

Monika Bobako

DEMOKRACJA WOBEC RÓŻNICY

MULTIKULTURALIZM I FEMINIZM
W PERSPEKTYWIE
POLITYKI UZNANIA



Wydawnictwo Poznańskie
Poznań 2010

© Copyright by Monika Bobako, 2010

© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie, sp. z o.o., Poznań 2010

Redaktor: Jacek Serwański

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

Wydanie publikacji dofinansowane przez Ministra Nauki
i Szkolnictwa Wyższego oraz Rektora Uniwersytetu
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ISBN 978-83-7177-778-3

Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.

61-701 Poznań, ul. Fredry 8

Sekretariat tel. 61 852 66 05

Dział handlowy tel. 61 852 38 44

faks 61 853 80 75

e-mail: wydawnictwo@wydawnictwo-poznanskie.pl

<http://www.wydawnictwo-poznanskie.pl>

Spis treści

Wstęp	7
1. Różnica	19
1.1. Przednowoczesność: różnica jako hierarchia	19
1.2. Nowoczesność: polityczne unieważnienie różnicy	28
1.2.1. Narodziny nowoczesnego podmiotu	29
1.2.2. Absolutyzm i biowładza jako paradoksalne źródła nowoczesnego egalitaryzmu	37
1.2.3. Ambiwalencja liberalizmu	40
1.2.4. „Rewolucja demokratyczna”	47
1.3. Późna nowoczesność: polityczny powrót różnicy?	60
1.3.1. Krytyka nowoczesnego uniwersalizmu jako walka o inkluzję	65
1.3.2. Iluzja uniwersalnego podmiotu	70
1.3.3. Różnica „radikalna” <i>versus</i> różnica „reakcyjna”	79
2. Uznanie	83
2.1. Dlaczego uznanie?	83
2.2. Historyczne korzenie pojęcia uznania	88
2.2.1. Hegłowska koncepcja uznania i jej inspiratorzy: Fichte i Kant	90
2.2.2. Uznanie we wczesnych pismach Hegla (odczytanie Axela Honnetha)	100
2.2.3. Uznanie w <i>Fenomenologii Ducha</i> . Figura Pana i Sługi oraz jej dwudziestowieczne reinterpretacje	105
2.2.4. Walka o uznanie a kobiety	113
2.2.5. Uznanie i <i>Sittlichkeit</i>	117
3. Uznanie różnicy	121
3.1. Różnica kulturowa	122
3.1.1. Multikulturalizm jako polityka różnicy	122
3.1.1.1. Źródła i ambiwalencje multikulturalizmu	122
3.1.1.2. Podstęp liberalnej asymilacji	128
3.1.1.3. Rewaloryzacja różnicy	135

3.1.1.3.1.	Charles Taylor (<i>The Politics of Recognition</i>)	149
3.1.1.3.2.	Will Kymlicka	154
3.1.2.	Nieoczywistość różnicy kulturowej	160
3.1.2.1.	Kłopoty z kulturą	160
3.1.2.2.	Esencjalizm kulturowy.....	169
3.1.2.3.	De-esencjalizacja kultury (Wolfganga Welscha koncepcja transkulturowości).....	189
3.1.3.	Uznanie różnicy kulturowej	194
3.2.	Krzyżowanie się różnic: multikulturalizm a feminizm (różnica kulturowa <i>versus</i> różnica genderowa).....	208
3.3.	Różnica genderowa	219
3.3.1.	Feminizm – polityka różnicy?	219
3.3.1.1.	Źródła i ambiwalencje feminizmu	221
3.3.1.2.	Podstęp liberalnej asymilacji	235
3.3.1.3.	Rewaloryzacja różnicy.....	243
3.3.2.	Nieoczywistość różnicy genderowej	258
3.3.2.1.	Kłopoty z płcią.....	258
3.3.2.2.	Esencjalizm genderowy.....	272
3.3.2.3.	De-esencjalizacja tożsamości genderowych (teoria queer)	286
3.3.3.	Uznanie różnicy genderowej.....	301
Zakończenie		329
Bibliografia		335

Wstęp



Demokracja to jedno z tych słów, które znacząc tak wiele, przestaje znaczyć cokolwiek. Współcześnie jest ono jednym z obligatoryjnych frazesów, który najbardziej nawet niedemokratycznym decyzjom ma zapewnić moralną i polityczną legitymizację. Bywa więc używane do uzasadniania imperialnych podbojów, lekceważenia mniejszości, przemocy. Rzadko który jednoznacznie niedemokratyczny polityk otwarcie odrzuca pojęcie demokracji czy równości. Z drugiej strony, niedookreślenie tego pojęcia sprawia często, że obciąża się demokrację winą za grzechy, których nie popełniła. To ona ma być odpowiedzialna za upadek kultury, ekspansję najniższych gustów, populizm, zanik standardów jakości w sztuce, edukacji, obyczajach. Demokracja mylona jest tu z kapitalizmem, a raczej z szeregiem jego negatywnych skutków, które wiążą się z utowarowieniem wszystkich dziedzin życia. Skutki demokracji miesza się tutaj z efektami porządku społecznego, który za wartość najwyższą i autoteliczną przyjmuje zysk. Niechęć wobec tego porządku pomyłkowo obraca się więc w niechęć do demokracji. Paradoksalnie właśnie taka postawa jest tym, co zapewnia temu porządkowi stabilność i niszczy wszelką możliwość oporu wobec utowarowiającej dynamiki rynku. Retoryczne unieszkodliwienie i banalizacja demokracji, a także błędnie wymierzone w nią formy krytyki opierają się na zapomnieniu o najbardziej podstawowym, radykalnie emancypacyjnym znaczeniu projektu demokratycznego, które tkwi w ideale uniwersalnego politycznego upodmiotowienia. O ideale tym zapominają również te teoretyczne konceptualizacje demokracji, które sprowadzają ją do zestawu procedur, pewnej techniki wyłaniania rządzących elit będącej sposobem na podtrzymywanie iluzji posiadania przez ludzi wpływu na ich własny zbiorowy los.

„Odzyskanie” demokracji wydaje mi się jednym z najważniejszych współczesnych zadań politycznych i filozoficznych.

dliwość i polityka) oraz indywidualistyczna koncepcja podmiotu praw.

W oparciu o powyższe rozważania można rozrysować mapę stanowisk w sporze pomiędzy multikulturalizmem i feminizmem. Niezbędnym tłem sporu oraz jednym z podstawowych źródeł tych stanowisk jest oczywiście liberalizm w jego współczesnej, zdemokratyzowanej wersji. Jest on zatem trzecim biegunem na wspomnianej mapie: obok multikulturalistycznego stanowiska postulującego ochronę różnicy kulturowej oraz feministycznego stanowiska domagającego się emancypacji czy upodmiotowienia kobiet. Mimo wielu wspólnie podzielanych tez, te trzy stanowiska dzieli wiele różnic.

W rozdziale dotyczącym różnicy kulturowej pokazywałam relacje pomiędzy multikulturalizmem i liberalizmem, poniżej będzie mnie interesować kwestia różnicy genderowej oraz niejednoznaczne relacje feminizmu zarówno z multikulturalizmem, jak i liberalizmem. Przyczyną tej niejednoznaczności jest przede wszystkim trudność z określeniem statusu różnicy genderowej oraz wielość sposobów rozumienia tej różnicy w różnych nurtach feminizmu. Z jednej strony, kiedy feministyczni krytycy i krytyczki multikulturalizmu artykułują swoje niebezpieczne obawy wobec postulatów ochrony różnicy kulturowej, odwołują się do liberalnego pojęcia indywidualnej wolności i autonomii, zakładając pewien uniwersalny model podmiotowości. Dostrzegany przez nich patriarchalny charakter większości znanych kultur każe im stwierdzić istnienie czegoś w rodzaju uniwersalnej „uciśnionej kobiecości” domagającej się emancypacji. W ich ujęciu „kobieta” staje się uniwersalnym, ponadkulturowym bytem, który zostaje zeseneczjalizowany.

Z drugiej strony, kiedy z pozycji feministycznych formuluje się postulaty emancypacji kobiet, okazuje się, iż źródła zwalczanych przez feminizm nierówności leżą między innymi w przyjmowanych w liberalizmie definicjach jednostki czy sfery publicznej i prywatnej. W takich przypadkach sojusznikiem feminizmu okazuje się multikulturalizm wraz z jego krytyką zakładanego w liberalizmie pseudouniwersalizmu, maskującego partykularność tych, którzy dominują. W takich ujęciach charakter różnicy genderowej zostaje nierzadko zrelatywi-

zowany do kultury, a pojęcie „kobieta” przestaje odnosić się do uniwersalnie rozumianej esencji. W zamian często jednak esencjalizowana jest różnica kulturowa¹⁴¹. Żadna z tych form esencjalizacji nie sprzyja interesującemu mnie w tej książce demokratycznemu upodmiotowieniu, podobnie zresztą – co starałam się już wcześniej pokazać – jak uniwersalizm niewrażliwy na różnicę. Każde z tych ujęć niesie ze sobą ryzyko utrwalania niedemokratycznych hierarchii i wykluczeń. Wydaje się zatem, iż warunkiem prawdziwie demokratycznej polityki jest wyjście poza konieczność wybierania pomiędzy esencjalizmem kulturowym, esencjalizmem genderowym oraz uniwersalizmem niewrażliwym na różnicę.

3.3. Różnica genderowa

3.3.1. Feminizm – polityka różnicy?

Feminizm bywa określany jako jedna ze współczesnych form walki o uznanie. O jakie uznanie tu chodzi? Co konkretnie ma być uznane? Charles Taylor uważa, że celem tych współczesnych walk (więc także feminizmu), inaczej niż walk toczonych we wczesno-industrialnej fazie nowoczesności, jest uznanie odrębności, a nie tego, co uniwersalnie ludzkie. Walki te wpisują się zatem według niego w zjawisko tzw. „polityki różnicy”. Jednak mówienie o „polityce różnicy” (czy też „polityce uznania różnicy”) w odniesieniu do feminizmu wywołuje szereg wątpliwości. Siłą napędową feminizmu od zawsze było przecież dążenie do równouprawnienia kobiet i mężczyzn – chodziło więc zasadniczo o równość, którą rozumiano na różne sposoby i której w różnych czasach i na gruncie różnych teorii domagano się w odniesieniu do innych

¹⁴¹ Zob. Uma Narayan, *Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, [w:] Harding Sandra, Narayan Uma, (red.), *Decentering the Center, Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2000.

plaszczyn życia społecznego. Mogłoby się zatem wydawać, że koncentrowanie się na „kobiecej różnicy” (czymkolwiek miałby on być), żądanie jej uznania, w jakimś sensie zaprzecza dążeniom feministycznym – poprzez podkreślanie tego, co różni wyklucza niejako (a przynajmniej utrudnia) osiągnięcie równości.

Rzecz jednak w tym, że współcześnie relacje między równością i różnicą poważnie się skomplikowały. Ideał równości nie jest już brany przez feministki (a przynajmniej przez większość z nich) za dobrą monetę, okazuje się bowiem, że – w swoich klasycznych wykładniach – bardzo często przyczyniał się do utrwalania hierarchii i nierówności, nie tylko między kobietami i mężczyznami. „Nie ma nic bardziej nierównego niż równe traktowanie nierównych”. Feministki odrzucają rozumienie równości jako tożsamości i domagają się takiego przededefiniowania równości, które nie ignorowało by różnicy, które nie przeciwstawiałoby się jej, nie wymagało zniwelowania. Z drugiej strony problemem jest także sama (genderowa) różnica, to jaki ma ontologiczny status i skąd się bierze. Jest metafizycznie lub biologicznie ugruntowana czy raczej tworzą ją relacje władzy, kultura, struktury ekonomiczne? Jak ma się do innych różnic i czy w ogóle możliwe jest wyabstrahowanie jej z doświadczeń konkretnych jednostek, których egzystencja jest przecież zawsze rozpięta na wielu przecinających się osiach różnicy? I czy w ogóle możliwe jest by różnice nie wytwarzały hierarchii?

Jeśli współczesny feminizm miałby być nazywany walką o uznanie, to z całą pewnością nie chodzi tutaj ani o uznanie w kobietach tego, co uniwersalne (bo jak dalej pokażę, same wykładnie uniwersalności zostają przez feministki poważnie zakwestionowane, co jednak nie oznacza, że nie podejmują one prób poszukiwania nowych sposobów rozumienia tego pojęcia), ani o uznanie niesproblematyzowanej „kobiecej odmienności”, której istnienie, geneza i społeczny oraz osobisty sens są przedmiotem pytań stawianych przez teorię feministyczną.

Współczesny feminizm, który występuje w ogromnej liczbie wariantów, często sprzecznych i polemicznie wobec siebie nastawionych, można nazwać „polityką różnicy” pod warun-

kiem, że będzie się ją rozumieć niezwykle szeroko jako politykę sprzeciwu wobec wykluczającej polityki tożsamości. Takie określenie ma jednak sens tylko wtedy, gdy będziemy feminizm rozumieć jako ruch myśli oraz ewoluującą mnogość projektów politycznych, a nie jako zestaw stabilnych koncepcji do przyjęcia lub odrzucenia, które są przecież tylko momentami feministycznego myślenia i jako takie grzeszą często nieuświadomianym ekskluzywizmem.

3.3.1.1. Źródła i ambiwalencje feminizmu

Skąd wziął się feminizm i dlaczego pierwsze postulaty feministyczne¹⁴² pojawiły się właśnie pod koniec XVIII wieku? Odpowiedź jest oczywista – chociaż nie są już takie wszystkie jej konsekwencje – dopiero bowiem myśl oświeceniowa/nowoczesna umożliwiła formułowanie krytyki istniejących struktur społecznych i projektowanie alternatywnych relacji między ludźmi. Złamała bowiem metafizyczną pieczęć scalającą kosmologiczną strukturę wszechświata z porządkiem społecznym i zakwestionowała transcendentną legitymizację władzy politycznej i hierarchii społecznych, także tych między kobietami i mężczyznami. Feminizm jako nurt myślowy narodził się zatem wraz z Oświeceniem i jest z nim integralnie spleciony (choć to splecenie okazuje się często paradoksalne i niejednoznaczne). Jego fundamentem jest oświeceniowa idea emancypacji, równej godności ludzi, indywidualnej wolności i rozumu, a także wizja historii, której celem miało być wyzwolenie się człowieka z „niedojrzałości” czy też „niepełnoletności”, polegającej, jak mówił Kant, na podległości tradycji, religii i autorytetom. Takie koncepty w naturalny sposób

¹⁴² Jak pisze Karen Offen, terminy „feminizm” i „feministka” zostały wprowadzone (w języku francuskim) przez Hubertine Auclert w piśmie „La Citoyenne” w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Rozpowszechniły się w następnej dekadzie, również w innych językach. W poniższym tekście dla ułatwienia pozwałam sobie na anachronizm: słowo „feminizm” stosuję bowiem również na określenie kobiecych ruchów emancypacyjnych istniejących przed narodzinami tego terminu. Zob. Karen Offen, *European Feminism 1700-1950. A Political History*, Stanford University Press, Stanford, California 2000, s. 183-188.

stały się inspiracją dla projektów kobiecej emancypacji, która swoim zwolennikom jawiła się jako niezbędny warunek emancypacji rodzaju ludzkiego w ogóle.

Rzecz jednak w tym, iż główni oświeceniowi myśliciele nie byli szczególnie zainteresowani taką adaptacją swoich ideałów. Zdecydowana większość z nich – wśród której chlubnym wyjątkiem był Condorcet – okazywała się radykalnymi przeciwnikami społecznej równości płci. Kobiety, jako wcielenie emocjonalności i irracjonalności, wydawały się im reprezentantkami „wcześniejszych etapów w rozwoju ludzkości” i jako takie nie mogły być traktowane na równi z racjonalnymi, autonomicznymi mężczyznami. Wczesne feministki (i nieliczni feminiści), których najwybitniejszymi przedstawicielkami były Mary Wollstoncraft i Olympe de Gouges, wierzyli jednak, że – jak mówi Joanna Bator – „racjonalny rozum wcześniej czy później pozwoli ciemnościom kobiet zauważyć, iż relacja oparta na równości bardziej sprzyja idei postępu, a wolna wola umożliwi im rezygnację z władzy”¹⁴³. Ich stanowisko było zatem radykalniejszym i bardziej konsekwentnym wariantem myślenia w kategoriach oświeceniowych. Oznaczało to jednak, że zmuszeni byli do walczenia na dwóch frontach: z jednej strony przeciwnikiem była tradycja i antyoświeceniowy obskurantyzm, z drugiej – te wykładnie postępu, które z rzekomo „uniwersalnej” definicji człowieka, wyposażającej go w „uniwersalne” prawa i wolności, wykluczały kobiety.

Oświecenie i nowoczesność to jednak nie tylko indywidualna wolność, uniwersalne prawa człowieka i egalitaryzm, ale także rozwijająca się idea narodu i państwa narodowego, rozkwit rozmaitych partykularyzmów, nowych hierarchii społecznych, kolonializmu czy rasizmu. Również te zjawiska tworzyły kontekst powstawania ruchu feministycznego i odcisnęły się na nim na różne sposoby. Kiedy mówimy o projekcie kobiecej emancypacji jako radykalizacji oświeceniowego programu politycznego trzeba zatem pamiętać, iż XIX-wieczne walki o prawa kobiet tocz-

¹⁴³ Joanna Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2001, s. 34.

ne były w ramach rodzących się wspólnot narodowych i prawa te zawsze miały być prawami obywaterek konkretnych państw. Interpretacja politycznych sensów zawartych w feministycznych projektach wymaga zatem uwzględnienia obu aspektów oświecenia, które z jednej strony wytworzyło ideę uniwersalnych praw ludzkich i obywatelskich, z drugiej pokazało, iż mogą być one gwarantowane jednostkom tylko w obrębie określonego państwa, a więc „partykularnego” tworu politycznego.

Oczywiście walka o prawa obywatelskie dla kobiet wymagała od feministek rewizji obowiązujących pojęć obywatelstwa czy narodu, które ufundowane były na wykluczeniu lub podporządkowaniu kobiet. Jak pokazuje Anne McClintock, „w Europie po Rewolucji Francuskiej kobiety włączane były do państwa narodowego nie bezpośrednio jako obywatelki, lecz tylko pośrednio jako zależni – według prawa publicznego i prywatnego – członkowie rodziny. Polityczny związek kobiety z narodem był zatem zamaskowany jako społeczny związek z mężczyzną poprzez małżeństwo”¹⁴⁴. Walcząc o prawa kobiet, sufrażystki musiały zatem zakwestionować wyznaczone kobietom miejsce w narodzie i państwie.

Konieczność redefinicji genderowych reguł budowania narodowej wspólnoty politycznej nie zmieniała jednak faktu, że to właśnie ona stanowiła podstawowy obszar i punkt odniesienia dla kobiecych dążeń emancypacyjnych – ze wszystkimi tego konsekwencjami w postaci reprodukcji wykluczeń czy hierarchii, na których opierała się konstrukcja tych wspólnot. Przykładem takich konsekwencji może być imperializm i paternalistyczny stosunek do ludów pozaeuropejskich, widoczny u sufrażystek pochodzących z kolonialnych imperiów (takich jak Wielka Brytania czy Holandia), lub rasizm Amerykanek, które – jak pokazuje bell hooks – swoje dążenia do statusu obywatelskiego prezentowały często w kategoriach „umocnienia białej rasy”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, New York, London 1995, s. 358.

¹⁴⁵ bell hooks, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, Pluto Press, London, Winchester 1990.

Zdecydowana większość feministycznych genealogii łączy jednak feminizm z uniwersalistycznym, indywidualistycznym i egalitarnym komponentem Oświecenia. Feminizm lubi sam siebie postrzegać jako ruch i filozofię z definicji i od samych początków walczący z wszelkimi formami dominacji, uwrażliwiony na krzywdę i wykluczenie, zawsze egalitarnie nastawiony (choć może nie zawsze w pełni świadomy wszystkich uwarunkowań własnego działania i myślenia)¹⁴⁶. Uwikłanie feminizmu w kolonializm, rasizm czy jego splecenie ze strukturami kapitalistycznego wyzysku i nierówności klasowych długo pozostawało na marginesie feministycznych rozważań, a w Polsce chyba nadal na nim pozostaje. Jednak istnienie tej „ciemnej strony” feminizmu przestaje dziwić, jeśli przyjąć perspektywę rozmaitych teorii krytycznych wobec europejskiej nowoczesności (postkolonialnych, poststrukturalistycznych, teorii systemów–światów etc.), które pokazują, iż rasizm, kolonializm i inne formy hierarchii społecznych są paradoksalnymi produktami ubocznymi kluczowych oświeceniowych idei takich jak postęp, racjonalność, indywidualna wolność, uniwersalna podmiotowość¹⁴⁷. Integralne zrośnięcie

¹⁴⁶ Przykładem takiego myślenia jest krytykowana przez bell hooks książka Adrienne Rich „*Disloyal to Civilization*”: *Feminism, Racism, and Gynephobia*, w której autorka głosi tezę o trwałej solidarności między kobietami, istniejącej mimo dzielących je podziałów społecznych, rasizmu czy hierarchii klasowych. Podobną tezę głosi Ewa Majewska, która mówi: „Feministki zawsze angażowały się w ruchy emancypacyjne dotyczące innych niż kobiety grup/czynników opresjonowanych (Czarnych, Indian, proletariatu, gejów, Żydów, środowiska, zwierząt itd.)” (wyr. moje). *Polityczny wymiar współczesnego feminizmu*, „Lewą nogą” nr 16, 2004, s. 120. bell hooks nazywa takie myślenie romantycznym mitem, któremu zaprzecza historia ruchów kobiecych. Myślenie to blokuje możliwość tematyzowania podziałów i wykluczeń w samym feminizmie, które jest warunkiem budowania prawdziwie inkluzywnej polityki feministycznej. Zob. bell hooks, *Rasizm i feminizm: kwestia odpowiedzialności*, tłum. Katarzyna Szumlewicz, fragment *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*.

¹⁴⁷ Zob. na przykład: Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995 czy Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991.

feminizmu z Oświeceniem sprawia, że feminizm dziedziczy wiele z tych uwikłań i jednocześnie stara się od nich uwolnić. Jednym z najważniejszych czynników napędzających rozwój teorii feministycznej od drugiej połowy XX wieku jest stopniowe uświadamianie sobie rasowych, klasowych, kulturowych czy seksualnych uprzedzeń wbudowanych w projekty feministyczne. Historia wewnętrznych krytyk w feminizmie zdaje się prowadzić do tworzenia alternatywnych projektów kobiecej emancypacji, poza kategoriami naznaczonymi przez oświeceniowe ambiwalencje.

Uwzględnienie ambiwalentnego charakteru oświecenia znacząco komplikuje możliwość łatwego zaklasyfikowania XIX-wiecznego feminizmu – w zgodzie ze schematem chronologicznym zaproponowanym przez Charlesa Taylora – jako walki o uznanie w kobietach tego, co „uniwersalnie ludzkie” (a więc walki, która nie tylko abstrahuje od różnic między kobietami i mężczyznami, ale także od różnic między samymi kobietami). Taką klasyfikację XIX-wiecznego feminizmu zakłada na przykład cytowana powyżej filozofka Joanna Bator, a także wiele innych autorek, które koncentrują się na liberalnych wątkach „pierwszej fali” feminizmu. W ich ujęciu feminizm ten zdaje się wpisywać w nurt Taylorowskiej „polityki uniwersalizmu, akcentującej równą godność wszystkich obywateli, której treścią było zrównanie praw i uprawnień”¹⁴⁸.

Analizy historyczne przedstawiane przez inne badaczki komplikują jednak ten obraz, a tym samym podważają użyteczność schematu Taylora. Karen Offen, na przykład, w odniesieniu do „pierwszej fali” feminizmu wprowadza rozróżnienie na „feminizm indywidualistyczny” i „feminizm relacyjny”, dzięki któremu można wyraźniej uchwycić istnienie dwóch odrębnych sposobów argumentowania na rzecz równości płci.

Pierwszy z tych feminizmów, wywodzący się głównie z tradycji angloamerykańskiej, kładł nacisk na prawa człowieka i osobistą autonomię, a więc podkreślał uniwersalne cechy łączące kobiety z mężczyznami. Drugi domagał się równości

¹⁴⁸ Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, s. 37.

dla kobiet w oparciu o pełnione przez nie role matki i żony, akcentował zatem różnicę płci oraz odmienną kobiecych zadań w rodzinie i narodzie. Podkreślanie wagi specyficznych, głównie macierzyńskich i opiekuńczych funkcji pełnionych przez kobiety w społeczeństwie wiązało się z przekonaniem, że podstawą statusu obywatela są zasługi, jakie jednostka oddaje wspólnocie. Ponieważ tradycyjnie chodziło tu przede wszystkim o zdolność do obrony własnego narodu oraz o wykonywaną pracę, status kobiet jako obywateli długo jawił się jako wątpliwy. Feministki „relacyjne” argumentowały jednak, że odgrywając role matek i wychowawczyń kobiety również odbywają służbę publiczną, że umierając w połogu, podobnie jak mężczyźni, oddają życie narodowi, a rodząc i wychowując dzieci, wykonują zadanie kluczowe dla przetrwania narodu, i to właśnie uprawnia je do posiadania praw obywatelskich. „Kłopotliwym dziedzictwem tego faktu” – stwierdza Anne Phillips – „jest to, iż kobiety i mężczyźni byli potem uznawani za obywateli w zasadniczo różny sposób: mężczyźni przede wszystkim jako żołnierze i robotnicy, kobiety przede wszystkim jako matki”¹⁴⁹.

W literaturze feministycznej często można spotkać zarzut, iż uzasadnianie postulatów równouprawnienia płci poprzez odwołanie do wartości specyficznych ról kobiecych jest w istocie nefeministyczne oraz że może wzmacniać opresję kobiet. Faktem jest jednak, iż duża część walk o prawa kobiet prowadzona była przez osoby silnie identyfikujące się jako matki i żony, które mówiły o sobie jako „strażniczkach, pielęgniarkach i wychowawczyń”, „Matkach Rasy Ludzkiej”, „nosicielkach życia”, „matkach narodów”, „strażniczkach nowych generacji”¹⁵⁰. Podstawą formułowanych przez nie żądań równości prawnej było więc nie tyle (lub nie tylko) uniwersalne człowieczeństwo, łączące kobiety z mężczyznami, ile raczej właśnie ich odrębność i unikatowa, niezbędna

¹⁴⁹ Anne Phillips, *Czy feministki muszą zrezygnować z liberalnej demokracji?*, [w:] *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, s. 287.

¹⁵⁰ Leila J. Rupp, Verta Taylor, *Forging Feminist Identity in an International Movement: A Collective Identity Approach to 20th Century Feminism*, „Signs” 24, 1999, s. 363-386, 377.

rola, jaką pełnią w społeczeństwie i w narodzie. W ich ujęciu kobieca emancypacja była czynnikiem sprzyjającym dobru narodu – prawa wyborcze miały bowiem pomóc kobietom w troszczeniu się o wspólne narodowe gospodarstwo. W przywoływanej przez Agnieszkę Graff piosence amerykańskie sufrażystki śpiewały: „Pomożemy wysprzątać dom / zbyt wielki dom / by mężczyźni wysprzątali go sami / chodzi nam o Państwo i Kraj, drogi Joe / posprzątam, gdy tylko zdobędziemy prawo głosu”¹⁵¹. Podejście to łączyło się z przekonaniem, że kobiety nie tylko będą mogły „wysprzątać dom”, ale także zmienią na lepsze charakter polityki, dzięki wrodzonemu sobie zamiłowaniu do pokoju¹⁵².

Warto jednak zauważyć, że stanowisko akcentujące kobiecą odrębność nie implikowało określonych projektów legislacyjnych. Wśród „feministek relacyjnych” były bowiem zarówno zwolenniczki specjalnych praw dla kobiet jako matek i opiekunek, jak i zwolenniczki sformułowań uniwersalnych, nieróżnicujących ludzi ze względu na płeć. Spory o treść i formę praw dotyczących kobiet, a zwłaszcza o to, czy miały one mieć charakter uniwersalny czy różnicujący, toczyły się również po drugiej wojnie światowej, kiedy przed 1948 rokiem przygotowywano treść Deklaracji praw człowieka¹⁵³.

Analizując różnorodność strategii, jakie stosowano w wieku XIX i w początkach wieku XX do uzasadniania postulowa-

¹⁵¹ Za: Agnieszka Graff, *Płeć i naród tu i teraz. Kilka uwag o genderowym i seksualnym wymiarze współczesnego polskiego nacjonalizmu*, [w:] *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, (red.), Elżbieta H. Oleksy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 150.

¹⁵² Przekonanie to było powszechne. Rupp i Taylor piszą o przypadku wygwizdania na Międzynarodowym Kongresie Kobiet w Hadze w 1915 roku uczestniczki twierdzącej, „że przeciętna kobieta nie jest bardziej pokojowo nastawiona niż mężczyźni”. Zob. Leila J. Rupp, Verta Taylor, *Forging Feminist Identity*, s. 381.

¹⁵³ Zob. Marilyn Lake, *From Self-Determination via Protection to Equality via Non-Discrimination: Defining Women's Rights at the League of Nations and the United Nations*, [w:] *Women's Rights and Human Rights. International Historical Perspectives*, (red.), Patricia Grimshaw, Katie Holmes, Marilyn Lake, Palgrave, New York 2001, s. 254-271.

nych praw obywatelskich dla kobiet, nie można zapominać, że w dużej mierze związana jest ona z odmiennymi koncepcjami obywatelstwa przyjmowanymi na gruncie różnych państw narodowych. W niektórych kontekstach dominowały koncepcje o charakterze liberalnym, podkreślające kwestię indywidualnej wolności i prawo jednostki do definiowania swoich celów i wizji dobrego życia. W innych – koncepcje o charakterze republikańskim, akcentujące troskę o dobro wspólne, wspólne wartości i cele. W tym drugim przypadku odwołanie do specyficznie kobiecych zasług było naturalnym sposobem argumentowania na rzecz podniesienia statusu kobiet. Dokładniejsze określenie politycznego statusu emancypacyjnych żądań kobiet wymaga zatem zrelatywizowania ich do konkretnego kontekstu teoretyczno-politycznego, w którym były artykułowane (i który jednocześnie podważały i starały się reformować).

W kontekście odmiennych tradycji konceptualizowania kwestii związanych z polityką (nawet jeśli tradycje te były dla nich negatywnym punktem odniesienia), postulaty XIX-wiecznych sufrażystek niosły ze sobą nieco inne znaczenia filozoficzne¹⁵⁴. Kwestia ta wydaje mi się warta podkreślenia głównie ze względu na wniosek, jaki wyłania się z późniejszej historii feminizmu, a który głosi, że nie istnieje żadna emancypacja „jako taka”, to znaczy, że nie ma uniwersalnego modelu emancypacji, który byłby interesujący dla kobiet bez względu na ich społeczne, historyczne i kulturowe usytuowanie. Oznacza to, że rozstrzygnięcie, jaki typ argumentacji czy

¹⁵⁴ Wagę różnic w definiowaniu obywatelskości, polityki, społeczeństwa na gruncie tradycji niemieckiej, francuskiej i amerykańskiej podkreśla między innymi Jadwiga Staniszkis w książce *Władza globalizacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004 (w rozdziale „Konflikty w świecie zachodnim”). Piszą o tym również Reinhard Koselleck, Ulrike Spree, Willibald Steinmetz w tekście *Trzy obywatelskie światy? O porównawczej semantyce społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji*, [w:] Reinhard Koselleck, *Semantyka historyczna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001. O historycznych źródłach różnic pomiędzy francuską i amerykańską ideą obywatelstwa pisze również Habermas w tekście *Prawo naturalne i rewolucja*, zamieszczonym w zbiorze *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.

strategii przyjmowany w walce o upodmiotowanie kobiet jest „bardziej” feministyczny niż inny, okazuje się bardzo trudne i w wielu kontekstach dyskusyjne. Wiąże się to z niejednoznacznością samego pojęcia emancypacja, którego wyjaśnienie nie jest możliwe bez odniesienia do zakładanych normatywnych wizji funkcjonowania wspólnoty politycznej czy społeczeństwa jako całości.

Inaczej mówiąc, aby zaproponować konkretną wizję emancypacji (tzn. aby móc powiedzieć, kto, od czego i w jaki sposób ma się emancypować), trzeba wiedzieć, co jest celem tej emancypacji, tzn. wiedzieć, jak ma wyglądać społeczeństwo składające się z wyemancypowanych jednostek. Projekty takiego społeczeństwa różnią się między sobą w zależności od czasu i miejsca, w którym usytuowane są tworzące je grupy. Dotyczy to także projektów feministycznych.

Zważywszy na współistnienie retoryki uniwersalistycznej i wspólnotowej w postulatach sufrażystek, można powiedzieć, że przy całej swojej różnorodności XIX-wieczne feminizmy oparte były na specyficznej kombinacji idei oświeceniowego egalitaryzmu oraz żądań uznania kobiecej różnicy i jej znaczenia dla danej wspólnoty. Interesującym przykładem połączenia tych dwóch wymiarów może być wspomniana już kwestia imperializmu brytyjskich feministek końca XIX i początków XX wieku. W dyskursie tych feministek (była wśród nich Harriet Taylor, która wpłynęła później na ukształtowanie się feministycznych poglądów swojego męża Johna Stuarta Mila) kobieca emancypacja stanowiła niezbędny etap postępu zachodnich społeczeństw. Podporządkowanie kobiet przedstawiane w nich było jako barbarzyństwo porównywalne z niewolnictwem i interpretowane jako relikwiny wcześniejszych stadiów rozwoju cywilizacji. Nieuchronne wyzwolenie kobiet miało być natomiast efektem naturalnego dla Zachodu dążenia do zmiany i emancypacji uniwersalnego człowieczeństwa. Jako zadeklarowane przeciwniczki niewolnictwa, brytyjskie sufrażystki identyfikowały się z ruchem abolicjonistycznym, nie przeszkadzało im to jednak dystansować się wobec pozaeuropejskich społeczeństw, które uważały za barbarzyńskie, niecywilizowane, potrzebujące kierownictwa i pomocy ze strony rozwiniętej europejskiej cywilizacji.

Ta sama idea postępu, która pozwoliła im żądać praw dla siebie i uzasadniać je przez odwołanie do uniwersalnego człowieczeństwa, legitymizowała imperialną postawę, jaką zajmowały wobec społeczeństw pozaeuropejskich oraz umożliwiała im zaakceptowanie europejskiego kolonializmu. Brytyjskie sufrażystki nie tylko identyfikowały się z cywilizacyjną misją imperium brytyjskiego, ale także widziały w niej dla siebie szczególną – kobiecą – rolę, która miała stanowić argument za przyznaniem im praw politycznych. Postrzegały się bowiem jako „naturalne opiekunki” kobiet z „zacofanych” społeczeństw pozostających pod brytyjską kontrolą. Jako cel wyznaczyły sobie zmniejszanie cierpień tych kobiet, eliminowanie opresywnych dla nich obyczajów, wprowadzanie reform społecznych, propagowanie higieny i edukacji. W ich percepcji kobiety te były biernymi, często nieświadomymi ofiarami swoich społeczeństw, pozbawianymi możliwości decydowania o sobie i autonomicznego działania. Jak podkreśla Clare Midgley, sformułowany przez sufrażystki projekt emancypacji brytyjskich kobiet w ich własnym społeczeństwie był ściśle powiązany z zaangażowaniem w kolonialną politykę imperium brytyjskiego. Najczęściej przywoływanym argumentem było to, że „pełna emancypacja [kobiet] umożliwiłaby im wypełnienie zachodniej misji cywilizacyjnej poprzez wyzwalenie kobiet na całym świecie”¹⁵⁵. Na imperialny feminizm brytyjskich sufrażystek składała się więc zarówno wiara w uniwersalne człowieczeństwo, którego uznania w sobie domagały się we własnym społeczeństwie, jak i przekonanie o szczególnym kobiecym powołaniu, które miało służyć interesom narodu i w ten sposób uzasadniać ich udział we władzy.

Oświeceniowy/nowoczesny rodowód feminizmu ma jednak jeszcze jedną konsekwencję, na którą trzeba zwrócić uwagę, jeśli chce się zrozumieć współczesne kontrowersje wokół projektów feministycznych pojawiające się głównie, choć nie wy-

¹⁵⁵ Clare Midgley, *British Women, Women's Rights and Empire, 1790-1850*, [w:] *Women's Rights and Human Rights. International Historical Perspectives*, s. 12.

łącznie, w świecie niezachodnim. Idee feministyczne pojawiły się na przełomie XVIII i XIX wieku nie tylko jako efekt rewolucji intelektualnej, która umożliwiła sformułowanie świeckiej idei emancypacji, ale przede wszystkim jako odpowiedź na sytuację kobiet w tworzącym się społeczeństwie nowoczesnym. Społeczeństwa przednowoczesne nie były wolnymi od patriarchalnej dominacji enklawami egalitarnych relacji między płciami, jednak to nowoczesność, wraz z urbanizacją, uprzemysłowieniem, kapitalizmem, rozwojem państw narodowych i nowoczesnej nauki wprowadziła, ustabilizowała i zinstytucjonalizowała specyficzną formę podporządkowania kobiet.

Feministyczne historyczki pokazują, że wraz z nowoczesnością sytuacja wielu grup kobiet uległa radykalnemu pogorszeniu¹⁵⁶. Dotyczyło to przede wszystkim kobiet z wyższych warstw społecznych, które tradycyjnie cieszyły się dużą autonomią, dysponowały własnym majątkiem, miały możliwość oddziaływania politycznego. Ich pozycja została znacznie obniżona wraz z Kodeksem Napoleońskim, który wyznaczył standard dla wielu systemów prawnych XIX-wiecznej Europy. Zgodnie z Kodeksem kobiety utraciły podmiotowość prawną i zostały całkowicie podporządkowane mężczyznom, którzy reprezentowali je we wszystkich sferach życia publicznego. Rozwój nauk medycznych i profesjonalizacja przyczyniły się do tego, że wiele zajęć będących wcześniej domeną kobiet zostało zawłaszczonych przez mężczyzn – na przykład część kwestii związanych z rodzeniem się dzieci czy leczeniem chorych przejęła zmaskulinizowana profesja lekarska, do której kobiety nie miały dostępu. Kapitalistyczna reorganizacja pracy i uprzemysłowienie doprowadziły do oddzielenia się sfery tego, co publiczne, od tego, co domowe i intymne, i w ten sposób wytworzyły nowe struktury rodzinne, które okazały się opresyjne dla kobiet. Nuklearny model rodziny opierał się bowiem na takich definicjach kobiecości i męskości, które sankcjonowały hierarchię między płciami i całkowitą zależność ko-

¹⁵⁶ Zob. na przykład: Joan Kelly, *The Social Relation of the Sexes. Methodological Implications of Women's History*, [w:] tejsze, *Women, History, and Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

biet od mężczyzn, a także zamknięcie kobiet w sferze prywatnej i obarczenie ich nieopłacaną pracą domową¹⁵⁷.

Zgodnie z tymi definicjami kobiety były określane jako słabe, emocjonalne, nieautonomiczne i niezdolne do podejmowania wyzwań wiążących się z funkcjonowaniem w sferze publicznej. Ich powołaniem miała być troska o rodzinę i dom. Jak pokazują Ulrich Beck czy Immanuel Wallerstein, taka definicja kobiecości i rodziny była szczególnie funkcjonalna dla kapitalizmu w jego wczesnej, industrialnej fazie¹⁵⁸. Poprzez określenie reprodukcyjnych, produkcyjnych i opiekuńczych aktywności kobiet podejmowanych w sferze domowej (będących strukturalnie niezbędnym elementem kapitalistycznej ekonomii) jako nie-pracy, umożliwiła bowiem obniżenie kosztów produkcji i przyczyniała się do akumulacji kapitału.

Czynniki odpowiedzialne za obniżenie społecznej pozycji kobiet w nowoczesnych społeczeństwach można mnożyć. Jedną z najważniejszych konsekwencji powyższych spostrzeżeń jest to, że obecna w wielu feministycznych dyskursach opowieść o odwiecznym podporządkowaniu kobiet, które po raz pierwszy zaczyna być kwestionowane w Europie, wraz z Oświeceniem i rodzącymi się ruchami feministycznymi w XVIII i XIX wieku, nie wytrzymuje krytyki. Linearna wizja postępu od patriarchalnego podporządkowania do emancypacji, która ma być wyrazem modernizacji i demokratyzacji życia społecznego, zostaje podważona przez badania feministycznych badaczek, pokazujące, iż nowoczesny „postęp” dla wielu grup kobiet był w istocie regresem. Badaczki te dowodzą także, że wobec ogromnego zróżnicowania społecznych form organizacji płci w różnych historycznych i współczesnych społeczeństwach problematyczne okazuje się używanie jednego, niezróżnicowanego pojęcia patriarchy.

¹⁵⁷ Zamknięcie w sferze domowej dotyczyło oczywiście kobiet z klas średnich i wyższych, kobiety z klas niższych podejmowały pracę zarobkową poza domem.

¹⁵⁸ Zob. Ulrich Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 167, oraz, na przykład, Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991.

Kluczowy wniosek, jaki się tutaj wyłania, dotyczy zakresu, w jakim sensowne jest aplikowanie wypracowanych na gruncie zachodniej nowoczesności projektów feministycznych i używanych w nich siatek pojęciowych. Problem polega bowiem na tym, że feminizm, będąc produktem zachodniej nowoczesności i Oświecenia, jest zasadniczo reakcją na niesprawiedliwość i hierarchie płciowe wyprodukowane przez tę nowoczesność i Oświecenie. Oznacza to, że jego użyteczność czy adekwatność do kontekstów nie do końca ukształtowanych przez procesy, które stworzyły nowoczesne społeczeństwa, może być ograniczona lub – co gorsza – może być formą kolonialnej dominacji. Taki argument formułowany był często przez teoretyczki z krajów Trzeciego Świata, które podkreślały, że używanie kategorii pojęciowych zachodniego feminizmu do opisu sytuacji kobiet spoza świata zachodniego nie tylko uniemożliwia uchwycenie specyfiki ich doświadczenia, ale także nieuchronnie prowadzi do postrzegania ich jako egzotycznej, homogenicznej grupy, stanowiącej to, co „inne” zachodniego feminizmu¹⁵⁹.

Główny zarzut dotyczył nieuprawnionego uniwersalizowania doświadczeń, potrzeb, dążeń czy interesów kobiet Zachodu i opierania na nich rzekomo ponadkulturowej definicji kobiety, której wyzwolenie czy upodmiotowienie miało być celem feminizmu jako uniwersalnego projektu emancypacyjnego. Chodziło tu zatem o to, że treści i znaczenia łączone w zachodnich dyskursach feministycznych z kategorią „kobieta” są w istocie wyrazem zachodniego, białego partykularyzmu kobiet z klas średnich, a także o to, że „kobiety Trzeciego Świata” stawały się tych dyskursów przedmiotem, a nie ich podmiotem.

Jeszcze dalej idącą krytykę uzurpacji zachodnich dyskursów feministycznych przeprowadziły teoretyczki takie jak, na przykład, Oyèrónké Oyèwùmí, która w swojej książce z roku 1997 *The Invention of Women. Making an African Sense of Western*

¹⁵⁹ Zob. na przykład Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes*, [w:] *Theories of Race and Racism. A Reader*, (red.), L. Back, J. Solomos, Routledge, London, New York 2000.

Gender Discourse stwierdza, iż samo posługiwanie się kategorią „kobieta” oraz pojęciem gender w odniesieniu do afrykańskich społeczeństw wpisuje się w kolonialną praktykę narzucania im kategorii myślowych i struktur społecznych pochodzących z metropolii. Oyèwùmí pokazuje bowiem, że niektóre przedkolonialne społeczności afrykańskie (jej analizy koncentrują się na Jorubach) nie wytworzyły pojęć „kobieta” i „mężczyzna”, a istniejąca w nich struktura społeczna nigdy nie dzieliła ludzi ze względu na płeć – była bowiem uporządkowana według innego kryterium, jakim było starszeństwo. Jej główna teza jest taka, że to kolonializm wynalazł „kobietę” (a także „mężczyznę”), że dopiero wraz z nastaniem kolonialnej obecności Europejczyków w społeczności Jorubów oraz wprowadzeniem przez nich kapitalistycznej ekonomii i podziału pracy, nowoczesnej administracji, struktur prawnych, systemów szkolnictwa etc., pojawił się sposób myślenia, zgodnie z którym jednym z głównych kryteriów organizacji relacji społecznych, podziału społecznej przestrzeni i dystrybucji władzy, oczekiwań i możliwości życiowych stała się różnica płci (gender). Jednym z korelatów tej tezy jest stwierdzenie, że czynnikiem odpowiedzialnym za rozprzestrzenienie się w społecznościach afrykańskich (a przynajmniej w społeczności Jorubów) relacji patriarchalnych, a więc podporządkowania kobiet, jest właśnie kolonializm¹⁶⁰.

W tym kontekście okazuje się, że feministyczna walka z patriachatem i podporządkowaniem kobiet jest – paradoksalnie – tak samo produktem kolonialnej inwazji jak sam patriachat i podporządkowanie kobiet (przynajmniej w ich specyficznej nowoczesnej formie).

Powyższe argumenty sprawiają, iż wiele współczesnych walk o upodmiotowienie kobiet oraz wzmocnienie ich jako jednostek i jako grupy społecznej jest prowadzonych bez odwołań do terminu feminizm (jedną z alternatyw jest stworzone przez Alice Walker pojęcie „womanism” stosowane głównie na gruncie czarnego feminizmu). Takie podejście jest pró-

¹⁶⁰ Oyèrónké Oyèwùmí, *The Invention of Women. Making an Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Minnesota, London 1997.

bą wykroczenia poza skomplikowane dziedzictwo feminizmu jako projektu wyrastającego z europejskiego Oświecenia oraz stworzenia nowych sposobów myślenia o upodmiotowieniu realnych kobiet, które nie byłyby uwięzione w ambiwalencjach oświeceniowych/nowoczesnych struktur pojęciowych, a jednocześnie zachowałyby z nich to, co najcenniejsze. Nie oznacza to, że projekty świadomie odwołujące się do hasła feministycznych nie stanowią takiej próby. Wydaje się, że konieczność po heglowsku rozumianego zniesienia – w więc nie po prostu odrzucenia – oświeceniowego dziedzictwa jest jednym z głównych wyzwań inspirujących rozwój współczesnego myślenia feministycznego, podobnie zresztą jak i wielu innych emancypacyjnych projektów politycznych, które uświadamiają sobie skomplikowanie własnych związków z tym dziedzictwem.

3.3.1.2. Podstęp liberalnej asymilacji

Ambiwalentne usytuowanie feminizmu względem nowoczesnych/oświeceniowych filozoficznych projektów politycznych – między innymi współczesnej liberalnej demokracji – długo nie było dla teoretyczek i działaczek feministycznych oczywiste, choć na co dzień spotykały się one z praktycznymi konsekwencjami tej ambiwalencji. Prawdopodobnie najlepszą ilustracją uświadamiania sobie skomplikowania swojego usytuowania filozoficzno-politycznego przez feminizm drugiej fali są losy feminizmu liberalnego, który ze swoimi ideałami uniwersalizmu, indywidualizmu oraz jednostkowej autonomii był paradygmatycznym przykładem wiary w to, że emancypacja kobiet jest kwestią przyjęcia neutralnej, ślepej na płeć perspektywy w prawie, życiu społecznym i polityce. Ten nurt feminizmu nadzieje na emancypację kobiet pokładał w zrównaniu wszelkich praw i wprowadzeniu mechanizmów zapobiegających dyskryminacji. Równość miała dotyczyć także dostępu do rynku pracy i zasad jego funkcjonowania, które tradycyjnie odbierały kobietom możliwość kariery i awansu w najbardziej prestiżowych i popłatnych profesjach.

W tym liberalnym ujęciu akcentowanie różnicy płci i podkreślanie kobiecej odmienności traktowane było jako przejaw seksizmu, jako próba sprowadzenia kobiet z powrotem do

podległej roli żony, matki czy opiekunki. Walcząc o zrównanie praw i wprowadzenie procedur antydyskryminacyjnych, feminizm liberalny znacząco przyczynił się do uniwersalizacji formalnego statusu obywatela i przyznania kobietom praw, które od dawna były już w posiadaniu mężczyzn. W tym sensie był próbą realizacji obietnic tkwiących w ideałach liberalnej demokracji, jednocześnie jednak uwidocznili szereg tkwiących w nim pęknięć i sprzeczności.

Postępujące w liberalnych społeczeństwach Zachodu formalne zrównanie praw nie przyniosło automatycznego wyrównania się udziału kobiet i mężczyzn we władzy czy zrównania ich pozycji ekonomicznej. Mimo otwarcia dla kobiet uczelni wyższych nie zwiększyła się radykalnie liczba kobiet na wyższych stanowiskach i w bardziej prestiżowych profesjach. Kobiety pozostały na uboczu życia społecznego, co w okresie narodzin feminizmu drugiej fali często było interpretowane jako niechęć do opuszczenia otwartej już przed nimi – jak się wydawało – klatki.

Jedną z głównych postaci feminizmu liberalnego drugiej fali była Betty Friedan. Jej diagnozę tego stanu rzeczy warto przywołać jako przykład liberalnego myślenia o przyczynach podporządkowania kobiet. W swojej książce *The Feminine Mystique* z roku 1963 Friedan zauważyła, że ten stan rzeczy łączył się z odczuwanym przez kobiety niezadowoleniem i frustracją, których powody nie były dla nich samych jasne¹⁶¹. Autorka określiła go mianem „problemu, który nie ma nazwy” i stwierdziła, że jego źródłem jest dominujący i niekwestionowany sposób myślenia o kobiecości, który więzi i ubezwłasnowolnia kobiety, mimo otwierających się przed nimi formalnie możliwości. Friedan podjęła próbę zdemistyfikowania „kobiecości”, której ideał odpowiadał w jej ujęciu za zamknięcie kobiet w sferze prywatnej i ich podległą, zależną pozycję w strukturze społecznej, a także w relacjach z konkretnymi mężczyznami. Jej propozycją było, aby kobiety porzuciły wyuczony w procesie socjalizacji postawy typowo „kobiece” (bier-

¹⁶¹ Betty Friedan, *The feminine mystique*, W.W. Norton & Co, New York 1974.

ne, nakierowane na emocje i relacje z bliskimi) i wykształciły w sobie cechy takie, jak: asertywność, aktywność, chęć rywalizacji, ambicja, konieczne do sprawnego funkcjonowania w sferze publicznej i podejmowania odpowiedzialności za dziedzinę życia znajdujące się poza przestrzenią prywatną. Według Friedan aktywność w sferze zawodowej, twórcze działanie poza domem miało zapewnić kobietom poczucie pełni i indywidualnej autonomii, a tym samym przyczynić się do realizacji ideału równości płci.

Podstawowym problemem tego projektu był model osobowości, do którego miały aspirować emancypujące się kobiety. Pod pozorem neutralności i uniwersalności model ten w gruncie rzeczy wymagał od kobiet asymilacji do „męskiego” sposobu bycia oraz przystosowania się do androcentrycznych reguł rządzących sferą publiczną. W modelu tym cechy reprezentowane tradycyjnie przez mężczyzn (pewne grupy mężczyzn – należałoby dla precyzji dodać) uważane były za uniwersalne cechy istoty ludzkiej aspirującej do autonomii. To, co „kobiece” traktowane było w tym projekcie liberalnego feminizmu jako naddatek lub niedomiar, który należało usunąć, aby wydobyć w kobietach ich uniwersalnie ludzki potencjał. Pomocą w tym miała być „uniwersalizacja” praw, a więc przyznanie kobietom wszystkich tych praw, które już mieli mężczyźni. Można więc powiedzieć, iż ta wersja feminizmu rozumiała emancypację jako uznanie w kobietach tego, co uniwersalne, przy jednoczesnym pominięciu lub neutralizacji różnicy (przy czym nieświadomym wzorcem tej uniwersalności były cechy tradycyjnie reprezentowane przez mężczyzn czy raczej konstruowane jako „męskie”).

Charakterystyczne było tutaj to, że wobec formalnego równouprawnienia emancypacja przedstawiana była przede wszystkim jako kwestia indywidualnego „nawrócenia”, „konwersji”, zmiany świadomości. Była więc możliwością otwartą przed kobietami jako jednostkami, zadaniem do indywidualnego wykonania, jej warunkiem było odrzucenie cech i nastawień łączących kobiety potencjalnie wyzwolone z innymi kobietami, zatrzęsniętymi w „tradycyjnej kobiecości”. Chodziło tu zatem o odrzucenie cech i postaw określających kobiety jako grupę – uznano je bowiem za „gorsze”, a postawy nie do

pogodzenia z ideałem autonomicznego podmiotu, świadomie realizującego swoją wolność.

Przekonanie, iż drogą do równości płci jest porzucenie postaw typowo „kobiecych” i budowanie własnej autonomii poprzez aktywność w sferze publicznej podzielane było przez wiele kobiet, które od lat sześćdziesiątych zaczęły angażować się w pracę zawodową i działalność publiczną. Jednak ich doświadczenia, pilnie obserwowane przez autorki feministyczne w rodzaju Friedan, pokazały, że przekonanie to było fałszywe, a przynajmniej nie wystarczające. Sama Friedan, podobnie, jak inne feministki liberalne, stopniowo dostrzegła, iż wprowadzenie kobiet do sfery publicznej, bez prób redefinicji rządzących nią zasad, a także bez zmiany sposobów funkcjonowania sfery prywatnej, nie oznacza osiągnięcia równości między płciami. Kobiety bowiem stawiane są wobec dramatycznych wyborów i zmuszane do płacenia za uczestnictwo w sferze publicznej ogromnej ceny, której płacić nigdy nie musieli mężczyźni. Jest nią rezygnacja z życia rodzinnego albo przyjmowanie heroicznej roli superkobiety spełniającej się jednocześnie w obu sferach. Ta heroiczna rola okazuje się jednak dla większości kobiet niemożliwa do realizacji. Bez względu na stopień swojego zaangażowania zawodowego kobiety ciągle okazują się – mimo swego statystycznie lepszego wykształcenia – mniej pożądanymi pracownikami, mniej wiarygodnymi i skutecznymi politykami. Pomimo swoich indywidualnych wysiłków wyrzucane są na marginesy polityki, a ich pozycja ekonomiczna pozostaje znacznie gorsza niż pozycja mężczyzn.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na strukturalne podobieństwo liberalnego modelu emancypacji kobiet do projektu asymilacji mniejszości kulturowych, o którym mówiłam w rozdziale dotyczącym multikulturalizmu. W obu wypadkach porażka modelu asymilacyjnego potwierdza istnienie zdiagnozowanej przez Sandra Gilmana „konserwatywnej klątwy” wiszącej nad liberalizmem, która polega na tym, że im bardziej imigranci próbują stać się podobni do tubylców, tym bardziej w liberalnym, indywidualistycznym społeczeństwie widać, iż są inni, obcy. To samo można powiedzieć o kobietach próbujących się emancypować według przepisów liberalnego feminizmu: im bardziej chcą wejść w rolę liberalnych autono-

micznych jednostek – obywateli i racjonalnych podmiotów ekonomicznych, tym bardziej widać, że są inne, wybrakowane, nie na miejscu. Odnosząc sukces w polityce czy na rynku pracy, tracą swoją „kobiecość” i szansę na pogodzenie życia prywatnego z zawodowym, zachowując ją – tracą wiarygodność jako polityczni gracze czy zawodowe autorytety¹⁶². To natomiast dostarcza argumentów konserwatywnym przeciwnikom feminizmu i kobiecej emancypacji, którzy nie dostrzegają, że przyczyną tego nie jest „naturalna” odmienność kobiet uzasadniająca tradycyjne role płciowe, ale sam liberalny model emancypacji.

Od czasów wczesnych tekstów Friedan liberalny feminizm, podobnie jak i sam liberalizm, oczywiście ewoluował – zarówno jako stanowisko polityczne, jak i projekt filozoficzno-teoretyczny. Z feministycznego punktu widzenia najbardziej interesujące są te kierunki ewolucji, które wiązały się z próbami przezwyciężenia sprzeczności tkwiących w liberalnym projekcie emancypacji kobiet. Jedną z nich była przywoływana już przez mnie w podrozdziale „Krzyżowanie się różnic: multikulturalizm a feminizm” niemożność pogodzenia ideału indywidualnej autonomii kobiet z kluczowym dla liberalizmu dogmatem o rozdziale sfery prywatnej od publicznej, zgodnie z którym sfera prywatna ma być wolna od polityki i interwencji państwa.

¹⁶² Anegdotycznym przykładem immanentnie androcentrycznego charakteru sfery politycznej jest przypadek Margaret Thatcher, która w celu zwiększenia swojej wiarygodności w roli polityka pobierała lekcje obniżania głosu. Badania dowiodły bowiem, że ten sam komunikat przekazany wysokim kobiecym głosem jest postrzegany jako mniej wiarygodny i kompetentny, niż przekazany przez osobę dysponującą głosem niskim, który kojarzony jest z „męskim” profesjonalizmem i autorytetem. Margaret Thatcher nie była oczywiście wyjątkiem. Jak pisze Amanda Fortini, „badania, które porównało kobiece głosy między 1945 a 1993, ujawniły, że w ostatniej połowie wieku, kiedy kobiety masowo weszły na rynek pracy, ich głos obniżył się przeciętnie o 23 Hz”. Amanda Fortini, *Feministyczne przebudzenie: Hillary Clinton i czwarta fala*, „The New York Magazine”, 13 kwietnia 2008 (przedruk w polskim tłumaczeniu Anny Rutkowskiej http://www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=440).

Inna, sygnalizowana przeze mnie w rozdziale pierwszym, sprzeczność wiąże się z zakładaną w liberalizmie koncepcją podmiotu (omawiam tę kwestię dokładniej w następnym podrozdziale). Te krytyki i dyskusje są jednak w różnym stopniu uwzględniane na gruncie liberalnego feminizmu, który jako konsekwentny projekt filozoficzno-polityczny jest, jak sądzę, trudny do utrzymania, choć jego historyczna rola jest nie do przecenienia. Oczywiście znaczenie podejścia liberalnego w feminizmie nie może być rozpatrywane w oderwaniu od konkretnego kontekstu społecznego i politycznego, w którym jest rozwijane. Postkomunistyczno-klerykalny kontekst polski jest przykładem sytuacji szczególnie sprzyjającej liberalnym wersjom feminizmu, który z jednej strony stara się uniknąć skrajzeń ze skarykatyzowanymi komunistycznymi projektami emancypowania kobiet poprzez umieszczanie ich na traktorach, z drugiej – musi walczyć z rosnącymi wpływami katolickiego fundamentalizmu. Liberalny akcent na indywidualizm i wolność rynkową jest sposobem na zdystansowanie się od komunistycznej przeszłości, natomiast podkreślenie indywidualnej autonomii i prawa do decydowania o swoim życiu – sposobem walki z religijnymi próbami zawłaszczania ciał kobiet i ich podporządkowywania w tradycyjnych relacjach między płciami.

Tak zdefiniowane pole walki nie sprzyja radykalniejszym krytykom mechanizmów marginalizacji, podporządkowania czy wyzysku kobiet i ogranicza możliwość dyskusji o takich kwestiach, jak na przykład rola państwa w upodmiotowieniu kobiet czy o immanentnie antykobiecych i patriarchalnych implikacjach neoliberalnej polityki ekonomicznej.

Liberalny feminizm tę marginalizację i podrzędność pozycji kobiet postrzega na ogół w kategoriach ich (zbyt małej) liczebności w instytucjach władzy, na wysokich stanowiskach zawodowych czy w strukturach rynkowych. Stąd jego zaangażowanie w rozmaite programy aktywizacji zawodowej i politycznej kobiet. Koncentracja na kwestii proporcjonalnego udziału kobiet we władzy łączy się jednak często z przeoczeniem faktu, iż sama ich obecność nie musi za sobą pociągać zmiany w charakterze tej władzy. O ile brak kobiet w strukturach władzy jest bezdyskusyjnym objawem ich społecznego podporządkowania, o tyle udział w nich kobiet nie oznacza jeszcze eliminacji hier-

rarchii między płciami czy kobiecego politycznego upodmiotowienia. Poszczególne kobiety potrafią doskonale funkcjonować w strukturach patriarchalnej, militarystycznej władzy, która bynajmniej nie dąży do emancypacji kobiet jako grupy, a raczej utrwała ich systemowe podporządkowanie. Często przywoływanym przykładem takiej postawy jest osoba Condoleezy Rice. Od jej imienia ukuto termin „kondyfikacja” (*condification*), oznaczający „zjawisko, z którym mamy do czynienia, gdy czarna, kobieta lub Latynos stają się częścią struktur władzy i nigdy lub rzadko identyfikują się z interesami grupy, z której się wywodzą, nawet jeśli oznacza to stanie na straży interesów białych mężczyzn. »Kondyfikacja« wymaga, by zapomnieć o interesach grupy, z której dana osoba się wywodzi, i pracę na rzecz grupy dominującej”¹⁶³. Innym przykładem braku jednoznacznego związku między obecnością kobiet u władzy a jej pro-kobiecy, emancypacyjnym czy równościowym charakterem jest widoczna w polskiej polityce, także w parlamencie, wysoka liczba kobiet w partiach konserwatywnych i prawicowych.

W świetle tych spostrzeżeń staje się jasne, że ideał „politycznego upodmiotowienia” kobiet nie może się sprowadzać do ich równej z mężczyznami reprezentacji, ale musi się wiązać z radykalną rekonceptualizacją samych struktur władzy, sposobów działania polityki i redefinicją jej podstawowych celów.

Drugą z najbardziej problematycznych kwestii wiążących się z feminizmem liberalnym jest jego przekonanie, że sposobem na emancypację kobiet jest ich zaangażowanie w ekonomię rynkową. Jednym z jego ideałów jest kobieta przedsiębiorczyni, biorąca „swój los w swoje ręce”, potrafiąca kalkulować swoje interesy, niezależna finansowo. I chociaż trudno zaprzeczyć, iż w wielu sytuacjach ideał ten inspiruje kobiety do uzyskiwania autonomii i samorealizacji, to problem z nim polega na tym, że nie kwestionuje on androcentrycznego czy patriarchalnego charakteru kapitalistycznych relacji ekonomicznych. Domaga

¹⁶³ Carole Boyce Davies „Kon-dy-fi-kacja: czarne kobiety, przywództwo i polityczna władza, tłum. Agnieszka Mrozik, przedruk za: „Feminist Africa”, nr 7, 2007, http://www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=496.

się natomiast od kobiet wejścia w rolę *homo economicus* bez zastanawiania się nad tym, że rola ta, pod pozorem uniwersalnej otwartości, jest kodyfikacją cech społecznie konstruowanych jako męskie, systemowo uprzywilejowuje więc mężczyzn¹⁶⁴.

Implicite zakładany, modelowy uczestnik rynkowej ekonomii ma bowiem być racjonalnym podmiotem, „elastycznym”, dynamicznym, dyspozycyjnym, otwartym na zmiany, podejmującym ryzyko, nastawionym na rywalizację etc. W praktyce oznacza to konieczność pracy po godzinach, uczestniczenia w dodatkowych szkoleniach, wyjazdach integracyjnych, akceptację braku stabilności etc. Oznacza to również, że ten zakładany modelowy uczestnik kapitalistycznego rynku pracy nie może mieć czasochłonnych i nie zawsze przewidywalnych pozazawodowych zobowiązań, nie może być obciążony opieką nad dziećmi czy osobami starszymi etc. Taka wizja zakłada, że organizacja ekonomii i rynku pracy może w ogóle nie brać pod uwagę problemu reprodukcji społecznej, że ona się gdzieś sama będzie toczyć. W rzeczywistości spoczywa ona na barkach kobiet, które jednocześnie mają konkurować na rynku pracy, stawać się przedsiębiorczyniami etc.

W tej perspektywie projekt emancypowania kobiet przez asymilowanie ich do istniejących struktur rynku pracy i ekonomii okazuje się reprodukcją podporządkowanie kobiet w zgodzie z wspomnianą „konserwatywną kłątą” (nie udało ci się – twoja wina), wydaje się więc w najlepszym razie nieskuteczną naiwnością, w najgorszym – kolejnym cynicznym trikiem patriarchalnej władzy. Z tego powodu Graham Dawson może stwierdzić, że „feminizm wolnorynkowy zasadniczo nie jest nurtem feministycznego myślenia”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Zob. Julie A. Nelson *Męski punkt widzenia w analizach ekonomicznych*, tłum. Katarzyna Szumlewicka, Biblioteka on-line Think Tanku Feministycznego, www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny.

¹⁶⁵ Graham Dawson, *Rynki i feminizm. Krytyka feminizmu wolnorynkowego*, Ekonomiczny Referat do Dyskusji nr 34. Open University, Walton Hall, UK. 2001, tłum. Agnieszka Grzybek, Biblioteka on-line Think Tanku Feministycznego, www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny.

3.3.1.3. Rewaloryzacja różnicy

W europejskiej tradycji politycznej pojęcie *homo politicus* nigdy nie odnosiło się do kobiet. W swojej książce *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* Benhabib podejmuje ów ignorowany na ogół problem i pokazuje, iż właśnie dzięki historycznej analizie tego pojęcia można odnaleźć głębsze przyczyny nierówności płci, ciągle obecnej w najbardziej nawet rozwiniętych współczesnych społeczeństwach. Odsłania zatem historyczne korzenie koncepcji, które do dzisiaj kształtują nasze rozumienie tego, co polityczne (i szerzej – tego, co publiczne), i pokazuje, iż to właśnie one odpowiedzialne są za to utrzymujące się społeczne i polityczne upośledzenie kobiet. Głównym przedmiotem jej krytyki jest zakładana w teoriach moralnych i politycznych wizja uniwersalności oraz związana z nią koncepcja podmiotu ludzkiego występującego w roli uczestnika życia publicznego i gier politycznych. Za punkt wyjścia do tej krytyki służy Benhabib burzliwa debata, która w latach osiemdziesiątych toczyła się wokół wyników badań prowadzonych przez Carol Giligan.

Giligan, była uczennica Lawrence’a Kohlberga, podobnie jak on zajmowała się rozwojową psychologią moralną. W 1982 roku opublikowała książkę *In a Different Voice*, w której poddała krytyce koncepcję swojego byłego nauczyciela. Giligan zauważyła bowiem, że we wszelkich badaniach opierających się na Kohlbergowskiej charakterystyce etapów rozwoju moralnego jednostki kobiety notorycznie uzyskują niższe wyniki.

To spostrzeżenie postawiło ją wobec konieczności zaakceptowania jednego z dwóch alternatywnych wniosków: albo kobiety po prostu są (i pozostają) moralnie niedorozwinięte, albo instrumentarium pojęciowe Kohlberga jest wadliwie skonstruowane, w taki sposób, że dyskryminuje kobiety i ich postawy moralne. Giligan wybrała drugą opcję i poddała krytyce przyjmowane przez Kohlberga pojęcie rozwoju moralnego. Badając je, stwierdziła, że to normatywne pojęcie odzwierciedla (czy też przedstawia jako normę) wzorzec rozumowania moralnego, który faktycznie najczęściej realizowany jest przez mężczyzn. W koncepcji Kohlberga zakładana jest tożsamość moralności i kwestii dotyczących sprawiedliwości i praw.