

U r s z u l a L i s o w s k a

Liberalizm polityczny a sprawa kobiet

Słowa kluczowe: *liberalizm polityczny, liberalny feminizm, feministyczny liberalizm, liberalizm rozległy*

Bezpośrednim celem artykułu jest przeanalizowanie feministycznego potencjału liberalizmu politycznego (dalej: LP). Będę przy tym przekonywała, że problematyka statusu kobiet stanowi nie tylko jeden z możliwych obszarów zastosowania tej wersji liberalizmu, ale także jego integralny element – jeśli ma się on okazać spójnym projektem. Dlatego wyzwanie feminizmu potraktuję jako papierek lakmusowy – autonomicznie istotne zagadnienie, które jednocześnie pozwala sformułować wnioski na temat wiarygodności LP.

Pojęcie feminizmu będę rozumiała bardzo ogólnie, jako praktycznie zorientowaną refleksję filozoficzną, mającą na celu „położenie kresu systematycznej dominacji mężczyzn nad kobietami” (Mansbridge, Okin 1998: 352) (lub szerzej – nad osobami posiadającymi żeńskie ciała¹). Przyjmuję więc, że wspólnymi cechami rozmaitych nurtów feminizmu są połączenie teorii z praktyką oraz formalne ujęcie rezultatu, który ma zostać spowodowany w rzeczywistości społecznej i politycznej. Do tak naszkicowanego zaplecza będę odnosiła swoją ocenę zgodności między feminizmem a LP. Tej drugiej kategorii nadam natomiast bardziej specyficzne znaczenie, odwołując się do koncepcji LP niezależnie zdefiniowanej przez Johna Rawlsa i Charlesa Lar-

Urszula Lisowska, Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii, ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław; e-mail: urszula.lisowska2@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0003-2177-6732.

¹ Zakładam, że feminizm powinien uwzględniać perspektywę tak szeroko zdefiniowanych kobiecych podmiotów. W niniejszym tekście nie podejmuję jednak kwestii adekwatności analizowanych wersji feminizmu do różnych typów genderowej tożsamości.

more'a. Wreszcie, w niniejszym artykule będzie mnie interesował liberalny feminizm, a więc typ feminizmu, który podkreśla zasadniczą równość kobiet i mężczyzn, rolę autonomii, jednostkowych praw i wolności oraz ich gwarancji. To właśnie takie teoretyczne przesłanki i instytucjonalne rozwiązania miałyby doprowadzić do zniesienia systematycznej dominacji mężczyzn nad kobietami. Liberalny feminizm potraktuję przy tym jako założenie – nie będę pytała o słuszność tej orientacji, ale o to, czy powinna ona zostać rozwinięta do *polityczno-liberalnej* postaci.

Potencjalne sojusze lub napięcia na linii „LP – liberalny feminizm” zostały już wyartykułowane w kręgu tej drugiej perspektywy (Baehr 2003; Abbey 2007; Hartley, Watson 2018). Z repertuaru możliwych stanowisk chciałabym wybrać dwa podejścia, reprezentowane przez Marthę C. Nussbaum i Susan Moller Okin. Ta pierwsza autorka przejmując Rawlsowsko-Larmore'owski idiom na potrzeby swojego liberalnego feminizmu wyrażonego w języku zdolności (*capability*). Tymczasem Okin przekonywała, że LP nie sprzyja realizacji celów liberalnego feminizmu, a wręcz może stanowić dla nich zagrożenie. W naturalny sposób pojawia się więc pytanie: którą interpretację uznać za właściwą?

Po zaprezentowaniu tych dwóch podejść będę przekonywała, że krytyka Okin jest uzasadniona. Co więcej, argumentacja filozofki pozwala zwrócić uwagę na istotne słabości LP. Zasugeruję jednak, że taka konkluzja nie musi z konieczności prowadzić do porzucenia Rawlsowsko-Larmore'owskiego paradygmatu. W wyniku krytyki odsłania się bowiem strategia możliwej rewizji tej wersji liberalizmu.

1. Liberalizm polityczny – podstawowe założenia

Proponuję zacząć od zarysowania specyfiki LP. John Rawls i Charles Larmore zdefiniowali jego podstawowe założenia na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego stulecia (Rawls 2012; Larmore 2001; Larmore 2003²), a więc w okresie, w którym liberalizm spotkał się z krytyką takich autorów jak Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel czy Charles Taylor. Jeśli określanie tak różnorodnych autorów wspólnym mianem „komunitarystów” ma uzasadnienie, to jest tak dlatego, że wszyscy oni podkreślają znaczenie wspólnotowego wymiaru ludzkiego istnienia. Chodzi tu przy tym nie tyle o autonomiczną, ile także o konstytutywną rolę tradycji, która ma wpływać zarówno na wyobrażenie o dobrym życiu, jak i na sposób rozumowania o nim. Innymi słowy, komunitaryści przekonują, że w racjonalności praktycznej nie istnieje tzw.

² Oryginalne daty wydania przywołanych w nawiasie prac to odpowiednio: 1993, 1987, 1996.

punkt archimedesowy – neutralna, pozahistoryczna perspektywa uzasadniania. Refleksja na temat dobrego życia jest zawsze zanurzona w określonym, rozwijającym się w czasie stylu myślenia.

Uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że tak rozumiana komunitarystyczna krytyka liberalizmu stanowiła *jedyną* inspirację dla sformułowania LP. Niewątpliwie jednak odegrała ona istotną rolę w powstaniu tego paradygmatu, o czym wyraźnie świadczy to, jak Rawls i Larmore definiowali jego cele. Rawls jako zasadniczy problem LP wskazał pytanie: „Jak to jest możliwe, że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dzielą rozumne, lecz niedające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne?” (Rawls 2012: 9). Z kolei Larmore określił LP jako „adekwatną odpowiedź na rozumną niezgodę w kwestii dobrego życia” (Larmore 2003: 144). W ten sposób obaj autorzy wpisali uznanie istnienia wielu niewspółmiernych, ale równie akceptowalnych modeli życia w sedno zrewidowanej wersji liberalizmu. W związku z tym przeformułowania wymagały zarówno status, jak i uzasadnienie tej orientacji filozoficznej.

Realizacji tych celów ma służyć „upolitycznienie” liberalizmu, które przejawia się na trzech poziomach. Po pierwsze, LP jest filozofią *politycznych* przedmiotów. Przedstawia się nie tyle jako ogólna aksjologia, obowiązująca we wszystkich obszarach ludzkiego życia, ile jako teoria politycznych wartości. Nie zakłada się więc już, że akceptacja liberalnego modelu społeczeństwa wymaga ze strony obywateli realizacji liberalnego (skoncentrowanego wokół autonomii i wolnego wyboru) modelu życia. Po drugie bowiem, liberałowie polityczni przyjmują, że, aby uzasadnić liberalną formę organizacji społeczeństwa, należy odwołać się do określonego doświadczenia politycznego – do funkcjonowania demokracji liberalnej. Na gruncie liberalizmu politycznego wartości liberalne wyraża się „w terminach podstawowych idei (...) domyślnie zawartych w kulturze politycznej demokratycznego społeczeństwa” (Rawls 2012: 45)³. W odpowiedzi na krytykę komunitarystów liberałowie polityczni porzucają więc marzenie o znalezieniu archimedesowej perspektywy uzasadniania. Zamiast tego przyznają, że liberalizm jest jedną z tradycji myślenia o polityce. Specyfika tej tradycji polega jednak na tym, że dostarcza ona ram dla współistnienia różnorodnych koncepcji dobrego życia – zarówno liberalnych, jak i nieliberalnych. Dlatego nawiązanie do wartości zakorzenionych w demokratyczno-liberalnej kulturze politycznej stwarza szansę na wyartykułowanie norm liberalnych w sposób akceptowalny dla obywateli o bardzo odmiennych światopoglądach.

Dzięki temu, i po trzecie, LP oferuje nowy model rozumowania publicznego. Zasoby kultury politycznej pozwalają bowiem formułować zasady politycz-

³ Por. Larmore 2003: 141.

ne bez odwołania do konkretnego – potencjalnie kontrowersyjnego – systemu przekonań. Jednocześnie, ponieważ wykorzystywane mają być takie idee, które powstały w kontekście pozwalającym na zaistnienie pluralizmu⁴, wprowadzona w ten sposób polityczno-liberalna koncepcja może zostać dołączona do poszczególnych rozumnych doktryn w postaci „modułu”. W rezultacie ma szansę stać się ośrodkiem częściowego konsensu, w ramach którego zwolennicy poszczególnych rozumnych (tzn. akceptowalnych dla współobywateli – por. przyp. 4) doktryn rozległych potrafią wskazać specyficzne dla swoich światopoglądów racje wspierające liberalne wartości (Rawls 2012: 43–45, 208–225).

W ramach idiomu Rawlsa trzy wskazane aspekty polityczności LP można podsumować, kontrastując ten paradygmat z liberalizmem rozległym (*comprehensive*). Doktryny rozległe – w tym rozległe wersje liberalizmu – stanowią ogólne, zakorzenione w określonej tradycji (filozoficznej, religijnej, etycznej) teorie wartości, dotyczące wszystkich (bądź wielu) aspektów ludzkiego życia (Rawls 2012: 44–45). Zadaniem LP jest – przeciwnie – uzasadnienie, jak rozmaite, ale rozumne doktryny rozległe mogą współistnieć ze sobą w jednym społeczeństwie. Kontrast w stosunku do takich stanowisk wydaje się więc mieć definitywne (i definiujące) znaczenie dla specyfiki liberalizmu politycznego.

2. Komunitaryzm *versus* etyka troski

W kontekście pytania o feministyczny potencjał LP warto przy tym zwrócić uwagę na ambiwalentną relację między komunitaryzmem, jako ważną inspiracją dla Rawlsa i Larmore’a, a innym nurtem krytyki liberalizmu – feministyczną etyką troski. Po pierwsze bowiem, ten ostatni nurt również zrywa z modelem samowystarczalnemu, kierującego się wąsko pojmowaną racjonalnością podmiotu, zamiast tego akcentując ludzką relacyjność, rolę emocji, opieki oraz troski. O ile jednak komunitaryści umieszczają jednostkę w kontekście szerszej wspólnoty o określonej tradycji, o tyle przedstawicielki etyki troski skupiają się na konkretnych, intymnych relacjach. Zasadniczym celem tego paradygmatu jest bowiem wyciągnięcie ogólniejszych filozoficznych konsekwencji z kobiecych doświadczeń (bycia matką, córką, opiekunką starszych osób w rodzinie), które tradycyjnie nie były doceniane.

⁴ Gotowość obywateli do uznania takich ograniczeń argumentacji określa Rawls jako rozumność (Rawls 2012: 89–102). Cecha ta funkcjonuje również jako kryterium definiowania przedmiotów polityki. Rawls w centrum swojego zainteresowania umieszcza bowiem fakt *rozumnego* pluralizmu, co oznacza, że to rozumne światopoglądy określają treści, które musi uwzględnić polityka. Por. kontekstualistyczny model uzasadniania Larmore’a (Larmore 2003: 41–64).

Po drugie, zarówno Martha Nussbaum, jak i Susan Moller Okin przejęły wiele z założeń etyki troski, czyniąc z niej narzędzie wewnętrznej krytyki liberalizmu. Ten typ współczesnego liberalnego feminizmu akceptuje więc „drugofalowe” wnioski, płynące z dowartościowania doświadczeń stereotypowo kojarzonych z kobiecą perspektywą. W przypadku Nussbaum i Okin oznacza to zmodyfikowanie koncepcji liberalnego podmiotu przez wskazanie, że autonomia kształtuje się w sieci zależności i odpowiedzialności, których doświadczamy w intymnych relacjach, a także włączenie do modelu racjonalności komponentu emocjonalnego i wyobraźniowego (Nussbaum 1992; Okin 1989b). Można zatem przyjąć, iż feministyczny potencjał LP zależy od tego, czy w obrębie Rawlsowsko-Larmore’owskiego paradygmatu da się pogodzić te dwie perspektywy dowartościowujące ludzką relacyjność – komunitaryzm i wątki zaczerpnięte z etyki troski. Na to pytanie Nussbaum i Okin udzielają odmiennych odpowiedzi.

3. Martha C. Nussbaum – feminizm i liberalizm polityczny

Martha Nussbaum proponuje połączenie feminizmu i LP. Kluczem do zrozumienia takiego zestawienia jest centralny element Nussbaumowskiej filozofii polityki, czyli jej interpretacja koncepcji zdolności (*capability approach*). Sama kategoria *capabilities* – czyli możliwych do zrealizowania istotnych wolności – pierwotnie została sformułowana przez Amartyę Sena w kontekście ekonomii rozwoju. Jednakże, za sprawą zarówno samego Sena, jak i Nussbaum, pojęcie zdolności szybko wkroczyło również w obszar refleksji nad sprawiedliwością dystrybucyjną. W swojej wersji paradygmatu filozofka posługuje się kategorią *capability*, by zdefiniować liberalną koncepcję minimalnych warunków dobrego życia wyrażoną w formie katalogu dziesięciu fundamentalnych ludzkich zdolności. Co ważne, zarówno zaproponowana przez Nussbaum interpretacja pojęcia *capability* – eksponująca zależność jednostki od otoczenia w dążeniu do pełnej podmiotowości (zob. np. Nussbaum 1987) – jak i treść jej katalogu, uwzględniająca ludzką cielesność, towarzyskość i emocjonalność (Nussbaum 2000: 78–80) – mają wyraźnie feministyczny charakter. Koncepcję Nussbaum można więc określić tyleż jako liberalny feminizm, co jako feministyczny liberalizm. Filozofka wykorzystuje bowiem feministyczne wglądy do zmodyfikowania liberalnego modelu podmiotu tak, aby obejmował on ludzką relacyjność i fizyczność oraz bogatszą koncepcję racjonalności praktycznej.

Warto również zaznaczyć, że pogłębienie prac nad koncepcją zdolności zbiegło się z przejściem przez Nussbaum języka LP (Nussbaum 2000: 5,

14, 70–86). Nie bez znaczenia wydaje się też fakt, że wyjaśniając swoją interpretację Rawlsowsko-Larmore'owskiego paradygmatu, filozofka często powołuje się na problematykę praw kobiet⁵. Zarówno specyfika Nussbaumowskiej koncepcji zdolności, jak i chronologia jej rozwoju, a nawet środki retoryczne, którymi posługuje się autorka, sugerują więc, że w filozofii Nussbaum feminizm, liberalizm i LP ściśle się ze sobą wiążą. Sądzę, iż ten splot zagadnień można rozwikłać przy pomocy dwóch stwierdzeń. Z jednej strony, stanowisko Nussbaum wskazuje, że *liberalizm polityczny powinien być feministyczny*. Z drugiej – prowadzi do wniosku, iż *liberalny feminizm powinien być polityczny (polityczno-liberalny)*.

a) Liberalizm polityczny powinien być feministyczny

Przez powyższe stwierdzenie rozumiem zasadniczy związek między LP a feminizmem, którego istnienie sugeruje koncepcja Nussbaum. Z jednej strony bowiem autorka podkreśla, że LP zasadza się na wartości wzajemnego szacunku. W ujęciu Nussbaum postawa ta wyraża sedno polityczno-liberalnej cnoty rozumności (Nussbaum 2011: 6–11) – przekonanie o tym, że w rozumowaniu publicznym powinniśmy odwoływać się do idei zakorzenionych w demokratyczno-liberalnej kulturze politycznej zamiast do własnych światopoglądów, wynika z respektowania autonomii każdego obywatela, która przejawia się między innymi w prawie do wyboru swojej koncepcji dobrego życia. Innymi słowy, specyfika LP jako wariantu liberalizmu polega na tym, że zasadniczą wartość wolności interpretuje się przez pryzmat kategorii wzajemnego szacunku. Założenie to ma zaś istotne konsekwencje dla feminizmu. Idea wzajemnego szacunku pociąga wszak za sobą walkę z wszelkimi formami dominacji – w tym z systematyczną dominacją mężczyzn nad kobietami. Cele feminizmu i LP są więc ze sobą zbieżne.

Z drugiej strony, Nussbaum przekonuje, że zrealizowanie założeń LP wymaga uwzględnienia wątków feministycznych. Konkluzja ta wynika z Nussbaumowskiego rozumienia kultury politycznej, która powinna towarzyszyć LP. Autorka podkreśla, iż oprócz instytucji, na demokratyczno-liberalny etos składa się odpowiedni model edukacji obywatelskiej⁶. Szczególnie dużo miejsca

⁵ Por. opowieść o mowach, jakie fikcyjne prezydentki Stanów Zjednoczonych – zwolenniczka liberalizmu rozległego i LP – mogłyby wygłosić na uniwersytecie prowadzonym przez konserwatywną wspólnotę religijną, głoszącą metafizyczną niższość kobiet względem mężczyzn (Nussbaum 2001: 902–903; Nussbaum 2003: 36–38).

⁶ Autorka przyznaje, że przedstawiciele liberalizmu niechętnie podejmują refleksję nad kształceniem moralnym z obawy przed popadnięciem w perfekcjonizm. Podkreśla jednak, iż wartości liberalne nie utrwalają się w społeczeństwie automatycznie, ale – szczególnie w przypadku

poświęca emocjom politycznym, czerpiąc z dorobku kognitywistyki i teorii relacji przedmiotowych, by ukazać psychologiczne fundamenty określonych postaw politycznych. Tym samym włącza do swojej koncepcji feministyczną krytykę rozdziału sfery publicznej i prywatnej, podkreślając znaczenie rodzinnych relacji miłości i troski z punktu widzenia pielęgnowania postaw obywatelskich. Sednem takiej edukacji moralnej ma być dążenie do zrównoważenia poczucia autonomii (własnej i innych osób) i relacyjności (zależności od innych i odpowiedzialności za nich). Jak bowiem przekonuje Nussbaum, wzajemny szacunek wymaga wyzbycia się dążenia do bezwzględnej kontroli nad otoczeniem i zrozumienia, że podmiotowość kształtuje się zawsze w otoczeniu innych podmiotów – od których w jakimś stopniu zależy, nad którymi jednak nigdy całkowicie nie panuje (Nussbaum 2008; Nussbaum 2013; Nussbaum 2016). Tym samym okazuje się, że sygnalizowana w refleksji feministycznej relacyjność ma fundamentalne znaczenie z punktu widzenia zrealizowania założeń LP⁷.

b) Liberalny feminizm powinien być polityczny

Druga teza, którą chciałabym przypisać Nussbaum, głosi, że liberalny feminizm należy pojmować nie tyle jako rozległą (*comprehensive*) doktrynę filozoficzną, ile jako koncepcję polityczną w Rawlowsko-Larmore'owskim rozumieniu. Wraz z przejściem języka LP Nussbaum zaczęła bowiem przedstawiać swoją listę najważniejszych zdolności jako „polityczną koncepcję osoby” (Nussbaum 2003: 28–31) – wykaz uprawnień, które powinny przysługiwać jednostkom jako obywatelom. Treść katalogu nie uległa przy tym znacznym modyfikacjom i wciąż obejmuje szeroki zakres gwarancji, zdecydowanie wykraczający poza prawa polityczne i obywatelskie w wąskim rozumieniu. To samo dotyczy gwarancji praw kobiet implikowanych przez Nussbaumowski katalog. Ich zakres uwzględnia zarówno uprawnienia dotyczące aktywności w sferze politycznej lub – szerzej – publicznej (np. wolność od dyskryminacji w miejscu edukacji i pracy, prawa wyborcze), jak i normy regulujące sferę prywatną (np. wolność od przemocy domowej). Zdolności te mają jednak *status* uprawnień obywatelskich. Nie należy ich więc rozumieć jako wypowiedzi na temat metafizycznej natury kobiet – nie mówią o tym, kim kobiety są jako kobiety, ale o tym, jakie są warunki ich równego traktowania jako obywatelki (Nussbaum 2011: 8–9).

Rawlowsko-Larmore'owskiego paradygmatu zainteresowanego ich stabilnością w warunkach pluralizmu – wymagają odpowiedniej edukacji obywatelskiej. Dlatego Nussbaum postrzega swoją koncepcję jako próbę uzupełnienia LP o ten element (Nussbaum 2013: 1–18).

⁷ Por. również Baehr 2003: 155–156.

Od razu można wskazać dwie zalety takiej konceptualizacji praw kobiet. Po pierwsze, proponowane przez Nussbaum rozwiązanie ma sprzyjać analizie *systematycznych* form podległości kobiet wobec mężczyzn poprzez zwrócenie uwagi na instytucje, które *systemowo* kształtują pozycję obywateli. Szerokie rozumienie zakresu praw obywateli w ogólności i kobiet-obywatelek w szczególności pozwala przy tym na odpowiednie rozbudowanie obszaru dopuszczalnej interwencji władz publicznych. W świetle Nussbaumowskich założeń za kwestię polityczną należy uznać na przykład przemoc domową. Język zdolności funkcjonuje zaś jako wrażliwa jednostka analityczna, umożliwiająca miarodajną ocenę systemowych rozwiązań pod kątem ich skuteczności (na przykład: czy obywatelki mają realną szansę na skorzystanie z formalnych gwarancji ochrony przed przemocą domową?). Po drugie, polityczna interpretacja liberalnego feminizmu jest atrakcyjna z pragmatycznego punktu widzenia. Prawa kobiet zaprezentowane jako wypowiedzi na temat koncepcji obywatelstwa, nieopierające się na żadnych metafizycznych zobowiązaniach, mają bowiem szansę przekonać większą grupę odbiorców. Chodzi tu przy tym zarówno o zwolenników i zwolenniczki rozmaitych niefeministycznych światopoglądów, jak i o przedstawicielki i przedstawicieli różnych odmian feminizmu. Polityczny feminizm liberalny nie zabiera głosu w sprawie kontrowersji, które mogą być przedmiotem sporu pomiędzy różnymi rozległymi interpretacjami męskości i kobiecości. Proponuje jedynie zestaw praktycznych postulatów, mających organizować wspólne życie obywateli o rozmaitych światopoglądach.

Wskazanie na semantyczną różnicę między wypowiedziami na temat praw kobiet-obywatelek a twierdzeniami dotyczącymi metafizycznego pojęcia kobiecości samo w sobie nie dowodzi jednak, że ta pierwsza kategoria zdań będzie akceptowalna dla przedstawicieli dowolnego poglądu na temat natury płci. Dlatego w kolejnym kroku Nussbaum proponuje model uzasadniania, który ma pozwolić na pogodzenie tych dwóch pułapów. Centralnym elementem tego projektu jest założenie o „wzajemnym powiązaniu” (*thorough intertwinement*, Nussbaum 2007: 162) kategorii dobra i słuszności na poziomie katalogu zdolności. Z jednej strony, lista wyraża określoną koncepcję dobrego ludzkiego życia – zawarte w niej uprawnienia mają stanowić podstawowe i konieczne warunki pomyślnej ludzkiej egzystencji. Z drugiej strony, Nussbaum przekonuje, że treść katalogu można uzasadnić przy pomocy formalnego kryterium słuszności, które wiąże się z kategorią godności. W ten sposób lista zdolności zostaje powiązana z polityczno-liberalną wartością wzajemnego szacunku – godność Nussbaum definiuje bowiem po kantowsku, jako postulat traktowania innych osób jako celów samych w sobie, czyli z *szacunkiem*. Łącznie, te trzy kategorie – słuszności, godności i wzajemnego szacunku – pozwalają Nussbaum na zaprezentowanie katalogu zdolności jako opisu minimalnych wyznaczników takiego życia, w którym każda jednostka czuje się właściwie

traktowana. Choć, jak przyznaje autorka, ta koncepcja proponuje określony model dobrej egzystencji, nawiązujący do tradycji arystotelesowskiej, to jej uzasadnienie nie wymaga odwołania do tego rozległego zaplecza (Nussbaum 2003: 28–31). Każdy z elementów można bowiem uargumentować przy pomocy formalnego kryterium słuszności.

Taki typ rozumowania wydaje się atrakcyjny z punktu widzenia celów feminizmu. Jeśli uzasadniamy uprawnienia kobiet wyłącznie przy pomocy minimalistycznej kategorii godności, to pozostawiamy możliwość ich doprecyzowywania i rozwijania w ramach rozmaitych rozumnych doktryn współistniejących w społeczeństwie. W swoim zastosowaniu do sytuacji kobiet Nussbaumowski katalog zdolności przedstawia tylko ogólne ramy niezbędne do równego funkcjonowania kobiet jako obywaterek. To, czy rzeczywiście lista uprawnień przełoży się na wyzwolenie danej kobiety spod systematycznej dominacji mężczyzn, będzie zależało od wielu czynników – religijnych, kulturowych, rasowych, klasowych i innych – które określają jej sytuację (Baehr 2003: 156–161). W konsekwencji, skuteczna walka o prawa kobiet wymaga ich sformułowania w języku adekwatnym do danego kontekstu. Na przykład kobiety funkcjonujące w religijnych środowiskach będą poszukiwały religijnego idiomu, pozwalającego im na wyartykułowanie praw obywatelskich wobec ich współwyznawców (Nussbaum 1999: 105–114), podczas gdy kobiety ze świeckiego otoczenia odwołają się do innych argumentów, takich jak autonomia i prawo do samorealizacji. Dopuszczając rozmaite formy uzasadniania i rozwijania praw kobiet-obywaterek, polityczno-liberalny feminizm sprzyja więc przeciwdziałaniu różnym rodzajom podległości, jakim mogą być poddane kobiety w zależności od kontekstu, w którym funkcjonują.

4. Susan M. Okin – feminizm przeciwko liberalizmowi politycznemu

Przekonanie o tym, że polityczność sprzyja realizacji celów liberalnego feminizmu, zakwestionowała jednak Susan Moller Okin. Co ważne, filozofka ta widziała szansę na feministyczną rewizję Rawlowskiego liberalizmu z ery „przedpolitycznej”. Wskazując na istotne braki Rawlowskiej *Teorii sprawiedliwości*, jednocześnie podkreślała bowiem możliwość ich nadrobienia przez odpowiednie modyfikacje koncepcji racjonalności publicznej i edukacji obywatelskiej, bliskie etyce troski oraz sugestiom Nussbaum (Okin 1989a; Okin 1989b). Zdaniem Okin, potencjał ten załamuje się jednak wraz z przejściem do LP. Z jej krytycznej analizy Rawlowsko-Larmore’owskiego paradygmatu wyłania się następująca konkluzja: jeśli feminizm – czyli walka o zniesienie systematycznej dominacji mężczyzn nad kobietami – ma być liberalny – czyli realizować powyższy cel

w oparciu o założenie o zasadniczej równości kobiet i mężczyzn, z wykorzystaniem instytucjonalnych gwarancji i praw zapewniających jednostkom autonomię bez względu na płeć – to nie powinien być polityczny.

Swoje stanowisko Okin najdobitniej zaprezentowała w kontrowersyjnym artykule *Is Multiculturalism Bad for Women?*, w którym przekonywała, że wychodząc naprzeciw potrzebom neoliberalnych wspólnot kulturowych, współczesne demokracje liberalne zaskakująco łatwo godzą się na poświęcenie praw kobiet (Okin 1999a). LP można uznać za wyraz właśnie takiej tendencji, co zarazem świadczy o tym, że u jego źródeł zarysowuje się asymetria między komunitaryzmem a feminizmem, na korzyść tego pierwszego (Okin 1994; Rawls 2012: 23). Aby przybliżyć tę diagnozę, proponuję skonfrontować argumenty Okin z dwiema tezami, które powyżej przypisałam Nussbaum. Uwagi filozofki podają bowiem w wątpliwość oba te stwierdzenia.

a) Liberalizm polityczny nie jest feministyczny

Powyżej wskazałam, że koncepcja Nussbaum sugeruje zbieżność między celami feminizmu i LP, którą ujawnia zasadnicza polityczno-liberalna wartość wzajemnego szacunku. W swojej krytyce Okin dokonuje jednak *reductio ad absurdum* tej tezy. Mianowicie, spostrzeżenia filozofki każą stwierdzić, że nawet jeśli LP obejmuje cel feminizmu, to nie jest w stanie zrealizować tego zadania, nie przestając być polityczny. Model edukacji, który powinien dopełniać Rawlowsko-Larmore'owską perspektywę, wydaje się bowiem wykraczać poza ograniczenia nakładane przez ten paradygmat.

Pod tym względem różnica między Nussbaum a Okin dotyczy interpretacji jednej ze zmian, które dokonały się w koncepcji Rawlsa między *Teorią sprawiedliwości* a *Liberalizmem politycznym*. W swojej publikacji z 1971 roku filozof poświęcił bowiem cały rozdział na opis rozwoju zmysłu sprawiedliwości, którego pierwszy etap miało stanowić doświadczenie miłości rodzicielskiej (Rawls 2013: 655–661). Rawls nie włączył jednak tego aspektu do *Liberalizmu politycznego*, ograniczając się do wskazania konieczności przyjęcia jakiejś rozumnej psychologii moralnej (Rawls 2012: 138–140; Okin 1994: 97–101). Dla Nussbaum ta wzmianka stanowi zaproszenie do uzupełnienia LP o ujęcie dojrzewania moralnego, które następnie posłuży jako fundament modelu edukacji obywatelskiej. Okin przekonuje jednak, że w *Liberalizmie politycznym* funkcję psychologii moralnej ma pełnić opis instytucjonalnych uwarunkowań, które zastępują konkretne relacje międzyludzkie (Okin 1994: 33–35). Być może bowiem na gruncie LP nie da się wypracować bogatszego ujęcia kształcenia obywatelskiego. Wszak rodzice czy opiekunowie widzą w swoich podopiecznych przede wszystkim osoby, które w przyszłości staną się

również pełnoprawnymi obywatelami. Innymi słowy, jeśli – jak przekonująco wykazała refleksja feministyczna – edukacja obywatelska zaczyna się w domu, to zawsze zasadza się na pewnych ogólnych wyobrażeniach człowieczeństwa, które mogą *między innymi obejmować* określoną koncepcję obywatelstwa. To jednak wskazuje, że kształcenie w duchu LP wymaga przywołania jakiejś rozległej doktryny, fundującej odpowiedni model obywatelstwa. Tymczasem Rawls (a za nim Nussbaum) definiuje LP przez opozycję do rozległych światopoglądów. Wydaje się więc, że albo LP sam się znosi, albo nie jest w stanie zagwarantować sobie trwałych podstaw przez usankcjonowanie odpowiedniego modelu edukacji.

Okin skłania się ku tej pierwszej interpretacji. W odniesieniu do edukacji diagnoza ta każe jej stwierdzić, że polityczno-liberalne trudności z wypracowaniem koncepcji kształcenia wiążą się z ambiwalencją, która cechowała status rodziny już na etapie *Teorii sprawiedliwości*. Komentując pierwszą publikację Rawlsa, Okin wskazywała na zawarte w niej niekonsekwencje, przejawiające się w sprzeczności między uznaniem rodziny za element struktury podstawowej i za początek edukacji obywatelskiej z jednej strony, a odmową zastosowania zasad sprawiedliwości do wewnętrznego funkcjonowania rodziny z drugiej (Okin 1989a). Sytuacja dodatkowo komplikuje się wraz z przejściem do LP, który postulując odróżnienie zjawisk politycznych od zjawisk innego rodzaju, rodzi trudności z perspektywy klasyfikacji rodziny jako wspólnoty ulokowanej na przecięciu wielu punktów odniesienia – prawnego, religijnego, seksualnego, kulturowego i innych. To zaś odsyła do kolejnego wymiaru polemiki Okin.

b) Liberalny feminizm nie powinien być polityczny

Jak wskazałam powyżej, Nussbaum przekonuje, że polityczność należy rozumieć jako status uprawnień, a nie ich zakres. Władza publiczna może regulować wewnętrzne funkcjonowanie rodziny, ponieważ jej członkowie – niezależnie od ról pełnionych w rodzinie – są również obywatelami i jako takim przysługują im określone prawa. Argumenty Okin każą jednak zapytać, czy rzeczywiście możliwe jest zdefiniowanie i uzasadnienie obywatelskich uprawnień „niezależnie” od innych wymiarów funkcjonowania jednostek.

Swoją wątpliwość wyraża Okin za pomocą przykładu. Mianowicie, autorka proponuje rozważenie przypadku fikcyjnej doktryny religijnej, która głosi metafizyczną niższość kobiet względem mężczyzn, przypisując kobietom posiadanie dusz świń (Okin 2004: 1562⁸). Ta hipoteza stanowi zaś wyzwanie zarówno dla postulatu definiowania, jak i uzasadniania praw kobiet jako kate-

⁸ Por. wyżej podobny przykład stosowany przez Nussbaum (przyp. 5).

gorii politycznych. Po pierwsze bowiem, przykład Okin podaje w wątpliwość możliwość przeprowadzenia semantycznego rozróżnienia, na którym zasadza się argumentacja Nussbaum. To, jak wyznawcy owej hipotetycznej religii będą postrzegali status jej wyznawczyń jako obywaterek, będzie zależało od tego, jak rozumieją je jako kobiety i członkinie wspólnoty religijnej (Okin 2004: 1562). Nie wystarczy więc przyjąć, jak zdaje się to robić Nussbaum, że jeśli dane stwierdzenie *explicite* nie tematyzuje obywatelskich uprawnień, to nie będzie miało wpływu na ich interpretację. Podobnie, w sferze prywatnej nie sposób wydzielić takiej części przekonań mężczyzn, które dotyczyłyby wyłącznie kobiet jako obywaterek, niezależnie od znaczenia przypisywanego ich pozostałym rolom – żon, matek, partnerek seksualnych, gospodyń domowych. To zaś podważa Nussbaumowską próbę ocalenia szerokiego zakresu uprawnień kobiet przez zawężenie ich *statusu* do uprawnień kobiet-obywaterek. Wydaje się, że należy albo zminimalizować obszar gwarancji przysługujących kobietom, albo zrezygnować z prób ich prezentowania wyłącznie w kategoriach koncepcji obywatelstwa.

Okin proponuje to ostatnie rozwiązanie. Po drugie bowiem, omawiany przez autorkę przykład fikcyjnej religii kwestionuje polityczno-liberalny model uzasadniania (Okin 2004). Nawet jeśli wyobrażenie natury kobiet proponowane przez to hipotetyczne wyznanie nie dotyczy *wprost* i *wyłącznie* ich statusu jako obywaterek, to trudno przyjąć, że nie będzie miało ono konsekwencji dla ich funkcjonowania w tym obszarze. Istotowa nierówność kobiet względem mężczyzn implikuje ich podległość we wszystkich innych sferach ludzkiego życia. Stąd wynika też odwrotna zależność: jeśli chcemy bronić równości kobiet względem mężczyzn w danym obszarze – w tym wypadku jako obywaterek – to musimy przyjąć, że są im one moralnie równe w bardziej fundamentalnym sensie. Założenie to wydaje się niezbędne dla uzasadnienia *samego postulatu* włączenia kobiet w obszar tych osób, które zasługują na to, by być traktowane jako obywatele – równi innym pod względem gwarancji wyrażanych przez określoną polityczną koncepcję osoby.

Argumentacja Okin prowadzi więc do wniosku, że polityczno-liberalny model obywatelstwa, jak każdy inny, jest wtórny wobec pewnych, w tym wypadku minimalnych, założeń filozoficznych. Zwolenniczki i zwolennicy polityczno-liberalnego feminizmu mogą mieć rację co do tego, że zniesienie systematycznej dominacji mężczyzn nad kobietami nie wymaga osiągnięcia szerokiego porozumienia odnośnie natury kobiet i mężczyzn. Można też zgodzić się, że istnieje wiele dopuszczalnych sposobów uzasadniania przesłanki o zasadniczej równości moralnej kobiet i mężczyzn – odwołujących się do teorii metafizycznych, wierzeń religijnych, koncepcji etycznych i innych. Akceptowalna wydaje się wreszcie pewna rozpiętość relacji między tym podstawowym założeniem a rozległymi doktrynami – od implikacji, przez kompatybilność,

po brak niezgody. Jednakże, niezależnie od tych różnic, postulat równości kobiet i mężczyzn nie daje się wyprowadzić z politycznej koncepcji osoby, ale – odwrotnie – uzasadnia postulat jej zastosowania wobec kobiet.

Odnosząc się do przyjętej roboczej definicji feminizmu, należałoby więc powiedzieć, że próba wyabstrahowania *stricte* politycznego aspektu danego zjawiska – w tym wypadku: funkcjonowania kobiet jako obywaterek – uniemożliwia uchwycenie wszystkich wymiarów dominacji i podległości, które potencjalnie stykają się w ramach tego fenomenu. Zwolennicy i zwolenniczki polityczno-liberalnej wersji feminizmu przekonują wprawdzie, że ich program dostarcza wrażliwego kompasu, pozwalającego następnie na diagnozowanie rozmaitych form dominacji w bardziej specyficznych kontekstach. Argumenty Okin wskazują jednak, że rozumienie praw kobiet jako obywaterek nie podlega doprecyzowującej interpretacji w ramach konkretnej rozległej doktryny – przeciwnie, takie kategorie w punkcie wyjścia są osadzone w szerszym kontekście, bez którego nie da się uchwycić ich sensu. Co więcej, to właśnie te utrwalone przekonania generują *systematyczne* formy podległości, które następnie mogą być petryfikowane przez *systemowe* rozwiązania (na przykład kiedy kulturowe wyobrażenia na temat małżeństwa utrudniają stworzenie instytucji skutecznie przeciwdziałających przemocy domowej). Wydaje się więc, że polityczno-liberalny feminizm „odwraca problem do góry nogami”, starając się zwalczać przyczyny dominacji mężczyzn nad kobietami przez przeciwdziałanie ich skutkom.

Podsumowanie

Sądzę, że powyższe zestawienie argumentów Nussbaum i Okin uzasadnia sformułowaną na wstępie propozycję potraktowania feminizmu jako papierka lakmusowego, pozwalającego na ocenę LP. Z jednej strony, Nussbaumowska interpretacja tego paradygmatu sugeruje, że z istoty zawarte są w nim wątki feministyczne – ideał wzajemnego szacunku zarówno implikuje walkę o równouprawnienie kobiet, jak i obejmuje wątki podkreślane w refleksji feministycznej. Z drugiej strony, stosując feministyczną soczewkę, Okin ujawniła pewne strukturalne słabości LP.

Wydaje się, że z tej konfrontacji zwycięsko wychodzi Okin. Odnosząc się do przykładu religii zrównującej kobiety ze świniami, Nussbaum uznała bowiem zasadność argumentu Okin. Filozofka dostrzega więc możliwość wystąpienia konfliktu między metafizycznymi przekonaniami a politycznym ideałem równości kobiet i mężczyzn. W takim wypadku, mówi Nussbaum, jeśli dana doktryna ma być uważana za rozumną, czyli godną szacunku ze strony współobywateli, konieczne będą odpowiednie modyfikacje jej treści (Nussbaum

2011: 9–11). Ten postulat wydaje się jednak naruszać rozgraniczenie na LP i rozległe doktryny, przyznając temu pierwszemu paradygmatowi prawo do daleko idącej ingerencji w światopoglądy współlistniejące w społeczeństwie. Można by bowiem zapytać: dlaczego zwolennicy danej seksistowskiej (lub w inny sposób nierozumnej) koncepcji mieliby chcieć, by ich doktryna stała się rozumna? Oczekując od nich gotowości do stosownego przeformułowania światopoglądu, zakładamy, że akceptują oni wartości liberalne *niezależnie* od tego, czy aktualnie są one kompatybilne z ich rozległą doktryną. Innymi słowy, przyjmujemy, że istnieje jakaś autonomiczna podstawa uzasadniania liberalnych zasad. To jednak kłóci się z polityczno-liberalnym modelem argumentacji, który powinien posługiwać się wyłącznie ideami obecnymi w kulturze politycznej – i dlatego *implicite* afirmowanymi przez jej uczestników – by sformułować koncepcję możliwą do dołączenia do rozumnych doktryn w postaci dopasowanego do nich modułu.

Naturalnie nasuwa się więc wniosek, że zaproponowane przez Nussbaum rozwiązanie *de facto* podważa jej przynależność do polityczno-liberalnego obozu. Taką też ocenę stanowiska Nussbaum formułuje Okin (Okin 1999b: 129), w czym nie jest odosobniona⁹. Można jednak pójść krok dalej i argumentować, że niepowodzenie Nussbaum nie tyle wynika ze specyfiki jej projektu, ile odsłania słabość LP jako takiego. Istotnie, zarysowana powyżej charakterystyka Rawlowskiego pojęcia rozumności wskazuje na uwikłaną węć kolistości – obywatele są rozumni, jeśli są gotowi do stosowania w publicznej argumentacji jedynie powszechnie podzielanych idei, których treść jest z kolei wyznaczana w toku współlistnienia rozumnych rozległych doktryn w demokratyczno-liberalnym społeczeństwie (Swift, Mulhall 2003: 482–483).

Nasuwa się więc konkluzja, że nie tylko nie warto, ale i nie można być liberałem *politycznym*. Taki wniosek otwiera zaś dwie drogi dla dalszej refleksji. Można stwierdzić, że próba osiągnięcia statusu „polityczności” wiedzie liberałów na manowce. Albo skutkuje utratą potencjału krytycznego (co eksponowała w swojej argumentacji Okin), albo sama się znosi, *de facto* sankcjonując powrót do bardziej rozbudowanych postaci liberalizmu. Jeśli więc feministyczny liberalizm, ale też liberalizm jako filozofia polityki mają zostać ocalone, należy szukać innych rozwiązań teoretycznych. Dopuszczalna i interesująca wydaje się jednak również przeciwna interpretacja. Można mianowicie twierdzić, że LP jest *zbyt mało polityczny* – to znaczy: w pełni nie rozumie polityczności swojej natury. Taką diagnozę postawiła Chantal Mouffe, w polemicznym artykule zarzucając Rawlowi, że LP nie rozpoznaje siebie jako reprezentanta określonej (w tym wypadku: demokratyczno-liberalnej) symbolicznej mutacji (Mouffe 2005: 39), która dokonała się w rzeczywistości politycznej. Inaczej

⁹ Zob. np. Alexander 2014; Barclay 2003.

można by wyrazić tę ocenę, kwestionując opozycję między tym, co polityczne, a tym, co rozległe. Jak sugeruje odpowiedź Nussbaum na argument Okin, polityczność wydaje się być nie tyle przeciwieństwem, ile modyfikacją rozległości – sposobem interpretacji konkretnych światopoglądów w oparciu o pewne, akceptowane niezależnie, wartości. Dlatego reakcją na słabości LP w obecnym kształcie mogłaby być próba pogłębienia rozumienia jego polityczności. To rozwiązanie teoretyczne wydaje się warte rozwinięcia – zarówno ze względu na miejsce Rawlsowsko-Larmore’owskiego paradygmatu we współczesnej filozofii polityki, jak, bardziej konkretnie, z uwagi na wskazane powyżej szanse, jakie otwiera on przed liberalnym feminizmem.

Bibliografia

- Abbey R (2007), *Back toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender, and Families*, „Political Theory” 35, s. 5–28.
- Alexander J.M. (2014), *Social justice and Nussbaum’s conception of the person*, w: F. Comim, M.C. Nussbaum (eds.), *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 414–436.
- Baehr A.R. (2003), *Liberal Feminism: Comprehensive and Political*, w: R. Abbey (ed.), *Feminist Interpretations of John Rawls*, University Park: The Pennsylvania State University Press, s. 150–166.
- Barclay L. (2003), *What Kind of Liberal is Martha Nussbaum*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy” 4, s. 6–23.
- Hartely Ch., Watson L. (2018), *Equal Citizenship and Public Reason. A Feminist Political Liberalism*, New York: Oxford University Press.
- Larmore Ch. (2001), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmore Ch. (2003), *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mansbridge J.J., Okin S.M. (1998), *Feminizm*, w: R. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 352–379.
- Mouffe Ch. (2005), *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Mulhall S., Swift A. (2003), *Rawls and Communitarianism*, w: S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, New York: Cambridge University Press, s. 460–487.
- Nussbaum M.C. (1987), *Nature, Function, Capability: Aristotle on Political Distribution*, „WIDER Working Paper”, WP 31.

- Nussbaum M.C. (1992), *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum M.C. (1999), *A Plea for Difficulty*, w: J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, s. 105–114.
- Nussbaum M.C. (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum M.C. (2001), *Political Objectivity*, „New Literary History” 32, s. 883–906.
- Nussbaum M.C. (2003), *Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy” nr 4, s. 25–44.
- Nussbaum M.C. (2007), *Frontiers of Justice Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum M.C. (2008), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum M.C. (2011), *Rawls's „Political Liberalism”. A Reassessment*, „Ratio Juris” 24, s. 1–24.
- Nussbaum M.C. (2013), *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum M.C. (2016), *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- Okin S.M. (1989a), *Justice as Fairness: for Whom?*, w: S.M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books, s. 89–109.
- Okin S.M. (1989b), *Reason and Feeling in Thinking About Justice*, „Ethics” 99, s. 229–249.
- Okin S.M. (1994), „Political Liberalism”, *Justice and Gender*, „Ethics” 105, s. 23–43.
- Okin S.M. (1999a), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, w: J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, s. 7–24.
- Okin S.M. (1999b), *Reply*, w: J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, s. 115–132.
- Okin S.M. (2004), *Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate*, „Fordham Law Review” 72, nr 5, s. 1537–1567.
- Rawls J. (2012), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: PWN.
- Rawls J. (2013), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN.

U r s z u l a L i s o w s k a

Political liberalism and women's rights

Keywords: *political liberalism, liberal feminism, feminist liberalism, comprehensive liberalism*

The aim of the paper is to assess the feminist potential of political liberalism, as the latter was defined by Charles Larmore and John Rawls. The analysis focuses on liberal feminism to determine whether it would be more convincing if it became *politico*-liberal feminism. This problem is addressed with reference to two authors – Martha C. Nussbaum and Susan Moller Okin – the former being an advocate and the latter a critic of the liberal feminism and political liberalism merger. It is argued that Okin's worries about this combination are justified. However, the conclusion is that Okin's criticism emphasises the necessity and possibility of the revision of political liberalism – as a possible background of liberal feminism and a general orientation in political philosophy.