

# **Masochistyczna homohistoria. Lektura berlińskiego Schwules Museum.**

Piotr Seweryn Rosół

## Piotr Seweryn ROSÓŁ

Masochistyczna homohistoria.  
Lektura berlińskiego Schwules Museum

### Homohistoria versus historia homoseksualizmu

Historii homoseksualizmu nikt chyba nie wyznacza cezury lingwistycznej z tej prostej przyczyny, że słowo *homosexuality* pojawia się po raz pierwszy w języku angielskim dopiero około roku 1890 pod piórem Charles'a Gilberta Chaddocka, tłumacza nowatorskiej wówczas, choć niepozbawionej uprzedzeń książki Richarda von Krafft-Ebinga *Psychopathia Sexualis*. Wcześniej znajdziemy *Homosexualität* w języku niemieckim w anonimowym tekście z 1869 roku. Havelock Ellis powiada, że nie chodzi o nic innego tylko o „barbarzyński neologizm powstały z powrotnego pomieszania etymologii greckiej i łacińskiej”<sup>1</sup>. Gdy John Addington Symonds sięga po *homosexuality* w jednym z listów z 1892 oznacza to, że słowo zaczyna już funkcjonować w uzusie epoki, jednakże potrzeba będzie dalszej dyskursywizacji seksualności w przestrzeni publicznej (a intensywność zapewni jej choćby psychoanaliza), aby obok innych, licznych terminów takich, jak: sodomia, pederastia, inwersja seksualna, dewiacja etc., to właśnie „homoseksualizm” stopniowo zyskał, dzięki swej precyzji deskryptywnej, pierwszorzędne znaczenie w opisie relacji erotycznej pomiędzy osobami tej samej płci. Potrzeba wprowadzenia nowego słowa do całkiem bogatego przecież słownika ludzkiej seksualności oznacza też, że pod koniec XIX wieku zachodzi jakaś istotna zmiana w społecznym po-

---

<sup>1</sup> Zob. C. Spencer *Histoire de l'homosexualité. De l'Antiquité à nos jours*, trad. par O. Sulmon, Le pré aux clercs, Paris 1995, s. 10.

## Szkice

strzeganiu „trzeciej płci”, bo jeśli znane, by tak rzec, od momentu, gdy cokolwiek może być znane, zachowanie erotyczne nagle zyskuje nową nazwę, to już wiadomo: zdążyło nieco wcześniej w inny niż dotąd sposób zaznaczyć swą pozycję w strukturze, odegrać całkiem niespodziewaną rolę w porządku symbolicznym, zaburzyć dotychczasowy model percepcji i wiedzy. A zresztą, zachodzi wówczas w ogóle istotna zmiana w postrzeganiu seksualności *tout court*, skoro ten sam Krafft-Ebing w roku 1888 wprowadza również kategorię „heteroseksualizmu”, bo nagle kliniczny opis „normalnych” zachowań erotycznych, a zwłaszcza oddzielenie normy od patologii, wymaga nowego pojęcia do określenia znanych dotąd, choć nie na gruncie nauki, praktyk i tożsamości. Od razu zatem na horyzoncie poznawczym historii seksualności, a więc historii interpretacji kulturowych rozmaitych form erotyzmu, albo inaczej, jak powiada Michel Foucault, na gruncie systemu „władza-wiedza-rozkosz”<sup>2</sup> zarysowuje się wyraźna symetria pomiędzy homo- a heteroseksualizmem, albowiem oba terminy w procesie „medykalizacji seksualności” dążącym do zupełnej, wyczerpującej klasyfikacji całej sfery ludzkiej cielesności, zyskują wartość stabilną, zamkniętą, jednowymiarową, naukową właśnie. I oto dyskursy medyczne i jurystyczne konstruują tożsamość homoseksualisty:

Dziewiętnastowieczny homoseksualista – pisze Foucault – zyskał osobowość: posiadał przeszłość, historię i dzieciństwo, charakter, sposób życia, a także morfologię wraz z niewłaściwą anatomią i być może zagadkową fizjologią [...] Homoseksualizm okazał się jedną z postaci seksualności z chwilą, gdy z zakresu praktyk sodomicznych przeniesiono go na swego rodzaju androgynię wewnętrzną, na hermafrodytizm duszy. Sodomita był odszczepieńcem, homoseksualista jest teraz gatunkiem.<sup>3</sup>

Po tym „odkryciu” nie jest już możliwe funkcjonowanie w opisie historycznym jednostki ludzkiej bez jasno zdefiniowanej tożsamości seksualnej. Homoseksualizm zatem, dookreślony w tym samym stopniu, co heteroseksualizm, poddany w ramach scjentyzmu dominacji i wykluczeniu, podobnie jak na gruncie chrześcijaństwa moralnemu osądowi, dopiero teraz może stać się obiektem refleksji o przeszłości, ale w przeciwieństwie do znacznie późniejszego *queer* nie wprowadza „różnicy”, nie odsyła w żaden sposób do swej idiomatyczności, wyjątkowości, do tożsamości rozmytej, subwersyjnej, transgresyjnej, pokawałkowanego podmiotu, polaryzacji pasywności i aktywności czy estetyki kampu, a tym samym nie może być elementem strategii oporu wobec relacji władzy, impulsem do pisania „innej” historii, kategorią dyskursu rewindykacyjnego i insurekcyjnego. Stąd paradoks: muzeum, które pragnie zaprezentować/wyprodukować „homohistorię”, dzieje homoseksualizmu pisane wreszcie przez nich samych, narrację niepodporządkowaną kategoriom narzucanym przez dominujący system władzy: Religie, Medycynę, Prawo, powinno w istocie stronić od historii homoseksualizmu. Dlaczego zatem

<sup>2</sup> Zob. M. Foucault *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstęp T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> Tamże, s. 45.

w Schwules Museum historia homoseksualizmu pozostawia tak liczne ślady, a seks, ciało, erotyka tak nieliczne? Dlaczego ważniejsze okazują się zakazy, opór, cenzura, stłumienie a nie swobodna gra rozkoszy, pragnienia, uwodzenia? Dlaczego, innymi słowy, historię wciąż rozpatruje się tu, w jawnej sprzeczności z samą nazwą muzeum, w większym stopniu z perspektywy władzy dyskursywizującej seksualność, a nie środowiska, które tak wiele zrobiło, by uwolnić cielesność od represji narzuconych przez wspólnotę, a różnorodność upodobań seksualnych od prawa karnego? Dlaczego stworzona na gruncie *queer theory* także w zakresie nauk o przeszłości koncepcja tożsamości nienormatywnej, historycznie zmiennej, niespójnej, tak nieśmiało toruje sobie drogę do muzeum? W tym miejscu wypadałoby już zakończyć bez pointy wątek lingwistyczny, albowiem historia wspiera się zazwyczaj na silniejszych fundamentach, nawet jeśli język, zwłaszcza w swym oddziaływaniu performatywnym, jest stale obecny w jej rozwoju.

Homoseksualizm zatem nie powinien mnie tu szczególnie interesować, skoro zajmę się raczej berlińskim Schwules Museum, a więc muzeum pedalskim czy raczej muzeum pedałów niż muzeum homoseksualizmu. Nazwa nie pozostawia żadnej wątpliwości, ale jak się wnet okaże, jest ona jeśli nie całkiem myląca to przynajmniej ułomna: sugeruje mianowicie, że nie chodzi tu w istocie o historię homoseksualizmu czy homoseksualistów, a więc narrację w obrębie tradycyjnej akademickiej „wielkiej opowieści”, przeciwnie, stawką ma się okazać obliczona na konfrontację z tą pierwszą przeciwhistoria zaprzęgnięta do walki o sprawiedliwość i do nowej polityki tożsamości, wsparta instrumentarium metodologicznym *queer theory, gay and lesbian studies*. Stąd właśnie Schwules Museum: *der Schwule* – słowo, które najpierw miało wydźwięk zdecydowanie pejoratywny, przejęte następnie z pełną afirmacją przez środowisko, zresygnifikowane, stało się co najmniej opisowe, a zdobyć ma stopniowo zdecydowanie pozytywną konotację. To przejęcie obraźliwego słowa z normatywnego języka opresora i umieszczenie go w kontekście dyskursu akademickiego w chwili, gdy p a m i ę ć kojarzona ze sfragmentaryzowaną i hybrydyczną kulturą, z „miękką wiedzą” okazała się silnym, atrakcyjnym kontrapunktem dla historii, znakomicie oddaje sens nie tylko przemieszczeń semantycznych we współczesnej nauce o przeszłości, ale także wprowadzania coraz to nowych niejasnych i niepełnych kategorii w miejsce ustabilizowanej binarnej struktury, co staje się równocześnie wyrazem nowej etyki. Tyle konotacji wytwarza *der Schwule* jako właściwy ekwiwalent angielskiego *queer*, dla którego polszczyzna jeszcze nie znalazła swojego<sup>4</sup>. Umieszczenie *der Schwule* w polu

<sup>4</sup> A raczej w miejsce jednego stworzyła od razu kilka, które funkcjonują niemal równorzędnie, m.in. zaproponowany przez Błażeja Warkockiego *homo niewiadomo*. Ten termin ma jeszcze inną zaletę w kontekście tego, co piszę o Schwules Museum, zaletę, która w istocie jest jego wadą, mianowicie uniwersalizm. Pisze Warkocki: „Można sobie wyobrazić – choćby wirtualne – usunięcie tego kontekstu [homofobicznego] i ustawienie *homo niewiadomo* w semantycznej próżni. Wtedy zyskujemy dodatkowy efekt. *Homo* znaczy człowiek, w samej rzeczy. A w dzisiejszym późnonowoczesnym paradygmacie pytania o jego konstrukcję/istotę

## Szkice

instytucji zawsze generującej politykę historyczną, instytucji silnie konserwatywnej, jaką z natury jest muzeum, zapowiada radykalne przeformułowanie wizji przeszłości. Bo oto podrzędny, wyparty na margines Inny tradycyjnie uprawianej historii, zarówno jeśli idzie o tematykę, jak i o wymuszony przez tę tematykę zwrot metodologiczny, narzuca się jako wartość autonomiczna, kontestująca, krytyczna. Cóż z tego, że każde muzeum skazane jest na nieustanną produkcję historii monumentalnej i estetyki wzniosłości?<sup>5</sup> Może po prostu, wchodząc do Schwules Museum, należy zrezygnować z binarnej struktury: historia dominująca *versus* przeciwhistoria, inaczej, historia homoseksualizmu *versus* homohistoria, esencjalizm w konfrontacji z akonstrukcjonizmem, a perspektywa mniejszościowa z uniwersalizującą na rzecz swobodnej gry interpretacji przekraczającej w równym stopniu obie perspektywy? Gdy rozdziew między intencją (zakładam, że jest nią stworzenie homohistorii) a realizacją (inkorporacja lokalnej mikrohistorii przez wielką uniwersalną opowieść) okazuje się rażący, lektura prowadzić musi do wewnętrznej dekonstrukcji. I słusznie – w ten sposób narracja historyczna wciąż zadziwia i zmusza do sprzeciwu, nieuchronnie dryfuje w stronę niespójnej, niejasnej opowieści, gdzie czeka ją rozbiórka ustabilizowanych sensów i demontaż znanych narzędzi poznawczych. W rezultacie ze wstępnego radykalnie wykluczającego „albo-albo” powstaje jakaś forma dramatycznej symbiozy: czy przeciwhistoria zostanie wchłonięta przez historię tradycyjną, innymi słowy, Schwules Museum przez Deutsches Historisches Museum, czy też, przeciwnie, homohistoria okaże się w rezultacie

---

ciągle stwarzają odpowiedzi zaczynające się – w kontekście nadkruszonego nowoczesnego pozornego uniwersalizmu – od kolejnych «nie wiadomo». Być może zatem w istocie współczesny człowiek to *homo niewiadomo*? I jest to właściwa formuła dla opisanego «miękkiego» ponowoczesnego podmiotu?”. Wadą jest to oczywiście, że zyskując pozorny uniwersalizm *homo niewiadomo* traci operatywność, a jego desygnat specyfikę, lokalność, idiomatyczność. Podobne zagrożenie – wchłonięcia, inkorporacji, a co za tym idzie neutralizacji «inności» w obrębie «tego samego» zauważam w koncepcji Schwules Museum, gdy chodzi już nie o podmiot, lecz o historię, o czym szerzej za chwilę” (B. Warkocki *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*, Sic!, Warszawa 2007, s. 11-12).

- <sup>5</sup> Bo nawet Muzeum Żydowskie w Berlinie projektu Daniela Libeskinda, które zdaniem Naomi Stead, stanowić miało „model dla współczesnego muzeum historycznego jako instytucji krytycznej, zaangażowanej nie tylko w upamiętnianie i estetyczne przedstawienie przeszłości, ale w krytykę samego aparatu historiograficznego” okazało się, zdaniem Ewy Domańskiej, „monumentalną przeciw-Historią”, „klasyczną historią w awangardowej formie”. Stawka była oczywiście o niebo wyższa niż w przypadku Schwules Museum – chodziło bowiem o „narrację architektury” dekonstruktywistycznej, która miała zaprezentować awangardowe, niekonwencjonalne ujęcie przeszłości, konkurencyjne i krytyczne wobec dyskursu dominującego, a nie o samą koncepcję stałej wystawy poświęconej historii Żydów. Zob. E. Domańska *Monumentalna przeciw-Historia (Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda) w: tejże Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

tekstem w najwyższym stopniu m a s o c h i s t y c z n y m, by w ten właśnie finezyjny sposób, pozornie ulegając Prawu zaatakować od wewnątrz? Niepotrzebnie anonsumuję pointę, która wydaje się póki co niejasna bądź zgoła nieprawdopodobna.

### *In der Blauen Grotte auf Capri*

U samych źródeł konstrukcji przeszłości – nieważne, czy w tradycyjnej formie historii typu rzymskiego, opartej na dyskursie dominującej władzy, spoczywającej w rękach instytucjonalnego autorytetu, podporządkowanej Prawu, pisanej przez zwycięzców, czy we współczesnej rozproszonej, wielowątkowej, lokalnej przeciwhistorii, wykorzystującej wzorce narracji bliźniej, zmienne dyskursy upokorzonych i ubezwłasnowolnionych – nietrudno znaleźć opowieść mityczną, zwłaszcza gdy granica między mitem a historią mimo radykalnej zmiany języka opisu znowu niebezpiecznie się zaciera. Otóż taką właśnie opowieść o początku, mit założycielski „trzeciej płci”, moment fundujący historię homoseksualistów wreszcie piisaną przez nich samych, gejowskie *arche* – element źródłowy, ale i zasadę, która zdominowała konstrukty intelektualne, typ narracji i świat wyobraźni w obrębie fantazmatu różNICowanego<sup>6</sup> tożsamości nienormatywnej, a więc powtarzający się raz po raz w tej narracji *leitmotiv* spajający teraźniejszość z przeszłością – znajduję w obrazie Ferdinanda Flohra *In der Blauen Grotte auf Capri*. Znajduję nieprzypadkowo, bo nieprzypadkowo przecież jest on najcenniejszym chyba eksponatem, powielaną wszędzie wizytówką muzeum, które zwiedzam, Schwules Museum w Berlinie<sup>7</sup>. A czytam to muzeum – przypomnę – zarówno jako tekst historyczny, jak i historiograficzny, a zatem chodzi mi nie tylko o „miejsce pamięci” czy też instytucję kształtującą i narzucającą pewien obraz przeszłości, ale i o kolekcję dyskursów naukowych oraz o archiwum dostarczające model poznania.

Lazurowa Grota na wyspie Capri, odkryta w 1826 roku, staje się od razu sceną, na której wyraźnie dochodzą do głosu tęsknoty homoerotyczne. Flohr sięga do silnie zakorzenionej już tradycji Wysp Szczęśliwych, która stworzyła również wyobrażenie mitycznego raju dla homoseksualistów, raju, którym rzekomo była starożytna Grecja. Pod koniec XIX wieku fotograf Wilhelm von Gloeden pokaże Sycylię, a zwłaszcza Taorminę, jako spełnione homoerotyczne marzenie o Arkadii. Podobnie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych plaże kalifornijskie z nową estetyką (kulturystką) stają się kolejnym celem prawie mitycznej tęsknoty za rajską wolnością. I wreszcie, Wyspą Szczęśliwą dla europejskich homoseksualistów miał być, jak sugeruje wystawa, przede wszystkim Berlin w okresie Republiki Weimarskiej dzięki *Lebensreformbewegung*, dzięki rozpowszechnieniu swobodnej

<sup>6</sup> Zob. J. Kochanowski *Fantazmat różNICowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas, Kraków 2004.

<sup>7</sup> Faktem wzmacniającym niejako moją interpretację jest również to, że Schwules Museum wydaje periodyk historyczny o nazwie „Capri – Zeitschrift für schwule Geschichte”.

## Szkice

kultury nagiego ciała, ale przede wszystkim tolerancji, która umożliwiła jawny udział mniejszości seksualnych we wszelkich obszarach życia społecznego, zwłaszcza w kulturze.

Jaskinia zatem, a w niej 12 chłopców. Jaskinia platońska? Niezupełnie. W głębi jaskini spoczywa ledwie widoczna łódź rybacka, opuszczona. Zwinięte sieci rzucone w wodę mówią, że dzień pracy już się zakończył czy właściwie nigdy się nie rozpoczął, a porzucona biała szata, przewieszona przez burłę, odciska ślad obecności Mistrza, jest to puste miejsce w kompozycji, semantyczna wyrwa i niemy głos. Nie, nie twierdzę, że obraz należy czytać w kontekście Ewangelii, ale jedno jest pewne – wyraźnie brakuje w tym układzie jakiegoś zwieńczenia, wyraźne też jest niecierpliwie wyczekiwanie dwunastu, niepewność, tęsknota za utraconym obiektem pragnień. Sylwetki chłopców znajdują mgliste odbicie w małej zatoczce wchodzącej do jaskini, wokół roztacza się piękny widok na spokojne, uładzone wody Morza Tyrreńskiego, w oddali leniwie płyną żaglówki, na horyzoncie odznacza się delikatnie masyw górski. Na pierwszym planie również atmosfera bierności, wyczekiwania, melancholii. Niektórzy chłopcy zażywają morskiej kąpieli, inni zastygli w bezruchu, jeszcze inni zapatrzyli się bezmyślnie w dal. Niektórzy zupełnie nago, inni raczej skąpo przyodziani, jeden tylko, u wylotu jaskini, gdzieś na uboczu, jakby poza kadrem, poza ramą, jeszcze nie zdążył zrzucić z siebie białej koszuli, niebieskich spodni i co najważniejsze – śmiesznej czerwonej czapki, uszytej na wzór nakrycia głowy wyzwolenców w starożytnym Rzymie. Szlafmycy? Nie, raczej czapki frygijskiej. Wydaje się, że element ten umieszczony jest zupełnie poza kontekstem, wyraźnie odcina się od tej narracji, przychodzi skądinąd, bo skąd jakobin-sankiulota na Wyspach Szczęśliwych, na których niemożliwa jest żadna rewolucja, skoro w ogóle niemożliwa jest historia? Jednak jeszcze jedna postać przywdziała emblemat Rewolucji Francuskiej, postać tym razem umieszczona w centralnym punkcie obrazu, a więc i w samym sercu fabuły – chłopiec wysuwający rękę gdzieś daleko za horyzont, jakby wyznaczał drogę, wskazywał przyszłość, jakby nawoływał do działania. Nie spotyka się on jednak z większym zainteresowaniem, zdoła przekonać zaledwie dwóch z dwunastu. Gdy nie wiadomo, w którym momencie rozpoczyna się homohistoria – skoro cezura lingwistyczna zbyt jest późna i uwikłana w dyskurs dominującej władzy oraz czy przypadkiem nie rozpoczyna się ona jeszcze w czasach prehistorycznych<sup>8</sup>, wśród kultur pierwotnych i nieodmiennie zapisana jest w wielkiej Historii, raz w jej centrum, jak choćby w starożytnej Grecji, innym razem na jej zapoznanych peryferiach – to równie dobrze rozpocząć ją można w Lazurowej Grocie na wyspie Capri. Mit będzie tu pewnym skrótem rzeczywistości, a zarazem początkiem homohistorii. To napięcie między nagością, zresztą skromną, arkadyjską, bez ekscesu, a strojem i to od razu rewolucyjnym, a zatem najogólniej, między naturą a cywilizacją, utopią a historią, *ojkos* a *polis* i wreszcie pasywnością a aktywnością wyznaczać odtąd będzie dwa bieguny homohistorii, stworzy też ramy kompozycyjne Schwules Mu-

seum. Mit założycielski, jak dobrze wiadomo, odwołuje się zazwyczaj do pierwotnego aktu przemocy, do gwałtu fundującego wspólnotę, do sceny, na której jakiś Obcy, Inny zostaje pokonany, jakiś „koziół ofiarny” złożony na ołtarzu, wokół którego formuje się, scala plemię. Lazuruwa Grota to utopia, iluzja, marzenie senne, a więc rezygnacja z wszelkiej konfrontacji, w miejsce przemocy proponująca bezbronność, pasywność, ucieczkę w sen, nierzeczywistość – oto początek tożsamości nienormatywnej, niszowej, oto początek ukrycia, „życia w szafie”, może też zwiastun estetyki kampu.

Jaskinia w uniwersum homoerotycznym to wszakże nie tylko metaforyczne wyobrażenie raju, ale i całkiem przerażające odniesienie do rzeczywistego więzienia, zamknięcia, izolacji w ramach homofobicznej wspólnoty. Dwóch z dwunastu nie znajduje przyjemności w tym pozornie bez troskim bytowaniu, bo wie, że poza iluzorycznym rajem czeka ich więzienie. To oni przynależą do porządku historii i tylko wokół nich stworzyć można dyskurs emancypacyjny, resztę, pasywną, pozostawiając na uboczu uniwersalnej metanarracji podporządkowanych jej nakazom. Tu właśnie zarysowuje się pierwsze pęknięcie w homohistorii – czy mianowicie homoseksualiści są podmiotem czy przedmiotem prezentowanej tu historii, czy wpisują się w jej ciągłość, czy raczej tworzą punkty nieciągłości. Historia wymaga płodności, akumulacji, bezpłodność zaś szybko obraca się w anomalię, przeciwhistorię i dlatego wszystko, co wymyka się rodzinie, stanowi potencjalny punkt oporu wobec państwa. Czy zatem możliwa jest homohistoria w porządku ciągłości, czy tylko nieciągłe niezależne od siebie homobiografie? Spójrzmy na starożytną Grecję, spójrzmy też na kultury pierwotne, gdzie homoseksualizm znalazł się co prawda w centrum życia społecznego jako pewien konieczny nawet etap rozwoju przyszłego obywatela *polis* czy też członka wspólnoty plemiennej, ale wcale nie zdołał zmienić procesu historycznego, który wymaga ciągłego odtwarzania cyklu śmierci i narodzin. Dlatego też jest on powracającym wciąż wypartym Innym wielkiej Historii, który czasem tylko silniej zaznacza swą obecność, jeśli społeczeństwo wyraża na to zgodę. Dla przykładu: to refleksja związana z miłością do chłopców stworzyła w Grecji epoki klasycznej w ogóle erotykę i miała wielki wkład dla rozwoju samej *paidei*, i choć małżeństwo nie wiązało mężczyzn seksualnie czy uczuciowo oraz raczej nie było atrakcyjne dla spekulacji filozoficznej, niewątpliwie wiązało go ekonomicznie, politycznie, prawnie a zatem właśnie, w przeciwieństwie do związków mistrz-uczeń, także i historycznie<sup>9</sup>. W tym problem, w genealogii. Wszystko, co nie jest podporządkowane rozrodczości, jest nieciągłe, a tradycyjna narracja historyczna zdecydowanie odrzuca nieciągłość. Homoseksualizm nigdy nie będzie zatem głównym nurtem tej historii, jednak nie znaczy to, że historia wtrąca go w zupełne milczenie, zwłaszcza w ponowoczesnej, hybrydalnej, rozproszonej kulturze, gdzie nikt akurat specjalnie nie pragnie znaleźć się w nieobecny już centrum. Pytanie raczej brzmi – jakiej historii potrzebują homoseksualiści, a Schwules Museum odpowiada: masochistycznej homohistorii i jak nie-

<sup>9</sup> Zob. K.J. Dover *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Homini, Kraków 2004.



## Szkice

trudno się domyślić, nie jest to wcale odpowiedź, na którą czeka akademicka *queer theory*.

Wchodzę do ascetycznej, zimnej sali-labiryntu (wychodzę zresztą po kilku godzinach dokładnie w tym samym miejscu, jakby historia zatoczyła koło, proces emancypacji mniejszości seksualnych wcale się nie zakończył, walkę o tolerancję wciąż trzeba rozpoczynać na nowo) i stąпам po betonowej powierzchni poplamionej białą farbą. Przestrzeń nie dość zagospodarowana, surowa, z wyraźnymi pustymi miejscami, nieprzyjemna. Oto znalazłem się nagle w zapomnianym, nieodwiedzanym pokoju w ogromnym gmachu historii, pokoju umieszczonym gdzieś na uboczu, do którego dostać się można jedynie „kuchennymi schodami”, z niejaką trudnością forsując zamknięte drzwi. W takiej przestrzeni reżyseruje się dzieje *schwule Untergrundkultur* – wpływowej, odciskającej wyraźny ślad w historii Berlina już na przestrzeni XIX wieku, a jednocześnie prywatnej, efemerycznej, zamkniętej. Wrażenie niekompletności, fragmentaryczności, a nawet przygodności pisanej tu historii potęgują kolejne elementy strategii muzeum.

Wystawa, powiada Andreas Sternweiler, prezentuje się jako otwarty, mobilny system rozmaitych działów i części tematycznych, które podlegać mają dynamice coraz to nowych rekonstrukcji i rekonfiguracji<sup>10</sup>. Rainer Lendler rozwinął ten system w ten właśnie sposób, by pozostawić miejsce na zmiany i wypełnienia, by można było zawsze wstawić nowe obiekty lub grupy obiektów bez wzbudzania wrażenia, że te właśnie elementy wieńczą historię gejų albo są w jakiś sposób ważniejsze od pozostałych. Przeciwnie, obiekty poszczególnych działów tematycznych to tylko wymienne fragmenty opowieści, która nie ma kresu, zatarte ślady przeszłości, ledwie skromne pozostałości żywej historii niedającej się przywołać, odtworzyć, „rzeczy znalezione” (*Fundstücke*), wydobyte przypadkowo z archiwum niepamięci. Zgodnie z intencją prezentowane mają być w poszczególnych, oddzielnych płaszczynach i warstwach na wzór konstruktywistycznych obrazów. Powstaje więc kolaż wypełniony elementami zapoznanych wydarzeń, patchwork wypartych faktów, reprezentacja społecznej nieświadomości. Zanim jeszcze rozpoczęcie się jakakolwiek narracja, wspinamy się już po linii przeciwhistorii: pokawałkowanej, niepełnej, niespójnej, wymiennej. Bo jest to historia, która dopiero się wypełnia, czeka na nowe wydarzenia, bo jej pisanie wcale się nie zakończyło, przeciwnie, poddana zostaje temu, co aktualne, pisana jest ze współczesnej perspektywy i wcale tego nie ukrywa. Stąd pustki, odstępy, pęknięcia, stąd białe plamy, podłoga jak rusztowanie, ekspozycja ma być bowiem w nieustannym ruchu. Radość i beztraska tworzenia własnej historii, aranżacji dziejów z perspektywy mniejszościowej, swoboda w przedstawianiu elementów mimo... tradycyjnego porządku chronologicznego?

Niezupełnie. Forma wcale nie przesądza o zawartości. Wystawa obejmująca 200 lat (1790-1990) historii gejų niemieckich, a zwłaszcza berlińskich, podzielo-

<sup>10</sup> Zob. A. Sternweiler *Von Selbstbewusstsein und Beharrlichkeit. Die Dauerausstellung des Schwulen Museums*, w: *Selbstbehauptung und Beharrlichkeit. Zweihundert Jahre Geschichte*, Schwules Museum, Berlin 2004.

na jest na 55 rozdziałów: pierwszy zbiera jeszcze wiadomości dotyczące prześladowań (Verfolgung) homoseksualistów od późnego Antyku aż do końca XVIII wieku, ostatni zaś poświęcony jest natrafiającemu wciąż na liczne przeszkody mimo zniesienia słynnego restrykcyjnego paragrafu 175. w 1968 roku, zakładaniu wschodnoniemieckich organizacji gejowskich, w tym bardzo popularnej – Homosexuelleninitiative Berlin (HIB) i kolejnych, licznych Arbeitskreise Homosexualität: Friedens-, Umwelt-, Frauengruppen w obrębie kościoła ewangelickiego (sic!) i innych, które mogły już zrezygnować z pomocy kościoła, m.in. Sonntags-Club, Gruppe Felix Halle. Przeszłość gejowska pisana jest tu, mówiąc za Francisem Fukuyamą<sup>11</sup>, z perspektywy końca historii, a zatem rozwija się w porządku emancypacji aż do momentu ostatecznego zdobycia i ugruntowania praw dla mniejszości seksualnych. Mimo że proces ten wcale się nie zakończył, czy jak powiedzą krytycy Fukuyamy, „bezwzględne” zapanowanie demokracji liberalnej wcale nie jest przesądzone, to jednak poszerzanie obszaru tolerancji i zmniejszanie nasilenia homofobii jest bardziej niż pewne<sup>12</sup>. I tu właśnie docieramy do przeformułowania perspektywy. Chociaż narracja przybiera często formę historii lokalnej, małej opowieści, gdyż chodzi głównie o życie codzienne mniejszości seksualnych w Berlinie, o poszczególne wyjątkowe homobiografie, o mikrohistorię nieformalnych kręgów towarzyskich, to jednak wszystkie te efemeryczne, migotliwe zdarzenia wpisane są w solidną ramę, podporządkowane scalającej uniwersalnej historii emancypacji, a także wsparte o kulturowe fundamenty historii powszechnej. Innymi słowy, poszczególne historie prywatne nabierają znaczenia historycznego dopiero w obrębie metanarracji wolnościowej, ale jednocześnie są dla niej destruktywne. Elementami tej gejowskiej już metanarracji będą kolejno Biblia, kultura grecka, Rzym, Aufklärung. Oznacza to, że tożsamość gejowska oparta jest na tych samych źródłach, co tożsamość europejska w ogóle; w znaczeniu pozytywnym, bo np. w Biblii nie chodzi o wątek Sodomy i Gomory, lecz o przedstawienie głębokiej przyjaźni i miłości między mężczyznami, o historię Davida i Jonatana, Jezusa i jego ulubionego ucznia Jana (wizerunek Jezusa pojawia się już w pierwszej sali). I dopiero w tej uniwersalnej, tradycyjnej ramie historycznej ukazane są homobiografie znaczące kolejne etapy długiej drogi europejskiego Oświecenia, w finale którego możliwe będzie swobodne życie mniejszości inaczej myślącej i inaczej zachowującej się.

To właśnie wtedy na gruncie prywatnych, przyjacielskich kręgów powstają pierwsze organizacje z ambicjami politycznymi. Począwszy od inicjatywy Heinri-

<sup>11</sup> F. Fukuyama *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

<sup>12</sup> A jednak Colin Spencer, historyk homoseksualizmu, wcale nie podziela tej opinii, a tym samym przedstawi inną niż Schwules Museum narrację o gejach. Pisze on: „J’ai malheureusement dû conclure de cette étude que nos sociétés occidentales sont devenues bien plus homophobes que jadis, sinon dans leur législation, du moins dans leurs attitudes morales. C’est avec grand soulagement que j’ai découvert dans le passé de nombreuses sociétés libres de ces souillures” (*Histoire de l’homosexualité*, s. 12).

## Szkice

cha Hössli i Karla Heinricha Ulrichsa, aż do założenia pierwszej organizacji gejowskiej Wissenschaftlich-humanitäre Komitee i działalność lekarza berlińskiego Magnusa Hirschfelda, założyciela Institut für Sexualwissenschaft oraz Maxa Spohra, słynnego wydawcy pism i książek o tematyce homoseksualnej. Jest to więc historia emancypacji, walki z instytucjami władzy – policją, Reichstagem, ustawodawstwem, kościołem, lekarzami, prawnikami, publicystami etc. Leitmotivem jest tu długa, wyczerpująca walka kolejnych organizacji o wykreślenie z kodeksu karnego istniejącego od 1870 roku, a wzmocnionego jeszcze przez ustawodawstwo nazistowskie paragrafu 175, na mocy którego homoseksualistów posyłano do więzień i zakładów psychiatrycznych. Niemożliwa staje się strategia biernego oporu, wycofania, marzenie o Lazurowej Grocie okazuje się niebezpieczne, dlatego działy poświęcone życiu prywatnemu (*das private Refugium*) przeplatane są raz po raz wielką historią, od której nie ma ucieczki: momentem heroicznym tej historii, jak innych, okazują się czasy nazistowskie.

Dalszy wykład poświęcony jest kolejnym organizacjom gejowskim i homobio-gramiom, opowieść prowadzona z perspektywy homoseksualistów poddanych prześladowaniom w całości podporządkowany jest historii Niemiec. Ciekawe, że gejowska topografia Berlina, zwłaszcza opis miejsc związanych ze sztuką i kulturą, staje się tu powoli w ogóle mapą miasta, na nowo wyznaczoną przez homoerotyczny kod. Tak homohistoria staje się częścią historii uniwersalnej, jednak przejmując jej sposób narracji, jednocześnie zaburza jej tradycyjną aksjologię.

### Jakiej historii potrzebują homoseksualiści?

W chwili, gdy historia utraciła nowoczesną legitymizację w postaci „opowieści wolnościowej”, czyli metanarracji rozumu praktycznego, oraz „opowieści spekulatywnej”, metanarracji rozumu absolutnego<sup>13</sup>, a historyk swój autorytet poznawczy, co doprowadziło do uznania nieredukowalnej heterogeniczności, lokalności i fragmentaryczności rozmaitych rodzajów wypowiedzi fundujących obraz dziejów, gdy w konsekwencji historia nie może już sprostać prawu niezależnej, transparentnej deskrypcji, bo ideologizacja wszelkich nauk o przeszłości została zdemaskowana, a pozytywistyczne założenia okazały swą służebną rolę wobec dyskursu dominującej władzy, w tej właśnie chwili możliwe są, jak mi się wydaje, dwa scenariusze. Idąc za binarną taksonomią zaproponowaną przez Gilles’a Deleuze’a w rozdziale *La loi, l’humour et l’ironie*<sup>14</sup>, jeden nazwę „sadystycznym”, drugi „masochistycznym”, odpowiednio: „ironicznym” i „humorystycznym”. Zarówno ironia, jak i humor to nie tylko figury retoryczne czy tropy stylistyczne, lecz także dwie odmienne strategie egzystencjalne i narracyjne zdolne wyrzucić na nice Pra-

<sup>13</sup> Zob.: J.-F. Lyotard *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

<sup>14</sup> G. Deleuze *Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, s. 71-79.

wo. Prawo w tym wypadku wciela się w muzeum historyczne – tradycyjną instytucję produkującą normatywną wiedzę o przeszłości. Prawo jednak w związku z kryzysem niedokończonego projektu nowoczesności czy wręcz z jego końcem<sup>15</sup> ujawnia swą arbitralność i przygodność, stając się coraz łatwiejszym obiektem rozmaitych ataków. Bezpośrednich i ideologicznych – przypuszczanych ze strony głównie amerykańskiej tzw. nowej humanistyki, ale też pośrednich i technicznych – niejako od wewnątrz, czego przykładem może być właśnie Schwules Museum. Atak frontalny, a właściwie atak od lewego skrzydła (bo przecież chodzi o silnie zideologizowane ruchy lewicowe) stał się szybko domeną rozmaitych przeciwhistorii, historii niekonwencjonalnych, dyskursów „inności” w sensie odmienności etnicznej, religijnej, klasowej, seksualnej itd., a także historiografii walczącej z europocentrycznym, fallocentrycznym, logocentrycznym a nawet z antropocentrycznym modelem poznania, ufundowanej na „pamięci” i „filozofii różnicy”, zwłaszcza zatem *cultural studies*, *postcolonial studies*, różnych badań etnicznych (*Afro-American Studies*, *Asian Studies*, *Chicano/a Studies*, *Native American Studies*), a także *gender studies*, *queer studies*, *gay and lesbian studies* itd., itd.<sup>16</sup> Wszystkie te nurty insurekcyjne i rewindykacyjne wpisują się w strategię, którą za Deleuze’em nazwiemy „sadystyczną” lub „ironiczną”, albowiem kontestują one samą zasadę Prawa, uderzają zdecydowanie przeciw fundującym ją założeniom metodologicznym i proponują w zamian zestaw „innych” kategorii, dotychczas spychanych na margines, a także całe geograficzne i historyczne obszary peryferyjne zapoznane przez centrum. Do tak rozumianej, ideologicznej, pisanej przez „ofiary” przeciwhistorii przynależy również amerykańska „autohistoria”. Paradoksalnie jednak, Schwules Museum jako praktyczna realizacja krytycznej autohistorii, usytuowany jest akurat po przeciwnej stronie, po stronie „zwycięzców”, w samym centrum historii tradycyjnej, choć zarazem staje się „wirusem”<sup>17</sup> wprowadzanym do jej narracji.

15 Zob.: J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Universitas, Kraków 2005, a także G. Vattimo *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2007.

16 Zob. analizę poszczególnych nurtów nowej humanistyki w: E. Domańska *Historie niekonwencjonalne*.

17 Zob. A. Burzyńska *Anty-Teoria literatury*, Universitas, Kraków 2006. „Wirusami w dyskursie” nazywa autorka poststrukturalistyczne kategorie poznawcze, metody opisu i włączane do podporządkowanego interesom rozumu uniwersum teoretycznego takie usuwane wcześniej na margines tematy, jak „cielesność”, „erotyzm”, „zmysłowość”, „przyjemność” etc. pełniące wobec niego funkcje destabilizujące. W odniesieniu do filozofii historii, a także do współczesnej historiografii można również mówić o innych jeszcze „wirusach”, takich jak „pamięć”, „emocje”, „empatia”, „szczerłość”, „doświadczenie historyczne”, „fikcja” etc. Są to już ugruntowane w rozmaitych historiach niekonwencjonalnych kategorie badawcze, które destabilizują dotychczasową refleksję o przeszłości. Zob.: E. Domańska *Historie niekonwencjonalne*.

## Szkice

Zarówno ironia, jak i humor są narzędziami walki z wszelkim skostniałym dogmatyzmem, jednakże walkę tę prowadzą w całkiem odmienny sposób. „Ironia i humor zorientowane są teraz na obalenie prawa. Odnajdujemy tu Sade’a i Masocha. Sade i Masoch reprezentują dwa wielkie ruchy kontestacji, radykalnego obalenia prawa”<sup>18</sup>. Humorysta, powiada dalej Deleuze, to *logicien des conséquences*, podczas gdy ironista (wbrew temu zresztą, co pisał Rorty) to *logicien des principes*<sup>19</sup>. Ten pierwszy, bierny, pasywny, w geście Masocha przyjmuje na siebie konsekwencje Prawa, podporządkowuje się mu, ale w skrupulatnym wypełnianiu jego przykazań, drobiazgowym roztrząsaniu wszelkim nakazów i zakazów odnajduje paradoksalnie prócz zabronionej przyjemności, również i możliwość skompromitowania go, zaprzeczenia jego nieuzasadnionym roszczeniom. Postawa humorysty zatem na pozór tylko uległa wobec Prawa, w rzeczywistości okazuje się pełna siły krytycznej i prowokacji, obliczona jest na wykazanie jeśli nie absurdalności to przynajmniej ograniczeń dominującej struktury. Ten drugi, bohater Sade’a, a także liczne, jak wiemy, jego potomstwo, świadomy tego, że każde Prawo to uzurpacja i mistyfikacja, przekracza je w imię wyższej jakiejś konieczności, wobec której Prawo w końcu okazuje się siłą drugorzędną. Ironista walczy otwarcie z tyranią instytucji, stwarza nową, konkurencyjną „zasadę zasad”, wynosi peryferyjny język do rangi dominującego, odwraca dotychczasowe kategorie, wartości i narzędzia poznawcze, by ostatecznie ufundować... nową, dokładnie przeciwną, choć równie arbitralną i absolutystyczną strukturę.

Ekspozowany w nowej humanistyce aspekt autobiograficzny (widoczny wyraźnie w Schwules Museum) związany z najważniejszymi chyba zagadnieniami przeciwhistorii: tożsamością, podmiotowością, kategoriałną triadą „rasa, klasa, płeć kulturowa”, służyć ma legitymizacji rozmaitych dyskursów „inności”, wspierać ideologie feminizmu, postkolonializmu czy ruchów mniejszościowych na tej samej właściwie zasadzie, na której wcześniejsze, równie przygodne kategorie ufundowane na specyficznym, zachodnioeuropejskim, nowożytnym (nowoczesnym) rozumieniu nauki stwarzały wiedzę uznawaną następnie za kanoniczną, uniwersalną, obiektywną. Taka zaangażowana politycznie autohistoria, kontestująca z założenia zideologizowane historie tradycyjne, wpisuje się właśnie w gest Sade’a, w strategię ironii i tym samym w finale zostaje wprzęgnięta w logikę władzy, stając się przeciwideologią, służącą tym razem już nie zwycięzcom, lecz wypartym na margines dyskursywny i kulturowy ofiarom. Dochodzi więc do substytucji, do zamiany miejsc, ten Inny, upokorzony i zapomniany, w rozwoju dialektyki pana i niewolnika okazuje się spadkobiercą pragnienia Ojca, i dlatego Prawo jako takie nie zmienia wcale swego arbitralnego charakteru, swej ambicji absolutystycznej, a tylko

<sup>18</sup> „L'ironie et l'humour sont maintenant dirigés vers un renversement de la loi. Nous retrouvons Sade et Masoch. Sade et Masoch représentent les deux grandes entreprises d'une contestation, d'un renversement radical de la loi” (G. Deleuze *Présentation de Sacher-Masoch...*, s. 75).

<sup>19</sup> Tamże, s. 78-79.

## Rosól Masochistyczna homohistoria

staje po drugiej stronie barykady. Inaczej Schwules Museum. Jeśli opis doświadczenia inności, peryferyjności czy niszowości rozpoczyna narrację, a często i tu staje się nawet leitmotivem całej opowieści, nie oznacza to automatycznie, że izolowane homobiografie nie wyprodukują homohistorii zdolnej następnie zdestabilizować historię uniwersalną.

Schwules Museum nie stwarza nowego paradygmatu, co najwyżej chce być nowym gatunkiem w dobrze już oswojonej przestrzeni dyskursu, nie kontestuje dominującego porządku, nie wywraca na nice zastanych form narracji historycznej, bo w przeciwieństwie do współczesnej amerykańskiej autohistorii wcale nie ma charakteru insurekcyjnego, emancypacyjnego, nie „przepisuje” raz po raz Foucaulta (a nawet skrzętnie ukrywa jego obecność, cytując i nie podając źródła), nie tworzy przeciwhistorii dla tych, którym historia odebrała głos, nie odrzuca wiedzy-władzy z pozycji wypartego na margines Innego, ale podejmuje z nią swobodny dialog, sytuując się w jej wnętrzu, skąd realizuje swą „masochistyczną” strategię.

## Abstract

**Piotr-Seweryn ROSÓŁ**

**University of Warsaw; University of Paris-Sorbonne (Paris IV)**

**A Masochistic Homo-History.**

**A Reading of the Berlin Schwules Museum**

The permanent exhibition at the Berlin Schwules Museum – approached as a historical as well as historiographic text; as a *venue of remembrance*; plus, as an institution that shapes and imposes a certain image of the past; as a collection of scholarly discourses; and, an archive providing a model of cognition – has been subject to a critical reading within the new humanities horizon, situated between a *history of homosexuality* and a *homo-history* – hence, between a universalistic narrative within the traditional academic ‘grand story’ that precludes ‘otherness’ on the grounds of the ‘power-knowledge-delight’ system, and, a *self-counter-history* harnessed to fight for justice and to a new identity politics that is backed with methodological instruments of the queer theory and gay and lesbian studies.