

*Monika Bobako*

Seyla Benhabib *versus* Judith Butler:  
spór o podmiot i emancypację (wersja feministyczna)

*1. Feminizm – trudne związki z tradycją*

Próba usytuowania feminizmu jako projektu politycznego na mapie współczesnej filozofii nieuchronnie prowadzi do konfrontacji z pewnym paradoksem teoretycznym. Z jednej strony jest bowiem feminizm głęboko zakorzeniony w tradycji Oświecenia: jego fundamentem jest wywodząca się z Oświecenia idea emancypacji oraz hasła indywidualnej wolności i równości. Z drugiej strony, *współczesny* feminizm zawdzięcza swoje istnienie tym nurtom intelektualnym, które od lat sześćdziesiątych podejmują krytykę tradycji oświeceniowej, i w związku z tym, pomimo wewnętrznego zróżnicowania, określane są często jako „postmodernistyczne”. Paradoks polega na tym, że postmodernizm, który pozwolił na ujawnienie mechanizmów wykluczania, wbudowanych w oświeceniowe koncepcje metafizyki, podmiotowości i historii, jest jednocześnie uważany za stanowisko apolityczne lub nawet konserwatywne. Dzieje się tak dlatego, że jedną z jego głośniejszych tez jest stwierdzenie o końcu wielkich narracji emancypacyjnych. Paradoksalnie jednak, ujawnienie sprzeczności tkwiących w oświeceniowych wizjach emancypacji społecznej pchnęło feministyczną myśl polityczną na nowe tory. Jednocześnie jednak postawiło ją przed zupełnie nowymi wyzwaniem teoretycznymi, a przede wszystkim przed zadaniem dogłębnej redefinicji własnych celów i założeń.

Tym, co wewnętrznie różnicuje stanowiska feministyczne na gruncie filozofii polityki, jest właśnie sposób, w jaki odpowiada się na te wyzwania. Z racji uwięzienia feminizmu pomiędzy Oświeceniem a myślą postmodernistyczną, każda taka odpowiedź musi za-

cząć od określenia swojego stosunku do obu tych tradycji. Odmienne określanie własnych afiliacji teoretycznych nieuchronnie prowadzi do napięć, które znajdują wyraz w dyskusjach prowadzonych w obrębie teorii feministycznej. W swoim artykule chcę zrekonstruować jedną z takich dyskusji, która wydaje mi się symptomatyczna nie tylko dla teoretycznej sytuacji feminizmu, ale również dla wszelkich współczesnych przedsięwzięć filozoficznych, mających na celu formułowanie projektów emancypacyjnych. Chodzi mi tutaj o ciągnący się na przestrzeni wielu tekstów spór pomiędzy dwiema wpływowymi filozofkami feministycznymi Judith Butler i Seylą Benhabib. Seyla Benhabib zasadniczo opiera się na koncepcjach Jürgena Habermasa i dzieli z nim wiarę w żywotność ideałów Oświecenia. Podobnie jak on, uważa Oświecenie za niedokończony projekt i głosi, że tylko w ramach tego projektu ma feminizm szansę realizacji swoich celów. Nie jest jednak bezkrytyczna ani wobec haseł oświeceniowych, ani wobec ich habermasowskich interpretacji. Benhabib podkreśla bowiem niewrażliwość koncepcji Habermasa na kwestię płci oraz uznaje dużą część postmodernistycznej krytyki Oświecenia. Judith Butler z kolei silnie nawiązuje do tradycji poststrukturalistycznej i myśli Michela Foucaulta. Głównym pojęciem, którego używa w swoich analizach, jest po Foucaultowsku rozumiana władza. Butler adoptuje również specyficzną perspektywę teoretyczną, które takie rozumienie władzy implikuje. Koncentruje się ona bowiem na odsłanianiu politycznego charakteru mechanizmów konstruowania tożsamości i twierdzi, że konsekwentna realizacja celów feminizmu wymaga podania w wątpliwość kategorii tożsamości odziedziczonych po Oświeceniu.

Punktem wyjścia dla mojej rekonstrukcji sporu pomiędzy Judith Butler i Seylą Benhabib jest wydana w 1995 roku książka *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Jest to zredagowany przez Lindę Nicholson zbiór wzajemnie polemicznych artykułów autorstwa Judith Butler, Seyli Benhabib, Nancy Fraser oraz Drucilli Cornel. Książka ta jest oczywiście tylko jedną z wielu publikacji, w których można odnaleźć elementy polemiki pomiędzy interesującymi mnie autorkami. Wydaje się jednak, że właśnie w *Feminist Contentions* najwyraźniej zarysowały się ich stanowiska w sporze. Celem obu filozofek jest taka rekoncepcja głównych pojęć filozofii polityki, aby określenie tego, co polityczne, z definicji nie wykluczało tego, co

kobiecie. Inaczej mówiąc, chodzi o takie przekształcenie polityki, dzięki któremu kobiety uzyskiwałyby pełną podmiotowość polityczną.

Judith Butler i Seyla Benhabib podobnie zatem rozumieją cel teorii feministycznej. Do jego realizacji zmierzają jednak radykalnie odmiennymi drogami. Co więcej, różnice teoretyczne pomiędzy nimi przekształcają się w antagonizm, kiedy Benhabib i Butler wzajemnie oskarżają swoje koncepcje o osłabianie emancypacyjnego potencjału myśli feministycznej. Obie jednak zgadzają się, że kluczem do emancypacyjnej teorii politycznej jest namysł nad kwestią podmiotowości. Obie również podnoszą kwestię „fałszywego uniwersalizmu” oświeceniowych koncepcji podmiotowości i silnie akcentują nieredukowalność ludzkiej unikalności do pseudo-uniwersalistycznej wizji natury ludzkiej. Wypracowywane przez nie koncepcje podmiotu, emancypacji i polityki w ogóle mają zatem opierać się na szacunku dla różnicy i gwarantować właściwe jej uznawanie. Jednocześnie jednak, ponieważ polityka wydaje się niemożliwa bez jakiegoś pojęcia uniwersalności, obie starają się zaproponować takie jej koncepcje, które nie prowadziłyby do tłumienia różnicy. Główne zatem kwestie, na których będę się koncentrować przedstawiając stanowiska Judith Butler i Seyli Benhabib, to: problem podmiotowości (oraz ściśle z nim związane pojęcie emancypacji), definicja tego, co polityczne oraz pojęcie uniwersalności.

## 2. Seyla Benhabib: szukając femina politica

W europejskiej tradycji politycznej termin *homo politicus* nigdy nie obejmował kobiet. W swojej książce *Situating the Self* Seyla Benhabib podejmuje ten ignorowany na ogół problem i stara się wyjaśnić przyczyny systematycznego wykluczenia kobiet z polityki. Odslania historyczne korzenie koncepcji, które do dzisiaj kształtują nasze rozumienie tego, co polityczne, i pokazuje, w jaki sposób rozumienie to w dalszym ciągu upośledza politycznie kobiety. Głównym przedmiotem jej krytyki jest zakładana w teoriach moralnych i politycznych wizja uniwersalności. Za punkt wyjścia służy Benhabib burzliwa debata, która w latach osiemdziesiątych toczyła się wokół wyników badań prowadzonych przez Carol Giligan.

Giligan, była uczennica Lawrence'a Kohlberga, podobnie jak on zajmowała się rozwojową psychologią moralną. W 1982 roku opubli-

kowała książkę *In a Different Voice*, w której poddała krytyce koncepcje swojego byłego nauczyciela. Giligan zauważyła bowiem, że we wszelkich badaniach opierających się na Kohlbergowskiej charakterystyce etapów rozwoju moralnego jednostki kobiety notorycznie uzyskują niższe wyniki. Skoncentrowała się zatem na samym pojęciu rozwoju moralnego zakładanego przez Kolberga i stwierdziła, że pojęcie to odzwierciedla wzorzec rozumowania moralnego, który najczęściej realizowany jest przez mężczyzn. Jak podkreśliła Giligan, koncepcja Kolberga zakłada tożsamość moralności i kwestii dotyczących sprawiedliwości i praw, a takie ujęcie w nieuzasadniony sposób wyklucza ze sfery moralności postawy troski i odpowiedzialności, które są znacznie częściej przyjmowane przez kobiety. W świetle jej badań kobiecie wybory etyczne mają charakter bardziej kontekstualny i są bardziej zanurzone w szczegółach relacji międzyludzkich. Jak ujmują to Benhabib, „kobiety mają większą skłonność do przyjmowania perspektywy ‘konkretnego innego’”<sup>1</sup> i dlatego okazują się bardziej empatyczne i współczujące. Giligan uznała typową kobiecą postawę moralną za nieredukowalną do „orientacji etycznej nastawionej na sprawiedliwość i prawa”, która w skali Kolberga reprezentowała najwyższy etap rozwoju moralnego (i w której „inni” są zasadniczo „uogólnionymi innymi”, czyli pozbawionymi cech indywidualnych reprezentantami uniwersalnej natury ludzkiej). Giligan wyróżniła „orientację etyczną nastawioną na troskę i odpowiedzialność”, w której kluczową rolę odgrywa „konkretny inny”. Mocno też podkreśliła, że zawężenie badań do kwestii praw i sprawiedliwości nie tylko wyklucza możliwość zauważenia alternatywnych dróg rozwoju moralnego, ale również doprowadza do fałszywego zdiagnozowania kobiecych wyborów etycznych jako niedorozwoju moralnego.

Tym, co Seyla Benhabib uznała za najcenniejsze w badaniach Carol Giligan, jest krytyczny stosunek wobec tradycyjnych definicji sfery moralnej. Benhabib podkreśla, że owe definicje, przyczyniające się do wykluczenia kobiet z polityki, są efektem procesu historycznego, którego początki sytuuje w momencie oddzielenia się moralności od kosmologii. Był to moment, w którym sfera sprawiedliwości oddzieliła się od kwestii dobrego życia. W starożytności i średniowieczu dobre życie definiowane było w terminach ontologicznych i określało *telos*

<sup>1</sup> Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, Cambridge: Polity 1992, s. 149.

człowieka oraz jego miejsce w kosmosie, a tym samym i społeczeństwie. Wraz z nadejściem nowoczesności kształtowanie porządku społecznego zaczęto uważać za kwestię umowy pomiędzy jednostkami (rozumianymi jako „uogólnieni inni”) podlegającą regułom sprawiedliwości, a nie ontologii. Sprawiedliwość zatem zajęła centralne miejsce w teorii moralnej i politycznej, która całkowicie skupiła się na sferze publicznej, i z której jednocześnie wykluczono zagadnienia dobrego życia jako przynależne temu, co prywatne. W konsekwencji, doświadczenie kobiet, które tradycyjnie polegało na relacjach z „konkretnymi innymi” i obracało się wokół kwestii dobrego życia, całkowicie zniknęło z obszaru zainteresowań teorii politycznej. Jak mówi Benhabib, sfera sprawiedliwości okazała się

przestrzenią, w której niezależne jednostki, będące głowami rodzin, a zatem mężczyznami, wchodzą w transakcje ze sobą nawzajem, podczas gdy sfera intymno-domowa umieszczona jest poza zakresem sprawiedliwości i ograniczona do reprodukcyjnych i emocjonalnych potrzeb patriarcalnej rodziny mieszczańskiej<sup>2</sup>.

W ujęciu Benhabib, radykalne rozdzielenie sfery publicznej i prywatnej jest głównym czynnikiem, który ukształtował rozumienie podmiotowości w nowoczesnych teoriach politycznych i moralnych. Benhabib pokazuje, że w związku z utożsamieniem sfery sprawiedliwości ze sferą publiczną, zakładany przez teorie polityczne podmiot powstał na drodze filozoficznej kodyfikacji doświadczeń uczestników tej sfery (czyli dorosłych, białych mężczyzn o pewnym statusie majątkowym), która następnie zaczęła funkcjonować jako uniwersalna definicja podmiotu jako takiego. Podmiot ten charakteryzował się tym, że był racjonalną, wewnętrznie spójną całością, o wyraźnie określonych granicach, oraz posiadał zdolność do celowego i autonomicznego działania. Z racji tego, że wszelką partykularność, indywidualną odrębność, emocje i niepodlegające wyborom więzi międzyludzkie (np. rodzinne) oddelegowano do sfery prywatnej, podmiot ten był zawsze „uogólnionym innym” – „odcieleśnionym i niezakorzenionym”.<sup>3</sup> Benhabib pokazuje, że taka genealogia pojęcia podmiotu przyczyniała się (i nadal się przyczynia) do politycznego wykluczania lub marginalizacji jednostek, które z jakichś powodów nie posiadają któregoś z rzekomo uniwersalnych atrybutów określających naturę ludzką. (Dotyczy to zatem wszelkich jedno-

<sup>2</sup> Ibid., s. 155. <sup>3</sup> Ibidem.

stek, którym zdarzyło się nie być dorosłym, białym mężczyzną o pewnym statusie majątkowym i związanej z nim indywidualnej autonomii.) We współczesnym kontekście politycznym wykluczenie to jednak nie zawsze polega na umyślnym i arbitralnym dyskryminowaniu tych kategorii jednostek. Problem polega raczej na tym, że historyczna genealogia pojęć definiujących strukturę społeczną prowadzi do tego, że struktura ta systematycznie faworyzuje pewną kategorię ludzi, a upośledza inne.

W tej sytuacji Seyla Benhabib proponuje rewizję koncepcji podmiotowości politycznej, zakładanych w nowoczesnych teoriach politycznych i moralnych. Aby uniknąć niepożądanych skutków pseudo-universalistycznych definicji podmiotu, Benhabib domaga się uwzględnienia w teorii politycznej perspektywy „konkretnego innego”. Jak zastrzega, nie chodzi jej jednak o teorię, która definiowałaby podmiotowość *wyłącznie* w terminach doświadczenia „konkretności”. Benhabib obawia się bowiem, że

ponieważ nasza tożsamość jako „konkretnego innego” jest tym, co odróżnia nas od siebie nawzajem ze względu na gender, rasę, klasę, różnice kulturowe i psychiczne oraz naturalne zdolności [...], teoria moralna ograniczona do punktu widzenia „konkretnego innego” [mogłaby okazać się teorią] rasistowską, seksistowską, głoszącą relatywizm kulturowy i uzasadniającą dyskryminację<sup>4</sup>.

Jednym z głównych celów Benhabib jest uznanie ludzkiej unikalności i indywidualności, jednocześnie jednak jest ona przekonana, że „bez punktu widzenia ‘uogólnionego innego’ polityczna teoria sprawiedliwości odpowiadająca na potrzeby skomplikowanych społeczeństw nowoczesnych jest niewyobrażalna”<sup>5</sup>. W ten sposób powraca Benhabib do kwestii uniwersalizmu. Odrzuca jednak jego definicje dominujące w teoriach politycznych od Hobbesa do Rawlsa jako „substytucjonalistyczne” (czyli przedstawiające doświadczenia jednej grupy podmiotów jako paradymatyczny opis tego, co uniwersalnie ludzkie). Proponuje w zamian własną koncepcję „uniwersalizmu interaktywnego”, który ma przyjmować różnice „za punkt wyjścia dla refleksji i działania”<sup>6</sup>. W ujęciu Benhabib uniwersalność nie ma być zatem „idealnym consensusem fikcyjnie zdefiniowanych podmiotów”<sup>7</sup>, ale ma być konkretnym *procesem* politycznym, w którym konkretne i ucieleśnione jednostki dopracowują się własnej autonomii.

<sup>4</sup> Ibid., s. 164. <sup>5</sup> Ibidem. <sup>6</sup> Ibid., s. 153. <sup>7</sup> Ibidem.

Krytykując filozoficzną tendencję do abstrahowania od konkretności ludzkiego doświadczenia, Benhabib odwołuje się do Charlesa Taylora i jego dialogicznej koncepcji kształtowania się podmiotowości. Pokazuje nonsensowność prób definiowania podmiotu w oderwaniu od „wszelkich celów, które może on wybrać, oraz od wszelkich koncepcji dobra, ku którym może się skłaniać”<sup>8</sup>. Dla Benhabib podmiot ma charakter narracyjny, jest „protagonistą życiowej opowieści”, która zawsze powstaje w relacji, w rozmowie z konkretnymi innymi. Jego tożsamość nigdy nie jest przy tym ostatecznie zdefiniowana i kompletna, podlega bowiem ciągłym reinterpretacjom w nieustannym dialogu. Pomimo tej fundamentalnej zależności podmiotu od relacji z innymi, autonomia pozostaje dla Benhabib ważnym i osiągalnym ideałem. Ideał ten nie jest już jednak definiowany w terminach tradycyjnego „monologicznego” modelu rozumowania moralnego. Benhabib sięga do Habermasowskiej etyki komunikacyjnej i na jej bazie określa autonomię w terminach relacyjnych. Podkreśla szczególnie użyteczność tej koncepcji dla filozofii feministycznej. W jej ujęciu etyka komunikacyjna instytucjonalizuje bowiem rzeczywisty dialog pomiędzy rzeczywistymi podmiotami, które są zarówno „uogólnionymi innymi”, jak i „konkretnymi innymi”, czyli jednostkami różniącymi się od siebie w nieredukowalny sposób. Umożliwia to polityczną artykulację różnic (włączając w to różnicę płci) oraz właściwe ich uznanie. Poprzez podważenie rozróżnienia na „etykę sprawiedliwości i praw” oraz „etykę troski i odpowiedzialności”, etyka komunikacyjna w znaczący sposób ma rozszerzać granice dyskursu etycznego. W rezultacie, zarówno wizje dobrego życia wbudowane w koncepcje sprawiedliwości, jak i założenia dotyczące potrzeb i interesów, będące podstawą koncepcji praw, mają stać się wyraźnie widoczne. To z kolei ma umożliwić temu, co kobiece zaistnieć w (rozszerzonej i przedefiniowanej) przestrzeni tego, co polityczne.

### 3. Judith Butler: dekonstrukcja kobiecości

Filozofia Judith Butler oparta jest na paradoksie. Z jednej strony jest Butler filozofką *stricte* feministyczną, zaangażowaną w ideały kobiecej emancypacji i mocno obecną w teorii feministycznej. Z dru-

<sup>8</sup> Ibid., s. 161.

giej strony, jednym z głównych stosowanych przez nią zabiegów teoretycznych jest kwestionowanie podstawowych pojęć, w których teorie te są formułowane. Przede wszystkim kwestionuje Butler samo pojęcie spójnego i zunifikowanego podmiotu feminizmu oraz odrzuca esencjalizującą kategorię „kobiecości” jako fikcję służącą interesom władzy. Jak mówi w jednej ze swoich najbardziej dyskutowanych książek *Gender Trouble*: „feministyczne ‘my’ jest zawsze i tylko fantazmatyczną konstrukcją, która ma swoje przeznaczenie, ale która neguje wewnętrzne skomplikowanie i niedookreślenie tego terminu”, a ponadto „konstytuuje się tylko poprzez wykluczenie części grupy, którą ma reprezentować”<sup>9</sup>. Tego typu kontrowersyjne stwierdzenia przysporzyły Judith Butler wielu krytyk i zarzutów o polityczne osłabianie feminizmu. Jak się wydaje, diagnozują one jednak bardzo istotny problem dotyczący nie tylko feminizmu, ale również innych tzw. nowych ruchów społecznych.

Punktem wyjścia dla koncepcji Judith Butler była zauważona przez nią w latach osiemdziesiątych narastająca fragmentacja w obrębie ruchu feministycznego oraz „paradoksalny sprzeciw wobec feminizmu ze strony ‘kobiet’, które miał feminizm reprezentować”<sup>10</sup>. Sprzeciw ten artykułowany był przez feministyczne grupy mniejszościowe skupiające na przykład lesbijki czy kobiety kolorowe, które protestowały przeciwko dominacji białych, heteroseksualnych, anglosaskich kobiet z klasy średniej w ruchu feministycznym. Program polityczny feminizmu opierał się bowiem na diagnozach sytuacji kobiet z grupy dominującej, i tym samym całkowicie pomijał specyfikę sytuacji innych kobiet. Co więcej, w wielu przypadkach utrwał podziały rasowe, heteroseksizm, hierarchie klasowe i uprzedzenia etniczne, które były głównym źródłem cierpień dla kobiet kolorowych, homoseksualnych czy pochodzących z niższych warstw społecznych. Te „głosy z marginesów” przeorały świadomość feministyczną, powodując jednocześnie coś, co można nazwać „kryzysem tożsamości” feminizmu.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge 1990, s. 142.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 4.

<sup>11</sup> Jak pokazuje Nancy Fraser, „kryzys tożsamości” nie był doświadczeniem, które dotknęło wyłącznie feminizm. To samo dotyczyło wszystkich tzw. „nowych ruchów społecznych”, z których każdy upolitycznił „inną różnicę” (seksualną, rasową, religijną, etniczną). Okazało się bowiem, że walki polityczne to-



Problematyka konstruowania tożsamości oraz jej konsekwencji dla teorii feministycznej jest jedną z głównych kwestii, które Judith Butler podejmuje w swoich tekstach. W książce *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* zajmuje się przede wszystkim tożsamością seksualną i sposobami konceptualizowania różnicy płci. Butler koncentruje się na kwestii różnicy płci nie tylko z powodu jej kluczowego znaczenia dla feminizmu, prezentuje ją bowiem jako paradygmatyczny przypadek różnicy jako takiej. Poststrukturalistyczny aparat pojęciowy pozwala Judith Butler analizować tożsamość jako zjawisko o charakterze dyskursywnym i rozpatrywać ją przy pomocy narzędzi teoretycznych zaczerpniętych z teorii znaczenia. W jej ujęciu tożsamość, podobnie jak znaczenie, które pojawia się zawsze w relacjach podobieństwa i różnicy w ramach kodu językowego, konstytuowana jest poprzez dyferencjację, w relacjach do tego, co inne, do tego, czym sama nie jest i czego jej brak. Jak podkreśla Butler, tożsamość zakłada swoje „konstytutywne zewnętrzne” i od niego zależy.

Poststrukturalistyczna perspektywa teoretyczna łączy się zasadniczo z odrzuceniem paradygmatu „metafizyki obecności”, w ramach którego tradycyjnie legitymizowano esencjalistyczne koncepcje podmiotu i tożsamości. Judith Butler nie tyle jednak ignoruje tę tradycję, co raczej stara się odsłonić ukryte w niej dyskursywne mechanizmy wykluczania. Interesuje ją przede wszystkim genealogia kategorii „kobiecości” i „męskości” oraz proces wytwarzania pozorów substancjalności podmiotu i jego seksualnej tożsamości, która kształtowana jest przez te kategorie. Butler sięga po Foucaultowską koncepcję władzy rozumianej jako konstytutywny element tego, co dyskursywne i pokazuje, że pojęcia „kobiety” i „mężczyzny” jako dwóch esencjalnie odmiennych rodzajów istot ludzkich są produktem „heteroseksualnej matrycy inteligibilności”. Foucaultowska koncepcja władzy powoduje znaczące rozszerzenie zakresu pojęcia polityki, dlatego też może Butler powiedzieć, że owa matryca produkująca kulturowo in-

---

czne przez feminizm, ruch gejów i lesbijek, Afro-Amerykanów czy mniejszości etniczne i religijne, nie tyle są przedsięwzięciami paralelnymi, co właśnie silnie ze sobą interferują, nakładają się i przecinają. Fakt, że zjawiska te w latach osiemdziesiątych stały się szczególnie wyraźne pozwolił na uświadomienie sobie skomplikowania mechanizmów konstruowania tożsamości oraz politycznych sposobów artykułowania jej. Por. Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on 'Postsocialist' Condition*, New York and London: Routledge 1997.

teligibilną „płeć” jest strukturą polityczną. Funkcjonowanie tej struktury polega na „powtarzanej stylizacji ciała, zestawie aktów powtarzanych w ramach sztywnej struktury regulującej, która z czasem zastyga, wytwarzając pozór substancji, rodzaj naturalnego bytu”<sup>12</sup>. Za Foucault’em podkreśla zatem Butler produktywny charakter władzy, która nie tyle jest narzucana jako zakazy i nakazy tym, którzy jej nie mają, co raczej ich stwarza i warunkuje wszelką wiedzę na ich temat. Butler wskazuje na normalizujące i opresyjne efekty wytworzonych przez operacje władzy esencjalistycznych koncepcji „kobiecości” i „męskości”. Dowodzi, że bezkrytyczna akceptacja kategorii „kobiety” jako spójnego i stabilnego podmiotu feminizmu prowadzi do reifikacji i wzmocnienia opresyjnych relacji między płciami, których zniesienie jest przecież celem feminizmu.

W związku z tym, że źródłem podporządkowania i dyskryminacji kobiet jest kulturowa instytucjonalizacja różnicy płci poprzez bezrefleksyjne powtarzanie norm genderowych, zadaniem feminizmu powinno być, według Butler, znajdowanie „strategii wywrotowej repetycji”<sup>13</sup> tych norm. Owe strategie miałyby polegać na uczestniczeniu w praktykach, które konstytuują tożsamość genderową oraz na jednoczesnym demonstrowaniu „immanentnej możliwości kontestowania ich”<sup>14</sup>. Wskazywane przez Judith Butler kierunki działania dla feminizmu prowokują jednak pytanie o możliwość podmiotowego sprawstwa w jej teorii. Z jednej strony głosi Butler tezę o dyskursywnej konstytucji podmiotu, z drugiej twierdzi, że nie oznacza to konieczności jego *determinacji* przez dyskurs. Żeby mówić o możliwości jakiegokolwiek emancypacji, musi ona przyjąć pojęcie sprawstwa. Ponieważ jednak w jej teorii wyklucza się istnienie substancjalnego rdzenia podmiotowości, który mógłby być nośnikiem owej zdolności do działania, pojęcie sprawstwa traci w ujęciu Butler swoje tradycyjne filozoficzne znaczenie. Wydaje się, że sprawstwo, czyli zdolność do działania, przysługuje tu raczej dyskursowi, a nie ukonstytuowanemu w nim podmiotowi. Ponieważ w jej teorii sygnifikacja poprzedza wszelką podmiotowość, a tożsamość podmiotu jest zawsze performatywna (tzn. powstająca przez powtórzenia) i niestabilna, Butler łączy sprawstwo z ową niestabilnością podmiotu,

<sup>12</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge 1990, s. 33.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 147. <sup>14</sup> *Ibidem.*

która, według niej, otwiera możliwość faktycznej re-sygnifikacji, czyli pewnej „wariacji w powtórzeniu”<sup>15</sup>.

Hasło „wariacji w powtórzeniu” staje się istotnym elementem polityki feministycznej. Butler wprowadza termin „parodia” na określenie takiego sposobu powtarzania norm genderowych, który „eksponuje iluzyjność tożsamości genderowej” oraz „ujawnia jej fundamentalnie fantazmatyczny status”<sup>16</sup>. Owo parodiujące powtórzenie ma za zadanie podważenie, czy też zdekonstruowanie kategorii „kobiety”. Jak jednak podkreśla Butler, dekonstrukcja jakiejś kategorii nie oznacza odrzucenia jej. Paradoksalnie bowiem, dekonstrukcja pozwala danej kategorii funkcjonować w nowy sposób. W tym kontekście określa Butler termin „kobiety” jako „pusty znak” lub „kategorię otwartą”, która zawiera w sobie możliwość transformacji i resygnifikacji. Dekonstruowane przez Butler pojęcie tożsamości okazuje się zatem „koniecznym błędem”<sup>17</sup>, zawierającym ambiwalentny potencjał polityczny. Z jednej strony może być ono instrumentem opresji, z drugiej – niezbędnym narzędziem polityki emancypacyjnej. Paradoksalny charakter tożsamości jako „politycznego znaczącego” polega, według Judith Butler, na tym, że wbudowany w tożsamość mechanizm wykluczania okazuje się jednocześnie warunkiem demokratycznej transformacji. Transformacja jest bowiem możliwa, kiedy „konieczny błąd” tożsamości jest ujawniany i to, co z niej wykluczone, zostaje wyekspozowane.

Ekspozowanie tego, co wykluczone, ma na celu przywołanie różnicy w obszar widoczności i uznanie jej. Jak podkreśla Butler, wszelkie społeczności, również demokratyczne, są zawsze ukonstytuowane poprzez wykluczenia. To, co wykluczone „powraca i nawiedza [społeczności] określone poprzez [jego] nieobecność”<sup>18</sup>. Owo „nawiedzanie”, polegające na ciągłej mobilizacji wykluczonego (*abject*), okazuje się jednak otwartym procesem, poprzez który konstytuowana jest demokracja. Butler podkreśla, że proces ten staje się „politycznie skuteczny dokładnie o tyle, o ile powrót wykluczonego wymusza rozszerzenie i reartykulację podstawowych przesłanek samej demokracji”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Ibid., s. 145. <sup>16</sup> Ibid., s. 146.

<sup>17</sup> Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York: Routledge 1993, s. 229.

<sup>18</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso 2000, s. 11.

<sup>19</sup> Ibidem.

#### 4. Seyla Benhabib versus Judith Butler: dyskusja

Refleksja nad współczesnym feminizmem jako zjawiskiem polityczno-filozoficznym prowadzi nieuchronnie do pytania o współczesne rozumienie pojęcia emancypacji. Świecka idea emancypacji, będąca główną siłą napędową feminizmu, należy do tradycji Oświecenia i jest silnie zakorzeniona w pewnego rodzaju wizjach politycznych, które Ernesto Laclau i Chantal Mouffe nazywają „jakobińskimi”. Wydaje się, że we współczesnym kontekście filozoficznym wizje te straciły swoją rację bytu. W swojej książce *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* Laclau i Mouffe charakteryzują owe „jakobińskie wizje” mówiąc, iż były one

zaludnione ‘uniwersalnymi’ podmiotami, opierały się na koncepcji Historii (w liczbie pojedynczej) i postulowały ‘społeczeństwo’ jako inteligibilną strukturę, która mogła być intelektualnie opanowana na bazie pewnych pozycji klasowych i zrekonstruowana jako racjonalny, przejrzysty porządek poprzez fundujący akt o charakterze politycznym.<sup>20</sup>

Rozpad tego typu wizji jest jedną z najistotniejszych cech współczesnej scenarii filozoficzno-politycznej, nazywanej często postmodernistyczną, w której funkcjonuje feminizm. Musi on w związku z tym poradzić sobie ze wszelkimi teoretycznymi konsekwencjami rozpadu tych wyobrażeń politycznych, z których wyrosła sama idea emancypacji. Oznacza to konieczność takiego przekształcenia tej idei, aby zachowała ona sens we współczesnym kontekście filozoficznym.

Klasyczne teorie emancypacyjne postulowały ostateczną homogeniczność podmiotów społecznych, które miały być „wyzwalane” czy „emancypowane”. Tak było na przykład w marksizmie, gdzie proletariatus, jako wcielenie czystej i uniwersalnej istoty ludzkości, miał stać się podmiotem (przedmiotem?) globalnej emancypacji. We wczesnej fazie feminizmu drugiej fali takim podmiotem była „kobieta” lub „kobiety”. Dyskusja pomiędzy Seylą Benhabib a Judith Butler toczy się jednak w czasie, kiedy kategorie tożsamości (indywidualnej i grupowej) są silnie kontestowane, ujawnia się skomplikowanie mechanizmów ich konstruowania, przestają być oczywistością takie pojęcia jak podmiot polityki i historii. Zarówno Benhabib, jak Butler rozumieją, że projektowanie zmiany społecznej i mówienie o emancypacji

<sup>20</sup> Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso 1985, s. 2.

wymaga przede wszystkim podjęcia problemu podmiotowości. Zdefiniowanie pojęcia emancypacji, podobnie jak określenie celów feminizmu, wydaje się niemożliwe dopóki nie jest powiedziane „kto” jest podmiotem, który ma być emancypowany.

W polemicznych tekstach zebranych w tomie *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* Seyla Benhabib i Judith Butler podejmują kwestię podmiotowości, starając się jednocześnie odpowiedzieć na postawione przez Lindę Nicholson pytanie o charakter relacji pomiędzy myślą feministyczną a postmodernizmem. Redagująca książkę Nicholson słusznie zdiagnozowała tę kwestię jako kluczową dla teoretycznego samookreślenia feminizmu. Seyla Benhabib otwiera dyskusję swoim tekstem „Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, w którym prezentuje trzy główne tezy postmodernizmu, wylicza ich zasługi dla feminizmu, a następnie przestrzega przed akceptowaniem radykalnych wersji tych tez. Benhabib podkreśla, że przyjęcie przez teorię feministyczną owych radykalnych wersji, a tym samym całkowite odrzucenie tradycji oświeceniowej, sprawia, że staje się feminizm teorią samowywrotną.

Pierwsza z analizowanych przez Benhabib tez postmodernizmu to stwierdzenie „Śmierci Człowieka”. Teza ta głosi upadek esencjalistycznych koncepcji natury ludzkiej oraz postuluje przyjęcie takich wizji Człowieka, w których jest on „społecznym, historycznym i lingwistycznym artefaktem, a nie Bytem noumenalnym czy transcendentnym”<sup>21</sup>. W feministycznej interpretacji teza ta oznacza „Demistyfikację Męskiego Podmiotu”. Owa demistyfikacja ma polegać na ujawnianiu procesów, które doprowadziły do tego, że filozoficzne kodyfikacje doświadczeń dorosłych, białych mężczyzn o pewnym statusie materialnym zaczęły funkcjonować jako uniwersalna definicja podmiotu. Druga teza dotyczy „Śmierci Historii”. Łączy się ona ściśle ze „Śmiercią Człowieka” i oznacza koniec historii rozumianej jako linearny, jednorodny i progresywny proces, polegający na stopniowym emancypowaniu się ukrytej istoty człowieka. Jak mówi Benhabib, feministyczna interpretacja tej tezy pozwoliła na umieszczenie narracji historycznej w perspektywie gender oraz na zakwestionowanie oświeceniowego paradygmatu historycznego, który *implicite* zakładał wykluczenie kobiet z historii. Ostatnią

<sup>21</sup> Seyla Benhabib, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York: Routledge 1995, s. 18.

z wyróżnionych przez Benhabib tez postmodernizmu jest stwierdzenie o „Śmierci Metafizyki”. Stwierdzenie to jest równoznaczne z odrzuceniem „metafizyki obecności”, której głównym aksjomatem było istnienie „rzeczywistości” rozumianej jako podstawa „prawdy”. „Prawda” z kolei, jako adekwatna reprezentacja owej „rzeczywistości”, miała być poznawana na drodze badania naukowego (lub filozoficznego). Feministyczną interpretację tezy o „Śmierci Metafizyki” nazwała Benhabib „Feministycznym Sceptycyzmem wobec Uroszczeń Transcendentalnego Rozumu”. Owa feministyczna interpretacja miała koncentrować się na związkach władzy z prawdą i rozpatrywać je z perspektywy gender.

Benhabib zatem w pełni uznaje zasługi postmodernizmu dla współczesnego feminizmu. Jej celem jest jednak zachowanie pewnego zestawu pojęć oświeceniowych, bez których, jak twierdzi, teoria feministyczna nie może istnieć. Są to pojęcia uniwersalizmu moralnego, autonomii i indywidualnego sprawstwa. Stara się Benhabib pogodzić je z nie-substancjalistyczną koncepcją podmiotu oraz z krytyką „metafizyki obecności”. Ostro krytykuje stanowiska takie, jak to zajmowane przez Judith Butler, które według Benhabib polegają na zachłystywaniu się postmodernistycznymi koncepcjami podmiotu jako „jeszcze jednej pozycji w języku”, podmiotu „schwytanego w sieć fikcyjnych znaczeń, w łańcuchach sygnifikacji”<sup>22</sup>. W opinii Benhabib współczesna polityka wymaga jasnego określenia aktorów politycznych oraz ich postulatów. Nadmierne fascynowanie się postmodernizmem może odizolować teorię feministyczną od feministycznej praktyki politycznej i osłabić jej potencjał emancypacyjny. Benhabib podkreśla, że kobiety, które przez większość swojej historii pozbawione były uznania swojej podmiotowości, zdolności do działania i autonomii, nie mogą pozwolić sobie na przyłączenie się do postmodernistycznego szaleństwa dekonstrukcji tych pojęć w momencie, kiedy właśnie otwiera się przed nimi szansa uzyskania godności ludzkiej, autonomii moralnej i możliwości samostanowienia.

W odpowiedzi na te konstatacje Judith Butler wskazuje na autoritaryzm teoretyczny ukryty w poglądach Benhabib i kwestionuje jedno z głównych przyjmowanych przez nią założeń, które głosi pierwotność podmiotu względem polityki. Założenie to w nieuprawniony sposób zawęży bowiem sferę tego, co polityczne, całkowicie wyklucza

<sup>22</sup> Ibid., s. 32.

możliwość politycznej kontestacji statusu podmiotowości oraz sugeruje, że każda krytyka podmiotowości zagraża polityce jako takiej.<sup>23</sup> Butler podkreśla, że poprzez określenie granic sfery politycznej, Benhabib umieszcza się poza nią, zacierając swoje uwikłanie w relacje władzy, które konstytuują tę sferę. Butler określa takie stanowisko jako „imperializm kulturowy”, który występuje „pod znakiem tego, co uniwersalne”<sup>24</sup>. Butler odbija zarzut Seyli Benhabib dotyczący osłabiania politycznej skuteczności feminizmu mówiąc, że poprzez autorytatywne i aprioryczne ustanowienie reguł życia politycznego, Benhabib znacząco ogranicza ilość opcji politycznych dostępnych feminizmowi, i narzuca własną wizję polityki jako jedyną możliwą.

Jednym z bardziej cenionych przez Seylę Benhabib ideałów moralnych jest autonomia. W jej koncepcji ideał ten poddany jest jednak istotnej reinterpretacji. Benhabib odrzuca bowiem pojęcie „odcieleśnionego i niezakorzonego” podmiotu i pokazuje jego nieuchronną zależność od relacji dialogicznych z innymi. W ujęciu Benhabib, fakt, że podmiot konstytuowany jest w dialogu, nie oznacza, że jest on przez niego determinowany. Właśnie to bowiem okazuje się warunkiem autonomii i sprawstwa. Jak mówi Benhabib, dialogiczna konstytucja podmiotu wyposaża go w „zdolność do dystansowania się od jego ról społecznych, tradycji, historii, a nawet od najgłębszych przekonań, oraz do zajmowania uniwersalistycznej postawy, polegającej na hipotetycznym kwestionowaniu ich”<sup>25</sup>. W ujęciu Benhabib, „uniwersalistyczna postawa hipotetycznego kwestionowania”, określona jako „autorefleksyjność”, okazuje się źródłem indywidualnej autonomii oraz podstawą autonomicznego, odpowiedzialnego działania, a tym samym warunkiem *sine qua non* możliwości konstruowania projektów polityki emancypacyjnej.

Judith Butler kontestuje tę konceptualizację autonomii i sprawstwa. Twierdzi, że, ponieważ podmiot konstytuowany jest poprzez wykluczenia i dyferencjację, autonomia jest po prostu *efektem* zatarcia, ukrycia mechanizmów jego konstytucji. W jej ujęciu podmiot jest zawsze zależny od swojego „konstytutywnego zewnątrz”, przy

<sup>23</sup> Ibid., s. 36.

<sup>24</sup> Ibid., s. 39.

<sup>25</sup> Seyla Benhabib, „Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellations”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1999, vol. 24, no.2, s. 354.

czym owa zależność ma charakter dynamiczny. Dzieje się tak dlatego, że jest ona efektem *procesu* sygnifikacji, który polega na powtórzeniach. Autonomia u Butler jest zatem iluzją, sprawstwo, możliwość działania jest natomiast rozumiana jako właściwość dyskursu i może być realizowana jedynie z wnętrza istniejących konfiguracji władzy. Z tego też powodu odnosi się Butler z wyjątkową podejrzliwością do pojęcia refleksyjności, na którym opiera się koncepcja autonomii i podmiotowego sprawstwa głoszona przez Seylę Benhabib. Butler podkreśla, że „ontologicznie nietknięta” refleksyjność, poprzez zakładanie możliwości usytuowania podmiotu na zewnątrz kontekstu kulturowego i politycznego, który go konstytuuje, faktycznie oznacza powrót do filozofii transcendentalnej, skądinąd *explicitae* przez Benhabib odrzucanej.

Ogromna rola, jaką przypisuje Benhabib pojęciu refleksyjności w swojej teorii, łączy ją z Habermasem. Podobnie jak on, lokuje Benhabib swoje nadzieje na sformułowanie projektu polityki emancypacyjnej we wzrastającej refleksyjności, która stała się możliwa dzięki rozwijającej się na przestrzeni nowoczesności racjonalności komunikacyjnej i jej instytucjonalizacji w prawie oraz dyskursie politycznym i moralnym. Benhabib opiera się na Habermasowskim pojęciu refleksyjności, w świetle którego jest ona cechą komunikacji społecznej, ale przeformułuje ją w ramach własnej koncepcji racjonalności interaktywnej i uniwersalizmu interaktywnego. Jej punktem wyjścia jest odrzucenie tradycyjnego pojęcia samolegitymizującego się rozumu, który w tradycji Oświecenia przypisywany był substancjalnemu podmiotowi i służył do uzasadniania twierdzeń normatywnych. Benhabib stwierdza, że „jeżeli rozum jest przygodnym osiągnięciem językowo socjalizowanych, skończonych i ucieleśnionych stworzeń, to legitymizujące twierdzenia rozumu praktycznego również muszą być rozumiane w terminach interaktywnych”<sup>26</sup>. W jej ujęciu racjonalność wywodzi się z aktów intersubiektywnej komunikacji pomiędzy „skończonymi i ucieleśnionymi stworzeniami”, a dokładniej z samych *form* i *procedur* tej komunikacji. Podobnie jak Habermas wierzy Benhabib, że owe *formy* mają charakter uniwersalny i dlatego mogą służyć jako źródło normatywności. Co więcej, uważa ona, że ponieważ koncentruje się wyłącznie na *for-*

<sup>26</sup> Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, Cambridge: Polity 1992, s. 6.



mach i procedurach komunikacji, a nie na jej treści, jej teoria jest w stanie dostarczyć zasady uniwersalności bez odwoływania się do esencjalistycznego pojęcia natury ludzkiej. A to oznacza, że jest również w stanie dostarczyć metody nie-metafizycznego uzasadniania twierdzeń normatywnych.

Judith Butler w swojej krytyce koncentruje się na kwestii kontrowersyjnego statusu twierdzeń formalnych w teorii Benhabib. Wątpi w możliwość niesubstancjalistycznego proceduralizmu i wskazuje, że

choć metoda proceduralna pozornie nie głosi żadnych istotnych twierdzeń dotyczących tego, czym są istoty ludzkie, to jednak *implicite* powołuje się na pewną zdolność do racjonalności (*rational capacity*) i łączy tę zdolność z możliwością uniwersalizacji<sup>27</sup>.

Owo założenie o pierwotności pewnego rodzaju racjonalności jest, według Butler, powrotem do esencjalizmu i metafizyki. Butler zgadza się jednak, że uznanie różnicy i włączenie jej do demokratycznej wspólnoty politycznej wymaga jakiegoś pojęcia uniwersalności. W tym kontekście proponuje koncepcję „translacji kulturowej”, którą określa jako warunek reartykulacji zasad demokracji. „Translacja kulturowa” ma na celu uhonorowanie różnicy „bez asymilowania jej do tożsamości” oraz bez „czynienia jej niewyobrażalnym fetyszem odmienności”<sup>28</sup>. Inaczej mówiąc, translacja nie powinna być rozumiana jako redukcja różnicy do zakładanej uniwersalności ani jako ewidencjonowanie „radykalnych partykularyzmów, pomiędzy którymi żadna komunikacja nie jest możliwa”<sup>29</sup>. Powinna natomiast być rozumiana jako proces interakcji pomiędzy partykularnościami, prowadzący do ich transformacji i, w konsekwencji, do ustanowienia form uniwersalności, która pozwoliłaby na ujęcie ich jako części społecznej całości.

Kontrowersja wokół możliwych źródeł normatywności wydaje się najważniejszym etapem dyskusji pomiędzy Benhabib i Butler. Ich polemiki dotyczące kwestii podmiotowości, sprawstwa, autonomii i możliwości polityki zasadniczo znajdują swoją kulminację na tym etapie. Dzieje się tak dlatego, że same idee emancypacji oraz pro-

<sup>27</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, op. cit., s. 15.

<sup>28</sup> Judith Butler, *Feminist Contentions*, op. cit., s. 140.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 131.

gresywnej zmiany społecznej, przyświecające ich teoriom, zakładają istnienie norm, które miałyby regulować procesy transformacji, oraz wartości, które miałyby w ich wyniku zostać osiągnięte. Jednakże, wydaje się, że tylko Benhabib otwarcie i od początku deklaruje chęć odkrycia normatywnego gruntu, z którego mogłaby wyrastać polityka feministyczna. W przypadku Judith Butler, kwestia normatywności pojawia się jako porzucony i nierozwiązany problem w obrębie jej teorii, która zresztą, jak twierdzi wielu jej krytyków, jest strukturalnie niezdolna do zmierzenia się z nim. Przy bliższym oglądzie okazuje się jednak, że zarówno teoria Butler, jak i Benhabib boryka się z podobnymi trudnościami teoretycznymi. Trudności te biorą się stąd, że obie filozofki próbują porzucić tradycyjny sposób uzasadniania norm poprzez odwołanie do „metafizycznych struktur rzeczywistości”. Podobnie jak Habermas, Benhabib wywodzi normatywność z samych struktur komunikacji społecznej i upiera się, że to rozwiązanie umyka pułapkom esencjalizmu. Butler, z kolei, formułuje uzasadnione zarzuty wobec tej koncepcji, ale nie dostarcza rozwiązania alternatywnego.

Kwestia normatywności jest ściśle powiązana ze sposobem, w jaki rozumieją filozofki relację pomiędzy teorią i praktyką polityczną, oraz rolą filozofii w ogóle. Dla Benhabib krytyka społeczna jest niemożliwa bez filozofii. Z jednej jednak strony wydaje się ona odrzucać „wielkie narracje” oświeceniowe, które tradycyjnie legitymizowały projekty polityczne. Z drugiej strony, krytykuje również promowaną przez wiele feministycznych filozofek (np. Lindę Nicholson czy Nancy Fraser) Lyotardowską koncepcję społecznej „krytyki usytuowanej”. W założeniu, ten rodzaj krytyki przy projektowaniu pożądanych zmian ma czerpać z kulturowych zasobów danej społeczności. Benhabib słusznie powątpiewa w możliwość takiej „krytyki usytuowanej”, po prostu z powodu konfliktowości i niespójności narracji kulturowych.

Jeśli kultury i tradycje są jak rywalizujące ze sobą wiązki narracji i niespójne sploty znaczeń, wtedy krytyk społeczny, na bazie tego sprzecznego i niespójnego materiału, samodzielnie musi skonstruować zestaw kryteriów, w imię których przemawia.<sup>30</sup>

Oznacza to, że idea „krytyki usytuowanej” nie zwalnia z konieczności uzasadniania swoich normatywnych wyborów. Według Ben-

<sup>30</sup> Seyla Benhabib, *Feminist Contentions*, op. cit., s. 28.

habib, to właśnie filozofia ma obowiązek wypracowywania sposobów owego uzasadniania. Benhabib broni zatem tradycyjnej roli filozofii jako „narracji legitymizującej” i podkreśla niezbędność tworzenia utopii. Jak mówi, tworzenie utopii jest imperatywem moralnym, bo bez utopii, „bez takiej regulatywnej zasady nadziei, nie tylko moralność, ale również radykalna transformacja jest niewyobrażalna”<sup>31</sup>.

Teoria Judith Butler natomiast jest nie tyle filozofią nadziei, ile raczej filozofią podejrzeń. Butler zajmuje się głównie demaskowaniem i oświeclaniem gier władzy i mechanizmów wykluczania, które są zawsze obecne w poszukiwaniach utopii czy uniwersalnych norm. Nieustannie wytyka Seyli Benhabib nieumyślne powroty do kanonów myślenia metafizycznego i związane z tym odrywanie teorii od praktyki politycznej. Mając na myśli teksty Benhabib, mówi: „powab transcendentalnych gwarancji, obietnica filozofii, która ‘poprawi istnienie’, w ironicznym Nietzscheańskim sensie, jest właśnie tym, co odwodzi nas od przeżywanych trudności życia politycznego”<sup>32</sup>. W ujęciu Butler celem refleksji teoretycznej nie jest konstruowanie „wizji które zbawią życie”<sup>33</sup>, jest ona bowiem częścią tego życia i okazuje się nierozzerwalnie spleciona z interesami i pożądaniami, które to życie tworzą. Butler przeświebla samo pojęcie teorii, zadając przy tym pytania: „czy ‘teoria’ jest czymś odrębnym od polityki? Czy też jest teoria podstępną formą polityki? Czy jakakolwiek polityka może być wywiedziona z ‘teorii’, czy też sama ‘teoria’ jest formą politycznego nihilizmu?”<sup>34</sup>. Analizując relacje pomiędzy feminizmem a tradycyjnymi naukowymi formami wiedzy, Butler podkreśla, że część tego, co funkcjonuje pod hasłem „teoria”, to zamaskowany andro- i europocentryzm. Według Butler, zaadopowanie tradycyjnej maszyny filozoficznej do teorii feministycznej, tak jak robi to Benhabib, może okazać się poważnym zagrożeniem dla samego feminizmu.

Apoteoza podejrzliwości w filozofii Judith Butler sprawia jednak, że staje się ona niezdolna do sformułowania jakichkolwiek twier-

<sup>31</sup> Ibid., s. 30.

<sup>32</sup> Judith Butler, *Feminist Contentions*, op. cit., s. 131.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Judith Butler, *Feminist Theorize the Political*, New York: Routledge 1992, s. XIII.

dzeń pozytywnych. Chociaż sama Butler stwierdza, że „ustanawianie norm, afirmowanie aspiracji, artykułowanie możliwości bardziej demokratycznego i otwartego życia politycznego [...] jest koniecznością”<sup>35</sup>, to jednak jej koncepcje podmiotowości i sprawstwa ujmowanego jako możliwość re-sygnifikacji nie są w stanie na tę konieczność odpowiedzieć. Resygnifikacja pozwala na przekształcanie konfiguracji władzy oraz na ciągle konstruowanie i de-konstruowanie tożsamości i różnicy. Jednakże, jak wielu krytyków Butler, łącznie z Seylą Benhabib, pokazuje, koncepcja ta nie pozwala na rozróżnienie pomiędzy tożsamościami/różnicami, które posiadają potencjał demokratyczny, i tymi, które go nie posiadają. Resygnifikacja nie dostarcza zatem narzędzia pozwalającego stwierdzić, które wykluczenia są dyskryminacją, a które są warunkiem porządku demokratycznego. Jak podkreśla Benhabib, naprawdę „trudne prawne i polityczne pytania zaczynają się wtedy, gdy musimy zdefiniować akceptowalne i sprawiedliwe granice dla różnicy, z którą porządek społeczny będzie w stanie funkcjonować”<sup>36</sup>. W odróżnieniu od Benhabib, dążącej do sformułowania zasady społecznej koegzystencji, Judith Butler występuje w roli błazna, którego funkcją jest nie tyle dbanie o sprawiedliwość i harmonię społeczną, co raczej wyśmiewanie i demaskowanie oszustw i słabości władców.

W przedstawionej powyżej dyskusji Judith Butler wydaje się identyfikować z tą grupą filozofek feministycznych, które twierdzą, że feminizm powinien zachować swoją *negatywną* funkcję, polegającą na „odrzucaniu wszystkiego, co ograniczone, określone, ustrukturyzowane i obciążone znaczeniem w istniejącym stanie społeczeństwa”<sup>37</sup>. Według tego stanowiska, „praktyka feministyczna może tylko [sytuować się] na przekór temu, co już istnieje” i wobec tego, jak mówi Julia Kristeva, „możemy jedynie mówić: ‘to nie to’, oraz: ‘to ciągle nie to’”<sup>38</sup>. W takim ujęciu, samo pojęcie *feministycznej teorii* politycznej okazuje się oksymoronem, a idea emancypacji nie może znaczyć nic więcej niż wyzwolenie, emancypacja od tożsamości (tak najwyraźniej dzieje się w koncepcji Judith Butler). Paradoksalnie

<sup>35</sup> Judith Butler, *Feminist Contentions*, op. cit., s. 129.

<sup>36</sup> Seyla Benhabib, *Feminist Contentions*, op. cit., s. 117.

<sup>37</sup> Julia Kristeva, *Women Can Never Be Defined*, Amherst: University of Massachusetts Press 1980, s. 166.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 137.

jednak okazuje się, że takie dekonstrukcyjne stanowisko teoretyczno-polityczne zakłada w rzeczywistości dokładnie to, co nieustannie próbuje podważyć i zdekonstruować. Z drugiej strony, konstruktywny typ filozofii, taki jak na przykład myśl Seyli Benhabib, mimo artykułowania ciągłych zastrzeżeń przeciwko esencjalizmowi, transcendentalizmowi oraz innym „ekscesom racjonalistycznego dziedzictwa Oświecenia”<sup>39</sup>, okazuje się bardzo na nie podatny. Swoista niekonkluzywność dyskusji pomiędzy Judith Butler i Seylą Benhabib sprawia, że pytanie o filozoficzną auto-definicję feminizmu pozostaje otwarte.

*Monika Bobako*

---

<sup>39</sup> Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, op. cit., s. 8.