

# Feminizm i komunitaryzm – zgodność czy konflikt?<sup>1</sup>

**Katarzyna Guczalska**

Zakład Etyki i Filozofii Społecznej  
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie  
k.guczalska@gmail.com

Artykuł przedstawia wspólne założenia teoretyczne obecne w feminizmie oraz komunitaryzmie, zwracając jednocześnie uwagę na niewspółmierność tych doktryn. Celem tekstu jest wskazanie przyczyn ideowego podobieństwa oraz różnicy obu teorii politycznych. Najogólniej rzecz biorąc, powodem bliskości doktryny feministycznej i komunitariańskiej jest rewizja liberalnego modelu podmiotu, natomiast konflikt między nimi ma swoje źródło w szczegółach dotyczących wspólnotowego pojmowania człowieka. Feminizm i komunitaryzm wychodzą od podobnej wizji podmiotowości, posiadają jednak różne cele. Są to odpowiednio: emancypacja i konserwatyzm. Ostatecznie, zarówno liberalizm, jak i komunitaryzm okazują się w perspektywie feministycznej nurtami patriarchalnymi. Artykuł omawia wątek uzyskiwania tożsamości i odrębności

przez oba kierunki w konfrontacji z liberalizmem, temat podobieństwa tych doktryn w odniesieniu do zagadnienia podmiotowości („odcieleśnionej” i „osadzonej”) oraz wyartykułowanie powodów dystansu, który pojawia się w feminizmie w stosunku do teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Aby nie pozostać na poziomie ogólnikowych stwierdzeń, praca poddaje analizie stanowiska: Marilyn Friedman, Susan Okin, Susan Hekman. Dzięki omówieniu poglądów feministek możliwe staje się wyartykułowanie powodów bliskości, a jednak ostatecznie niemożności utrzymania wspólnego frontu ideowego pomiędzy feminizmem a komunitaryzmem.

**Słowa kluczowe:** podmiotowość, patriarchy, komunitaryzm, feminizm, liberalizm

<sup>1</sup> Publikacja została dofinansowana ze środków na badania statutowe przyznane Katedrze Filozofii UEK. Realizacja projektu „Wokół sporu liberalizmu z komunitaryzmem” nr 069/WE-KF/010/2015/S/5069.

## 1. Wprowadzenie

Czy istnieją założenia teoretyczne, które łączą ze sobą feminizm oraz komunitaryzm? Pogląd o braku podobieństw między nurtami nie jest trafny i grzeszy powierzchownością. W obu doktrynach można odnaleźć zbieżne analizy życia społecznego<sup>2</sup>. W określonym zakresie, oba kierunki można uznać za solidarny front antyliberalny. Jakkolwiek pewne podobieństwo nurtów jest faktem, niesłuszne byłoby popadanie w zbyt daleko idące stwierdzenia o pełnej analogii. Obiektywna analiza powinna wskazywać na istnienie ideowego podobieństwa i różnic obu teorii politycznych. Celem artykułu jest opis uwzględniający pokrewieństwo oraz niezgodność doktryn.

Artykuł podejmuje temat zgodności i konfliktu pomiędzy feminizmem oraz komunitaryzmem w następującym zakresie: wątku relacyjności i tożsamości uzyskanej przez oba kierunki w konfrontacji z liberalizmem (2), tematu spójności ideowej doktryn w odniesieniu do zagadnienia podmiotowości (3), wyartykułowania powodów dystansu, który pojawia się w stosunku do teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa (4). Aby nie pozostać na poziomie ogólnikowych

<sup>2</sup> Podobieństw feminizmu i komunitaryzmu jest wiele. W obu nurtach instytucji państwa przypisana jest aktywna rola w kształtowaniu aksjologii życia publicznego. W obu doktrynach kwestionowany jest sztywny podział na sferę publiczną i prywatną, podobnie – nieelastyczną separację obszaru państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Obie kierunki afirmują solidarność, dobro, bliskie relacje społeczne, wyraziste wartościowanie, sprzeciwiając się atomizacji i rozpadowi wspólnoty. W obu doktrynach pojawia się krytyka zasady bezstronności – powstałej na podstawie abstrakcyjnego i rzekomo neutralnego dyskursu podmiotu nieznanego sobie (Rawls). W swoich mainstreamowych nurtach oba kierunki stanowią – do pewnego stopnia – wspólny sojusz antyliberalny. Każdy z powyższych punktów może stanowić temat osobnego studium. Artykuł nie obejmuje tak rozległego spektrum zagadnień – warto jednak wspomnieć o kilku podobieństwach, ponieważ paralelizm obu kierunków jest zagadnieniem mało znanym. Obok autorek cytowanych w artykule, problematykę omawiały m.in. Nancy Fraser, Darwin Greshner, Virginia Held, Nicola Lacey, Penny Weiss czy – w polskiej literaturze – Magdalena Środa: „W krytyce indywidualistycznego podmiotu feministki, podobnie jak komunitarianie, krytykują izolacjonizm i atomizm liberalnych założeń” [Środa 2003: 209].

stwierdzeń, praca poddaje analizie stanowiska Marilyn Friedman (5), Susan Okin (6), Susan Hekman (7). Dzięki omówieniu poglądów feministek, możliwe staje się wyartykułowanie powodów bliskości, a ostatecznie – niemożność utrzymania wspólnego frontu ideowego pomiędzy feminizmem a komunitaryzmem.

## 2. Zbieżność formalna

Analiza współistnienia idei komunitariańskich z feministycznymi jest trudna, ponieważ nie istnieje jedna, ostateczna i podzielana przez wszystkich definicja, ujmująca teorię feministyczną i komunitariańską. Bezsporny wydaje się jednak fakt, że głównym punktem odniesienia dla kształtowania się refleksji feministycznej i komunitariańskiej jest liberalizm.

Znaczenie liberalizmu dla formowania się i powstania tożsamości ideowej komunitaryzmu jest oceniane różnie, trudno jednak oponować przeciwko stwierdzeniu, że bez zjawiska „liberalizm” nie byłoby zjawiska „komunitaryzm”. Przekonaniu temu daje wyraz Paweł Śpiewak, który pisze, że komunitaryzm jest „niezbędną i powracającą krytyką liberalizmu” [Śpiewak 2004: 5]. Michael Walzer twierdzi z kolei, że „żadna krytyka komunitariańska, choćby nie wiem jak wnikliwa, nie stanie się nigdy niczym więcej niż nietrwałym fenomenem towarzyszącym liberalizmowi” [Walzer 2004: 91]<sup>3</sup>.

Konstatację tę – w gruncie rzeczy przychylną i aprobującą liberalizm – można wzmocnić innym zaskakującym stwierdzeniem: „właściwie rozumiany komunitaryzm jest właściwie rozumianym liberalizmem” [Wellmer 1994: 218]<sup>4</sup>. Rzecz jasna istnieją bezkom-

<sup>3</sup> Kymlicka [2009: 281] twierdzi, że komunitaryści nie przeciwstawiają sobie wspólnotowości oraz indywidualizmu – robi tak w zasadzie tylko Sandel. Odpowiedź na pytanie, czy komunitaryzm jest jedynie fluktuacją w obrębie liberalizmu, zależy od tego jak zdefiniujemy liberalizm. Zob. na przykład systematyzację [Rau 2000: 12].

<sup>4</sup> Warto dodać: „Udzielenie odpowiedzi na pytanie o istotę komunitaryzmu powoduje poważne komplikacje, a naszkicowanie wyraźnej linii demarkacyjnej między nim, a liberalizmem – wydaje się już zadaniem niewykonalnym” [Kozłowski 2002: 152].

promisowi krytycy liberalizmu, dezaprobujący go z pozycji konserwatywnych<sup>5</sup>. Niezależnie jednak od tego, czy uznamy komunitaryzm za zdecydowaną krytykę liberalizmu – zdolną do samodzielnego życia poza łonem matki, czy też będziemy w nim widzieć zjawisko „przypominające modę na spodnie w kant” – jak zgrabnie ujął to Walzer [2004: 91] – za punkt wyjścia refleksji poświęconej komunitaryzmowi należy przyjąć, że stanowisko to kształtuje się w odniesieniu i korekcie (wersja słabsza) lub sporze i odrzuceniu (wersja mocniejsza) liberalizmu.

Analogiczna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do feminizmu. Z liberalizmu wywodzą się i określają swoją tożsamość współczesne nurty myśli feministycznej. Podobnie jak w przypadku komunitaryzmu, liberalizm to dla feminizmu nieustannie „powracająca fala”. Fakt ten oznacza, że „liberalizm jest tym naturalnym punktem, z którego można rozpocząć wyprawę po myśli feministycznej” [Tong 2002: 8].

Idee liberalne są kontynuowane w ramach tzw. feminizmu liberalnego. Kontynuacja ta doczekała się określenia: „filozoficznie lepszego rodzaju liberalizmu” [Wendell 1987: 66]<sup>6</sup>. Czy tego rodzaju feminizm byłby więc jedynie – analogicznie do stwierdzenia Walzera o komunitaryzmie – „nietrwałym fenomenem towarzyszącym liberalizmowi”? Oczywiście, można przyjąć taki punkt widzenia, przy założeniu, że kierujące się zasadami liberalnymi społeczeństwo prędzej czy później urzeczywistni wszystkie postulaty feministyczne. Takie stanowisko zajmuje na przykład przedstawicielka feminizmu libertariańskiego – Christina Hoff Sommers [1994]. Założenia tego nie podzielają jednak inne teoretyczki. Istnieje nie tylko obszerna

<sup>5</sup> Wśród komunitarian można wyróżnić grupę „patrzących wstecz” – myślicieli używających „języka tradycyjnego konserwatywnego opakowanego w nowe, komunitarystyczne słownictwo” [Kymlicka 2009: 331]. Wójcik uznaje komunitaryzm za nurt mający w sobie potencjał odnowy konserwatywnego [2014], Bartyzel za powtarzający „historię konserwatywnego liberalnego” [on line].

<sup>6</sup> Komunitaryzm Taylora został nazwany „liberalizmem odpowiedzialnym” [Kozłowski 2002].

krytyka liberalizmu obecna w tradycji feministycznej, ale również feminizm jako taki jest nierzadko definiowany jako ruch przeciwstawiony liberalizmowi<sup>7</sup>. Za przykład można tu podać choćby radykalny feminizm „drugiej fali” czy stanowisko Carole Pateman [2014], która na bazie bogatego materiału z historii filozofii stara się uzasadnić, że liberalizm i feminizm są ze sobą nie do pogodzenia.

Zarówno komunitaryzm, jak i feminizm to pojęcia wieloznaczne, nieostre i niejasne<sup>8</sup>. W obu nurtach spotykamy zarówno radykalną krytykę, warunkową akceptacją, jak również rodzaj symbiozy z liberalizmem. W obu wypadkach mamy do czynienia z poszukiwaniem teorii alternatywnej – mniej lub bardziej polemicznej i sceptycznej – w stosunku do liberalizmu. Nie wydaje się zatem błędne przyjęcie założenia, że mniej lub bardziej krytyczny sposób odniesienia się do liberalizmu jest koniecznym (co nie znaczy jedynym) elementem definiującym zjawisko „feminizm” oraz „komunitaryzm”.

### 3. Podmiot abstrakcyjny i ucieleśniony

Zagadnienie podmiotowości, a mówiąc precyzyjniej: rewizja liberalnego modelu podmiotu, łączy ze sobą ściśle feminizm oraz komunitaryzm. Obecna w refleksji komunitariańskiej koncentracja na podmiocie ma dwa źródła: reakcję na *Teorię sprawiedliwości* Rawlsa i rozwój semiotyki, hermeneutyki i dekonstrukcji, kwestionującej ideę esencjalistycznego i ahistorycznego podmiotu [Hekman 1992: 1101–1102].

<sup>7</sup> Feministki krytyczne wobec feminizmu liberalnego wartościują ujemnie szereg jego założeń, na przykład: niwelowanie różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami, separację sfery prywatnej i politycznej, powstrzymanie interwencji państwa w sferę prywatną, rasowość, klasowość czy jego heteroseksualny charakter.

<sup>8</sup> „Nurt komunitarystyczny cechuje znaczne zróżnicowanie źródeł inspiracji oraz sposobów uzasadniania swoich stanowisk przez poszczególnych myślicieli, połączone na ogół z niechęcią do takiego formułowania tez, które mogłyby jednoznacznie przypisać ich do określonego obozu filozoficznego, światopoglądowego czy politycznego. Komunitaryści podkreślają to zresztą sami w oficjalnych publikacjach ruchu, autodefiniując go jako »filozofię centryzmu«” (*a centrist philosophy*), Bartyzel [on line].

Wspólnym punktem krytyki feminizmu i komunitaryzmu jest niezakorzeniony, liberalny model jednostki. Oba nurty różnymi językami mówią o konieczności integracji człowieka ze wspólnotą oraz poszerzenia przestrzeni aksjologicznej, w której żyje człowiek. W ramach feminizmu zarzut skierowany do zachodniej myśli politycznej brzmi następująco: główne prądy filozoficzne zlekceważyły interesy kobiet, gdyż przyjęły za podstawę jednostronnie męskie ujęcie podmiotu. Próbuąc naprawić tę jednowymiarowość tradycji politycznej, refleksja feministyczna skupia się na dekonstrukcji dominującego w kulturze zachodniej patriarchalnego pojęcia podmiotu (człowieka jako takiego, obywatela-mężczyzny). Negatywnej demaskacji towarzyszy również część pozytywna: próba wypracowania nowego modelu podmiotu – adekwatnego do projektu emancypacji kobiet.

Krytyczny komentarz, uderzający w wizję człowieka oderwanego od społecznego kontekstu, budującego wspólnotę na rywalizacji, jest charakterystyczny dla głównych nurtów feministycznych. Feminizm stawia czoło problemowi, który można określić „liberalnym pojęciem jaźni” [Tong 2002: 54]<sup>9</sup>. Problem ten polega na ujęciu ludzkiej aktywności [mysłowej, racjonalnej i indywidualistycznej] jako wartości wyższej cenionych i typowo ludzkich – w przeciwstawieniu do funkcji cielesnych, uczuciowych i wspólnotowych. Powyższe preferencje zdają się dominować zwłaszcza w tradycji liberalnej, która dowartościowuje indywiduum: autonomiczne, niezależne, samookreślającej się, samotne, odseparowane, niepowtarzalne [Tong 2002: 55]. Ujmując rzecz krótko, tradycja liberalna daje pierwszeństwo umyśłu nad ciałem, autonomii nad wspólnotą, abstrakcji nad zakorzenieniem. Przeciwwstawiając się ujęciu człowieka jako atomu i dominacji więzi wspólnotowych o charakterze instrumentalnym, feministki rewidują pojęcie wspólnoty, zwracając (między innymi) uwagę na doświadczenia specyficzne dla

<sup>9</sup> Koncepcje sprawiedliwości są męskie [Okin 1989: 13], autonomiczna, racjonalna, jaźń jest męska [Jaggar 1983: 273].

kobiet<sup>10</sup>. Pomysł polega na wskazaniu, że relacja matka-dziecko jest pierwotną i podstawową relacją w społeczeństwie. Tożsamość „ja” w takim ujęciu u źródła pomyślana jest jako pochodna relacji społecznej. Znamienne jest w tym kontekście odwołanie się Alice Jaggar do przykładu kobiety w ciąży oraz – podejmowanych głównie przez kobiety – zajęć wychowywania dzieci, opieki nad starszymi i chorymi. Kobieta w ciąży, podobnie jak kobieta opiekująca się osobą niedomagającą wie i odczuwa – bez konieczności odwołania się do rozważań filozoficznych – że źródłowa relacja międzyludzka nie jest rodzajem kontraktu, niezależności i autonomii, lecz relacją opieki, zależności i współpracy [Jaggar 1983]. Treści prezentowane przez komunitarian i konserwatystów nie są dla kobiet „objawieniem”, lecz opisem tego, czego doświadczają one na co dzień, w ramach lekceważonego w myśli politycznej „pierwiastka kobiecego”<sup>11</sup>.

Dyskurs o empatycznej i „miękkiej” naturze kobiety jest wykorzystywany przez feministki do wzmocnienia społecznej pozycji kobiety. W takim ujęciu kobiety są bardziej moralne od mężczyzn, a ich opiekuńcza natura jest najlepszym dowodem na słabość męskich pryncypiów etycznych. Postuluje się tu istnienie niezależnego od wpływu kultur rdzenia jaźni, który przysługuje wszystkim kobietom (esencjalizm): „Zwolennicy „esencjalnej kobiety” twierdzą, że kobiety są w istocie takie same; różnice rasy, klasy, płciowej socjalizacji i miriady innych czynników są nieistotne dla istotowego rdzenia wszystkich kobiet” [Hekman 1992: 1112].

Susan Hekman dostrzega dwa problemy powyższej koncepcji: po pierwsze, powtarza ona błędy męskiej, nowożytnej, koncepcji podmiotu. Stanowisko to zakłada bowiem, że społeczne uwarunkowania nie są konstytutywne dla podmiotowości. Po drugie, „esencjalna

<sup>10</sup> W tym kontekście warto zwrócić uwagę na tzw. etykę troski. Etykę tę kompetentnie omawia [Sepczyńska 2012: 37–61].

<sup>11</sup> Zazwyczaj to feministki – w większości kobiety – inspirują się komunitaryzmem – reprezentowanym w większości przez mężczyzn. Nie oznacza to jednak, że komunitaryści nie odnoszą się do poglądów feministek – robi tak na przykład Sandel w kwestii pornografii [Sandel 1998: 86].

kobieta” była określana w tradycji feministycznej poprzez konkretny wzorzec: białą kobietę, wywodzącą się z klasy średniej. Kobiety, które nie podpadały pod ten wzorzec, były uznawane za gorsze.

Koncentracja na zagadnieniu podmiotu pojawia się również w ramach teorii komunitariańskiej. Doktrynę tę wyróżnia – obok krytyki państwa neutralnego<sup>12</sup> oraz *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa – skoncentrowanie na pojęciu podmiotu<sup>13</sup>. Rawlsowski (abstrakcyjny) sposób rozumienia podmiotu znajduje krytyczne omówienie zwłaszcza w książce Michaela Sandela *Liberalism and the Limits of Justice*. Ze względu na atrakcyjną z punktu widzenia feminizmu koncepcję podmiotu to właśnie ta publikacja posiada szczególne znaczenie dla refleksji feministycznej [Hekman 1992: 1098–1119]<sup>14</sup>.

Sandel krytykuje wizję podmiotu radykalnie odcieleśnionego (*radically disembodied*), którego prototypem jest podmiot transcendentalny w ujęciu Kanta, przeciwstawiając mu wizję podmiotu radykalnie osadzonego (*radically situated*). Analiza filozofii Rawlsa prowadzi Sandela do wniosku, że człowiek w ujęciu autora *Teorii sprawiedliwości* nie jest człowiekiem rzeczywistym, powstającym i żyjącym w ramach wspólnoty (podmiot ucieleśniony). Jest to raczej wizja człowieka umiejscowionego gdzieś poza czy obok wspólnoty (podmiot abstrakcyjny). Zdaniem Sandela, antropologia Rawlsa pociąga za sobą szereg aporii i negatywów, choćby ten, że pojęcie sprawiedliwości – które dla samego Rawlsa ma znaczenie fundamentalne – jest jedynie ideą przygodną<sup>15</sup>. Z kolei w eseju *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń* wspólnocie kooperatywistycznej („republice proceduralnej”) Sandel przeciwstawia wspólnotę

<sup>12</sup> Czy istnieje neutralne stanowisko polityczne? „Państwo albo zakazuje aborcji, tym samym uprzywilejowując tych, którzy wierzą w priorytet praw nienarodzonych, albo na nią zezwala, uprzywilejowując prawa matek do decydowania o utrzymaniu ciąży” [Kelly 2007, 61].

<sup>13</sup> Chodzi o „kwestię konstytuowania się jaźni” [Walzer 2004: 111].

<sup>14</sup> Jednym z nielicznych teoretyków komunitariańskich, wskazujących wprost na nierówność płci jest Walzer [2007]. Jego poglądy podjęła i rozwinęła Iris Marion Young, krytycznej analizie poddała je również Herta Nagl-Docekal [1993: 1021–1033].

<sup>15</sup> Również Taylor uważa koncepcję Rawlsa za niespójną „na najgłębszym poziomie” [Taylor 2001: 175].



konstytutywną. W jego oczach koncepcja Rawlsa jest powtórzeniem, a jednocześnie pewną modyfikacją Kantowskiej koncepcji podmiotu<sup>16</sup>. Sandel krytykuje Rawlowski podmiot za to, że cechy, które podmiot ów posiada, są przypadkowe. Tymczasem fakt, że ktoś jest kobietą i Amerykanką, a ktoś inny mężczyzną i Polakiem, nie jest przypadkową właściwością (atrybutem), lecz elementem pierwszoplanowym i podstawą w konstrukcji ludzkiej tożsamości. Sposób kształtowania ludzkiego życia, który ma u swoich podstaw liberalną, to znaczy, nieuwarunkowaną jaźń, jest błędną oświeceniową iluzją, która – jak twierdzi Sandel – nie może „nadać sensu naszemu życiu moralnemu i politycznemu” [Sandel 2004: 80]<sup>17</sup>.

W ramach feminizmu i komunitaryzmu wybrzmiewa z całą mocą pytanie o ludzką podmiotowość oraz rzeczywisty, adekwatny do ludzkiej praktyki społecznej model wspólnoty. Feminizm oraz komunitaryzm opowiadają się za realnym, zgodnym z rzeczywistością modelem ludzkiej podmiotowości (tożsamości) – przeciwstawionym abstrakcyjnej, odcieleśnionej, indywidualnej jednostce. Oba nurty afirmują człowieka, który czerpie tożsamość ze wspólnoty. Feministki i komunitaryści zgodnym głosem twierdzą, że samowystarczalność, autonomia, rywalizacja między jednostkami nie są pełną i adekwatną charakterystyką ludzkiego „ja” oraz dobrym fundamentem wspólnoty. Istotą obu teorii politycznych jest określona wizja dobra, a nie neutralne zasady, atomizm, rozpad wspólnoty i rywalizujący ze sobą ludzie<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Fakt ten oznacza: „zachowanie moralnych i politycznych treści nauki Kanta przez zastąpienie niemieckich filozoficznych mroków przez metafizykę udomowioną i bardziej dostosowaną do angloamerykańskiego temperamentu. Taką rolę ma odegrać koncepcja sytuacji pierwotnej” [Sandel 2004: 77].

<sup>17</sup> Sens ten zapewnia rozkwit człowieczeństwa polegający na kultywowaniu cnót republikańskich, polegających na zaangażowaniu się w dobro wspólne. O republikańskiej koncepcji obywatelskości zob. [Sandel 1998b: 108–109].

<sup>18</sup> Oczywiście na spór komunitarian z liberałami można spojrzeć zupełnie inaczej. Można argumentować, że istotą liberalizmu nie jest rozpad więzi społecznych, czy głęboka niechęć do państwa (jak w libertarianizmie). To nie liberalizm, lecz „perfekcjonizm na modłę komunitarystyczną jest niewątpliwie zagrożeniem dla legitymizacji państwa” [Kymlicka 2009: 343].

#### 4. Kobiety i „bezstronność”

Czy koncepcja autora *Teorii sprawiedliwości* sprzyja emancypacji kobiet? Jedną z odpowiedzi na to pytanie stwierdza: „teoria Rawlsa jest mniej przydatna do celów feministycznych, niż on sam by tego pragnął” [Brighouse 2007: 176]. Opinia ta wydaje się być trafna, choć jednocześnie może zaskakiwać, ponieważ – na pierwszy rzut oka – projekt Rawlsa wydaje się przychylny kobietom. Filozof afirmuje zasady egalitarne, broni grup marginalizowanych, zakazuje dyskryminacji kobiet, postuluje równe szanse dla wszystkich członków społeczeństwa – na przykład równe wynagrodzenie dla kobiet i mężczyzn na tych samych stanowiskach. Życzliwa interpretacja zmienia się jednak, gdy spojrzymy na szczegóły projektu Rawlsa. W konsternację może wprowadzić choćby fakt, że osoby występujące w sytuacji pierwotnej to mężczyźni/„głowy rodzin”. W *Teorii sprawiedliwości* kobiety nie są egalitarnie, podmiotowo i samodzielnie traktowanymi stronami umowy. Przeciwnie, to mężczyźni reprezentują ich interesy: „Niekoniecznie trzeba pojmować strony jako głowy rodzin, choć ogólnie będę postępował zgodnie z tą interpretacją” [Rawls 1994: 181].

Z punktu widzenia kobiet idea „sprawiedliwości jako bezstronności” nie jest więc wcale bezstronna. W dyskursie Rawlsa można dostrzec szereg elementów wskazujących na preferencję mężczyzn w stosunku do kobiet. Niespójność teorii Rawlsa – którą podnieśli Sandel czy Taylor – można wyrazić językiem feministycznym: „Można postulować istnienie bezcielesnych stron umowy, pozbawionych wszelkich istotnych cech, oraz jednocześnie zakładać istnienie różnicy płci, stosunków seksualnych i dzieci, które się rodzą w ich następstwie, a także istnienie rodzin” [Pateman 2014: 80].

Susan Okin analizuje te aspekty refleksji Rawlsa, które stoją w sprzeczności z „systemem ról płciowych” i stawia zarzut, że *Teoria sprawiedliwości* nie piętkuje norm seksistowskich, jest uwięziona w zbyt wąskiej i nie odpowiadającej rzeczywistości strukturze pojęciowej. To prawda, że Rawls dba o zasady i struktury formalne życia politycznego, poza nawiasem refleksji pozostawia jednak umocowa-

ne w kulturze i tradycji sposoby funkcjonowania ról płciowych. Poza teorią sprawiedliwości życie ludzi determinują oczekiwania tradycyjalistycznej rodziny (zwłaszcza) wobec córek, żon i matek. Dziewczynki pozbawiane są często – mówiąc językiem Rawlsa – zasobów pierwotnych i choć formalnie są równe wobec prawa, posiadają gorszy status społeczny.

Kwestia zakorzenienia i społecznej tożsamości jednostki jest ważnym założeniem myśli feministycznej. Ze względu na sposób wychowania i wzorce kulturowe kobiety są silniej niż mężczyźni związane z otoczeniem. Kanony społeczne predestynują kobiety do roli troskliwych matek, żon i opiekunek. Zakłada się, że kobieta w większym stopniu niż mężczyźni poświęci się pracom domowym. Podobnie jest z reprezentacją polityczną [Okin 1987: 67–68].

Jeśli w danym społeczeństwie panuje etos seksistowski, czyli powszechne jest wśród przedstawicieli obu płci przekonanie, że obowiązek wykonywania prac domowych winien spoczywać na kobiecie wówczas – przy założeniu, że zarówno kobiety jak i mężczyźni mają pracować poza domem – kobiety zmuszone będą ponosić nierównie ciężary – pracować poza nim tyle samo co mężczyźni, lecz więcej od nich w domu [Brighouse 2007: 191].

Kobieta nie jest podmiotem „plastycznym”, zmiennym. Na przykład kiedy nie jest zamężna czy nie posiada dzieci, to i tak nadal widzi się w niej taką potencjalność [Okin 1993: 277]. Mężczyźni są bardziej niezależni i autonomiczni, jeśli chodzi o wybór drogi życiowej czy wzorce zachowania. Kiedy kobiety sprzeciwiają się ograniczającej czy krzywdzącej je tradycji, nie dostrzega się w tym akcie słusznej decyzji, motywowanej etyką, troską o zdrowie czy pragnieniem edukacji. Przeciwnie, postawy kobiet kontestujące tradycyjne wzorce postępowania, dyskredytowane są jako coś nienormalnego [Jaggar 1983: 114].

Rawls zgadza się, że z dyskryminacją mamy do czynienia, gdy kobiety nie posiadają równych praw, nie mogą podejmować pracy zarobkowej, nie mogą pełnić takich samych funkcji jak mężczyźni

czy angażować się w politykę. Cóż jednak z tego – zdają się odpowiadać feministki – że teoria oferuje kobietom prawo pracy poza domem, wykształcenie czy prawo do aborcji, skoro w rzeczywistości kobiety nie mogą z tych praw skorzystać [Okin 1999: 18]<sup>19</sup>. Jeśli z powodu uwarunkowań kulturowych kobieta nie posiada wykształcenia, wybiera pracę na słabo opłacanym stanowisku (na godziny), nie ma możliwości awansu z powodu z opieki nad dziećmi i starszą matką, to na gruncie stanowiska Rawlsa nie możemy powiedzieć, że wolność tej osoby została zanegowana. Jeśli dziewczynka została rytualnie okaleczona (obrzezana), wykorzystana seksualnie, niewykształcona z powodu patriarchy panującego w rodzinie, to będzie to miało przełożenie na to jak ona będzie funkcjonowała w sferze publicznej. Trudno taką dziewczynkę (a potem kobietę) włączyć harmonijnie w model liberalny: autonomicznego i samodzielnego podmiotu, który świetnie radzi sobie na rynku pracy i w sferze politycznej. Rawls potępia niesprawiedliwe uregulowania w obrębie prawa i systemu ekonomicznego, jednak jego krytyka jest zbyt krótkowzroczna. Niewystarczalność stanowiska Rawlsa jest o tyle zaskakująca, że – jak twierdzi Okin – we wszystkich kulturach mamy do czynienia z praktykami upośledzającymi kobiety [Okin 1999].

Punktem ciężkości *Teorii sprawiedliwości* są zasady sprawiedliwości, według których mają działać instytucje publiczne<sup>20</sup>. Na gruncie teorii Rawlsa nie można przekonująco wykazać, że całościowy system społeczny jest dla kobiet niesprawiedliwy. Liberalizm nie koryguje bowiem oczekiwań społecznych, które ograniczają kobiety – obojętne, czy będą to kwestie dotyczące zawodu, ubioru, bioetyki, czy prokreacji. Zamierzeniem Rawlsa nie jest bowiem nakazanie ludziom, co mają myśleć i jak mają się zachowywać – zwłaszcza

<sup>19</sup> Za przykład ograniczenia wolności i łamania praw kobiet Okin podaje m.in. prawo szariatu nakazujące zabicie kobiety dokonującej cudzołóstwa czy okaleczenie kobiecych narządów płciowych [1999: 18].

<sup>20</sup> Instytucja to „publiczny system reguł definiujących urzędy i stanowiska” [Rawls 1994: 79].

w przestrzeni osobistej<sup>21</sup>. Feminizm chciałby tymczasem włączyć w obręb teorii sprawiedliwości rodzinę – co akurat Rawls robi<sup>22</sup> – oraz zachowania jednostkowe. Sfery te kształtowane są przez tradycję i normy kulturowe, które nadają ludziom tożsamość, lecz jednocześnie rozciągają przed nimi bariery, ograniczające czy wręcz uniemożliwiające realizację ich celów. Postulowane przez Rawlsa formalne procedury dotyczą jedynie wąskiego wycinka rzeczywistości. Feminizm jest tymczasem skoncentrowany na sferze „szerszej” i bardziej fundamentalnej niż ta, która interesuje Rawlsa. Jest to dokładnie ta sama sfera, która zajmuje komunitarystów i konserwatystów: jest to określony klimat kulturowy, obyczaj, tradycja – ogólnie coś, co wykracza poza „strukturę podstawową społeczeństwa”.

Czy nierówność panująca w rodzinie patriarchalnej jest aktem niesprawiedliwości? Pozytywna odpowiedź na to pytanie jest utrudniona, jeśli uznamy, że rodzina przynależy do sfery prywatnej, w którą państwo nie powinno ingerować (liberałowie są podzieleni, jeśli chodzi o tę kwestię). Jeśli jednak jest prawdą, że – jak twierdzą feministki – „prywatne jest polityczne”, to patriarchat w obrębie relacji prywatnych powinien zostać uznany za godną potępienia niesprawiedliwość [Okin 1992/3: 74–90]<sup>23</sup>. Niestety teoria Rawlsa sama zawiera w sobie elementy patriarchalne, jest zbyt ogólnikowa i słaba pod względem aksjologii, by rozwiązać problem niesprawiedliwych relacji międzyludzkich. Jest to doktryna nakierowana na instytucje społeczne – poza nawiasem zainteresowania pozostawiając indywidualne decyzje podejmowane przez ludzi i tradycyjne

<sup>21</sup> „Zasad sprawiedliwości odnoszących się do instytucji nie wolno mylić z zasadami stosującymi się do jednostek i do ich działania w określonych okolicznościach” [Rawls 1994: 79].

<sup>22</sup> „Feministki nie odbierają słuszności Rawlsofskiej koncepcji sprawiedliwości dystrybtywnej, ale raczej postulują rozszerzenie jej zasad na sferę rodzinną” [Zygmunt 2007: 61]. W kontrakcie społecznym Rawlsa rodzinę reprezentują mężczyźni – powstaje pytanie, dlaczego kobiety zostały wyłączone z negocjacji dotyczących umowy pierwotnej? Rawls wahał się, czy włączyć rodzinę w obręb teorii sprawiedliwości [Brighouse 2007: 186].

<sup>23</sup> Sfera ekonomiczna jest również polityczna.

normy społeczne, które sprzyjają dyskryminacji kobiet. W liberalizmie Rawlsa wadliwe jest zaniechanie aksjologii, a położenie nacisku na mechanizmy polityczne (formalne procedury). Podobnie błędem jest próba zastąpienia wizji dobrego życia bezstronną koncepcją sprawiedliwości. Feministyczny sprzeciw wobec takiego projektu, można śmiało wyrazić językiem Michaela Sandela:

Nie chodzi o to by zneutralizować pod względem aksjologicznym dyskurs polityczny. Przeciwnie, należy włączyć go do moralnych i religijnych przekonań ludzi, które ci reprezentują i wnoszą do sfery publicznej [Sandel 1998: 7].

Potrzebny jest nowy nieliberalny model powiązania indywiduum ze wspólnotą [Pateman 2014]. W ramach tego nowego wzorca różnica płci powinna zostać wyraźnie dostrzeżona, a konsekwencje tej różnicy powinny znaleźć się w centrum filozofii politycznej<sup>24</sup>.

Podobne zarzuty można postawić Robertowi Nozickowi, który koncepcję sprawiedliwości opiera na bezwarunkowym poszanowaniu własności<sup>25</sup>. Założenia minarchistyczne nie dyskryminują kobiet w punkcie wyjścia<sup>26</sup>. Nozick nie jest niechętny kobietom – państwo minimalne ochrania wszystkich (bez względu na płeć). W państwie tym nie można – odwołując się na przykład do tradycji czy prawa Bożego – zmuszać kobiety, aby rodziły dzieci, nie chodziły do szkoły, spędzały czas głównie w domu, nosiły chusty na głowach itp. Nozick nie przydziela tradycyjnych ról ani kobietom, ani mężczyznom. Libertarianizm nie wnika ani w tradycję, ani w prywatną sferę życia. Jednak znajomość praktyki życia społecznego każe domniemywać,

<sup>24</sup> Niebezpieczna jest koncentracja na podobieństwie płci. Może ona prowadzić do sytuacji, w której kobiety są oceniane jak mężczyźni, mają dostosować się do męskich standardów społecznych i dorównywać mężczyznom – a nie na odwrót! Powstaje pytanie, jak do męskich standardów ma dostosować się pracująca kobieta, która niedomaga z powodu ciąży? Szereg tego typu problemów analizuje [Jaggar 1983].

<sup>25</sup> Zob. trzy zasady dotyczące sprawiedliwej wymiany [2010: 183].

<sup>26</sup> Wszyscy ludzie posiadają równe prawa. Jednakowe prawa na starcie nie gwarantują jednak (jako rezultatu) równej pozycji społecznej.

że w minarchistycznym systemie politycznym kobiety będą miały gorszą niż mężczyźni pozycję. Praca kobiety na równorzędnym stanowisku jest dla pracodawcy z reguły mniej wydajna niż praca mężczyzny. Kobieta zachodzi w ciężę – co już może generować problemy zdrowotne; zazwyczaj to ona – a nie mężczyzna – troszczy się o dzieci czy osoby starsze<sup>27</sup>. Jeśli zatem pracodawca nie chce zatrudnić kobiety albo zwalnia ją z powodu ciąży czy opieki nad dziećmi – nie należy wtrącać się w tę sytuację. Interwencja państwa jest w takim przypadku nieuzasadniona. Nie można ingerować w prywatne sprawy ludzi i ich decyzje. Ani Nozick, ani Rawls nie biorą pod uwagę, że idea kontraktu, hierarchie społeczne, stanowiska pracy, model wychowania, są z góry oparte na nierówności płci.

## 5. Ogólniki i etyczna pustka

W kontekście inspiracji myśli feministycznej komunitariańską, warto wspomnieć o poglądach Marilyn Friedman, która stara się wypracować formułę relacyjnego modelu podmiotowości pomiędzy jednostką a wspólnotą<sup>28</sup>. Punkt uderzający w tradycję liberalną i wiążący ze sobą feminizm oraz komunitaryzm, Friedman określa mianem „indywidualizmu abstrakcyjnego” [Friedman 1989: 275–290]. W feministycznej krytyce liberalizmu widzi ona kontrę wobec racjonalnego egoizmu oraz racjonalności instrumentalnej. Feministka podkreśla uprzedniość i „normatywną prawomocność” wszelkich relacji społecznych: to wspólnota ustanawia i wyznacza moralny horyzont działań człowieka (a nie na odwrót). Podmiot w ramach refleksji feministycznej jest ujęty poprzez więzi wspólnotowe i historyczny kontekst. W tym właśnie punkcie leży zasadnicza zbieżność myśli feministycznej i komunitariańskiej. Podobieństwo obu nurtów nie może jednak przekreślać dzielącej ich różnicy:

<sup>27</sup> Zob. analizę i przykłady Grabowskiej [2010].

<sup>28</sup> Feministką, łączącą krytykę liberalizmu z modelem podmiotu przejętym z komunitaryzmu, jest również Iris Marion Young (1949–2006).

komunitarnańska filozofia jest jako całość niebezpiecznym sprzymierzeńcem dla feministycznej teorii. Komunitaryści przywołują model wspólnoty, który jest w szczególności skoncentrowany na rodzinach, stosunkach sąsiedzkich i narodach. Te rodzaje wspólnot zachowują role społeczne i struktury, które – jak pokazały niedawne feministyczne głosy krytyczne – były silnie opresyjne dla kobiet [Friedman 1989: 277].

Friedman wskazuje na trzy słabości komunitaryzmu.

1. Przekonanie o społecznym uwarunkowaniu jaźni nie pociąga za sobą konstruktywnej krytyki jednostki – obojętne jaka to będzie jednostka: zdystansowana wobec wspólnoty, silnie z nią związana, agresywna wobec kobiet lub nie. Wspólnotowa konstrukcja „ja” nie jest tożsama z wypracowaniem konkretnych narzędzi normatywnych, za pomocą których można wartościować różne zachowania i fenomeny społeczne. Z powodu braku przekonującej etyki normatywnej, komunitaryzm nie może wspierać interpretacji feministycznych – choćby dezaprobaty patriarchy. Komunitaryzm jest w gruncie rzeczy bardzo ogólnikowym i mglistym przesądzeniem metafizycznym, głoszącym, że ludzką naturę warunkują społeczne determinanty<sup>29</sup>. Wbrew deklaracjom, ten ogólnik nie pozwala na wartościowanie, a tym samym konstruktywną etykę społeczną. Komunitaryzm nie pozwala na przykład rozstrzygnąć, czy psychologiczne przywiązanie do innych ludzi jest pożądane, czy nie [Friedman 1989: 280]. Feministka tłumaczy:

Błąd abstrakcyjnego indywidualizmu nie polegałby na tym, że wytwarza aspołeczne jednostki – na gruncie poglądu komunitarystycznego takie byty są metafizycznie niemożliwe – ale raczej na tym, że nie zdołał na poziomie teorii uwzględnić inherentnie społecznego kształtu jaźni. A autonomia, niezależność i separacja byłby wówczas innym sposobem społecznej konstytucji, który nie byłby ani lepszy, ani gorszy od heteronomii, zależności czy więzi [Friedman 1989: 280]<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Niewiele wyjaśniają hasła w stylu: [dla MacIntyre’a] „każda wspólnota jest kierowana własną tradycją: wspólnota jest nosicielem tradycji, tradycja zaś jej przewodnikiem” [Chmielewski 2009: 37].

<sup>30</sup> W podobnym tonie wypowiada się Bartyzel: „Komunitaryści unikają na ogół wartościowania treści etycznych poszczególnych wspólnot, co może skłaniać do traktowania samej



2. Komunitarianie (głównie MacIntyre) dogmatycznie zakładają, że moralne przekonania wspólnoty są i powinny być wiążące dla ludzi. Przekonanie to grzeszy jednostronnością, naiwnością oraz brakiem wrażliwości etycznej<sup>31</sup>. Po pierwsze, w wielu wspólnotach występują praktyki wykluczania i opresji wobec „innych” – czy to z powodu różnicy etnicznej, płciowej, czy orientacji seksualnej. Po drugie, komunitaryści nie dostrzegają, że różnorodne relacje społeczne i więzi wspólnotowe wchodzą ze sobą w konflikt. Poważna teoria społeczna musi dysponować kryterium, które pozwoli podmiotowi oceniać wartość norm wspólnotowych. Komunitarianie takim kryterium nie dysponują – zamiast tego zadowolają się celebracją wspólnoty.

3. Komunitarianie niepotrzebnie koncentrują się wokół pewnych rodzajów wspólnot takich jak: rodzina, sąsiedztwo, szkoła czy kościół. Sandel i MacIntyre wspominają głównie o dwóch typach wspólnot: jedne związane są z przestrzenią publiczną – w ich ramach konstytuuje się obywatelska i narodowa tożsamość. Drugie z kolei to wspólnoty lokalne, skoncentrowane wokół rodziny i sąsiedztwa. Myśliciele nie przywiązują natomiast należytej wagi do wspólnot takich jak: stowarzyszenia hobbystów, grup wsparcia, związków zawodowych czy do grup ukonstytuowanych w ramach rozmaitych akcji i ruchów politycznych. Widać wyraźnie, że komunitarianie podkreślają znaczenie wspólnot zastanych. Zdaniem Friedman, jest to jednostronność i słabość komunitaryzmu, którą należy przewyciężyć. Trzeba docenić znaczenie wspólnot, które wykraczają poza schemat: rodzina, sąsiedztwo, szkoła i kościół [Friedman 1989: 285]. Koncepcja komunitarystyczna byłaby bar-

wspólnotowości jako wartości zawsze dodatniej, bo dającej jednostce jakąś postać »zakorzenienia«, choćby miała to być na przykład »wspólnota gejojska« [Bartyzel: *on line*].

<sup>31</sup> Wspólnotowe przekonania i tradycja bywają okrutne. Na przykład w Nigerii dzieci, na które padło podejrzenie o czary, są porzucane, głodzone, torturowane i zabijane. Liberalne prawa człowieka (do życia, wolności i własności) stanowi dobrą (uniwersalną) broń przeciwko barbarzyńskim i nieludzkim obyczajom, które (przecież) nadają ludziom tożsamość, wyznaczają wzorce postępowania i cementują grupę.

dziej atrakcyjna dla feminizmu, gdyby dopuściła możliwość wyboru wspólnot, do których może i chce należeć jednostka.

Friedman chce ocalić komunitarystyczną koncepcję jednostki – jednocześnie jednak jest feministką... Perspektyw tych nie da się uznać za w pełni równoważne. Optyka feministyczna domaga się jasno określonej etyki oraz wskazuje na konieczność rozpatrywania szerszego spektrum relacji społecznych i typów wspólnot niż te, które preferują komunitarianie. Friedman dopomina się przede wszystkim o wspólnotę miejską oraz relację przyjaźni – fenomeny, które w autentyczny sposób i na miarę wyzwań współczesności pozwalają rozpoznać społeczną naturę nowoczesnej jaźni.

Zarówno przyjaźń, jak i typowa miejska wspólnota posiadają wspólną cechę, która jest albo lekceważona albo celowo pomijana w komunitariańskich koncepcjach relacji międzyludzkich. Z liberalnego, oświeceniowego, czy też modernistycznego punktu widzenia tę własność można by określić jako dobrovolność: te relacje są częściowo oparte na wyborze [Friedman 1989: 286].

Friedman podkreśla: nie jest prawdą, że miejskie środowisko wspiera jedynie alienację, izolację oraz prowadzi do psychicznego załamania. „Wspólnoty, z których pochodzimy, niekonieczne konstytuują nas jako jaźnie, które zgadzają albo przestrzegają norm, jednoczących te wspólnoty” [Friedman 1989: 289].

Wspólnoty, z których wywodzą się ludzie, określają niektórych z nich jako odszczepieńców albo buntowników. Opór tych podmiotów może sięgać elementarnych norm społecznych – norm leżących u podstaw ich ról społecznych i relacji, to znaczy tych samych zasad, na których w ogóle opierają się wspólnoty! Problem ów jest oczywisty w ramach tradycji feministycznej – wyrosłym przecież na fenomenie buntujących się kobiet. Wspomniana komplikacja umyka jednak uwadze komunitarian.

Jeśli rdzeniem teorii politycznej czynimy autonomię, wolny wybór, osobiste pragnienia, to stoimy w sprzeczności z projektami Sandela i MacIntyre’a. Tak też jest w przypadku stanowiska Fried-

man, w którym ostatecznie wygrywa dystans w stosunku do komunitaryzmu. W konkluzji, feministka kładzie nacisk na wspólnotę, która jest przez jednostkę wybierana. „[Friedman] twierdzi, że w kontekście wybranego modelu wspólnoty »dobrowolny wybór« odnosi się do motywacji, które wyrastają z własnych potrzeb, pragnień, interesów, upodobaniach w przeciwieństwie do motywacji, które wyrastają z tego, co społecznie wyznaczone, przypisywane, oczekiwane lub żądane” [Hekman 1992: 1111].

## 6. Patriarchat i MacIntyre

Negatywne stanowisko wobec komunitaryzmu zajmuje Susan Okin. Swój sprzeciw wobec tego nurtu feministka uzasadnia obnażeniem słabości projektu społecznego Alasdaira MacIntyre’a, dla którego tradycja – w znaczeniu normy konserwatywnej – daje możliwość adekwatnego wglądu w ideę sprawiedliwości. MacIntyre afirmuje etykę klasyczną, która kładzie nacisk na pojęcie cnoty, która zostaje uznana za narzędzie odnowy spójności współczesnego dyskursu moralnego i działań praktycznych. Siła etyki tradycyjnej i jej zdolność do naprawy „zatrutej” nowoczesności polega na tym, że nie jest ona oderwaną od życia abstrakcją, lecz zakorzenioną w określonym porządku społecznym praktyką (pogląd ten MacIntyre przedstawił i rozwinął w książce *Dziedzictwo cnoty*).

Okin stara się uzasadnić, że sposób myślenia MacIntyre’a nie jest atrakcyjny dla wyzwań współczesnego świata – przede wszystkim, nie rozwiązuje problemu dominacji mężczyzn nad kobietami. Zasadniczy zarzut, który Okin stawia MacIntyre’owi brzmi: język filozofa cechuje fałszywa neutralność płciowa. Refleksję MacIntyre’a charakteryzuje pewne typowe – zwłaszcza dla myśli konserwatywnej – zaślepienie. Jego poglądy rzekomo posiadają walor uniwersalności, jednak *de facto* dyskurs MacIntyre’a odnosi się wyłącznie do mężczyzn. Na przykład, kiedy MacIntyre opisuje dążenie klasycznych Ateńczyków do osiągnięcia bogactwa, władzy i prestiżu, pomija fakt, że kobiety w Atenach nie były uznane za obywateli i nie

posiadały analogicznych jak mężczyźni praw i możliwości życiowych [Okin 1989: 44]:

Dlaczego mamy oczekiwać, że w tradycjach odnajdziemy ucieleśnioną rozumność i sprawiedliwość? [...] Jak się przekonamy, MacIntyre nie udziela – nawet w ramach swojej własnej teorii – satysfakcjonujących czy też spójnych odpowiedzi na te pytania [Okin 1989: 44–45].

Okin podaje szereg argumentów, które mają wykazać konieczność odrzucenia projektu społecznego MacIntyre’a. W szczególności, poddaje krytyce trzy tradycje, które MacIntyre afirmuje w książce *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*<sup>32</sup>.

#### A. Tradycja homerycka

Bohaterowie homeryccy toczyli wojny ze szczytnych powodów: chroniąc lokalne gospodarstwa i wspólnoty. Członkowie tychże wspólnot wzorowali się na cnotach idealizowanego bohatera-wojownika – były to siła fizyczna, odwaga, inteligencja i bogactwo. I tu pojawia się istotny szkopuł. MacIntyre nie podnosi jako problemu, że cnoty mogły przysługiwać jedynie elicie wojowników. Reszta społeczności – niezależnie od tego, czego by nie uczyniła – cnoty osiąść nie mogła. MacIntyre nie widzi w tym fakcie większej komplikacji i jedynie mimochodem wspomina, że społeczeństwa heroiczne opierały się na określonej hierarchii i wykluczeniu. Zdołał jedynie zauważyć, że cnota kobieca – czyli (w jego oczach) wierność seksualna oraz uroda fizyczna – jest czymś różnym od cnoty męskiej. Patrzenie na kobietę jedynie z perspektywy erotycznej, pozbawienie jej cnoty mądrości, wiedzy czy roztropności oraz innych cnót praktycznych (umiarkowania, sprawiedliwości, męstwa<sup>33</sup>) może

<sup>32</sup> MacIntyre sporo miejsca poświęca również szkockiemu oświeceniu oraz liberalizmowi [MacIntyre 2007].

<sup>33</sup> Aktualnie na Bliskim Wschodzie kobiety (głównie Kurdyjki) walczą przeciwko fundamentalistom tak zwanego Państwa Islamskiego. Kobiety wsławiły się swoim bohaterstwem na przestrzeni dziejów – fakt ten dotyczy różnych przestrzeni życia. Warto pamiętać, że

razić. Jeśli jednak wiemy, że MacIntyre prezentuje poglądy tradycjonalistyczno-patriarchalne to takie, a nie inne ujęcie kobiecości, nie powinno zaskakiwać. MacIntyre po prostu dość bezkrytycznie afirmuje tradycję homerycką, to znaczy akceptuje taki obraz kobiety, jaki mamy u Homera. A nie jest to obraz zbyt pozytywny. Kim bowiem są kobiety? Przyczynami wybuchu konfliktów między mężczyznami albo łupem wojennym.

Niepokojąca u MacIntyre'a jest również inna sprawa. Pewną konsternację – z racji przynależności do nurtu komunitarystycznego czy wręcz tradycjonalistycznego – rodzi fakt, że filozof pozostaje ślepy na zagadnienie społecznej konstrukcji cnót. Dla Okin, wspólnotowe umocowanie cnoty jest elementem, którego nie sposób pominąć i zbagatelizować. Ujęcie cnoty jest zagadnieniem kluczowym, ponieważ przekłada się bezpośrednio na sposób fundowania i myślenia o pierwiastku kobiecym oraz męskim. Okin zwraca uwagę, że fenomen kobiecości i męskości powstaje na podstawie cechy relacyjności. Oznacza to, że kobiecość jest cechą powstającą i formującą się zawsze w odniesieniu do pierwiastka męskiego, podczas gdy cnoty męskie są samoistne, pozbawione zależności i uwarunkowania relacyjnego [Okin 1989: 49–50]. Cnota – czyli dobro posiadające wartość samą w sobie – jest męska, pierwotna, fundamentalna. To ona jest źródłową przyczyną wartościowania i punktem odniesienia w społeczeństwie. Z kolei pierwiastek kobiecy jest niższy, wtórny i jest wartością pochodną. Relacyjność w konstrukcji cnoty oznacza hierarchię społeczną i wartościowanie negujące równość płci. Ściśle rzecz biorąc, priorytet ten oznacza przewagę i supremację męskości nad kobiecością. MacIntyre, rzecz jasna, nierówność tę akceptuje. Nie dostrzega również, że jego sposób interpretacji tradycji homeryckiej wyklucza pewne fundamentalne i atrakcyjne dla współczesności formy wspólnoty – takie relacje społeczne jak równość oraz przyjaźń.

wypełnianie płynących z tradycji powinności kobiecych wiąże się z nie lada męstwem. W biednych krajach kobiety bardzo ciężko pracują fizycznie, a jednocześnie wypełniają swoją rolę rodzicielki – nierzadko w sytuacji drastycznego ograniczenia lub wręcz braku dostępu do szpitali, lekarstw i pomocy medycznej.

MacIntyre’owską wizję świata homeryckiego charakteryzuje idealizacja, jednostronność i wybiórczość. Za plus jego interpretacji można ewentualnie uznać jej oryginalność. Elementy afirmowane przez MacIntyre’a nadają wspólnocie spoistość i siłę, jednak walory te osiągnięte są za zbyt wysoką cenę. Czy człowiek współczesny uzna za atrakcyjne wykluczenie społeczne, sztywną hierarchię oraz rolę społeczną kobiet wpisaną w model patriarchalny (kobieta-obiekt seksualny, pozbawiony równych praw)? I najważniejsze: podstawowy problem refleksji MacIntyre’a polega na tym, że nie odpowiada on na pytanie: jakie standardy *etyczne* pozwalają bronić homeryckiej struktury społecznej?

## B. Tradycja arystotelesowska

W oczach MacIntyre’a zaletą etyki Arystotelesa jest odrzucenie fałszywego rozróżnienia faktu i wartości oraz utożsamienie dobra z urzeczywistnieniem natury człowieka. Filozof chwali zakorzenie etyki Arystotelesa w konkretnych formach życia wspólnotowego. Tym, co budzi zachwyt MacIntyre’a, jest fakt, że podmiot, wypełniając różne role społeczne, spełnia się jako człowiek, cnotliwe działanie jest zaś równoznaczne z realizacją jego natury. Tę prostą wizję społeczną komplikuje perspektywa feministyczna.

Przypomnijmy fakty: za prawdziwie ludzką aktywność Arystoteles uznaje działanie polityczne i filozofowanie, a nie na przykład rodzenie dzieci, przygotowywanie posiłku czy pracę fizyczną. Co więcej, *telos* człowieka może być urzeczywistniany jedynie przez grupkę ludzi, którzy są wolni od przymusu ekonomicznego. Tylko wolni obywatele mogą oddawać się działalności politycznej i intelektualnej. MacIntyre nie podnosi jako problemu faktu, że dobre życie zalecane przez Arystotelesa w sposób konieczny zależy od wykluczenia sporej grupy ludzi – w tym rzecz jasna kobiet [Okin 1989: 52]. Przeciwnie, próbuje umniejszyć znaczenie seksizmu i elitaryzmu, który dominuje w myśli etycznej Stagiryty<sup>34</sup>. Dostrze-

<sup>34</sup> MacIntyre krytykował Arystotelesa z powodu wykluczenia, wzmiankował na przykład o „nieuzasadnionej dominacji” [MacIntyre 2007:167]. Okin uważa tę krytykę za niewystar-

ga wprowadzie, że teoria Arystotelesa zakłada, że rolnicy, rzemieślnicy, kupcy oraz kobiety nie mogą urzeczywistniać cnót, które są koniecznym warunkiem partycypacji w aktywnym życiu *polis*. Jednocześnie jednak pozostawienie części ludzi poza wspólnotą polityczną i pozbawienie ich cnoty jakoś specjalnie mu nie przeszkadza<sup>35</sup>. Czy istnieje argument, który wprost prowadzi do takiego wniosku? Tak. MacIntyre nie wyjaśnia jak współczesny, zdeklarowany, arystotelik mógłby poradzić sobie z problemem wykluczenia<sup>36</sup>. Filozof prezentuje etykę Arystotelesa jak gdyby była ona teorią uniwersalną – a taką ona nie jest (istnieją ludzie i nieludzie). Okin zarzuca MacIntyre'owi brak wyczerpującej krytyki faktu, że koncepcja dobrego życia u Arystotelesa może być jedynie elitarna [Okin 1989: 55]. Możliwość koncentracji na polityce i filozofii zakłada istnienie podludzi zdegradowanych do wykonywania prac domowych i fizycznych. Aby być człowiekiem trzeba mieć czas. A niewolnicy i kobiety, pracując, wolnego czasu nie mają – nie są zatem ludźmi!

### C. Tradycja tomistyczna

MacIntyre sądzi, że dokonana przez Tomasza synteza Arystotelesa z augustiańskim chrześcijaństwem jest najlepszym ujęciem sprawie-

czającą; z kolei na błędy w interpretacji myśli Arystotelesa zwróciła uwagę Martha Nussbaum. Uwagi o podobnym charakterze narzucają się również przy lekturze pism Sandela. Stwierdzenia o kultuwującej cnotę, antycznej teorii politycznej posiadają u niego charakter powierzchowny i perswazyjny. Komentarze dotyczące cnoty pojawiają się zazwyczaj w sytuacji, w której Sandel kontrastuje to, co mu się nie podoba (brak wizji dobrego życia narzucającej obywatelom przez rząd), z tym, co mu się podoba (admiracja cnót obywatelskich w greckiej teorii politycznej) [Sandel 1998: 7]. W przypadku MacIntyre'a i Sandela mamy też do czynienia z tendencyjnym i trywialnym odczytaniem liberalizmu, który przecież „nie podkopuje wspólnoty – sam jest formą wspólnoty. [...] nie odrzuca cnoty – w istocie rzeczy wymaga wielu cnót, aby istnieć” [Galston 1999: 59].

<sup>35</sup> Inaczej i przyjaźnie wobec kobiet interpretuje MacIntyre'a Chmielewski [2009: 29].

<sup>36</sup> Wyjaśnienia tego nie można pominąć, zwłaszcza że skala i powody wykluczenia określonych grup z życia społecznego na przestrzeni wieków należą do najważniejszych problemów myśli i praktyki politycznej. Zob. Dahl i Stinebrickner 2007: 128.

dliwości i praktycznej sprawiedliwości [Okin 1989: 56]<sup>37</sup>. Znowu przeocza fakt, że elementy powyższej syntezy są przeniknięte pierwiastkiem seksizmu i mizoginii. Augustyn sądził wprawdzie, że w sensie duchowym kobiety i mężczyźni są równi, lecz kobieta – między innymi ze względu na swój związek z cielesnością, namiętnością, a więc grzechem – powinna być podporządkowana mężczyźnie<sup>38</sup>.

W Państwie Bożym kobieta i mężczyzna są równi, ale w Państwie Ziemskim kobieta jest poddanym mężczyzny i jej działalność powinna się ograniczać do spraw domowych albo wręcz powinna żyć w celibacie [Okin 1989: 57].

U Tomasza, który jest najwyżej ceniony przez MacIntyre'a, ugruntowany w chrześcijaństwie związek kobiety z grzechem jest związany z arystotelesowską, teleologiczną, biologią. Tomasz sądził, że kobieta jest „poronionym mężczyzną”, której zadaniem jest jedynie reprodukcja<sup>39</sup>. Zdolności rozumowe kobiety są ograniczone – z tego powodu jest ona z natury podporządkowana męż-

<sup>37</sup> Nussbaum zarzuca filozofowi m.in. wykluczenie z etyki rozwiązań świeckich (MacIntyre za oczywistość uznaje koncepcję grzechu pierwotnego czy konieczność przyjęcia nauki Kościoła katolickiego), błędną interpretację filozofii Arystotelesa oraz uproszczenia i banalizację liberalizmu [Nussbaum 2012].

<sup>38</sup> Dogłębna analiza kobiety w chrześcijaństwie przekracza ramy artykułu. W tekstach filozofów chrześcijańskich znajdziemy wypowiedzi zarówno przychylnie kobietom [Augustyn 2001: 793], jak i im nieprzychylnie – zob. np. opracowanie [Brown 2006].

<sup>39</sup> Chodzi o całkowite podporządkowanie seksualności rozrodowi [Copleston 1998: 323]. Uwagi Okin znajdują potwierdzenie w tekście źródłowym. „W odniesieniu do natury partokularnej kobieta jest czymś niedoszłym i niewydarzonym. Czemu? Bo tkwiąca w nasieniu mężczyzny siła czynna zmierza do utworzenia czegoś doskonałego: podobnego do siebie co do płci męskiej. A że rodzi się kobieta, dzieje się to albo z powodu słabości nasienia, albo z powodu jakiejś niedyspozycji materii [która pochodzi od kobiety], albo też spowodowało to coś z zewnątrz, np. wiatry południowe, o których (filozof) pisze, że są wilgotne. Natomiast w odniesieniu do natury powszechnej kobieta nie jest czymś niewydarzonym, ale z zamierzenia natury *przeznaczona jest do dzieła rodzenia* [podkr. – K.G.]. [Tomasz z Akwinu, 1, zag. 92, art. 1: 66]. s. 66. „To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, ale kobieta dla mężczyzny” [Tomasz z Akwinu, 1, zag. 93, art. 4: 75].



czyźnie [Okin 1989: 58]. MacIntyre nie wspomina w wyczerpujący sposób o tych aspektach myśli Tomasza i powtórnie używa języka neutralnego płciowo.

Zdaniem Okin, żadna z analizowanych przez MacIntyre'a tradycji nie jest atrakcyjna dla kobiet. Krytyczne uwagi feministki, skierowane pod adresem komunitarystycznej wspólnoty w ujęciu MacIntyre'a, sprowadzają się do zarzutu, że wszystkie drogie filozofowi tradycje są nasycone patriarchalną władzą i nie są zdolne do inkorporacji kobiet w życie społeczne – na miarę wyzwań i oczekiwań czasów współczesnych.

Pomimo tego, że MacIntyre ciągle używa neutralnego płciowo języka, jest jasne, że większość kobiet, jak i mężczyzn, którzy mają jakąkolwiek feministyczną świadomość, nie znajdzie w tych tradycjach racjonalnej podstawy do moralnego i politycznego działania [Okin 1989: 60].

## 7. Poza liberalizmem i komunitaryzmem

Dyskusję pomiędzy zwolennikami liberalizmu i komunitaryzmu charakteryzuje istotna polaryzacja. Z jednej strony mamy filozofię Rawlsa, a w jej ramach podmiot za zasłoną niewiedzy, który nic o osobie nie wie – z perspektywy komunitarystycznej jest to podmiot odcielesniony i niezakorzeniony. Z drugiej strony pojawia się wizja podmiotu w ujęciu komunitarystycznym, który jest efektem konstrukcji społecznej. Która wizja bliższa jest realizacji celów feministycznych? Tym, co zbliża feminizm i komunitaryzm, jest zgoda co do tego, że propozycja liberalna ma za swoją podstawę błędną koncepcję podmiotu. Krytyka dotyczy braku zakorzenienia podmiotu we wspólnocie. W perspektywie obu nurtów człowiek jest istotowo związany ze wspólnotą oraz środowiskiem, w którym wzrasta. Wszelkie relacje międzyludzkie są pochodną źródłowego zakorzenienia społecznego, człowiek nie jest abstrakcyjnym i samotnym indywiduum, lecz istotą o *strice* wspólnotowym rodowdzie.

Feministki słusznie zauważyły: jeśli komunitarianie (oraz konserwatyści) zakładają jako oczywistość fakt głębokiego uwikłania człowieka w tradycyjne role społeczne, to założenie to niesłuchanie wzmacnia podbudowę myśli feministycznej! Fascynujący i wiele tłumaczący jest ów – podporządkowujący kobiety mężczyznom – determinizm społeczny, który przenika całą filozofię – zwłaszcza MacIntyre’a. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że diagnoza dotycząca społecznej kondycji człowieka jest w analizowanych doktrynach taka sama – różna jest natomiast interpretacja wspólnego punktu wyjścia oraz – stawiane na wspólnym fundamencie – cele. Czy zatem z perspektywy feministycznej komunitaryzm zwycięża liberalizm<sup>40</sup>? Wydaje się, że pytanie to jest źle postawione. Feminizm nie dubluje ani nie broni żadnego stanowiska w tradycji filozoficznej, lecz kroczy własną, autonomiczną drogą. Jako teoria polityczna powinien rozwijać się dalej, w sposób niezależny (od liberalizmu i komunitaryzmu) – co nie znaczy: zwieszony w próżni. Co konkretnie miałyby oznaczać taki pogląd?

Susan Hekman, omawiając wzajemną współzależność pomiędzy feminizmem oraz komunitaryzmem, stwierdza, że przyjęcie przez feminizm za ideowego sojusznika czy to komunitaryzmu, czy liberalizmu, jest wyborem błędnym. Teorie te stanowią opcje pozorne, dylemat zaś, która filozofia polityczna jest lepsza do realizacji celów feministycznych, jest dylematem bezowocnym. Liberalizm i komunitaryzm są tak naprawdę ściśle ze sobą powiązane, współzależne i jednakowo obarczone grzechem patriarchy i paternalizmu w stosunku do kobiet. Zadaniem feminizmu jest stworzenie nowego dyskursu o podmiocie i uniknięcie jednostronności obu doktryn.

<sup>40</sup> Hyży zwraca uwagę na pojawienie się tzw. feminizmu transnarodowego, który „przekracza granice państwa czy kultur”. „Obecnie, pod wpływem krytyki postmodernizmu, wzrasta tendencja do poszukiwania rozwiązań dla pojawiających się dylematów w oparciu o pewne wspólne wartości, potrzeby, wizje dobrego życia grup i całych społeczeństw” [Hyży 2012: 17]. Feminizm tego typu wchodzi w konflikt z preferującym lokalność komunitaryzmem.

Z jakiego powodu komunitaryzm i liberalizm są wrogami feminizmu? Obie doktryny dają kobietom jedynie dwie możliwości: albo przyjmą one za właściwy liberalny wzór człowieka – jest to *de facto* męski i odcielesniony model podmiotu, albo za paradygmat człowieczeństwa obiorą podmiot podporządkowany wspólnocie, często represyjnej wobec kobiet (komunitaryzm). Zdaniem Hekman, dla feminizmu jest to beznadziejna alternatywa, mająca swoje źródło w nowożytnym dyskursie o podmiocie – z definicji męskim, myślącym w kategoriach dominacji i podporządkowania.

Najbardziej obiecującą koncepcją podmiotu jest ta, która opowiada się za jego naturą dyskursywną (w stylu Friedman). W takim ujęciu podmiot jest zarówno konstruowany, związany z tradycją, zdeterminowany, jak i twórczy, samodzielny, niezależny. Podmiotowość powinna być ostatecznie czymś, co powstaje dzięki połączeniu elementów różnych dyskursów: liberalizmu, równości, macierzyństwa, kobiecości, męskości, racjonalności, troski, tradycji itd. W takim ujęciu, społeczna konstrukcja i sprawczość nie są antyteetyczne i skonfliktowane – to właśnie różne dyskursy o podmiotowości dają możliwość budowy rzeczywistego modelu podmiotu, są materiałem, który służy do wielopłaszczyznowej konstrukcji. Podmiotowość jest tworzona z istniejących już elementów, a jednostki w unikalny i oryginalny sposób mogą elementy różnych dyskursów łączyć. Ważnym komponentem dobrej teorii jest zaistnienie w jej ramach możliwości oporu. Oznacza to, że podmiot w celu obrony przed dominującym dyskursem może posłużyć się elementami współistniejących już innych dyskursów. Narzędzia do stawienia oporu mogą być odnalezione w istniejącym świecie (podmiot zakorzeniony). Nie trzeba w tym celu odwoływać się do „Ja” abstrakcyjnego (w stylu Rawlsa), uprzedniego wobec socjalizacji.

Zdaniem Hekman, najlepiej opracowaną koncepcję podmiotu dyskursywnego stworzył Michel Foucault<sup>41</sup> – przykładem takiej

<sup>41</sup> Foucault rozumie podmiot formalnie, jako „zdeterminowane i puste miejsce, które może być w istocie wypełniane przez różne jednostki” [Foucault 1977: 125]. Znajdziemy też

„dobrej” strategii podmiotowej jest zresztą sam feminizm. Kobiety były tradycyjnie uznawane za pasywne, emocjonalne, irracjonalne i niezdolne do uprawienia nauki, filozofii czy polityki. Feministki przeciwstawiły się tym dyskursom, odwołując się do tradycji liberalnej i marksizmu, które głosiły uniwersalną równość między ludźmi. Podmiot u samego Foucault jest produktem relacji władzy, która jest sprawowana nad ciałami.

Pojęcie podmiotu u Foucaulta jest oparte na przekonaniu, że kartezjański podmiot po prostu nie opisuje sytuacji podmiotu w nowożytnym świecie. Jego ujęcie podmiotu jako określonego przez relację władzy jest próbą opisaną świata, jaki napotyka podmiot – świata, w którym nie występuje racjonalny, autonomiczny, konstytuujący podmiot kartezjańskiej i kantowskiej tradycji [Hekman 1992: 1115–1116].

Według Foucault, podmiot przeciwstawia się władzy, o ile odmawia realizowania podmiotowego wzorca, które określa władza. Podmioty stawiają opór, tworząc kontrdyskursy, które są czerpane z istniejących zasobów kultury. Nie istnieje żadne „puste” Ja przed społeczeństwem. Podmiotowość na gruncie tej koncepcji jest „dziełem sztuki”, który czerpie z tego, co dane [Hekman 1992: 1116].

## 8. Zakończenie

Feminizm nie ogranicza się do krytyki zastanej myśli politycznej. Teoria feministyczna stawia sobie za cel wypracowanie adekwatnej dla wyzwań współczesności antropologii, etyki i myśli społecznej. Ten całościowy projekt zakłada określoną wizję podmiotu i wspólnoty. Powodem bliskości doktryny feministycznej i komunitariańskiej jest rewizja liberalnego modelu podmiotu, natomiast konflikt

u niego wypowiedzi świadczące o indywidualistycznym, cielesnym podejściu do człowieka. W dyskursie o podmiocie pojawia się nacisk na kreację, przekształcanie siebie czy „techniki siebie” [Foucault 2000]. Zob. Rasiński 2010: 185. Zagadnienie podmiotowości można uznać za centralne w ostatniej fazie jego twórczości [Foucault 2000b: 146].

ma swoje źródło w szczegółach dotyczących wspólnotowego pojmowania człowieka. Wizja komunitariańska kładzie nacisk na radykalne osadzenie czy usytuowanie jednostki we wspólnocie. Koncepcja ta jest atrakcyjna dla feminizmu, jednak nie daje odpowiedzi na pytanie, jak możliwe jest zachowanie autonomii ludzkiej oraz wypracowanie przekonującej etyki normatywnej w ramach ścisłego i opierającego się na tradycji związku człowieka ze wspólnotą. Feminizm i komunitaryzm wychodzą od podobnej wizji podmiotu, mają jednak różne cele. Są to odpowiednio: emancypacja i konserwatyzm. Z przeprowadzonej analizy wynika zatem istotny wniosek: zarówno liberalizm, jak i komunitaryzm okazują się w perspektywie feministycznej nurtami patriarchalnymi.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, 2001, *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Znak.
- Bartyzel J., *Wartość wspólnoty. Filozofia polityczna komunitaryzmu*, [on line] <http://www.legitymizm.org/wartosc-wspolnoty-komunitaryzm> [dostęp 4.01.2016].
- Brawn P., 2006, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Przeł. I. Kania. Kraków: Homini.
- Brighthouse H., 2007, *Sprawiedliwość*. Przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wyd. Sic!
- Friedman M., 1989, *Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community*. „Ethics” 99/2: 275–290.
- Dahl R.A., Stinebrickner B., 2007, *Współczesna analiza polityczna*. Przeł. P. Kazimierczak. Warszawa: Scholar.
- Chmielowski A., 2009, *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre’a*. W: Alasdair MacIntyre, *Etyka i polityka*. Warszawa: PWN: 7–40.
- Copleston E., 1998, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. J. Rybałta. Warszawa: PAX.
- Foucault M., 1977, *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa: PIW.
- Foucault M., 2000, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa: PWN.
- Foucault M., 2000b, *Historia seksualności*. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant. Warszawa: Czytelnik.
- Galston W.A., 1999, *Cele liberalizmu*. Przeł. A. Pawelec. Kraków.
- Grabowska B., 2010, *Feministyczna krytyka libertarianizmu*. W: W. Bulira, W. Gogłozka (red.), *Libertarianizm. Teoria. Praktyka. Interpretacje*. Lublin: Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej: 229–237.

- Hekman S., 1992, *The Embodiment of the Subject: Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism*, „The Journal of Politics”, 54, 4: 1098–1119.
- Hoff Sommers Ch., 1994, *Who stole feminism? How Women Have Betrayed Women*, Simon & Schuster.
- Hyży E., 2012, *Wybrane etyczno-polityczne propozycje współczesnego feminizmu globalnego*. „Etyka” 45: 16–36.
- Jaggar A.M., 1983, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman/Littlefield Publishers.
- Komunitarianie. Wybór tekstów, 2004, red. P. Śpiewak. Przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka. Warszawa: Aletheia.
- Kelly P., 2007, *Liberalizm*. Przeł. S. Królak. Warszawa: Wyd. Sic!.
- Kopania J., 2002, *Etyczny wymiar cielesności*. Kraków: Aureus.
- Koźmiński K., 2002, *Komunitaryzm jako liberalizm odpowiedzialny – filozofia dobra Charlesa Taylora*, „Anthropos?” 18–19: 152–168.
- Kymlicka W., 2009, *Współczesna filozofia polityczna*. Przeł. A. Pawelec. Warszawa: Aletheia.
- MacIntyre A., 2007, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Przeł. A. Chmielewski. Warszawa. Nagl-Docekal H., 1993, *Die Kunst der Grenzziehung und die Familie*. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 41/6: 1021–1033.
- Nozick R., 2010, *Anarchia, państwo i utopia*. Warszawa: Aletheia.
- Nussbaum M., 2012, *Philosophical Interventions: Reviews 1986–2011*. Oxford University Press.
- Okin Moller S., 1992/3, *Für einen humanistischen Humanismus*. „Transit: Europäische Revue” 5: 74–90.
- Okin Moller S., 1999, *Is Multiculturalism Bad for Women*. Princeton University Press.
- Okin Moller S., 1987, *Justice and Gender*, „Philosophy and Public Affairs”, 16, 1: 42–72.
- Okin Moller S., 1989, *Justice, Gender, and the Family*. New York.
- Okin Moller S., 1993, *Verletzbarkeit durch die Ehe*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 41/2: 277–320.
- Pateman C., 2014, *Kontrakt Płci*. Przeł. J. Mikos. Warszawa: Czarna Owca.
- Putnam Tong R., 2002, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*. Przeł. Jarosław Mikos, Bożena Umińska. Warszawa: PWN.
- Rasiński L., 2010, *Dyskursywna koncepcja władzy. Foucault i Laclau o dyskursie, podmiocie i władzy*, „Principia”: 177–192.
- Rau Z., 2000, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*. Warszawa: Aletheia.
- Rawls J., 1994, *Teoria Sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik i inni. Warszawa: PWN.
- Sandel M.J., 1998, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap press of Harvard University Press.
- Sandel M.J., 1988, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Sandel M., 2004, *Republika proceduralna i niewarunkowana jaźń*. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Aletheia: 71–90.
- Sandel M.J., 1998b, *What Money Cant't Buy: The Moral Limits of Markets*. Oxford: Delivered at Brasenose College: 89–111.
- Sępczyńska D., 2012, *Etyka troski jako filozofia polityki*. „Etyka” 45: 37–61.
- Środa M., 2003, *Indywidualizm i jego krytycy*. Warszawa: Aletheia.
- Taylor Ch., 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7 [on line] [https://jozefbizon.files.wordpress.com/2013/07/suma\\_teologiczna\\_sw\\_tomasz\\_t7\\_czlowiek.pdf](https://jozefbizon.files.wordpress.com/2013/07/suma_teologiczna_sw_tomasz_t7_czlowiek.pdf) [dostęp: 29.01.2016].

- Ullrich M., 1995, *Kommunitarismus und Feminismus*, „Forschungsjournal NSB JG” 8, 3: 63–72.
- Walzer M., 2004, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak. Przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka. Warszawa: Aletheia: 91–113.
- Walzer M., 2007, *Sfery sprawiedliwości*. Przeł. M. Szczubiałka. Warszawa.
- Wellmer A., 1994, *Uwarunkowania kultury demokratycznej: przyczynek do debaty „liberałów” z „komunitarystami”*. W: T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*. Poznań; Wydawnictwo Poznańskie.
- Wendell S., 1987, *A (Qualified) Defense of Liberal feminism*, „Hypatia”: 65–93.
- Wójcik P., 2014, *Nieodzowność komunitaryzmu* <http://jagiellonski24.pl/2014/09/03/wojcik-nieodzownosc-komunitaryzmu/> [dostęp 4.01.2016].
- Zygmunt A., 2007, *Postulat równości płci w sferze zatrudnienia i pracy w teorii i praktyce państw Unii Europejskiej i w Polsce*. Katowice: Uniwersytet Śląski.

## Summary

### Feminism and communitarianism: agreement or conflict?

The article presents the theoretical assumptions common to feminism and communitarianism, while drawing attention to the incommensurability of the two doctrines. The aim of the article is to identify the causes of the ideological similarity and difference of the two political theories. Very broadly speaking, the reason for the closeness between the feminist and communitarian doctrines is a revision of the liberal model of the subject, while the conflict between them has its roots in the particulars concerning the understanding of man as an element of community. Feminism and communitarianism have their origins in a similar vision of subjectivity, but they have different goals, which are emancipation and conservatism, respectively. Ultimately, from the feminist perspective both liberalism and communitarianism appear to be patriarchal propositions. In particular, the article discusses the matter of gaining identity and autonomy by both these doctrines in confrontation with liberalism; the topic of these doctrines' similarity in relation to the problem of subjectivity (*disembodied* and *situated*); and articulating reasons for the distance which appears in feminism with regard to John Rawls' theory of justice. In order to go beyond general statements, the article analyses the positions of Marilyn Friedman, Susan Okin, and Susan Hekman. Through discussing the views of these feminists, it is possible to articulate reasons for the closeness between feminism and communitarianism and for the ultimate impossibility of maintaining a unified ideological front by the two doctrines.

**Key words:** subjectivity, patriarchy, feminism, communitarianism, liberalism