

Weronika Żybura ☆

Wspólnota demokratyczna a wykluczenie

Abstrakt

Celem artykułu jest wskazanie jako przyczyn dyskryminacji kobiet w sferze publicznej mechanizmów wykluczenia tkwiących w samych założeniach liberalno-demokratycznego porządku politycznego. Pierwsza część artykułu wskazuje na liberalne koncepcje podmiotu politycznego, obywatelskości i dyskursu publicznego jako utrudniające kobietom funkcjonowanie w sferze publicznej. W części drugiej tekstu rozważana jest odpowiedź na pytanie, czy niewykluczająca wspólnota jest możliwa. Przywołując koncepcję demokracji komunikacyjnej otwartej na różnice autorka proponuje wprowadzenie w życie pewnych założeń i strategii mających na celu osiągnięcie przez kobiety statusu równoprawnych członków wspólnoty politycznej.

Słowa kluczowe: obywatelstwo kobiet, liberalna wspólnota polityczna, dyskryminacja kobiet, demokracja komunikacyjna, różnica

Democratic community and the problem of exclusion

Abstract

The aim of the article is to point out the mechanisms of exclusion in the conceptual basis of liberal democracy. The first part discusses the concept of the political agent, citizenship and public discourse and brings the explanations why these categories could be discriminating for women. In the second part text considers the question if the non-exclusive public community could be theoretically possible. Invoking the concept of communicative democracy open to the category of difference author proposes some premises and strategies for implementation in order to make women's participation in the political community more equal.

Key words: female citizenship, liberal political community, discrimination of women, communicative democracy, difference

☆ Weronika Żybura, Collegium Civitas, e-mail: wer.z@wp.pl.

„Czy chodzi o świat, w którym różnica płciowa nie ma znaczenia?
Czy o taki, w którym różnica płciowa przestaje być podstawą nierówności?”

(Phillips 1993: 87)

Pomimo zmian w społecznym postrzeganiu roli kobiet, które dokonały się na przestrzeni ubiegłych dziesięcioleci, ich udział w życiu publicznym pozostaje na niskim poziomie. Jako przyczyny tej sytuacji wskazywane są uwarunkowania strukturalne (nierówno dystrybuowane w społeczeństwie zasoby czasu, pieniędzy, umiejętności), instytucjonalne (m.in. rodzaj ordynacji wyborczej, zaawansowanie demokratyzacji, sposób wyłaniania reprezentacji politycznej, poziom współzawodnictwa partii), oraz kulturowe (stereotypy, wartości, tradycyjne *vs* egalitarne poglądy na temat ról płciowych, religia, socjalizacja). Proponowane i wdrażane są procedury i rozwiązania „przyjazne” kobietom, które mają doprowadzić do zwiększenia ich reprezentacji w instytucjach, np. proporcjonalny system przeliczania głosów, duże okręgi wyborcze, wysokie progi wyborcze, kwoty, parytety na listach partyjnych (Inglehart, Norris 2003; Matland, Montgomery 2003; Siemieńska 2003). Nie ulega wątpliwości, że są to działania zmierzające w dobrym kierunku, jednak pojawia się wątpliwość czy dotyczą one istoty problemu, głębszej przyczyny wykluczenia? Ta wątpliwość stała się inspiracją dla poniższego tekstu.

W liberalizm immanentnie wpisana jest sprzeczność między ideałem wolności jednostki i równości w sferze publicznej, a (ukrytym) założeniem, że nie jest przeznaczeniem kobiet działać w tej sferze na równych z mężczyznami prawach (Środa 2003). Pomimo, że nie są one *explicite* wykluczone z polityki, to kategorie regulujące życie społeczne wynikające z liberalno-demokratycznego porządku politycznego, definiują ich status jako „Inne”, „Obce”.

Głęboka struktura liberalizmu zbudowana na tak określonym stosunku do płci staje się źródłem kulturowych relacji, definicji, uzasadnień i oczekiwań, za pośrednictwem których kobiety i mężczyźni postrzegają innych ale również siebie, swoje możliwości i swoje życie (Phillips 1993). Ten fundament istnieje niezależnie od praktyk społecznych, dlatego instytucjonalne kroki podejmowane dla zwiększenia aktywności kobiet w sferze publicznej, nie będą skuteczne bez podjęcia krytycznej refleksji nad głębszymi przyczynami ich wykluczenia (por. Rorty 1996).

Jak to się dzieje, że pozornie uniwersalne i neutralne kategorie liberalizmu, pod pozorem „oczywistości” wytwarzają dla większości ludzi granice trudne do przekroczenia?

Artykuł został podzielony na dwie części.

Celem pierwszej jest prezentacja tezy, zgodnie z którą, przyczynę nieobecności i wykluczenia kobiet z politycznej wspólnoty można dostrzec w samej istocie demokracji liberalnej – w jej stosunku do różnicy. Podstawowe, pozornie uniwersalne pojęcia słownika demokracji, takie jak sfera publiczna, dobro wspólne, równość, sprawiedliwość, obywatelskość, podmiotowość wykluczają tych członków wspólnoty, których charakterystyki, zachowania czy poglądy do tych modeli nie pasują. Ten mechanizm dotyczy nie tylko mniejszości chcących znaleźć swoje miejsce we wspólnocie, ale również grupy stanowiącej większość – kobiet, które zostały w liberalnych koncepcjach pominięte („liberalny błąd przeoczenia”, por. Środa 2003: 229).

W drugiej części artykułu staram się znaleźć inny sposób myślenia o wspólnocie. Proponuję redefinicję konstytuujących wspólnotę demokratyczną pojęć tak, żeby w jej ramach różnica – również różnica genderowa – mogła się wyrazić. Moja propozycja jest teoretycznym postulatem wcielenia w system prawny i instytucjonalny wspólnoty demokratycznej. Pytanie – czy i w jakim stopniu jest on możliwy do urzeczywistnienia – pozostawiam (poza kilkoma sugestiami) otwarte.

Demokratyczna wspólnota a wykluczenie kobiet.

Granice przynależności

Założenie, że jakaś jednostka lub grupa nie ma kompetencji by uczestniczyć w procesie demokratycznym jest podważeniem samej zasady demokracji (Marti 2010). Równocześnie, demokracja jest czymś więcej niż zasadą lub formą rządu. Można ją potraktować jako specyficzną postać organizacji ludzkiej koegzystencji politycznej (Mouffe 1996), model życia (Benhabib 1996), porządek wartości, znaczeń, symboli, a nawet stan świadomości zbiorowej.

Zarówno w wymiarze formalnym (prawnym, instytucjonalnym), jak i w tym, przejawiającym się w praktykach społecznych i kulturowych (na poziomie ocen, czy oczekiwań) wspólnota wyklucza tych, którzy nie spełniają kryteriów przy-

należności. Historia demokratyzacji – postępującego triumfu wolności, reprezentowania interesów ogółu społeczeństwa – to równocześnie historia wykluczenia, czy niepełnej inkluzji (Marti 2010).

Jak wiemy, dla kobiet granica przynależności do wspólnoty demokratycznej została formalnie otwarta¹ i dziś w krajach demokratycznych posiadają one takie same prawa uczestnictwa w życiu politycznym jak mężczyźni. Zmianie uległo również definiowanie roli kobiet w społeczeństwie oraz ich samoidentyfikacja – sposób, w jaki same tę rolę postrzegają (por. np. Frąckowiak-Sochańska 2010; Korolczuk 2010; Kwak 2010).

Jednak pomimo formalnego równouprawnienia kobiet, rosnącej akceptacji dla ich aktywności politycznej oraz ich gotowości do podejmowania takich działań, pozostają one w mniejszości w życiu publicznym. Polityków jest nie tylko więcej niż polityczek, ale piastują oni wyższe, bardziej decyzyjne, wyeksponowane i prestiżowe stanowiska. Kobiety pozostają niedoreprezentowane na wyższych szczeblach hierarchii politycznych, ekonomicznych, religijnych, wojskowych, akademickich. Zakładam, że jedną z wielu przyczyn tej sytuacji są wpisane w głęboką strukturę porządku liberalno-demokratycznego, nie wyrażone wprost i nieartykułowane w dyskursie kryteria przynależności, których spełnienie jest dla kobiet trudniejsze niż dla mężczyzn.

Jednym z paradoksów, z którymi zmagają się demokracja jest równocześnie homogenizująca i heterogenizująca natura procesu tworzenia wspólnoty. Wspólnota rozumiana jako twór partykularny, musi przeciwstawiać „My” jakimś „Oni”, tym, którzy do niego nie należą. Równocześnie, idea demokratyczna zakłada homogeniczność wspólnoty obywatelskiej równych obywateli, co implikuje wyłączenie ze wspólnoty, ze sfery decyzyjnej wszystkich „obcych” oraz unicestwienie wszelkiej heterogeniczności (Bobako 2010).

Warunkiem przekroczenia granicy przynależności do „demos” jest zatem poddanie się demokratycznemu procesowi wyrównania, dopasowania, przyćmienia. W istocie te krawieckie metafory kryją wymóg asymilacji – rezygnacji z zachowań, doświadczeń, elementów tożsamości, które nie mieszczą się w normach opisujących obywatela, uczestnika dyskursu, polityka.

¹ Jako pierwsze czynne prawo wyborcze uzyskały kobiety w Wyoming w roku 1869 - proces formalnego politycznego równouprawnienia kobiet w państwach demokratycznych zakończył się w roku 1990, kiedy kobiety uzyskały prawo do głosowania we wszystkich kantonach Szwajcarii (w części mogły wybierać swoich przedstawicieli od 1971 roku).

O tym, czy wspólnota aby powstać i funkcjonować musi wykluczać, piszę w dalszej części artykułu. W tym miejscu należy podkreślić, że sam mechanizm asymilacji/ekskluzji nie tłumaczy jeszcze sytuacji, w której kobiety mają w porównaniu z mężczyznami trudniejszy dostęp do sfery publicznej, a ich status jako obywaterek – pełnoprawnych członkiń wspólnoty – niejednokrotnie wymaga dodatkowej legitymizacji. Tłumaczy ją natomiast fakt, że podobieństwo doświadczeń stanowiące podstawę liberalnej wspólnoty, dotyczy doświadczeń mężczyzn, nie kobiet.

Uniwersalizujący paradygmat współczesnej demokracji oznacza w praktyce oczekiwanie, że kobieta chcąc efektywnie funkcjonować w sferze publicznej powinna przyjąć rolę napisaną dla mężczyzny, zgodzić się na rzekomą uniwersalność jego doświadczeń. Jej przynależność do „demos” okazuje się warunkowa, wymaga – pod groźbą marginalizacji i wykluczenia – asymilacji i adaptacji do obowiązującego męskocentrycznego modelu dobra wspólnego, podmiotu politycznego, czy koncepcji obywatela (Phillips 1993, 2005; Voet 1998; Mouffe 2005; Bobako 2010; Bolach 2010; Marti 2010).

Liberalna koncepcja podmiotu politycznego leżąca u podstaw oczekiwań formułowanych wobec jednostki aktywnej w sferze publicznej, chociaż w założeniu abstrakcyjna, uniwersalna i ślepa na płeć (*gender blindness*), odwołuje się do określonych wyobrażeń o człowieku – do wyobrażenia człowieka jako mężczyzny (dorosłego, białego, posiadającego własność prywatną, por. Majewska 2014).

Kategoria ta zbudowana wokół koncepcji „naturalnych”, właściwych każdemu potrzeb charakteryzuje „człowieka politycznego” jako racjonalnego, sprawczego i niezależnego (Phillips 1993; Środa 2003; Bobako 2010; Funk 2004). Tym samym charakterystyki kobiet, które stanowią istotny element ich tożsamości, takie jak emocjonalność, współzależność, zakotwiczenie, troska, cielesność znajdują się poza tą definicją i czynią problematycznym status kobiety jako istoty politycznej. Może ona dążyć do bycia uznaną za równoprawnego aktora w demokratycznej sferze publicznej i aspirować do uczestnictwa w sprawowaniu suwerennej władzy, ale dla jej scenicznego wizerunku (przywołując teatralną metaforę Goffmana, 2009) korzystne wydaje się zaprzeczenie, lub przynajmniej ukrycie niektórych elementów własnej tożsamości (Landes 1996; Phillips 1993).

Równocześnie, ponieważ rola *homo politicus* została zdefiniowana w oparciu o męskie charakterystyki, jest dla niej trudna, być może niemożliwa do budzącego akceptację odbiorców odegrania (Środa 2003). „Ideal podmiotu politycznego w demokracji „przyobleczony” został w męskie ciało, kobiety skazane zostały na zamieszkiwanie ciał, które raczej niż gwarantować polityczne wolności były naznaczone seksualnością i irracjonalnymi, więc nie politycznymi charakterystykami” (Benhabib 1996: 12).

Również koncepcja obywatela, pozornie neutralna i abstrahująca od różnic pomiędzy mężczyznami a kobietami, zbudowana jest w oparciu o kryteria, które „naturalnie” spełnić może mężczyzna, tylko warunkowo, pod pewnymi względami, nie w każdej sytuacji – kobieta (Lister 2008; Bobako 2010).

Kulturowa konstrukcja polityki jako sfery męskiej sprawia, że kobiety pozostają obywatelkami drugiej kategorii. Zazwyczaj ich sytuacja, pomimo stabilnego, legalnego statusu, naznaczona jest degradacją, przesądami, dyskryminacją. Jako te, które w narracjach liberalnych nie są w pełni z racji płci kwalifikowane do obywatelstwa, kobiety pozostają aspirującymi do pełnej partycypacji, uczącymi się zastanych reguł, podczas gdy mężczyźni dokonują wolego i świadomego wyboru liberalnych standardów, do których następnie dostosowują się i z tej pozycji demonstrują tolerancję, sprawiedliwość i racjonalność (por. *learners vs choosers*, Forment 1996).

Obywatelskość rozumiana jako gotowość do uczestnictwa i zaangażowania w sprawę wspólnoty wymaga czasu i energii – zasobów, których zamknięta w sferze prywatnej kobieta nie posiada, lub dysponuje nimi w mniejszym niż mężczyzna zakresie. Wpisana w społeczną rolę odpowiedzialność kobiet za opiekę nad dziećmi, chorymi, starymi a także „sprawnymi” mężczyznami, stanowi praktyczną barierę dla ich politycznego zaangażowania (Phillips 2005). Ich praca opiekuńcza buduje zaplecze, konieczne wsparcie instytucjonalne dla aktywności wolnych, autonomicznych, posiadających poczucie godności i społecznego szacunku, opłacanych, mogących realizować dowolne koncepcje „dobrego życia” obywateli, którymi pozostają mężczyźni (Voet 1998; Środa 2003; Bobako 2010; Kubisa 2014)².

² „To kobiety pozostają spętane niepodlegającymi wyborowi więzami (np. zobowiązań rodzinnych) i podlegają rytmom natury (np. reprodukcja) aby ich synowie, ojcowie i bracia mogli myśleć o sobie jako o autonomicznych jednostkach” (Bobako 2010: 78; por. też autobiografia Danuty Wałęsy *Marzenia i tajemnice* 2011).

Przypisana kobietom w ramach liberalnego podziału rola opiekunki sfery prywatnej, nie tylko utrudnia ruch „poza” przestrzeń domu, ale ma też inne, dotyczące wymiaru egzystencjalnego konsekwencje. Kobiety socjalizowane są w kierunku bycia istotą nie-polityczną, nie-decydującą w dotyczących wspólnoty sprawach, nie myślącą o sobie, jako o podmiocie sprawczym – tym, który wpływa na przyszłość społeczeństwa. Nie uczestniczą w przestrzeni wolności, zmiany, postępu, jaką może być sfera publiczna.

„Można powiedzieć, że mężczyzna wygrał bitwę o interpretację kultury rozumianej jako hierarchiczna, przede wszystkim zaś jako dwupłciowa i dwusferowa (sfera prywatna i publiczna), natomiast kobieta została uwięziona w swojej seksualności, uprzedmiotowiona w świecie pozbawionym transcendencji i skazanym na reprodukcję” – pisze Magdalena Środa (2003: 235)³.

Kobiety zamknięte w przestrzeni intymności, stabilności, odpoczynku, ale też milczenia, zostały pominięte w projekcie indywidualizmu i wyłączone z oświeceniowych narracji emancypacyjnych⁴. Pomimo formalnie równego prawa do głosowania kobiety nie stały się w pełni wolnymi obywatelkami, w tym znaczeniu, że uwarunkowania sfery prywatnej utrudniały (często uniemożliwiały) im pełną partycypację w podejmowaniu politycznych decyzji, jak również myślenie o sobie w kategoriach wpływu i sprawczości.

Tymczasem obywatelskość rozumiana jako troska o dobro wspólne i umiejętność przedkładania go nad własny interes, wymaga odseparowania „Ja” od własnej tożsamości i lokalności i dostosowania do norm obowiązujących w sferze publicznej (Phillips 1993). Obywatel ma być zdolny i gotowy do przekroczenia własnej partykularności, subiektywności, do ruchu poza „Ja” i poza „moje”, czy też „ponad” prywatność. Przekroczenie to – wejście w obszar wspólnego dobra – jest istotą aktywności politycznej. Dla kobiet, których tożsamość pozostaje zakotwiczona w tworzących sferę prywatną relacjach, jest to ruch trudny, nieoczywisty.

³ Środa powołuje się tu na pracę „Druga płęć” Simone de Beauvoir (1972).

⁴ „Indywidualna wolność i równość – które wyznaczały aksjologiczne i polityczne podstawy funkcjonowania społeczeństw nowożytnych – nigdy, wbrew filozoficznej i rewolucyjnej retoryce, nie miały charakteru powszechnego. *Res cogitans*, „moralnym podmiotem”, „celem samym w sobie”, „niezależną jednostką”, „indywidualnością”, „ego”, „wolnym obywatelem”, „producentem”, „odkrywcą”, „artystą”, „naukowcem” był zawsze mężczyzna (Środa 2003: 51).

Kolejne kryterium, które utrudnia kobietom aktywne uczestnictwo w polityce stanowi dostęp do demokratycznego dyskursu i możliwość ekspresji w jego ramach. Otwarty, racjonalny, wolny od dyskryminacji i relacji władzy dyskurs, stanowi istotę sfery publicznej, świadectwo politycznego upodmiotowienia członków wspólnoty. W założeniu, jest on kulturowo neutralny i uniwersalny – w jego ramach *każdy* zainteresowany może wyrażać poglądy i uzgadniać własne interesy z innymi uczestnikami dialogu (Habermas 2009; Bobako 2010).

Jednak w tę koncepcję wpisane są niewyrażone wprost założenia, które czynią z demokratycznego dyskursu obszar otwarty dla *niektórych*, gdzie nie każdy uczestnik ma równy dostęp do głosu, nie każdy głos jest dobrze słyszalny, nie każdy głos jest uznawany za wart wysłuchania (Foucault 2000; Mrozik 2014).

Chociaż kobiety współcześnie nie są formalnie wykluczone z dyskursu, to zarówno jego język, normy, jak i rządzące nim mechanizmy, sytuują je na obrzeżach wspólnoty, w jej milczącym rejonie (Środa 2003; Gould 1996; Young 1996; Bartky 2008). Jako nie spełniające istotnych kryteriów podmiotowości politycznej i obywatelskości, nawet jeśli wejdą w obszar dyskursu, nie funkcjonują w nim na równych zasadach, pozwalających na swobodną wymianę argumentów.

Normy deliberacji pozytywnie wartościują rywalizację, walkę, dążenie do władzy⁵. Co za tym idzie, uprzywilejowany w dyskursie jest asertywny, kategoryczny, konfrontacyjny i pozbawiony emocji styl wypowiedzi – kulturowo przypisywany i „właściwy” mężczyznom. Sposób mówienia i argumentowania kobiet, wynikający z kulturowego konstruktu kobiecości, jest dewaluowany. Oczekiwany od nich (uznawany za „kobięcy”) styl komunikowania – emocjonalny, oparty na unikaniu, skromny, cechujący się niepewnością – jest w dyskursie utożsamiany ze słabością argumentów, brakiem obiektywizmu, odrzucany jako partykularny (Young 1996).

Co więcej, zinternalizowany w toku edukacji społecznej strach, brak pewności siebie, poczucie niższości i podporządkowania, przekonanie o braku

⁵ Por. konstruowana dyskursywnie jako domena rywalizacji, mobilizacji i ambicji tzw. *męskość menadżerska* w pracy Raewyn Connell (2013).

kompetencji politycznych i auto-dewaluacja własnego stanowiska⁶ często sytuują kobiety w roli biernego obserwatora zdarzeń. „Znacząca nieobecność” kobiet w dyskursie oznacza, że funkcjonują w dyskusji raczej jako przedmiot niż podmiot (Young 1996; Bolach 2010; Fuszara 2010). Różnica genderowa przejawiająca się w stylu komunikowania, autoprezentacji, języku, w sposobie argumentowania – inaczej, niż w założeniu o równym statusie uczestników – różnicuje pozycje rozmówców, ustanawia dominację jednych i podrzędność drugich (Bobako 2010). Kulturowa konstrukcja dyskursu jako „męskiej rozmowy”, czyni go ekskluzywnym i nieprzyjaznym dla kobiet.

Nie tylko normy określające właściwy sposób prowadzenia dyskusji, ale również język dyskursu jest wykluczający, jego głęboka struktura ma charakter patriarchalny. Kobiety w dyskursie publicznym mówią językiem, którego pojęcia zostały wyprowadzone z „męskiego” języka politycznego, którego kategorie i cała symbolika odnoszą się tylko do pewnego typu doświadczeń i pewnego typu znaczeń.

Jak już zostało powiedziane, pojęcia istotne z politycznego punktu widzenia, takie jak obywatel, niezależna jednostka, cnota, służba publiczna, podmiot prawny tylko „udają”, że odnoszą się do kobiet i mężczyzn, w rzeczywistości są w każdej kulturze głęboko naznaczone różnicą płci (Landes 1996; por. też Środa 2003). „Kobietom dano takie same słowa jakie mają mężczyźni: męskie słowa. Te słowa nie mogą jednak wyrazić tego, co kobieta czuje, mogą wyrazić tylko to, co mężczyzna myśli” (Putnam Tong za: Środa 2003: 416). Język dyskursu nie jest zatem wspólną przestrzenią komunikacji, ale „zasłoną” skrywającą doświadczenia kobiet i niedopuszczającą ich do głosu (Phillips 1993; Mrozik 2014).

Dyskurs w demokracji jest ekskluzywny również dlatego, że nie posługuje się mechanizmami umożliwiającymi ekspresję różnicy. Przeciwnie, za cel i priorytet stawia dobro wspólne, porozumienie, zgodę (Gould 1996).

Tymczasem są to pojęcia w swojej istocie wykluczające. Nie istnieje konsensus, który nie zniewala, który w sposób pełny (i nie zafałszowany) satysfakcjonowałby wszystkich (Mouffe 2005).

⁶ Brak pewności siebie, cechujący sposób komunikowania się kobiet w polityce, przekłada się na kulturę ich wypowiedzi. Kobiety raczej pytają lub dostarczają informacji niż podważają, poddają w wątpliwość inne stanowiska (por. też Tannen 1996; Young 1996).

Z kolei dobro wspólne opiera się na *określonej* koncepcji dobra i dobrego życia, odzwierciedla *pewne* preferencje, jest więc dobrem tylko dla niektórych (Phillips 1996; Środa 2003)⁷. Zakres tego, co dozwolone w dyskursie kształtuje oczekiwanie, że różnice, których nie da się sprowadzić do podziałów ideologicznych, zostaną poświęcone w imię normatywnego priorytetu, którym jest konsensus. Różnica oznacza partykularność i podział – jako taka postrzegana jest jako utrudniająca, spowalniająca proces uzgadniania, dopasowywania stanowisk – jest więc wyciszana, nieuwzględniana, wyrzucana poza granicę dyskursu (Gould 1996).

Wielość idei, preferencji, alternatyw jest reprezentowana przez białych, heteroseksualnych mężczyzn z klasy średniej (Benhabib 1996). Tym samym, inny niż większośćowy sposób postrzegania i oceniania rzeczywistości, z trudem i nie zawsze przebija się do głównego nurtu debaty publicznej. Perspektywa kobiet – ich doświadczenia, priorytety, wartości – często pozostaje poza zasięgiem uwagi i słyszalności⁸. Sprawczość kobiet w ramach dyskursu jest zinstrumentalizowana, wydzielana i racjonowana w zależności od społecznego, politycznego, ideologicznego zapotrzebowania, podporządkowana interesom struktur społecznych, kierująca energią i potencjał kobiet w obszary, gdzie mogą być one wykorzystane bez ryzyka dla opartej na konsensusie wspólnoty (Frackowiak-Sochańska, 2010)⁹. Dyskurs w demokracji, który

⁷ „Siła kategorii dobra wspólnego jest wprost proporcjonalna do siły wykluczania tych, którzy do niej nie pasują i jej nie uznają” (Środa 2003: 289).

⁸ Warto w tym miejscu przywołać przykład z polskiego życia publicznego. Aktywność polityczna matek w Polsce – Ogólnopolski Ruch Samotnych Matek na rzecz przywrócenia Funduszu Alimentacyjnego, najbardziej aktywny w latach 2002-2007 – doprowadziła do częściowego tylko sukcesu dopiero wtedy, gdy jej wynikający z doświadczenia macierzyństwa charakter został zakamuflowany (por. „strategiczny kamuflaż macierzyństwa” – Hryciuk, Korolczuk 2013). Dopiero zmiana języka, w którym formułowane były postulaty – ich ujęcie w kategoriach *uniwersalnych* praw obywatelskich, nie zaś *specyficznych* praw kobiet - matek, zmieniło rezonans społeczny ich działań. Okazało się, że „dopasowanie” kobiecych postulatów do kategorii funkcjonujących w dyskursie pozwoliło kobietom wejść w jego przestrzeń. Hasła sformułowane neutralnie pod względem genderowym „zgrały się” z oczekiwaniami społeczeństwa, z wyobrażeniem o tym, czego kobiety mogą, a czego nie mogą żądać.

⁹ Tu warto przywołać książkę Małgorzaty Fidelis *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce* (2010). Autorka analizuje politykę płci realizowaną w polskim dyskursie okresu PRL. W zależności od zapotrzebowania systemu politycznego, kobiety w ramach promowanego w dyskursie hasła równości płci zachęcane były do pracy zarobkowej (figura Przdownicy Pracy), równocześnie znaczenie funkcji reprodukcyjnej kobiet oraz zapotrzebowanie na ich nieodpłatną pracę w sferze prywatnej wzmacniane było za pomocą dyskursywnej figury biernej politycznie Matki Polki.

asymiluje różnicę lub wypiera ją poza swoje granice jako sprawę prywatną jest nie tylko ekskluzywny ale też „wsobny”, nie przekraczający siebie, nie powodujący zmiany (Young 1996).

Sposób, w jaki zostały skonstruowane kategorie podmiotu politycznego, obywatela i dyskursu wskazuje na stosunek, jaki liberalizm przyjmuje wobec różnicy genderowej. Polega on na oczekiwaniu możliwie daleko posuniętej asymilacji różnicy, która ma wpisać się w „uniwersalne” kategorie regulujące życie społeczne. Liberalny postulat równości pomimo różnic, zgodnie z którym jesteśmy różni, ale te różnice nie powinny się liczyć, w praktyce oznacza ignorowanie wszystkiego, co nie mieści się w *malestreamie* życia politycznego. Określanie różnic, wynikających z odmiennych doświadczeń mężczyzn i kobiet, jako pozbawionych znaczenia dla podejmowanych decyzji, chociaż ma sprawiać wrażenie działania na rzecz równouprawnienia kobiet, w istocie potwierdza i utrwala nierówności. Odbiera kobietom szansę na równe – nie identyczne – warunki funkcjonowania w sferze publicznej (Phillips 1996; por. też np. Benhabib 1996; Środa 2003; Bobako 2010).

U źródła takiej postawy – niechęci, lęku przed odmiennością – leży przekonanie, że różnica uniemożliwia wspólnotę, zagraża scalającej ją koncepcji dobra wspólnego i stoi na drodze do konsensusu; że nie pozwala na zbudowanie i utrzymanie stabilnej tożsamości (por. Benhabib 1996). Wydaje się jednak, że to właśnie dążenie do równości pomimo różnic jest przyczyną kryzysu wspólnoty - rozczarowania i odrzucenia jej przez tych – którzy nie mogą lub nie chcą do niej przynależeć.

Czy tak opresyjna wspólnota, która nie potrafi odpowiedzieć na różnicę inaczej niż asymilując ją lub wykluczając, jest jeszcze potrzebna?

Czy jest możliwa wobec zróżnicowania stylów życia, aspiracji, wartości, postaw?

Czy zaspokaja fundamentalną dla jednostki potrzebę bycia z innymi, definiowania siebie wobec innych, bezpieczeństwa, akceptacji?

Czy nieekskluzywna wspólnota jest możliwa?

Wspólnota wobec różnicy

Charakterystyczne dla współczesności jest mówienie o kryzysie wspólnoty demokratycznej. Trudna, coraz trudniejsza jest też odpowiedź na pytanie, co

ją spaja oraz czy wobec pluralizmu wartości, stylów życia, poglądów w ogóle potrzebna i możliwa jest jakakolwiek kategoria uwspólniająca (Śpiewak 1997; Taylor 2001; Środa 2003). Tradycyjne odpowiedzi, wskazujące na stanowiącą podstawę „My” kategorię narodu, uniwersalną naturę ludzką, racjonalizm, dobro wspólne, podzielane zasady moralne, poddawane są współcześnie w wątpliwość¹⁰. Kategoria tożsamości zbiorowej nie jest dziś w żaden sposób oczywista, przeciwnie, bywa postrzegana jako opresyjna, zamykająca czy blokująca możliwość rozwoju zarówno indywidualnego jak i społecznego (Phillips 1996, 2005).

Z kolei tożsamość indywidualna człowieka określana jest jako „zadana”, konstruowana, tworzona często w opozycji, poza wspólnotą, nie zaś „dana”, zdefiniowana raz na zawsze w jej ramach (Środa 2003; Bauman 2006; Filipowicz 2007). Postrzegana jest jako pasmo eksperymentów, przebiegających poza granicami wynikającymi z jakiegokolwiek przynależności, wiary, moralności, prawa.

Według Anthony’ego Giddensa (2010) tożsamość jest refleksyjnym projektem świadomego, krytycznego aktywnie poszukującego informacji i tworzącego je przekształcającego podmiotu. Nie presje społeczne, ale jednostka jest odpowiedzialna za planowanie swojego życia, za wybór sposobu bycia w świecie, za trajektorię własnej tożsamości. Właściwością podmiotu jest refleksyjność, jego funkcjonowanie w społeczeństwie polega na ciągłym interpretowaniu przekazu kulturowego, przewidywaniu zdarzeń, kwestionowaniu „oczywistości”, poszukiwaniu odpowiedzi, przewartościowywaniu.

Człowiek, który wyłania się ze współczesnej filozofii i myśli politycznej to raczej atom niż członek wspólnoty, raczej egoista i narcyz, niż obywatel przedkładający nad interes własny dobro ogółu, *homo oeconomicus* kalkulujący własne zyski raczej, niż ograniczający swoje poczynania ze względu na dobro wspólne, wyborca (por. np. Phillips 1996; Środa 2003; Filipowicz 2007; Ortega y Gasset 2008; Marody 2014). W związku z tym, pojawia się pytanie: Czy wspólnota jest współczesnemu człowiekowi potrzebna? Czy wykluczenie z niej stanowi „realny” problem?

¹⁰ Chantal Mouffe pisze o charakterystycznym dla współczesności podważeniu wskaźników pewności (*dissolution of the markers of certainty*) – trzeba na nowo pytać, podważać, negocjować już nieoczywiste kategorie (1996: 254).

Człowiek jest istotą społeczną. Wspólnota, jakkolwiek słaba i nie radząca sobie z wyzwaniami współczesności, jest potrzebna. Chociaż tożsamość jednostki nie jest jej całkowicie podporządkowana, jej wolność, moralność, doskonałość mogą realizować się też na innych polach, to jednak życie z ludźmi – wewnątrz wspólnoty – stanowi konstytutywną cechę ludzkiego działania (por. Giddens 2010; Marody 2014). Tożsamość indywidualna nie może ukonstytuować się bez odniesienia do tradycji, norm, moralności, wspólnie podzielanych sensów. Fundamentalna dla jej tworzenia jest orientacja wobec dobra rozumianego w kategoriach wspólnotowych – odrzucenie go – prowadzi do egzystencjalnej niepewności, poczucia bezsensu, anomii. Dla istnienia osobowej tożsamości konieczne jest zakorzenienie w więziach, w odniesieniu do „znaczących innych”; potrzebna jest nie tylko ich akceptacja ale uznanie, szacunek i chęć poznania, zrozumienia „mojej” indywidualności. Wspólnota polityczna stanowi przestrzeń i podstawę dyskusji, oceny, aprobaty i dezaprobaty jednostkowych stylów życia. Daje aksjologiczny kontekst społeczny czy horyzont sensów niezbędny dla jednostkowej emancypacji (Taylor 2001; Bobako 2010). Wreszcie, będąc obszarem aktywności politycznej, ekspresji, mówienia, działania, zmiany, postępu ma charakter kulturotwórczy (por. Barber 1996; Phillips 1996).

Wspólnota może być zatem przestrzenią wolności. Czy jest nią ta wspólnota, którą znamy? Wydaje się, że doświadczenie wolności nie jest dane wszystkim w jednakowym stopniu. Wiele kobiet pozostaje „zamkniętych” w ukrytym przed wzrokiem, milczącym porządku egzystencji¹¹ lub ograniczonych w swojej publicznej aktywności (Środa 2003).

Oczekuje się od nich przyjęcia tradycyjnej społecznej roli i pozostania *poza* sferą publiczną, dyskursem, polityką, wpływem lub dopasowania do męskocentrycznych kategorii. Odgrywanie roli mężczyzny, oznacza utratę kulturowo definiowanej „kobiecości” i szansy na pogodzenie życia prywatnego z zawodowym¹².

Z kolei ceną za zachowanie „kobiecości” jest mniejsza w porównaniu z mężczyznami wiarygodność w grze politycznej oraz status „Innej” – bacznie

¹¹ Przydawanie w dyskursie znaczenia aktywności domowo-rodzinnej może być postrzegane jako kulturowa forma rekompensaty za wykluczenie ze sfery publicznej (Bobako 2010; Środa 2003).

¹² Liberalna emancypacja kobiet oznacza dla nich konieczność przyjmowania heroicznej roli *superkobiety* (Bobako 2010).

obserwowanej, poddawanej ciągłej, opartej na niejednoznacznych kryteriach ocenie. Niezależnie od tego, czy kobieta stara się być „męska” i jest traktowana jak mężczyzna, czy pozostaje „kobieca” i traktowana jest odmiennie, jako „Inna” w stosunku do męskiej normy – jest w jakiś sposób dyskryminowana¹³. Zarówno droga poddania się kulturowej opresji, jaki i ta wiodąca ku emancypacji „od kobiecości ku męskości”, nie dają kobietom możliwości rzeczywistego upodmiotowienia i samookreślenia w ramach wspólnoty.

Czy w ramach porządku liberalno-demokratycznego, emancypacja i równouprawnienie kobiet jest w ogóle możliwe?

Uważam, że tak, jednak konieczne jest odrzucenie obecnego w politycznej myśli liberalizmu przekonania, że różnica płciowa nie ma znaczenia w sferze publicznej, że to od samych kobiet, od ich chęci, zaangażowania, wysiłku zależy ich pełne, równe uczestnictwo w podejmowaniu kształtujących wspólnotę polityczną decyzji. Wspólnota otwarta na różnicę wymaga przemyślenia, przedyskutowania i zdefiniowania na nowo fundujących ją pojęć, ponownego określenia jej podstawowych celów, struktur, sposobów działania (Bobako 2010).

Poniżej proponuję, w jaki sposób można teoretycznie rozumieć różnicę tak, aby można skutecznie „wprowadzić” ją do dyskursu publicznego. Zastanawiam się, jak zdefiniować kategorie pluralizmu, sfery publicznej, podmiotu politycznego a także równości i sprawiedliwości w taki sposób, żeby naprawić opisywany przez Magdaleną Środę (2003: 299) „liberalny błąd przeoczenia”.

Różnica nie musi być barierą pomiędzy ludźmi, przyczyną uprzywilejowania jednych i podporządkowania drugich. Rozumiana nie jako problem, który należy rozwiązać ale jako wyzwanie, zaproszenie do dialogu, punkt wyjścia dla refleksji, skłania do przyjęcia postawy szacunku, gotowości do słuchania i przyjmowania punktów widzenia innych¹⁴. Postrzeganie różnicy jako fundującej indywidualną tożsamość, pozwala zobaczyć własne doświadczenie jako fragmentaryczne, zależne, względne, a to z kolei, umożliwia spojrzenie

¹³ Por. współczesna *męskość hegemoniczna* definiowana jako wytworzony przez kulturę ideał męskiego zachowania, w który wpisane są: hierarchia, przemoc i kontrola – zasady te pozwalają na dominowanie nad innymi mężczyznami i kobietami (Connell 2013).

¹⁴ Współczesna demokracja wartościuje mówienie, ale rzadko dyskutuje o słuchaniu (Barber 1996: 339).

na Innego jako na szansę nauczenia się czegoś. Konsekwencją takiej redefinicji różnicy jest odrzucenie homogeniczności, której podstawą jest wykluczenie i traktowanie różnicy jako wartości, jako społecznego dobra, nie poświęcanie jej w imię dobra wspólnego (Mouffe 1996; Young 1996).

Uznanie różnic, które pozwala na wprowadzenie ich w życie publiczne, nadanie im znaczenia, uczynienie z nich przedmiotu dyskursu jest czymś innym, niż tolerancja rozumiana jako nie-agresja wobec abstrakcyjnej odmienności, czymś innym niż uznaniem Innego *a priori*, bez gotowości do głębszego poznania. Polega na postrzeganiu różnic jako podlegających ciągłej transformacji w interakcji, jako wbudowanych w nieustający proces komunikacji i wymiany i co za tym idzie, przyjęciu odpowiedzialności za ich kształtowanie.

Uznanie indywidualności Innego oznacza rzeczywiste zaangażowanie, szacunek, ponawiane próby zrozumienia. Zakłada przyjęcie założenia o wartości i następnie jego weryfikację w toku poznania (Phillips 1993, 2005; Bobako 2010, 2011). W odniesieniu do płci kulturowej uznanie polegałoby nie tylko na uświadomieniu sobie jej społeczno-historycznego uwarunkowania ale również tego, że kształtowana jest w relacji, której jedną stroną jest władza (Foucault 1993; Mouffe 2005; Kochanowski 2014;). Dyskryminujący, dewaluujący charakter kategorii „kobiecości” polega na tym, że w politycznej, kulturowej, społecznej perspektywie, charakterystyki przypisane kobiecie zakładają podporządkowanie, upodrzednienie (Gould 1996; Bourdieu 2004). „Realizacja obietnic demokracji oznacza konieczność transformacji wszystkich dyskursów, praktyk i społecznych relacji gdzie kategoria »kobieta« jest skonstruowana w sposób zakładający podporządkowanie” (Mouffe w: Landes 1996: 301).

Postrzeganie różnicy jako wartości i odsłonięcie tworzących ją mechanizmów jest nie do pogodzenia z rozumieniem pluralizmu jako *etapu* na drodze do konsensusu, jako niedogodności, która z czasem zostanie przewyżczona. Zatem również pojęcie pluralizmu – podstawy współczesnej demokracji liberalnej – wymaga redefinicji. Pozbawione antagonizmów współistnienie odmienności, które zakłada liberalizm, nie jest możliwe. Konflikty – jeśli różnice są rzeczywiście poważnie traktowane – są nieuchronne i mogą mieć pozytywny, ożywczy wpływ na wspólnotę. Dyskusje będące reakcją na ciągłe

wyzwanie jakie stwarza różnica, są świadectwem żywotności demokracji, pokazują, że jest ona dynamicznym procesem; projektem, który ciągle się staje, chociaż być może nigdy nie zostanie w pełni zrealizowany. Uznanie różnicy oznacza rozumienie pluralizmu jako reguły aksjologicznej, która wymaga wzmocnienia i celebracji (por. Benhabib 1996; Mouffe 1996, 2005).

Jednak nie celebracji bezkrytycznej. Pluralizm, którego granice nie są wytyczone czy raczej bezustannie wytyczone w ramach dyskursu, stwarza ryzyko osunięcia się w partykularność tożsamości grupowych, własnych interesów, grozi chaosem. Wówczas nie jest to uznanie różnic, ale kapitulacja wobec nich (Phillips 1996; Zwoliński 2010). Dlatego wyzwanie, jakie stwarza różnica polega również na konieczności zachowania równowagi pomiędzy uznaniem inności a poszukiwaniem uniwersalnej, wspólnej dla wszystkich, płaszczyzny. Wymaga odpowiedzi na pytanie, co może spajać nieekskluzywnie rozumianą wspólnotę.

Uważam, że wspólnym mianownikiem, który łączy tych, którzy wydają się odmienni, może być taka postawa członków wspólnoty, która zakłada umiejętność i gotowość do zmiany perspektywy – rozpoznania własnego stanowiska jako względnego, wpisanego w kontekst, własnej tożsamości jako wieloaspektowej i partykularnej. Tym, co łączy poprzez różnice jest bezwarunkowe zaufanie do „Innego”, pojmowane jako moralny imperatyw oraz respekt wobec odmienności, rozumiany jako otwartość na wszystkich, także dla tych, którzy są obcy i takimi chcą pozostać (Young 1996; Phillips 1993, 1996; Habermas 2009).

Nieekskluzywna wspólnota wymaga istnienia otwartej, uwzględniającej różnicę sfery publicznej. Takiej, która jest bezustannie rozszerzanym polem uczestnictwa i dyskusji, kształtowanym poprzez zaangażowanie ludzi, którzy sami chcą rozpoznawać różnice i radzić sobie z nimi. Tak rozumiana publiczna przestrzeń jest obszarem realizacji indywidualnych projektów, miejscem, gdzie odbywa się wspólne poszukiwanie odpowiedzi, aktywne dążenie do celów, tworzenie wartości, testowanie norm¹⁵.

¹⁵ Por. „demokracja jako system działania” Barbera (1996). Demokracja jest tu rozumiana jako aktywne obywatelstwo, powszechna deliberacja o tym, czego razem chcemy i co razem robimy, oraz jak zgadzamy się co do tego, czego chcemy i co robimy (s. 348). Zob. też „wspólnota budowana poprzez zaangażowanie” oparta na aktywnym obywatelstwie (Środa 2003; Phillips 1996).

Warta uwagi, jako propozycja takiej wspólnoty, jest koncepcja Carole Gould (1996) dyskursu „rozproszonego”, który byłby zbudowany wokół wielu lokalnych centrów, w których dyskutowane mogłyby być interesy i potrzeby niekoniecznie dotyczące całej wspólnoty.

Podobnie, ideę nieekskluzywnej debaty publicznej rozwija Iris Young (1996) w swoim modelu demokracji komunikacyjnej – w jej ramach różnica jest chroniona przed decyzjami większości poprzez zagwarantowany pluralizm perspektyw, stylów mówienia, sposobów wyrażania swojego doświadczenia. Inaczej niż w deliberacyjnym modelu Habermasa (2009) kulturowe uwarunkowania dyskursu – zróżnicowane pozycje i relacje władzy, w których pozostają uczestnicy – nie są wyparte z publicznej debaty ale rozpoznane i dyskutowane. Dyskurs w demokracji komunikacyjnej nie jest uniwersalizowany, podporządkowany dążeniu do konsensusu, a „Inny” nie jest lustrem, w którym oczekuje i poszukuje się podobieństw.

Z kolei Anne Phillips (1996) proponuje odejście od myślenia o demokracji w kategoriach dychotomii uniwersalizm *vs* partykularyzm, różnica *vs* równość. Konieczne jest jej zdaniem znalezienie drogi pośredniej – uwzględnienie różnicy i zachowanie wspólnej płaszczyzny, która dawałaby możliwość wyjścia poza własną perspektywę. Być może dobrem wspólnym mogłaby być sfera publiczna rozumiana jako otwarta przestrzeń interakcji, dialogu, aktywnej partycypacji, w ramach której wspólne interesy mogłyby być identyfikowane, która stwarzałaby możliwości bez przymusu (por. Środa 2003)¹⁶.

Uważam, że koniecznym warunkiem otwarcia wspólnoty demokratycznej na różnicę genderową jest przemyślenie na nowo granicy pomiędzy sferą prywatną i publiczną. Heterogenizacja sfery publicznej, dająca możliwość ekspresji różnicy, oznacza włączenie w nią elementów prywatności – mam na myśli rezygnację z rozumienia polityki, jako dziejącej się w określonym miejscu – na arenie publicznej – i włączenie do kategorii „polityczności” opartych na dominacji i podporządkowaniu relacji zamkniętych w sferze prywatnej.

¹⁶ „Społeczność, która stwarza zarówno możliwości autonomicznego życia jak i możliwość „życia bez sensu” jest – jak się wydaje – lepsza niż społeczność, w której każdy sens jest dany lub zadekretowany z góry” (Środa 2003: 364).

Przesunięcie czy też rozszczęlnienie granicy pomiędzy sferą prywatną a publiczną¹⁷ oznaczałoby nadanie znaczenia i wagi potrzebom i problemom związanym ze sferą prywatną, poddanie ich pod publiczną dyskusję. Zagwarantowanie równego dostępu do sfery publicznej dla mężczyzn i kobiet oraz uwzględnienie różnicy płciowej i związanej z nią odmienności doświadczeń należałoby połączyć z gruntownym przekształceniem modelu rodziny oraz kulturowych wyobrażeń i stereotypów na temat roli, jaką pełnią w niej kobiety i mężczyźni (Okin 1998; Środa 2003; Funk 2004; Bobako 2010; Korolczuk 2010)¹⁸.

Zmiana w dystrybucji czasu i obowiązków w sferze prywatnej umożliwiłaby zaangażowanie kobiet w zbiorowe działania, zdobycie doświadczenia w sprawowaniu władzy i podejmowaniu politycznych decyzji. Byłaby to dla kobiet możliwość praktykowania aktywnego, zaangażowanego obywatelstwa, którego istotą jest partycypacja¹⁹.

Sfera publiczna, która nie ogranicza niczyjego uczestnictwa, niczyjej osobowości, żadnego tematu, jest przestrzenią, w której aktywnie może uczestniczyć podmiot, którego tożsamość jest niejednorodna, której wspólnota nie jest jedyną ani główną formą ale dla którego funkcjonowanie wewnątrz tej wspólnoty jest ważne, który chce realizować siebie jako istotę polityczną, jest zaangażowany we wspólne dobro, rozumiane jako poszukiwanie tego, co członków wspólnoty może łączyć (Voet 1998; Środa 2003; Bobako 2010).

Redefinicja kategorii podmiotu politycznego, która stanowi odpowiedź na różnicę, m.in. genderową, może – moim zdaniem – polegać na zastąpieniu

¹⁷ Jednak przy zachowaniu ich odrębności. Każda z tych sfer posiada własną, wartość zachowania specyfikę. Walka, która jest istotą aktywności publicznej, nie może istnieć bez odpoczynku, którego gwarancją jest sfera prywatna. Odpoczynek nie ma racji bytu bez walki. Nie da się ich połączyć, jedno bez drugiego nie może istnieć (Środa 2003).

¹⁸ Ciekawa jest w tym kontekście propozycja Ruth Lister (2008), która jako drogę do uzyskania pełnego obywatelstwa zarówno przez mężczyzn jak i kobiety wskazuje podział pracy opiekuńczej. Opieka w tym ujęciu rozumiana jest jako obywatelska odpowiedzialność i jako taka powinna być sprawiedliwie podzielona. Rozwinięta przez tę autorkę (wprowadzona przez Plummera, 2003) kategoria *obywatelstwa intymnego* stanowiłaby połączenie pomiędzy sferą prywatną – która uznana jest za równoprawny obszar praktyki obywatelskiej – a publiczną. Lister proponuje, aby podstawowym wyznacznikiem obywatelskiego charakteru działania uczynić to, co dana osoba robi oraz *jakie to ma konsekwencje publiczne*, nie zaś *gdzie to się dokonuje*.

¹⁹ Mam tu na myśli inną niż liberalna koncepcję obywatelstwa, opartą na odmiennym definiowaniu interesu obywatelskiego. O ile w liberalnym ujęciu naczelną motywacją do działania w sferze publicznej jest własny, indywidualny interes, o tyle w proponowanej tu koncepcji chodzi raczej o potrzeby wynikające z relacyjnego charakteru tożsamości kulturowej kobiet.

koncepcji racjonalnego aktora wypreparowanego z uczuć, potrzeb, cech, nastrojów, talentów podmiotem o charakterze interakcyjnym, uwikłanym w więzi, narracje, historię, cielesność²⁰. Członek wspólnoty, która uznaje różnice jest zatem osadzony w biografii, doświadczeniu, kontekście, jest zależny od innych i odpowiedzialny za nich, uwzględnia ich w swoim działaniu, troszczy się o nich (Środa 2003; Funk 2004)²¹.

Koncepcja zróżnicowanego, zakorzonego w relacjach i kontekście podmiotu wymaga ujęcia na nowo kategorii równości i sprawiedliwości. Członkowie wspólnoty różnią się w sensie społecznym, ekonomicznym, mają zróżnicowany dostęp do zasobów, edukacji, informacji, umiejętności, możliwości i kompetencji również politycznych. Na wiele sposobów doświadczają świata, różnie definiują siebie, swoje potrzeby, wartości, swoją wizję dobrego życia.

Jak wobec tak skrajnego, (choć nie nieograniczonego) pluralizmu myśleć o równości?

Jak zbudować ład, który byłoby postrzegany jako sprawiedliwy?

Uznanie różnicy wydaje się być nie do pogodzenia z równością rozumianą jako identyczność, toż-samość ani ze sprawiedliwością definiowaną jako takie same warunki dla wszystkich. Myślenie o równości i sprawiedliwości jako możliwych tylko wtedy, gdy znikną różnice wynikające z odmiennych pozycji społecznych oznacza sytuację, w której równo są traktowani nierówni – nie ma tymczasem nic bardziej nierównego i niesprawiedliwego²². Równość musi uwzględniać różnicę, sprawiedliwość odnosić się do warunków determinowanych przez różne potrzeby (por. *equivalent vs equal* – Gould 1996: 180-181; zob. też Środa 2003; Bobako 2010).

Uważam, że w odniesieniu do różnicy genderowej, pogodzenie odrębności doświadczeń i tożsamości mężczyzn i kobiet powinno oznaczać redefinicję

²⁰ Por. koncepcja obywatelstwa biologicznego, Rose, Novas 2005; koncepcja obywatelstwa intymnego, Lister 2008.

²¹ Koncepcja maternalizmu – upolitycznionego macierzyństwa opisywana m.in. przez Werbner (2007), Hryciuk (2012), DiQuinzio (2006), jest propozycją uczynienia doświadczenia macierzyństwa legitymacją uczestnictwa kobiet w polityce. Symboliczny kapitał macierzyństwa oraz opieka rozumiana jako wartość społeczna, ekonomiczna, emocjonalna wprowadzone do sfery publicznej mogą stanowić podstawę politycznej pozycji i głosu kobiet (por. też Mrozik 2014). Równocześnie na poziomie praktyki demokratycznej takie rozwiązanie może podważać podmiotowość polityczną kobiet, które nie są matkami.

²² Por. strategia „odpłciowienia demokracji” polegająca na uczynieniu płci czynnikiem nie mającym wpływu na kształt instytucji (*irrelevant*) vs strategia „demokracji płciowej”, która rozpoznaje i uznaje za znaczącą różnicę genderową (Connell 2013).

praw przysługujących kobietom i mężczyznom, nie zaś ich zrównywanie. Ta redefinicja musi uwzględniać różne doświadczenia życiowe, odmienne potrzeby, uwarunkowania i style funkcjonowania w taki sposób, aby nie ustawić tych właściwości w porządku hierarchicznym. Idealowi równości i sprawiedliwości w sferze publicznej nie staje się zadość, gdy kobiety zostają wprowadzone w ramy instytucji stworzonych dla mężczyzn, odpowiadających ich interesom przy równoczesnym twierdzeniu, że płeć polityka/uczestnika sfery publicznej, czy podmiotu w debacie, nie ma znaczenia.

Poszerzenie sfery publicznej poprzez włączenie w nią „kobiecych tematów” oraz wprowadzenie do polityki kobiet na męskich zasadach, nie jest równoznaczne ze zmianą charakteru władzy, która pozostaje „rozmową mężczyzn”. Dlatego przemyślana na nowo równość i sprawiedliwość, wymaga zmiany jakościowej: to nie tylko równa reprezentacja kobiet w strukturach władzy, ale też ponowna konceptualizacja tych struktur, redefinicja sposobów działania polityki i jej podstawowych celów.

Podsumowanie

Nieekskluzywna wspólnota, dająca każdemu równe szanse realizowania własnego projektu dobrego życia, która nie unifikuje i nie oczekuje od swoich członków stania się takimi samymi jest możliwa do pomyślenia, wymaga jednak rezygnacji z przekonania o niezróżnicowanym społeczeństwie. Jej warunkiem nie jest odrzucenie liberalizmu – pozostaje on nadal najskuteczniejszą techniką radzenia sobie z różnorodnością²³ (Środa 2003) – ale krytyczna refleksja i przededefiniowanie fundujących go kategorii.

Za wszechogarniającymi, uogólniającymi ideami, takimi jak człowieczeństwo, równość, sprawiedliwość, prawo, wolność, demokracja kryje się konkretne wyzwanie, jakim jest różnica. Podjęcie go nie polega na pokonaniu odmienności ale na próbie jej zrozumienia, uczynienia jej podstawą demokratycznej dyskusji.

²³ Państwo liberalne powinno nie tyle nie przeszkadzać ale zapewnić możliwość realizacji jednostkowej koncepcji dobrego życia, takiego w którym jednostka dokonuje wyborów, które jej dotyczą i które nie są wynikiem wpływu przeświadczeń innych ludzi lub wspólnoty co do rodzaju życia jaki powinna prowadzić (Dworkin 1988 za: Środa 2003: 136).

W ramach otwartej na różnice wspólnoty liberalno-demokratycznej, która jest rozumiana jako (często niełatwe) spotkanie ludzi, być może uda się zbudować relacje między jednostkami, grupami, mężczyznami i kobietami inaczej, niż w oparciu o uprzywilejowanie i dyskryminację (por. Benhabib 1996; Young 1996).

Dzięki wprowadzeniu różnicy genderowej w pole dyskursu, gdzie będzie stawiana wobec wyzwań, podważana, konfrontowana, odmienne doświadczenia i tożsamości mężczyzn i kobiet zyskają polityczną reprezentację. To spotkanie nie musi prowadzić do porozumienia – antagonizm wpisany jest w pluralizm – ważne jest, żeby rozpoznać i podważać wpisaną w nią relację władzy–podporządkowania. Wymóg przyjmowania odmiennych perspektyw stawiany wszystkim uczestnikom życia publicznego²⁴ oznacza podważenie pewności i „oczywistości”, zmusza do samorefleksji (Środa 2003).

Czy przedstawiona tu propozycja demokracji uznającej różnicę jest utopią? Celem tego artykułu było przedstawienie propozycji teoretycznej. Jest to postulat przemyślenia na nowo ideałów porządku demokratycznego wobec wyzwań, jakie stawia zróżnicowane społeczeństwo.

Czy model demokracji otwartej na różnice jest możliwy do wprowadzenia?

Jakie działania na poziomie codziennej praktyki demokratycznej zmierzałyby w kierunku takiej przebudowy sfery publicznej, żeby stała się ona otwarta na różnicę genderową?

Jak włączyć kobiety w podejmowanie politycznych decyzji? Poprzez jakie działania zwiększyć ich partycypację w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym, jak zachęcić do zaangażowania?

Czy uczestnictwo w debacie publicznej kobiet doprowadzi do jej jakościowej zmiany?

Jak stworzyć politykę odpowiadającą na zróżnicowane potrzeby i równocześnie uniknąć społecznej fragmentacji, zamknięcia w grupowych tożsamościach, wrogich podziałów?

Jak ma wyglądać model sprawiedliwości, w którym równość uwzględniałaby zróżnicowane potrzeby?

Jak zdefiniować te potrzeby i doświadczenia kobiet jako grupy i uniknąć pułapki esencjalizmu?

²⁴ Bycie członkiem grupy podporządkowanej i dyskryminowanej nie jest gwarancją racji (Środa 2003).

Jaką formę powinna w demokracji otwartej na różnice przybrać polityczna reprezentacja?

Kto powinien reprezentować kobiety i ich potrzeby w ich zróżnicowaniu?

Wreszcie, jak w praktyce pogodzić postulat różnicy i równości?

Odpowiedzi na te pytania wykraczają poza problematykę podjętą w artykule²⁵. Uważam jednak, że przemyślenie na nowo teoretycznych założeń porządku demokratycznego jest konieczne, żeby te odpowiedzi znaleźć. Podważanie fundamentów ładu demokratycznego, krytyka leżących u jego podstaw idei, artykulacja konfliktu nie oznacza jego słabości i kryzysu. Przeciwnie, demokratyczna polityka zaczyna się tam, gdzie kończy się pewność (por. Środa 2003)²⁶. Demokracja jest debatą o demokracji, demokratyczne obywatelstwo oznacza dyskusję, co znaczy być obywatelem, demokratyczna polityka jest dyskusją, gdzie przebiegają jej granice. Jak pisał Barber demokracja musi definiować swoje kategorie w drodze demokratycznych zmagania (1996).

Niestabilność porządku demokratycznego jest dla niego równocześnie zagrożeniem i błogosławieństwem. Zagrożeniem, ponieważ wymaga ciągłej walki i gotowości do jego obrony, o tyle trudnej, że pozbawionej metafizycznej podstawy dostarczającej ostatecznej legitymizacji. Błogosławieństwem, bo nie pozwala relacjom dominacji zastygnąć i stać się niekwestionowaną, nie wymagającą uzasadnień oczywistością.

Literatura cytowana

Barber B. (1996), *Foundationalism and Democracy*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton

²⁵ Praktyczne propozycje przebudowy porządku liberalno-demokratycznego w taki sposób, żeby stał się on otwarty na różnicę genderową można znaleźć m.in. w pracach Voet, 1998, także Phillips 1993 czy Środy 2003. Propozycją przełożenia zaprezentowanych tu rozważań teoretycznych na praktykę polityczną jest również wspomniana wcześniej koncepcja obywatelstwa biologicznego (Rose, Novas 2005), a także maternalizmu (DiQuinzio 2006; Werbner 2007; Hryciuk 2012).

²⁶ „Democracy enjoys constant, permanent motion – a gentle kind of permanent resolution, a movable feast that affords each generation room for new appetites and new tastes, and thus allows political and spiritual migration to a new territory” (Barber 1996: 350).

- Bartky S.L. (2008), *Foucault, kobiecość i unowocześnianie władzy patriarchalnej*, w: *Gender. Perspektywa antropologiczna*, (red.) Hryciuk R., Kościańska A., Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków
- Bourdieu P. (2004), *Męska dominacja*, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Benhabib S. (1996), *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton
- Bobako M. (2010), *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań
- Bolach M. (2010), *Znacząca nieobecność – poszukiwanie kobiecego podmiotu w polityce*, w: *Kobiety w polityce*, (red.) Marszałek-Kawa J., Wyd. Adam Marszałek, Toruń
- Connell R. (2013), *Socjologia płci. Płeć w ujęciu globalnym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- De Beauvoir S. (2003), *Druga płeć*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa
- DiQuinzio P. (2006), *The Politics of the Mother's Movement in the United States. Possibilities and Pitfalls*, "Journal of the Association for Research on Mothering", Vol. 8, No. 1-2
- Fidelis M. (2010), *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa
- Filipowicz S. (2007), *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, WAIp, Warszawa
- Forment C. (1996), *Peripheral Peoples and Narrative Identities: Arendtian Reflections on Late Modernity*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton
- Foucault M. (1993), *Nadzorować i karać*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa
- Foucault M. (2000), *Porządek dyskursu*, Wyd. słowo/obraz/terytoria, Gdańsk

- Frąckowiak-Sochańska M. (2010), *Aksjologiczny wymiar tożsamości polskich kobiet – obszary ciągłości i zmiany*, w: *Kobiety w polskiej transformacji 1989-2009. Podsumowania, interpretacje, prognozy*, (red.) Frąckowiak-Sochańska M, Królikowska S., Wyd. Adam Marszałek, Toruń
- Funk N. (2004), *Feminist Critiques of Liberalism: Can They Travel East? Their Relevance in Eastern and Central Europe and The Former Soviet Union*, "Signs", Vol. 29, No. 3
- Fuszara M. (2010), *Kobiety w polityce w okresie transformacji w Polsce, Kobiety w polskiej transformacji*, w: *Kobiety w polskiej transformacji 1989-2009. Podsumowania, interpretacje, prognozy*, (red.) Frąckowiak-Sochańska M., Królikowska S., Wyd. Adam Marszałek, Toruń
- Giddens A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość. "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Goffman E. (2009), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa
- Gould C.C. (1996), *Diversity and Democracy: Representing differences*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton
- Gutmann A. (1996), *Democracy, Philosophy, and Justification*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton
- Habermas J. (2009), *Uwzględniając Innego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Hryciuk R.E. (2012), *O znikającej matce. Upolitycznione macierzyństwo w Ameryce Łacińskiej i w Polsce*, w: *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, (red.) Hryciuk R.E., Korolczuk E., Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa
- Inglehart R., Norris P. (2009), *Wzbierająca fala. Równouprawnienie płci a zmiana kulturowa na świecie*, PIW, Warszawa
- Kochanowski J. (2014), *Wiedza/władza*, w: *Encyklopedia Gender. Płeć w kulturze*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa
- Korolczuk E. (2010), *Z matki na córkę? Ku międzygeneracyjnemu modelowi przemian kobiecej tożsamości we współczesnej Polsce*, w: *Kobiety w polskiej transformacji 1989-2009. Podsumowania, interpretacje, prognozy*,

- (red.) Frąckowiak-Sochańska M., Królikowska S., Wyd. Adam Marszałek, Toruń
- Kubisa J. (2014), hasło: *Opieka*, w: *Encyklopedia Gender. Płeć w kulturze*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa
- Kwak A. (2010), *Niedokończony proces indywidualizacji kobiet – czy Urlich Beck ma rację?*, w: *Kobiety w polskiej transformacji 1989-2009. Podsumowania, interpretacje, prognozy*, (red.) Frąckowiak-Sochańska M., Królikowska S., Wyd. Adam Marszałek, Toruń
- Landes J.B. (1996), *The Performance of Citizenship. Democracy, Gender and Difference in the French Revolution*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., University Press Princeton, Princeton
- Lister R. (2008), *Od intymności do globalności: refleksje nad płciowym wymiarem obywatelstwa*, w: *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, (red.) Oleksy E., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Majewska E. (2014), hasło: *Podmiot*, w: *Encyklopedia Gender. Płeć w kulturze*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa
- Marody M. (2014), *Jednostka po nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa
- Marti U. (2010), *Niedotrzymana obietnica demokracji*, KiP, Warszawa
- Matland R.E., Montgomery, K.A. (2003), *Introduction*, w: *Women's Access to Political in Post-communist Europe*, (eds.) Matland R.E., Montgomery K.A., Oxford University Press, Oxford
- Mouffe C. (2005), *Paradoks demokracji*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław
- Mouffe C. (1996), *Democracy, Power, and the "Political"*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton
- Mrozik A. (2014), hasło: *Własny głos*, w: *Encyklopedia Gender. Płeć w kulturze*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa
- Okin S. (1998), *Gender, the Public and the Private*, w: *Feminism and Politics*, (ed.) Phillips A., Oxford University Press Oxford
- Ortega y Gasset J. (2008), *Bunt mas*, Wydawnictwo MUZA, Warszawa

- Phillips A. (2005), *Czy feministki muszą zrezygnować z liberalnej demokracji?*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, (red.) Śpiewak P., Aletheia, Warszawa
- Phillips A. (1996), *Dealing with Difference. A Politics of Ideas, or a politics of Presence?*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton
- Phillips A. (1993), *Democracy and Difference*, Polity Press, Cambridge
- Plummer K. (2003), *Intimate Citizenship. Private Decisions and Public Dialogues*, University of Washington Press, Seattle
- Putnam Tong R. (2002), *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Rorty R. (1996), *Idealization, Foundations, and Social Practices*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) Benhabib S., Princeton University Press, Princeton
- Rose N., Novas C. (2005), *Biological citizenship*, w: *Global Anthropology*, (eds.) Ong, A., Collier S., Malden and Oxford Blackwell Publishing, Oxford
- Siemieńska R. (2003), *Women in the Polish Sejm. Political Culture and Party Politics versus electoral rules*, w: *Women's Access to Political in Post-communist Europe*, (eds.) Matland R.E., Montgomery K.A., Oxford University Press, Oxford
- Śpiewak P. (1997), *Lud i demokracja*, „Wiedza i Życie”, nr 2
- Środa M. (2003), *Indywidualizm i jego krytycy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa
- Tannen D. (1996), *Gender and Discourse*, Oxford University Press, Oxford
- Taylor C. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny nowoczesnej tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa
- Voet R. (1998), *Feminism and Citizenship*, SAGE Publications, Thousand Oaks
- Wałęsa D. (2011), *Marzenia i tajemnice*, Wydawnictwo Literackie, Kraków
- Werbner P. (2007), *Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej*, w: *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1, *Organizacja społeczna*, (red.) Hryciuk R.E., Kościańska A., Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa

Young I.M. (1996), *Communication and The Other: Beyond Deliberative Democracy*, w: *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, (ed.) S. Benhabib S., Princeton University Press, Princeton

Zwoliński A. (2010), *Dylematy demokracji*, WAM, Kraków