

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. Ambiwalecja 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 „radykalna” versus 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

derowych i seksualnych, które – często w męskim przebraniu – decydowały się na wstąpienie do wojska. W przypadku wielu z nich motywacje patriotyczne spletały się z dążeniem do wyrwania się ze standardowych ról płciowych, a często były dla tych dążeń jedynie przykrywką. Wiele z tych postaci miało znaczące osiągnięcia wojskowe – jednak z racji swojej „nie-normatywności” nie zostały upamiętnione w narracjach o walce wyzwoleniczej narodu polskiego, lub też – jak w przypadku Emili Plater – ich biografie, osobowości, a nawet wygląd zostały przycięte i dopasowane do obowiązujących konwencji²⁴⁵.

Analizy Kusiak-Brownstein pokazują, w jaki sposób heteronormatywne schematy percypowania/konstruowania faktów historycznych wpłynęły na kształt narodowej historiografii. Odsłonięcie tych schematów umożliwia nie tylko zrewidowanie kanonicznych narodowych narracji historycznych i pokazanie przemilczanej nienormatywnej historii płci i seksualności, ale także przyczynia się do tego, że współczesne identyfikacje narodowe – opierające się przecież na historii i z niej czerpiące swoje żywotne soki – oraz bazujące na nich sposoby budowania wspólnoty politycznej muszą zostać przemyślane na nowo. Analizy takie pokazują konieczność zredefiniowania relacji między pojęciem narodu i polskości a tożsamościami i rolami płciowymi i seksualnymi, co w nieunikniony sposób oznacza zakwestionowanie legitymizowanych przez dyskursy narodowe relacji władzy. Podobne polityczne znaczenie mają, jak sądzę, próby „queerowania” kanonu literatury narodowej, prowadzone przez takich badaczy jak Błażej Warkocki, czy „queerowania” narodowego malarstwa dokonywane przez Izabelę Kowalczyk²⁴⁶.

²⁴⁵ Emilia Plater na kanonicznych, podręcznikowych rycinach przedstawiana jest jako wdzięczna niewiasta ze sporą dozą seksapilu, podczas gdy w rzeczywistości była typem męskim, pozbawionym tego, co określa się „kobiecy wdziękiem”.

²⁴⁶ Zob. Błażej Warkocki, *Homo niewiadomo: polska proza wobec odmienności*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007; Iza Kowalczyk, *Odmiennic zawłaszczony. Rozważania wokół obrazu „Dziewica Orleańska” Jana Matejki, 1866*; [w:] *Parametry pożądania: kultura odmieńców wobec homofobii*, (red.), Tomasz Basiuk, Dominika Ferens, Tomasz Sikora, współpr. Marzena Lizurej, Universitas, Warszawa 2006.

Z punktu widzenia emancypacyjnej, upodmiotawiającej polityki demokratycznej *queer* jawi się jako projekt wieloznaczny i ambiwalentny. Z jednej strony jest wyrazem sprzeciwu wobec opresyjności „normatywnych” kategorii tożsamościowych, które wykluczają to, co inne, tłumią różnorodność i zmiany. Poprzez dekonstrukcję tych kategorii ma on na celu zwalczanie hierarchii i dominacji. Z drugiej jednak strony koncepcja ta oskarżana jest często o to, co bywa nazywane „sprzecznością performatywną” – to znaczy o faktyczne powodowanie konsekwencji, które są sprzeczne z deklarowanymi celami i założeniami. Owa „performatywna sprzeczność” przejawia się w tym, że motywowany sprzeciwem wobec dominacji i przemocy postulat de-esencjalizacji tożsamości, w niektórych kontekstach, prowadzi do zachowania lub wzmocnienia relacji dominacji i podporządkowania. Wynika to z faktu, iż sam postulat de-esencjalizacji tożsamości nie ma charakteru emancypacyjnego, jego znaczenie zależy bowiem od pozycji grupy, która zamierza go realizować, oraz od tego, czy jest on narzucany z góry. W przypadku grup poddanych opresji przywiązanie do esencjalistycznej tożsamości okazuje się nierzadko strategią emancypacyjną, przymus ich de-esencjalizowania staje się natomiast często formą utrwalania opresji. W tym kontekście widać wyraźnie, iż mimo postmodernistycznego rodowodu teorii *queer*, polityczna dynamika jej działania może przyjąć postać analogiczną do omawianego przez mnie powyżej mechanizmu liberalnej asymilacji – podobnie jak on, domagając się rezygnacji z mniejszościowych tożsamości, może sprzyjać dominującej większości.

3.3.3. Uznanie różnicy genderowej

Jednym z centralnych problemów stojących przed feministycznymi demokratycznie zorientowanymi projektami politycznymi jest kwestia pogodzenia różnicy płci z wymogami demokratycznej równości. Problem ten ujawnia się na wszystkich poziomach teoretyczno-politycznej refleksji feministycznej, a także w konkretnych programach legislacyjnych. Znajdziemy go zatem zarówno w filozoficznych rozważaniach dotyczących

ogólnych zasad demokracji, jak i w dyskusjach dotyczących na przykład prawa pracy i statusu urlopów macierzyńskich czy regulacji dotyczących sytuacji kobiet w ciąży. U podstaw tych dyskusji leży pytanie o to, czy różnica i równość wykluczają się z zasady, czy też istnieje sposób na ich pogodzenie?

Na gruncie teorii feministycznej nie ma jednej odpowiedzi na to pytanie. Jak już pokazywałam, jednej z takich odpowiedzi udzielił feminizm liberalny, który wpisuje się całkowicie w charakterystyczny dla nowoczesności proces politycznego unieważniania różnicy (dla precyzji należałoby tutaj dodać – unieważniania formalnego). Ten nurt feminizmu (w postaci przyjmowanej przez liberalnie zorientowane feministki w XIX wieku oraz w początkach „drugiej fali”) charakteryzują dwie istotne cechy, które odróżniają go od innych podejść feministycznych. Po pierwsze, za dobrą monetę przyjmuje uniwersalizm nowoczesnych kategorii, w których wyrażony jest projekt (liberalno) demokratyczny oraz związane z nim wizje politycznej i społecznej emancypacji, a także pojęcie równości. Po drugie, różnicy genderowej, rozumianej jako wyznacznik specyficznie kobiecych tożsamości, dyspozycji i „tradycyjnych” ról społecznych, przyznaje status opresywnego pozorów, będącego w jego mniemaniu reliktem czasów przednowoczesnych. W ujęciu feminizmu liberalnego, emancypacja kobiet ma więc zasadniczo polegać na uwolnieniu się od zinternalizowanych w toku socjalizacji wzorców tradycyjnej kobiecości i odnalezieniu w sobie źródeł uniwersalnej ludzkiej podmiotowości. Ten model feminizmu można interpretować jako walkę o uznanie w kobietach tego, co uniwersalne.

W późnej nowoczesności w feminizmie zaczynają jednak dominować takie ujęcia, które rozpoznają pozorną uniwersalność koncepcji podmiotu, zakładaną w projekcie nowoczesnej (liberalnej) demokracji, w idei obywatela czy modelu jednostkowego podmiotu praw etc. Ujęcia te krytycznie odnoszą się zatem do liberalnego modelu emancypacji i starają się sformułować nową wizję pełnoprawnej podmiotowości politycznej kobiet, która nie owocowałaby, wbrew własnym założeniom (jak dzieje się to w modelu liberalnym), systemowym wykluczeniem kobiet, ich marginalizacją oraz reprodukowaniem ich podrzędnej pozycji społecznej, politycznej i ekonomicznej.

Podejścia te mają charakter post- lub alter-uniwersalistyczny. Nieufność wobec nowoczesnych wykładni uniwersalizmu sprawia, że szczególną uwagę zwracają na problem różnicy. Z tego powodu zaklasyfikowałam je jako warianty „polityki różnicy”. Problem różnicy zyskuje jednak na ich gruncie różnorodność, polemicznie wobec siebie nastawione, interpretacje. Ich różnorodność oznacza, iż nie istnieje jedna forma feministycznej „polityki różnicy”, postulat „uznania różnicy” może więc zostać wypełniony różnymi treściami. Interpretacje te można podzielić na dwie grupy, choć podział ten będzie miał charakter wyłącznie analityczny – wiele konkretnych stanowisk feministycznych nie daje się bowiem jednoznacznie zaklasyfikować do wymienionych przeze mnie kategorii. Do wyznaczenia tego podziału wykorzystam przywoływane już rozróżnienie Charlesa Taylora na poziom „preferencji politycznych” oraz poziom „ontologii społecznej”.

Pierwsza grupa obejmuje stanowiska o charakterze „esenjalizującym”. Charakteryzują się one tym, że – inaczej niż feminizm liberalny – uznają różnicę genderową za fakt (a nie pozór) oraz nieusuwalny, trwały i znaczący element ontologii społecznej, często metafizycznie lub biologicznie ugruntowany. Stanowiska te zakładają, iż kobiety w sposób istotowy różnią się od mężczyzn i w związku z tym stanowią grupę podmiotów ludzkich o odmiennej specyfice. Tym, co odróżnia „esenjalizujące” podejścia feministyczne od konserwatywnych apologii kobiecej różnicy, legitymizującej podporządkowanie kobiet i wykluczenie ich ze sfery publicznej, jest krytyczny stosunek do nowoczesnych koncepcji z poziomu preferencji politycznych. Inaczej niż feminizm liberalny (oraz inaczej niż wielu konserwatystów) stanowiska te dostrzegają androcentryczny charakter najbardziej podstawowych kategorii organizujących porządek polityczny i społeczny i uznają, że rzeczywistość polityczna inkluzja kobiet wymaga ich dogłębnej rekonceptualizacji. Zadanie polega więc tutaj na tym, żeby biorąc za punkt wyjścia jasno określoną odrębność kobiet jako grupy ludzi o specyficznych cechach, dyspozycjach i doświadczeniach (poziom ontologii społecznej), w taki sposób przekształcić reguły funkcjonowania sfery publicznej i polityki oraz tak przeddefiniować pojęcie obywatelstwa i praw (poziom

preferencji politycznych), aby doprowadzić do faktycznego upodmiotowienia politycznego kobiet.

Również dla drugiej grupy feministycznych stanowisk postuniwersalistycznych jednym z najważniejszych celów jest redefinicja podstawowych nowoczesnych kategorii politycznych (w których wyrażony jest między innymi projekt liberalnej demokracji). Różni się ona jednak od grupy pierwszej swoim nieufnym stosunkiem do poglądu o istnieniu stabilnych różnic genderowych, które rozpoznaje jako produkt zmieniających się czynników społecznych, kulturowych, symbolicznych, ekonomicznych, politycznych. Grupa ta kwestionuje zatem wiarygodność ontologii społecznej przyjmowanej przez stanowiska „esencjalizujące”. Jednym z jej głównych przedmiotów zainteresowania są więc same mechanizmy wytwarzania określonych sposobów doświadczania i interpretowania różnicy genderowej oraz ich uwikłanie w relacje władzy. Podejście to jest zatem równoznaczne z próbą sproblematyzowania samego Taylorowskiego podziału na poziom ontologii społecznej (w założeniu mającej charakter przed-polityczny) oraz poziom preferencji politycznych. Stanowiska z tej grupy można określić jako „dekonstrukcjonistyczne”²⁴⁷.

²⁴⁷ Trzeba tu zauważyć, iż moje odwołanie do pojęcia „dekonstrukcji” przekracza jej podstawowe znaczenie, w którym jest ona sposobem analizy tekstu. Sposób ten polega na „nicowaniu” tekstu w celu wyszukania i ujawnienia jego ukrytych założeń. Chodzi więc tutaj o „te miejsca, w których strategie retoryczne tekstu działają wbrew logice jego argumentów, czyli – inaczej mówiąc – momenty napięcia między tym, co tekst znaczy, a tym, co każe mu się znaczyć”. Chris Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 112. Dekonstrukcję rozumiem tu raczej w duchu Christophera Norrisa, który traktuje ją jako filozofię, będącą wyostreniem krytyki oświeceniowej. Krytyka ta ma „uświadamiać rozumowi jego własne uwikłanie w problematykę językowej reprezentacji”, ma pytać „jak rozum może być prawdziwie krytyczny, jeśli odsuwa od siebie pytanie o dyskurs, dzięki któremu w ogóle może istnieć”. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie. Krótkie wprowadzenie do pism Christophera Norrisa*, [w:] Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, Universitas, Kraków 2000, s. XIII. Według słów samego Norrisa, „dekonstrukcja pewnego zbioru filozoficznych założeń nie równa się podważeniu lub zwykłemu od-

Należące do grupy pierwszej stanowiska „esencjalizujące” zakładają istnienie specyficznego pierwiastka kobiecego. Bycie kobietą wiąże się w ich ujęciu ze skłonnością do „etyki troski”, która polega na wrażliwości na konkretność ludzkich relacji, potrzeb, emocjonalnych więzi, na unikatowość ludzkich doświadczeń, biografii, możliwości. Jest to etyka zanurzona w tym, co partykularne, i ściśle łącząca się z kobiecą rolą w rodzinie i z macierzyństwem. (Jej przeciwieństwem ma być męska „etyka sprawiedliwości”, oparta na myśleniu w kategoriach neutralnych i uniwersalnych, wymagająca bezstronności, racjonalnego ważenia argumentów i wykroczenia poza partykularność ludzkich emocji.) Przyjmując tak określoną odrębność kompetencji etycznych kobiet i mężczyzn, feministki „esencjalizujące” uznają, iż faktyczne polityczne upodmiotowienie kobiet wymaga włączenia elementów typowo „kobięcych” do sfery publicznej oraz do definicji pełnoprawnego członka demokratycznej wspólnoty politycznej. Krytykując liberalny model obywatelstwa, niektóre z nich nawiązują do republikańskiego rodowodu tego pojęcia i podkreślają znaczenie macierzyńskich funkcji kobiet dla obywatelskiej wspólnoty.

Takie podejście, określane mianem politycznego „maternalizmu”, reprezentowane jest współcześnie przez Sarę Ruddick i Jean Bethke Elshtain (miało swoje reprezentantki również wśród sufrażystek działających w XIX wieku oraz w początkach wieku XX). Łączy się ono z przekonaniem, iż rodzina, a zwłaszcza relacje pomiędzy matką i dzieckiem stanowią źródło najwartościowszych ludzkich doświadczeń, postaw mo-

rzuceniu całego przedsięwzięcia, w którym owe przesłanki odgrywają kluczową rolę. Raczej chodzi tu o to, by pytać (na sposób kantowski) jakie to podstawowe przesłanki umożliwiają całe to przedsięwzięcie, przesłanki, których obecność jest z konieczności skrywana lub przesłanianą przez pragnienie, by jego logika wydała się samooczywista”. Christopher Norris, *Derrida and Kant*, [w:] *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Hertford 1990, za: Michał Paweł Markowski, op. cit., s. XIII. Na temat znaczenia dekonstrukcji dla demokracji zob. Chantal Mouffe, (red.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, New York 1996, zwłaszcza tekst Mouffe *Deconstruction, Pragmatism, and the Politics of Democracy* oraz tekst Ernesto Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*.

ralnych i wartości, a w związku z tym relacje te powinny się stać modelem dla funkcjonowania sfery publicznej i polityki, przede wszystkim zaś powinny określić specyficzny kobiecy sposób uczestniczenia we wspólnocie politycznej.

Wariantem myślenia w kategoriach maternalistycznych jest stanowisko Carole Pateman, która proponuje dwudzielny model obywatelstwa, mający na celu uwzględnienie zarówno wspólnego kobietom i mężczyznom uniwersalnego człowieczeństwa, jak i ich odrębności. Jak mówi autorka, model ten

oddaje sprawiedliwość różnicy płci w kontekście obywatelskiej równości, wymaga odrzucenia jednolitej (to znaczy męskiej) koncepcji jednostki, która abstrahuje od naszej ucieleśnionej egzystencji oraz od patriarchalnego podziału na prywatne i publiczne²⁴⁸.

W jej koncepcji demokratyczna wspólnota polityczna ma zatem włączać „kobiety jako kobiety w kontekście obywatelskiej równości i aktywnego obywatelstwa”²⁴⁹. W tym ujęciu „maternalizm” jest więc przed wszystkim stanowiskiem politycznym, jednak ma on szczególnie istotne implikacje dla społecznego wymiaru obywatelstwa. Jak podkreśla Ruth Lister, wyartykułowanie politycznego wymiaru macierzyństwa – historycznie rzecz biorąc – było podstawą do walki o prawa społeczne kobiet. Obecnie często łączy się na przykład z postulatem, iż domowa, opiekuńcza praca kobiet powinna być opłacana²⁵⁰.

Nie wszystkie jednak stanowiska feministyczne, które nazywałam „esencjalizującymi” postulują dwudzielną koncepcję obywatelstwa. W większości z nich podkreśla się raczej potrzebę uwzględnienia i dowartościowania cech, doświadczeń

²⁴⁸ Carole Pateman, *Feminism and Participatory Democracy*, cyt. za: Chantal Mouffe, *Feminism, Citizenship and Politics*, [w:] *The Return of the Political*, Verso, London 1993, s. 80.

²⁴⁹ Ibidem, s. 81.

²⁵⁰ Zob. Ruth Lister, *Citizenship and Gender*, [w:] *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Kate Nash, Alan Scott, (red.), Blackwell Publishing, Malden, Victoria, Oxford 2004, s. 330.

i perspektywy kojarzonych z tym, co „kobiece”. Krytykując androcentryczny, liberalny model jednostki oraz opartą na nim wizję obywatelstwa, podkreślają one zatem ludzką współzależność (w opozycji do autonomii), rolę wspólnotowości, troski, emocji, cielesności i usytuowania. Dobrym przykładem takiego podejścia jest stanowisko przywoływanej już wielokrotnie Seyli Benhabib, która proponując rewizję pseudouniwersalistycznej, nowoczesnej koncepcji politycznej podmiotowości, domaga się uwzględnienia w teorii politycznej perspektywy „konkretnego innego”. Jak zastrzega, nie chodzi jej jednak o teorię, która definiowała by podmiotowość wyłącznie w terminach doświadczenia „konkretności”. Benhabib obawia się bowiem, że

ponieważ nasza tożsamość jako „konkretnego innego” jest tym, co odróżnia nas od siebie nawzajem ze względu na gender, rasę, klasę, różnice kulturowe i psychiczne oraz naturalne zdolności [...] teoria moralna ograniczona do punktu widzenia „konkretnego innego” [mogłaby okazać się teorią] rasistowską, seksistowską, głoszącą relatywizm kulturowy i uzasadniającą dyskryminację²⁵¹.

Jednym z głównych celów Benhabib jest uznanie ludzkiej unikatowości i indywidualności, jednocześnie jednak jest ona przekonana, że „bez punktu widzenia »uogólnionego innego« polityczna teoria sprawiedliwości odpowiadająca na potrzeby skomplikowanych społeczeństw nowoczesnych jest niewyobrażalna”²⁵². W ten sposób powraca Benhabib do kwestii uniwersalizmu. Jak już wcześniej mówiłam, odrzuca jednak jego dominujące w nowoczesnych teoriach politycznych wykładnie jako „substytucjonalistyczne”. W zamian proponuje własną koncepcję „uniwersalizmu interaktywnego”, który ma przyjmować różnice „za punkt wyjścia dla refleksji i działania”²⁵³.

²⁵¹ Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Post-modernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Cambridge Polity, New York 1992, s. 164.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Ibidem, s. 153.

W ujęciu Benhabib uniwersalność nie ma być zatem „idealnym consensusem fikcyjnie zdefiniowanych podmiotów”²⁵⁴, ale ma być konkretnym procesem politycznym, w którym konkretne i ucieleśnione jednostki dopracowują się własnej autonomii. Można zatem powiedzieć, iż w wersji zaproponowanej przez Benhabib uznanie różnicy (między innymi genderowej, choć nie tylko) ma polegać na wbudowaniu jej w interaktywną uniwersalność rozumianą jako nieustający proces komunikacji i wymiany²⁵⁵.

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ Seyla Benhabib, podobnie jak wspomniana wcześniej Iris Marion Young oraz omawiana poniżej Nancy Fraser, to kontynuatorki tradycji Szkoły Krytycznej. Nawiązują przede wszystkim do filozofii Habermasa i rozwijają teorię demokracji deliberacyjnej (czy też, jak mówi Young, komunikacyjnej). Jak jednak podkreślają krytycy, demokracja deliberatywna niesie ze sobą ryzyko niewrażliwości na różnicę, które przejawia się poprzez to, co Young nazywa wykluczeniem „wewnętrznym” (a więc przez wykluczenie grup i jednostek, które formalnie włączone są do dyskusji politycznych i procesów podejmowania decyzji, lecz faktycznie pozostają poza nimi). Young pokazuje, że niebezpieczeństwo wykluczenia „wewnętrznego” tkwi w tych wersjach demokracji deliberatywnej, które „mają skłonność do ograniczania swojej koncepcji właściwej komunikacji politycznej do argumentów, formułowania twierdzeń i propozycji oraz do podawania racji dla tych twierdzeń i propozycji, które ... powinny być akceptowalne dla innych” (s. 56). Jak podkreśla Young, te elementy komunikacji są niezbędne, trzeba jednak pamiętać, że argumentowanie i dyskusja wymagają zgody co do pewnych wyjściowych założeń i przesłanek. W sytuacji konfliktu politycznego taka zgoda jest często niemożliwa do osiągnięcia. Young pokazuje, że faworyzowanie argumentacji może prowadzić do wykluczenia „wewnętrznego” ze względu na „styl i idiom”, czyli nie ze względu na to, co jest powiedziane, tylko jak. Dzieje się tak w przypadku grup i jednostek, których żądania nie są traktowane poważnie, ponieważ nie zostają wyartykułowane w zgodzie z obowiązującymi konwencjami komunikacji. Young domaga się zatem rozszerzenia definicji deliberacji demokratycznej o pojęcia: „powitania” (*greeting*), „retoryki” i „narracji”. Rozwijając kategorię „powitania”, nawiązuje do Emanuela Levinasa, który stwierdził, iż moment otwarcia na innego i uznania go w jego unikalności jako warunek komunikowania myśli jest pierwotny względem formułowania twierdzeń i argumentowania za nimi. Kategoria „powitania” odnosi się zatem do momentu, w którym przyjmujemy do wiadomości konkretne istnienie innego. Przywołując Levinasa, Young chce uzupełnić Habermasowską koncepcję komunikacji o uznanie tego, co partykularne. Polityczna funkcja „powi-

Stanowiska przyjmujące „esencjalizującą” wykładnię różnicy genderowej mogą zatem łączyć się z bardzo różnorodnymi propozycjami formułowanymi na gruncie teorii politycznej. Niektóre z tych propozycji spotkały się jednak z radykalną krytyką w ramach samego feminizmu – do najbardziej kontrowersyjnych niewątpliwie należy przedstawiony powyżej „polityczny maternalizm”. Krytykując to stanowisko, Mary Dietz zauważyła, iż cnoty macierzyńskie nie mogą być podstawą polityki, ponieważ łączą się z nierówną relacją pomiędzy matką i dzieckiem, która ma charakter intymny, ekskluzywny i partykularny. W przeciwieństwie do tego, demokratyczne obywatelstwo powinno być „kolektywne, inkluzywne i uogólnione”²⁵⁶. Matki zajmują się dziećmi, ponieważ są one zbyt słabe, aby radzić sobie samodzielnie, ta postawa jest jakościowo odmienna od postawy wzajemnego szacunku i wspólnej odpowiedzialności, która powinna charakteryzować relacje demokratyczne. Jak zauważa Anne Phillips, „polityka demokratyczna istnieje, kiedy odnosimy się do siebie jak równi sobie, a nie jak silniejszy, który próbuje opiekować się słabszym”²⁵⁷.

tania” ma według niej polegać na „potwierdzeniu równości dyskursywnej i na wytworzeniu lub odtworzeniu zaufania, które jest niezbędne, aby dyskusja była prowadzona w dobrej wierze” (s. 60).

Wyjaśniając znaczenie „retoryki” w deliberacji demokratycznej, Young odrzuca Habermasowską interpretację aktów mowy, w której odróżnia on racjonalną komunikację od retoryki, będącej w jego ujęciu działaniem strategicznym, a więc manipulacyjnym. Young pokazuje, że retoryka jest nieusuwalnym składnikiem komunikacji publicznej, a teoria i praktyka polityczna, która faworyzuje i zakłada beznamiętny, nieusuwalny, neutralny rozum nieodmiennie prowadzi do wykluczenia. Refleksja na retorycznym aspekcie komunikacji jest zatem niezbędna dla krytyki wykluczenia – pozwala bowiem zdemaskować fałszywe „racjonalności”, a tym samym umożliwia wypracowanie reguł bardziej inkluzywnej komunikacji. Kategoria „narracji” znajduje natomiast zastosowanie w sytuacjach, w których dominujący dyskurs normatywny nie dostarcza narzędzi do artykulacji doświadczeń ludzi pokrzywdzonych. Narracja, czy też „opowiadanie historii” (*storytelling*), może być jedną z form komunikacji, która umożliwi tym ludziom uczestniczenie w procesie publicznej deliberacji. Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

²⁵⁶ Zob. Chantal Mouffe, *Feminism, Citizenship and Politics*, [w:]

The Return of the Political, s. 80.

²⁵⁷ Anne Phillips, op. cit., s. 83.

Jak już wielokrotnie podkreślałam, kluczowy argument wysuwany przeciwko stanowiskom „esencjalizującym” różnicę genderową polega na tym, że wszelkie projekty politycznej emancypacji opierające się na niesproblematyzowanych wizjach tego, co „kobiece”, w dłuższej perspektywie skazane są na porażkę. Homogenizują one i „normatywizują” kobiecą podmiotowość, prowadząc w ten sposób do wykluczeń oraz reprodukując hierarchie klasowe, „rasowe”, związane z tożsamością seksualną, etniczną etc. Przede wszystkim zapominają jednak, iż w samą konstrukcję („tradycyjnie” rozumianej) różnicy genderowej wbudowana jest asymetryczna relacja władzy, że to, co „kobiece” konotuje zależność, podległość, słabość. Zarzut polega więc na tym, że nie problematyzując samego przypisania kobietom pewnych cech i doświadczeń, projekty te nie tylko zamykają realne kobiety w odziedziczonych, „tradycyjnych” wykładniach „kobiecości” (nawet jeśli owa „kobiecość” ma być teraz dowartościowana czy też „uznana”), ale również, że potencjalnie ryzykują bezwiedne reprodukcje istniejących hierarchii genderowych.

Przenosząc ten zarzut na płaszczyznę rozważań dotyczących uznania, można powiedzieć, iż uznanie kobiecej różnicy nie wiąże się tutaj z głębszą refleksją na temat intersubiektywnego kontekstu, w którym to, co „kobiece”, konstytuuje się w relacji do tego, co „męskie”. Uznanie „kobiecej” różnicy polega tu raczej na jej „rozpoznanie” i „docenieniu”, a nie na przedefiniowaniu samej intersubiektywnej relacji, w której tożsamości konkretnych kobiet i mężczyzn oraz ich pozycje społeczne są współkonstytuowane, w której dochodzi do podziału na role „męskie” i „kobiece” oraz do reprodukcji związanych z tym podziałem wzorców socjalizacji, hierarchii politycznych i ekonomicznych. Słabością tego typu ujęć feministycznych jest również to, że nie problematyzując wystarczająco „kobiecej” różnicy oraz społecznych i symbolicznych mechanizmów jej wytwarzania, nie poświęcają wiele uwagi koniecznym przecież, paralelnym wobec kobiecej emancypacji, procesom redefiniowania się tego, co „męskie”²⁵⁸. Nie pro-

²⁵⁸ Na gruncie polskim problemy związane z redefiniowaniem się „męskości” w kulturze późnej nowoczesności porusza Zbyszko Melosik,

ponując żadnej wizji demokratycznych relacji między płciami, ujęcia te okazują się mało użyteczne dla refleksji nad demokracją²⁵⁹.

Co więcej, silne wersje esencjalizmu genderowego postulujące dowartościowanie kobiecej różnicy często w dyskusji dotyczącej równości i różnicy zdecydowanie odrzucają pojęcie równości. Robi tak na przykład Luce Irigaray, która mówi, że kobiety równe mężczyznom byłyby „jak oni”, nie byłyby więc kobietami²⁶⁰. Uderzające w takim podejściu jest to, że równość jest utożsamiana z byciem „takim samym”, z tożsamością, a więc z czymś co tłumi odrębną naturę kobiecą. Problem z tym podejściem polega na tym, że pozostaje ono uwięzione w strukturze myślenia maskulinistycznego, oparte na dychotomiach. Jak mówi Judith Squires, „w społeczeństwie, w którym to, co męskie jest normą, mogę – jako kobieta – dążyć albo do asymilacji, albo do odróżniania się. Mogę chcieć przekroczyć moją genderową partykularność albo ją afirmować: realizować „neutralność genderową” albo dążyć do »genderowej widoczności«”²⁶¹. Nie kontestując tak określonej struktury możliwości i wybierając którąś z nich, potwierdzamy tylko siłę patriarchalnych sposobów myślenia, które w imię pseudouniwersalistycznej tożsamości przeciwstawiają równości różnicę.

[w:] Zbyszko Melosik, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Wolumin, Poznań 2002.

²⁵⁹ Jednak, jak pokazuje Małgorzata Fuszara, retoryka „istotowej” kobiecej odmienności okazuje się często politycznie skuteczna, między innymi dlatego, że nie wzbudza kontrowersji. Paradoksalnie bowiem to akcentowanie podobieństw i tego, co wspólne mężczyznom i kobietom prowadzi często do przekonania, iż mężczyźni mogą równie dobrze reprezentować kobiety, nie ma więc potrzeby zwiększania reprezentacji kobiet we władzy. Podkreślanie odmienności wzmacnia natomiast argument za zwiększeniem reprezentacji kobiet we władzy. Co więcej, przeciwstawianie się temu argumentowi oznaczałoby, jak pisze Fuszara, że „oponent uznaje doświadczenia kobiet za nieważne, a co najmniej mniej ważne niż doświadczenia mężczyzn”. Zob. Małgorzata Fuszara, *Kobiety w polityce*, Trio, Warszawa 2006, s. 108.

²⁶⁰ Zob. Judith Squires, *Gender in Political Theory*, Polity Press, Cambridge, Oxford, Malden 2004, s. 128.

²⁶¹ Ibidem, s. 116 (wyr. moje).

Jak pokazuje Joan Scott, alternatywa: równość czy różnica jest fałszywa. Przeciwnością równości jest bowiem nie tyle różnica, ile raczej nierówność, nieekwiwalencja, niewspółmierność jednostek lub grup w określonych okolicznościach, w obliczu określonych celów. Scott zauważa, iż przeciwstawianie równości i różnicy prowadzi do przeoczenia faktu, iż różnica od zawsze istnieje już w pojęciu równości. Bez różnicy równość zamienia się bowiem w czystą tożsamość, identyczność, a to oznacza, że nie istnieją już osobne, różne od siebie obiekty, pomiędzy którymi można ustanawiać równość. „Polityczne pojęcie równości uwzględnia zatem a nawet zależy od istnienia różnicy” – mówi Scott – równość to „rozmyślna obojętność wobec określonych różnic”²⁶². Autorka stwierdza, iż dopóki fałszywa alternatywa równość – różnica nie zostanie ostatecznie zdeprecjonowana i odrzucona, feminizm znajduje się w „niemożliwej pozycji”, bo potwierdza niejako konserwatywną tezę głoszącą, że ponieważ kobiety nie mogą być identyczne z mężczyznami pod każdym względem, nie mogą też być wobec nich równe. Ludzie nigdy nie są identyczni czy toż-sami, równość między nimi jest więc kwestią politycznej konwencji, decyzją dotyczącą tego, od jakich różnic i dlaczego mamy abstrahować. Jak mówi Judith Squires, „kluczową kwestią nie jest to, czy ludzie są tacy sami czy różni, ale to, jakie są stosowane kryteria oceny i kto ma władzę ich określania”²⁶³. W historii nowoczesnych systemów demokratycznych kobiety jej nie miały.

Stanowisko dekonstruujące fałszywą alternatywę równość–różnica, odrzucające rozumienie równości jako toż-samości pociąga za sobą także sprobematyzowanie samej różnicy. Także, choć nie tylko, genderowej, która przecież konstruowana jest w binarnych kategoriach zidentyfikowanych przez filozofki feministyczne jako struktura opresyjnego, patriarchalnego, opartego na dążeniu do toż-samości myślenia. Jak podkreśla Scott, chodzi zatem o „bardziej skomplikowaną, historycznie

²⁶² Joan Wallach Scott, *Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism*, [w:] *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York 1988, s. 142.

²⁶³ Judith Squires, *Gender in Political Theory*, s. 130.

zmienną różnorodność niż ta, na którą pozwala opozycja męskie/żeńskie, różnorodność, która jest również odmiennie wyrażana dla różnych celów w różnych kontekstach”²⁶⁴. Chantal Mouffe zauważa natomiast w tym kontekście:

Cały fałszywy dylemat równość-versus-różnica zostaje obalony odkąd nie mamy już do czynienia z homogeniczną całością „kobieta”, która staje wobec homogenicznej całości „mężczyzna”, ale z różnorodnością relacji społecznych, w których różnica płciowa jest zawsze konstruowana na bardzo różne sposoby i gdzie walka przeciwko podporządkowaniu musi być przedstawiana w wyraźnie określonych i zróżnicowanych formach. Pytanie, czy kobiety powinny stać się identyczne z mężczyznami, aby być uznane za równe, czy też powinny podkreślać swoją różnicę za cenę równości, okazuje się bez znaczenia w momencie, gdy esencjalne tożsamości zostają zakwestionowane²⁶⁵.

Podejście reprezentowane przez Scott i Mouffe należy do grupy postuniwersalistycznych stanowisk feministycznych, które nazwałam „dekonstrukcjonistycznymi”. Radykalnym ich wariantem jest omawiana przeze mnie powyżej teoria queer, która – podobnie, jak koncepcje wymienionych autorek – silnie wykorzystuje instrumentarium pojęciowe filozofii poststrukturalistycznej, zmierzającej do dekonstrukcji binarnych kategorii myślowych. W swoich radykalnych wersjach de-esencjalizacja różnicy ma jednak dla projektu demokratycznego znaczenie ambiwalentne. Mówiłam o tym, omawiając teorię queer, a także postmodernistyczną koncepcję trans-kulturowości Wolfganga Welscha. W obu wypadkach, uznając słuszność przesłanek, na których opierają się te dwa stanowiska (rozpoznanie niebezpieczeństw związanych z esencjalistycznie rozumianymi tożsamościami), podważałam trafność przynajmniej niektórych formułowanych na ich gruncie konkluzji. Moim celem było pokazanie, że sama afirmacja nieskończonego zróżnicowa-

²⁶⁴ Joan Wallach Scott, *Deconstructing Equality...*, s. 144.

²⁶⁵ Chantal Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, London 1992, s. 78.

nia, płynności i fragmentaryczności tożsamości nie implikuje automatycznie demokratycznych, wolnych od dominacji, relacji społecznych (jak zdają się wierzyć zarówno Wolfgang Ivers, jak i teoretycy *queer*). Istnieje realne niebezpieczeństwo, iż taka afirmacja doprowadzi raczej do odtworzenia hierarchii i wykluczeń. Sam postulat de-esencjalizacji tożsamości (czy też jej dekonstrukcji) nie ma bowiem jednoznacznie demokratycznego charakteru. Podobnie zresztą esencjalizujące podejścia do tożsamości nie zawsze stanowią dla demokracji zagrożenie.

W świetle powyższych analiz staje się jasne, iż mapa współczesnych stanowisk podejmujących próbę konceptualizacji problemu tożsamości (między innymi tożsamości genderowych) w kontekście polityki powinna przedstawiać co najmniej trzy bieguny. Pierwszy biegun tworzy stanowisko uniwersalistyczne, niewrażliwe na różnice, zgodnie z którym ich miejsce jest w sferze prywatnej. Drugi biegun zajmuje stanowisko esencjalistyczne, którego celem jest umocnienie stabilnych, wyraźnie wyodrębnionych tożsamości oraz ich dowartościowanie, między innymi poprzez stworzenie im możliwości politycznej artykulacji. Trzeci biegun jest wyznaczony przez radykalnie antyesencjalistyczne podejście, którego celem jest dekonstrukcja kategorii tożsamościowych. Żadne z tych stanowisk nie jest wolne od poważnych trudności. Stanowisko uniwersalistycznego asymilacjonizmu okazuje się pseudouniwersalistyczne i pod pozorem neutralności utrwała hierarchie, stanowisko esencjalistyczne homogenizuje tożsamości i tłumi różnice wewnątrz nich, natomiast stanowisko *queerowe*, fetyszyzując niestabilność i fragmentaryczność tożsamości, nie potrafi zapobiec odtwarzaniu się relacji podporządkowania i niebezpiecznie łatwo wpisuje się w indywidualistyczną formułę neoliberalizmu. Wszystkie one zawierają jednak szereg cennych spostrzeżeń. W przedstawionej przeze mnie formie są jednak tylko skrajnymi punktami na wspomnianej mapie. Pomędzy tymi skrajnymi punktami istnieje przestrzeń dla stanowisk pośrednich, na różne sposoby łączących najbardziej wartościowe elementy o charakterze uniwersalistycznym, esencjalistycznym i dekonstrukcjonistycznym.

Przykładem takiego pośredniego stanowiska jest propozycja sformułowana przez Nancy Fraser. Autorka ta ma ambicje

uniwersalistyczne, jednak sprzeciwia się funkcjonującym w nowoczesnej filozofii politycznej „pełnym”, „substancjalnym” wykładniom uniwersalności. Z jednej strony identyfikuje się z postulatami uznania różnicy, z drugiej jednak walczy z esencjalistyczną polityką tożsamości. Jednocześnie jest świadoma, iż w wielu kontekstach esencjalistyczne doświadczanie tożsamości jest nieuniknione. Koncepcja Nancy Fraser interesuje mnie przede wszystkim dlatego, że stanowi świadomą próbę uniknięcia trudności cechujących stanowiska tworzące wspomniane przeze mnie powyżej trzy bieguny. Jedną z kluczowych w tej koncepcji tez, która umożliwi ominięcie owych trudności, głosi, iż postulaty uznania różnicy zachowują swój emancypacyjny potencjał wyłącznie w obrębie pojęciowej i politycznej ramy, jakiej dostarcza projekt demokracji. Oznacza to, że tożsamość/różnica nie może być rozpatrywana w oderwaniu od kwestii sprawiedliwości oraz wymogów demokratycznej polityki. Inaczej mówiąc, chodzi o to, że we wszelkich rozważaniach dotyczących miejsca tożsamości/różnicy w demokratycznej polityce akcent powinien być umieszczony nie tyle na pojęciach tożsamości/różnicy, ile na hasle „demokracja”. Takie ujęcie problemu sprawia, iż w analizach Fraser centrum zainteresowania przesuwa się z tożsamości i różnic na relacje, w których one powstają lub zaczynają być społecznie i politycznie znaczące. Fraser stwierdza bowiem, iż realizacja projektu demokratycznego we współczesnych społeczeństwach wymaga gruntowej redefinicji całej struktury społecznych i politycznych tożsamości – celem ma być nie tyle ochrona istniejących tożsamości, ile raczej wypracowanie demokratycznych relacji pomiędzy podmiotami. Takie ujęcie problemu oznacza, iż można określić stanowisko Fraser jako łagodnie „dekonstrukcjonistyczne”, jednocześnie podkreślając wyraźnie, że różni się ono znacząco od radykalnie „dekonstrukcjonistycznych” propozycji, takich jak na przykład omawiana przeze mnie powyżej teoria *queer*²⁶⁶. Różnica ta po-

²⁶⁶ Dokonana przeze mnie klasyfikacja koncepcji Fraser jako stanowiska „dekonstrukcjonistycznego” nie jest arbitralna. Autorka sama posługuje się terminem „dekonstrukcja” na określenie niektórych elementów swojej koncepcji, jakkolwiek zaznacza, iż nie używa tego terminu w ortodoksyjny derridiański sposób. Co więcej, jest świadoma tego,

lega przede wszystkim na tym, iż koncepcja Fraser zawiera pogłębioną analizę społecznych, politycznych i instytucjonalnych uwarunkowań tożsamości/różnicy. Fraser uzupełnia zatem swoje „dekonstrukcjonistyczne” postulaty precyzyjnymi analizami pokazującymi, w jaki sposób realizacja tych postulatów musi uwzględniać instytucjonalną czy psychologiczno-społeczną dynamikę życia zbiorowego. W jej ujęciu realizacja projektu demokracji (należącego do Taylorowskiego poziomu preferencji politycznych) wymaga przekształcenia relacji z poziomu ontologii społecznej. W tym sensie koncepcja Fraser przekracza, problematyzuje, czy też zaciera, przywoływany przeze mnie podział Taylora, pokazując, iż realna emancypacja polityczna (demokratyczne upodmiotowienie) nie może obejść się bez transformacji na wszystkich poziomach życia społecznego, tradycyjnie uważanych za pozapolityczne. Jak będę starała się pokazać, przyjmowana przez Fraser perspektywa „dekonstrukcjonistyczna” w połączeniu z analizami socjologicznymi, społeczno-psychologicznymi i politycznymi umożliwia wypełnienia postulatów uznania różnicy pogłębioną filozoficzno-polityczną treścią.

Najbardziej charakterystyczną cechą koncepcji Fraser jest to, iż stara się ona połączyć kwestie uznania z problematyką redystrybucji. Fraser z niepokojem zauważa bowiem, że współczesna emancypacyjnie zorientowana myśl krytyczna coraz bardziej koncentruje się na problematyce tożsamości, zaniebując jednocześnie kwestie związane ze sprawiedliwością ekonomiczną. Według niej, to oddzielenie się polityki uznania od polityki redystrybucji, a właściwie wypieranie kwestii redystrybucyjnych przez problematykę uznania, jest jedną z najbardziej niepokojących cech aktualnej sytuacji teoretyczno-politycznej, którą w jednym ze swoich tekstów z połowy lat dziewięćdziesiątych nazywa „kondycją postsocjali-

że „koncepcja dekonstrukcyjnego uznania może dla niektórych brzmieć jak oksymoron, miesza bowiem wątki heglowskie i derridiańskie”. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 82. Zob. również uwagi autorki w przypisie 81, s. 107.

styczną”²⁶⁷. W warunkach „postsocjalistycznych”, jak stwierdza, najbardziej dyskutowaną formą niesprawiedliwości jest dominacja kulturowa, a nie wyzysk ekonomiczny, zaś główną formą konfliktu społecznego staje się „walka o uznanie”, a nie walka o równość społeczną. Fraser wskazuje tutaj na będącą konsekwencją upadku komunizmu wybuch konfliktów religijnych, narodowych i etnicznych, które w połączeniu z walkami o uznanie różnic genderowych i seksualnych przesłoniły kwestię rosnących nierówności ekonomicznych. Zwraca uwagę, iż z tego powodu popularność retoryki tożsamości w wielu wypadkach okazuje się funkcjonalna dla neoliberalnej polityki ekonomicznej. Celem Fraser jest sformułowanie takiej koncepcji sprawiedliwości, takiej wizji demokracji, która byłaby w stanie objąć zarówno nabierającą szczególnej wagi problematykę uznania różnicy, jak i tradycyjne, lecz współcześnie marginalizowane kwestie redystrybucyjne.

Jedną z podejmowanych przez nią kwestii jest relacja między równością i różnicą. Zaslugą Fraser jest pokazanie, że istniejące pomiędzy nimi napięcie nie ogranicza się do kwestii kulturowych, dotyczących tożsamości jednostkowych i grupowych, ale dotyczy również sfery ekonomicznej. Jak pokazuje, sprawiedliwość dystrybucyjna, która nie uwzględnia różnic (kulturowych, etnicznych, genderowych etc.), zamiast prowadzić do eliminacji lub zmniejszania nierówności ekonomicznych, w rzeczywistości przyczynia się do ich utrwalenia. Jako przykład podaje stanowisko przeciwników akcji afirmatywnych, którzy głosząc, iż naruszają one zasadę równości, nie przyjmują do wiadomości faktu, iż w pewnych kontekstach społecznych pewne wykładnie równości służą przede wszystkim najbardziej uprzywilejowanym. Z drugiej jednak strony, w niektórych przypadkach koncentrowanie się na różnicach w polityce redystrybucyjnej – na przykład poprzez adresowanie pomocy socjalnej do najbiedniejszych, prowadzi do utrwalenia ich statusu jako niezaradnej biedoty. Jak pokazuje Fraser, dzieje się tak w ramach państwa opiekuńczego, które dokonując „powierzchowej realokacji

²⁶⁷ Zob. Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on 'Postsocialist' Condition*, Routledge, London, New York 1997.

dóbr”, wspiera ludzi potrzebujących bez jednoczesnego przekształcania struktur ekonomicznych odpowiedzialnych za ich ekonomiczne upośledzenie. Upośledzenie to przyczynia się natomiast do ukształtowania tożsamości tych osób jako jednostek dysfunkcyjnych, a zatem niepełnowartościowych. W ten sposób polityka redystrybucyjna wpływa na porządek symboliczny, który zwrótnie oddziałuje również na politykę redystrybucyjną.

W tej sytuacji Nancy Fraser proponuje strategię, która składa się z dwóch elementów. Pierwszym z nich jest postulat transformacji głębokich struktur ekonomicznych. Fraser jest świadoma, że szereg projektów transformacyjnych wyrastających z marksizmu okazało się problematycznych. W obliczu agresywnych ideologii neoliberalnych stara się jednak zachować samą ideę transformacji ekonomicznej. Drugi element wiąże się z kwestią tożsamości – tutaj proponuje Fraser „dekonstrukcyjną” koncepcję uznania, która ma na celu dogłębne przekształcenie porządku symbolicznego. Uznanie nie ma być tutaj rozumiane jako dowartościowanie tożsamości tradycyjnie poniżanych i deprecjonowanych, jakkolwiek takie dowartościowanie może być czasem również potrzebne. Chodzi raczej o „dekonstruowanie opozycji symbolicznych, leżących u podstaw obecnych zinstytucjonalizowanych wzorców wartości kulturowej”²⁶⁸. Tak rozumiane uznanie całkowicie przekształciłoby sieć relacji, w których tworzą się tożsamości, a tym samym, jak podkreśla Fraser, zmieniłoby tożsamość wszystkich, uniemożliwiając jej reifikację. W ujęciu Fraser transformacje struktur ekonomicznych oraz transformacje porządku symbolicznego nie są jednak nigdy odrębnymi procesami. Autorka podkreśla, że wszelkie zjawiska społeczne są „dwuwymiarowe”, tzn. mają zawsze wymiar ekonomiczny i symboliczny. Nieusuwalne splecenie ekonomii i kultury sprawia, że wszelkie działania redystrybucyjne mają również swoje skutki kulturowe, i odwrotnie – wszelkie próby przekształcenia wzorców wartości kulturowych (przekształcenia tożsamości) owocują zmianą relacji ekonomicznych. Fraser pokazuje jednak, że relacje pomiędzy porządkiem symbolicznym i ekonomicznym nie są jednoznacz-

²⁶⁸ Nancy Fraser, *Redystrybucja czy uznanie?*, s. 81.

ne oraz że jednoczesne realizowanie żądań uznania i żądań redystrybucyjnych może wywoływać nieprzewidziane, negatywne skutki²⁶⁹. W proponowanej przez siebie koncepcji sprawiedliwości stara się wypracować sposoby zapobiegania takim skutkom.

Koncepcja Fraser interesuje mnie tutaj przede wszystkim ze względu na prezentowany przez autorkę sposób rozumienia uznania, który okazuje się szczególnie przydatny do wyeksplikowania postulatu „uznania różnicy genderowej”. Główna wartość tej koncepcji polega na tym, iż podejmuje ona omawiany przeze mnie wcześniej problem krzyżowania się różnic, który nieodmiennie prowadzi do tego, że esencjalizująca polityka różnicy wchodzi w konflikt z wymogami demokracji. Jednym z podstawowych wniosków, jakie dla feministycznej polityki uznania wylaniają się z rozważań Fraser jest to, że polityka ta nie może być prowadzona w oderwaniu od innych form „walki o uznanie”, ale że musi wpisywać się w szeroki nurt walki o demokratyczną sprawiedliwość, który obejmuje również ruchy i postulaty koncentrujące się na innych niż genderowa różnicach (a także na kwestiach dystrybucyjnych). W tym kontekście wprowadza Fraser ogólne kryterium, które ma wyznaczać cel wszelkim demokratycznie zorientowanym walkom o uznanie i redystrybucję. Kryterium tym jest równość uczestnictwa, które, jako „radikalna demokratyczna interpretacja równej autonomii”, staje się w ujęciu Fraser główną regułą demokratycznej sprawiedliwości²⁷⁰.

²⁶⁹ Przykładem może być wspomniana już stygmatyzacja, która wiąże się z korzystaniem z opieki społecznej. Fraser mówi również w tym kontekście o paradoksach polityki antyrasistowskiej i pokazuje, iż reformy łączące „afirmacyjną” politykę uznania, polegającą na dowartościowywaniu „bycia czarnym” z próbami poprawiania sytuacji ekonomicznej czarnych poprzez „zniesienie podziału pracy ze względu na rasę” są samowywrotne. „Afirmacyjna” polityka uznania prowadzi bowiem do utrwalenia zróżnicowania rasowego, natomiast „transformacyjne” programy redystrybucyjne dążą do osłabiania granic między rasowych. W efekcie te dwa kierunki reform kolidują ze sobą i podważają się wzajemnie. Ibidem, s. 90.

²⁷⁰ Odwołując się do ideału równej godności i autonomii jednostek, Fraser wpisuje się oczywiście w tradycję liberalizmu. Proponuje jednak istotną korektę stanowiska liberalnego, która polega na włączeniu

Dla feministycznej polityki uznania oznacza to, że realizacja demokratycznego potencjału zawartego w postulatcie uznania różnicy genderowej wymaga ustanowienia takich relacji społecznych, w których kobiety i mężczyźni będą mieli możliwość uczestniczenia w interakcjach społecznych na równych zasadach. Dokładniej mówiąc, oznacza to, iż binarna struktura wyznaczająca znaczenie „kobiecości” i „męskości” będzie musiała być zdekonstruowana wszędzie tam, gdzie implikuje hierarchię, dominację i podporządkowanie. Jednocześnie jednak, jak podkreśla Fraser, wszędzie tam, gdzie różnica genderowa nie niesie ze sobą relacji o charakterze opresyjnym,

preferowanym *telos* zmiany społecznej prawdopodobnie nie będzie jej dekonstrukcja. W przypadkach, gdzie różnice genderowe są tylko przygodnie związane ze zinstytucjonalizowanymi dysproporcjami w uczestnictwie, celem mogłaby raczej być eliminacja tych dysproporcji i pozostawienie różnic, aby rozkwitły lub zginęły, zgodnie z wyborem późniejszych generacji²⁷¹.

Trzeba więc wyraźnie podkreślić, iż w ujęciu Fraser dekonstrukcja różnicy genderowej nie jest autonomicznym celem jej „dekonstrukcjonistycznie” zorientowanej polityki uznania – jest ona bowiem tylko narzędziem do walki z wbudowanymi w utrwalone „wzorce wartości kulturowej” relacjami dominacji i podporządkowania. Działanie dekonstrukcji zatrzymuje się tam, gdzie różnica genderowa przestaje implikować nierówność uczestnictwa w interakcjach społecznych.

w teorii sprawiedliwości problematyki uznania. W rezultacie proponowana przez Fraser interpretacja ideału równej godności i autonomii jednostek prowadzi do przesunięcia punktu ciężkości teorii z jednostkowego podmiotu na interakcje społeczne, w których on uczestniczy. Fraser jest bowiem przekonana, że mówienie o indywidualnej autonomii w oderwaniu od społecznych warunków jej realizowania nie ma sensu, pojęcie autonomii nabiera bowiem treści dopiero wtedy, gdy rozważane jest w kontekście tych warunków. Interpretując autonomię jako równość uczestnictwa, Fraser chce przekroczyć ograniczenia stanowiska liberalnego, które nie radzi sobie z konceptualizowaniem mechanizmów konstruowania tożsamości oraz budowania więzi społecznych.

²⁷¹ Nancy Fraser, *Justice Interruptus...*, s. 87.

Omawiając swoją specyficzną (nieortodoksyjną, jak sama stwierdza) koncepcję dekonstrukcyjnego uznania, Fraser stwierdza, iż nie jest ona wolna od trudności. Jak zauważa,

wezwania do dekonstrukcji binarnych opozycji są bardzo odległe od najpilniejszych spraw dotyczących większości ofiar braku uznania, które są bardziej skłonne do poszukiwania szacunku dla samych siebie w afirmacji zdyskredytowanej tożsamości niż w zacieraniu różnic statusu²⁷².

Autorka jest zatem świadoma, iż opieranie projektów społecznych czy politycznych na pojęciu dekonstrukcji może ograniczać ich skuteczność. Trzeba jednak zwrócić uwagę, iż w jej koncepcji, inaczej niż u wielu teoretyków queer, dekonstrukcja nie oznacza indywidualnych eksperymentów z tożsamością i nie koncentruje się na kwestiach związanych ze „stylem życia”. W jej ujęciu dekonstruowanie kategorii tożsamościowych (na przykład genderowych) czy też utrwalonych „wzorców wartości kulturowej” ma się odbywać między innymi poprzez politykę społeczną, zarówno redystrybucyjną, jak i kulturową. Dekonstrukcja różnicy genderowej możliwa jest zatem tylko w oparciu o znajomość społecznych, ekonomicznych i symbolicznych mechanizmów jej wytwarzania i zasadniczo polega na interwencji w te mechanizmy, na takim ich ukierunkowaniu, aby produkowane przez nie różnice nie dostarczały uzasadnień dla dominacji. Dekonstrukcja jest więc elementem strategii transformacyjnej, którą Fraser odróżnia od postępowania afirmacyjnego. Rozróżnienie to pozwala zrozumieć, dlaczego niektóre projekty reform, mających na celu poprawę sytuacji kobiet, w niezamierzony sposób prowadzą do utrwalenia ich podrzędnej pozycji społecznej.

Przykładem może być wspomniane już powyżej funkcjonowanie opieki socjalnej. Jak zauważa Fraser, zakorzenione w kulturze lekceważenie kobiecych prac opiekuńczych wpływa na to, że wsparcie otrzymywane przez rodziny samotnych matek postrzegane jest jako „dostawanie czegoś za nic”

²⁷² Ibidem, s. 83.

i prowadzi do stygmatyzacji najbiedniejszych kobiet samotnie wychowujących dzieci²⁷³. Ten typ polityki społecznej nazywa Fraser afirmacyjnym i pokazuje, iż jego słabością jest to, iż nie próbuje on zakwestionować utrwalonych „wzorców wartości kulturowej” i norm genderowych. Jego rezultatem jest to, że stygmatyzacja związana z korzystaniem z opieki socjalnej uniemożliwia najbiedniejszym kobietom uczestniczenie na równi z innymi w interakcjach społecznych – nie tylko ze względu na upośledzenie ekonomiczne. „Polityka redystrybucyjna – stwierdza autorka – owocuje brakiem uznania, kiedy znaczenie reform ekonomicznych zostaje wypaczone przez funkcjonujące w ich tle wzorce wartości kulturowej”²⁷⁴. Jak się okazuje, sukces prokobiecych projektów redystrybucyjnych wymaga wcześniejszej dekonstrukcji tych wzorców i norm genderowych.

W tym kontekście Fraser zauważa, iż

wszelkie wysiłki zmierzające do zredukowania różnic w wysokości zarobków kobiet i mężczyzn nie mają szans pełnego powodzenia, jeżeli ograniczając się do kwestii „ekonomicznych”, nie doprowadzą do zakwestionowania znaczeń genderowych, które kodują niskopłatne zajęcia usługowe jako „pracę” dla kobiet, na ogół nie wymagającą inteligencji i umiejętności. Podobnie wysiłki mające na celu rewaloryzację cech kodowanych jako kobiece, takich jak wrażliwość w relacjach międzyludzkich czy opiekuńczość, nie mają szans powodzenia, jeżeli ograniczając się do kwestii „kulturowych”, nie doprowadzą do zakwestionowania strukturalnych warunków ekonomicznych, które łączą te cechy z zależnością i brakiem władzy²⁷⁵.

Takie ujęcie problemu oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze to, że żaden program polityki społecznej mający na celu wyrównanie ekonomicznej pozycji kobiet i mężczyzn nie ma szans powodzenia, jeżeli nie wiąże się z próbą zdekonstruowa-

²⁷³ Ibidem, s. 73.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ibidem, s. 74.

nia tradycyjnych znaczeń genderowych. Po drugie to, że owa dekonstrukcja nabiera realnego znaczenia dopiero wtedy, gdy wsparta jest rozstrzygnięciami ekonomicznymi (prawnymi, podatkowymi etc.).

W perspektywie przyjętej przez Fraser projekt społecznego i politycznego upodmiotowienia kobiet nie może być zrealizowany po prostu poprzez przyznanie im szczególnych praw i przywilejów jako matkom, jak chciałyby przedstawicielki omawianego powyżej „politycznego maternalizmu” (jakkolwiek takie prawa i przywileje w wielu kontekstach mogą być niezbędne). Chodziłoby tu raczej o takie przededefiniowanie „kobiecości” (a zarazem „męskości”), w wyniku którego opiekuńcze funkcje rodzicielskie (pod hasłem macierzyństwa) przestałyby być definicyjnym wyznacznikiem tego, co „kobiece”, a stały się raczej doświadczeniem dzielonym wspólnie przez kobiety i mężczyzn. To rozluźnienie definicyjnych, pojęciowych związków między „kobiecością” i rodzicielstwem wzmocniłoby związek pomiędzy rodzicielstwem i „męskością”. W rezultacie zmieniłyby sytuację kobiet na rynku pracy, w sferze ekonomicznej i politycznej, czyli wszędzie tam, gdzie ugruntowana kulturowo identyfikacja „kobiecości” z obowiązkami (i dyspozycjami) opiekuńczymi przyczynia się do społecznego i politycznego upośledzenia kobiet i ich marginalizacji.

Tutaj przykładem dekonstrukcji norm genderowych byłaby transformacyjnie zorientowana polityka społeczna promująca wspólne dla matek i ojców urlopy rodzicielskie, a także wszelkie inne regulacje prawne dotyczące rynku pracy zwiększające atrakcyjność kobiet jako pracowników. Kiedy mowa o transformacyjnym charakterze tego, co Fraser nazywa „dekonstrukcyjną polityką uznania”, trzeba jednak zaznaczyć, iż samo rozróżnienie na transformację i afirmację ma u Fraser charakter kontekstowy i zależy zawsze od realiów konkretnego społeczeństwa. Może się bowiem okazać, iż programy z założenia afirmacyjne przynoszą skutki transformacyjne.

Omawiając koncepcję Fraser, odwoływałam się głównie do jednej z najgłośniejszych książek tej autorki (napisanej wspólnie z Axelem Honnethem) *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, w której koncentruje się ona na dwóch

wymiarach demokratycznej sprawiedliwości, ekonomicznym i kulturowym, na uboczu pozostawiając kwestie czysto polityczne²⁷⁶.

Na koniec chciałabym jednak zwrócić uwagę na jedną z politycznych implikacji, jakie wiążą się z oparciem koncepcji sprawiedliwości na normatywnym kryterium równości uczestnictwa, jak dzieje się to u Fraser. W moim przekonaniu uchwycenie tej implikacji nie tylko umożliwi pełniejsze wyjaśnienie propozycji Fraser, ale również pozwala na poczynienie kilku istotnych spostrzeżeń dotyczących warunków możliwości jakiegokolwiek polityki uznania, między innymi w jej feministycznej wersji, dążącej do emancypacji kobiet. Jak już wielokrotnie podkreślałam, w koncepcji Fraser akcent położony jest na relacje pomiędzy podmiotami, które mają być ukształtowane w zgodzie z normatywnym kryterium równości uczestnictwa. Takie ujęcie problemu prowokuje jednak pytanie o to, pomiędzy jakimi (którymi) podmiotami takie relacje mają być ustanowione. Uniwersalistyczne stwierdzenie, iż chodzi o „wszystkich ludzi” odebrałoby bowiem temu kryterium jakąkolwiek realną skuteczność i pozbawiłoby proponowane przez Fraser konkretne rozwiązania redystrybucyjne i kulturowe szans na realizację. Aby norma równości uczestnictwa (a także opierająca się na niej polityka uznania) nie okazała się abstrakcyjnym i politycznie „nieużytecznym” ideałem moralnym, musi zakładać jako obszar swego obowiązywania jakąś ograniczoną wspólnotę polityczną. Fraser mówi w tym kontekście o konieczności istnienia „politycznej ramy” (czy też „całościowej formy”²⁷⁷), w obrębie której możliwe jest dopiero formułowanie programów redystrybucyjnych oraz prowadzenie „walk o uznanie”.

Sygnalizowany przez Fraser problem „ramy”, a zwłaszcza jego implikacje dla problematyki uznania, szczególnie znaczenia nabierają w kontekście spostrzeżeń Zygmunta Bauma-

²⁷⁶ Problem politycznego wymiaru demokratycznej sprawiedliwości podejmuje Fraser w swoich najnowszych tekstach. Zob. na przykład *Abnormal Justice*, „Critical Inquiry”, vol. 34, nr 3 (2008).

²⁷⁷ Zob. Nancy Fraser, *Justice Interruptus...*, s. 92.

na z tekstu *The Great War of Recognition*. Bauman zauważa tam, iż tradycyjnie pojęcie władzy splecione było z państwem, z takimi kategoriami, jak: suwerenność (terytorialna), dominacja, przymus, dyscyplina, ochrona, utrzymanie. Jak stwierdza, bez względu na to, do jakich obszarów ludzkiego współistnienia stosowano to pojęcie władzy, zakładano milcząco „bliskie i nierozzerwalne zaangażowanie pomiędzy stronami, pomiędzy dominującym i zdominowanym, władcami i poddanymi, rządzącymi i rządzonymi, administrującymi i administrowanymi, zarządzającymi i zarządzanymi”²⁷⁸. Uznawano zatem, iż istnieje oczywisty i nierozzerwalny związek pomiędzy stronami, nieusuwalna więź wzajemnej zależności, która nie tylko umożliwiała dominującym panowanie, ale również dawała zdominowanym oręż do walki o poprawę własnego losu. Na przykład, dzięki relacji wzajemnej zależności pomiędzy właścicielami i pracownikami udało się tym ostatnim wywalczyć szereg praw i przywilejów.

Bauman zauważa jednak, iż w późnej nowoczesności, nazywanej przez niego „płynną nowoczesnością”, władza zmienia swój charakter, a dominacja przybiera nowe formy. Obie wiążą się teraz ze zdolnością do zrywania więzów i uchylania się od zobowiązań, a nie z możliwością panowania w ramach dawnych relacji zależności. Posiadać władzę w późnej nowoczesności, to być mobilnym. Zdolność do wywierania przymusu traci na znaczeniu – pilnowanie wymaga bowiem zaangażowania, a to ogranicza mobilność. Jak mówi Bauman, wystarczy, że zdominowani czują się niepewnie. „Nowa hierarchia władzy zbudowana jest pomiędzy prędkością i powolnością, wolnością ruchu i niemobilnością”²⁷⁹. W takiej sytuacji tradycyjne walki o uznanie okazują się niemożliwe (a w każdym razie niezwykle utrudnione), nie istnieje bowiem rama, w obrębie której mogłyby się toczyć. Z racji swojego unieruchomienia zdominowany (Sługa) nie może podjąć walki z Panem,

²⁷⁸ Zygmunt Bauman, *The Great War of Recognition*, [w:] *Theory, Culture & Society*, t. 18(2-3), Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2001, s. 140.

²⁷⁹ Ibidem.

który dzięki swej władzy-mobilności staje się nieuchwytnym, ruchomym celem. Tutaj znowu przykładem mogą być relacje pomiędzy kapitałem i siłą roboczą – w późnej nowoczesności kapitał opuszcza granice państw narodowych, uwalnia się od ograniczeń polityki, staje się tym samym całkowicie mobilny. To umożliwia mu sprawowanie nowych form dominacji nad unieruchomioną siłą roboczą.

Nie jest moim celem dyskutowanie w tym miejscu, jak dalece teza o zaniku politycznych ram wyznaczanych przez państwa narodowe jest zgodna z rzeczywistością ani czy jest to zjawisko pozytywne czy negatywne. Chcę jedynie zasygnalizować konsekwencje, jakie dla demokratycznie zorientowanej, emancypacyjnej polityki wyrażonej w kategoriach uznania mogą mieć rozpoznane przez tego autora przemiany i tendencje charakterystyczne dla późnej nowoczesności. W świetle spostrzeżeń Baumana widać, że normatywny potencjał zawarty w pojęciu uznania ma szansę zaktualizować się tylko o tyle, o ile założona jest więź pomiędzy uznającymi się lub walczącymi o uznanie podmiotami (choćby taka, która wiąże się z pozostawaniem w konflikcie), to znaczy o tyle, o ile istnieje wspólnota polityczna, w ramach której się one toczą. Jeżeli walki o uznanie są walkami o emancypację, to okazuje się, że emancypacja możliwa jest tylko w ramach określonej wspólnoty politycznej. Nie oznacza to bynajmniej, że jej granice mają być nieprzekraczalne, a kształt raz na zawsze określony (na przykład poprzez odwołanie do esencjalistycznie określonych tożsamości takich jak naród). Przeciwnie – musi być otwarta na zmiany i redefinicję, zawsze jednak powinna się łączyć z identyfikacją z pewnym demokratycznym „my”. Definicja tego „my” ma być natomiast efektem łączenia rozmaitych emancypacyjnych walk i wykuwania jakiejś formy wspólnej demokratycznej tożsamości. Tak widzi radykalną demokratyczną politykę (zawierającą jako swój integralny element postulaty feministyczne) Chantal Mouffe, która podkreśla, że stworzenie owego demokratycznego „my” wymaga redefinicji istniejącej siatki różnic, a więc stworzenia nowych tożsamości poprzez przekształcenie tożsamości istniejących – w zgodzie z zasadą demokratycznej ekwiwalencji (zasada ta nie ma jednak eliminować różnicy, wtedy bowiem ekwiwalencja zamie-

niłaby się w prostą tożsamość). Mówiąc o potrzebie wykuwania nowych demokratycznych form tożsamości, Mouffe lokuje ogromne nadzieje w pojęciu obywatelstwa.

W tej perspektywie okazuje się, że feminizm jako polityka uznania nie może uniknąć pogłębionej refleksji nad pojęciem obywatelstwa. Musi zaangażować się w znalezienie nowej formuły bycia obywatelem/obywatelką, wolnej zarówno od wad i pułapek modelu liberalnego, w którym, jak mówi Mouffe, obywatelstwo jest po prostu „jedną tożsamością pośród innych”, jak i modelu republikańskiego, w którym jest ono „dominującą tożsamością, która wypiera wszystkie inne”²⁸⁰.

²⁸⁰ Chantal Mouffe, *Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy*, [w:] Mouffe Chantal, (red.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996, s. 84.