

Elżbieta Jung

Wolność jako główny postulat feminizmu

Kiedy rozpatrujemy kategorię wolności przychodzą nam na myśl teoretyczne rozważania dotyczące tzw. pozytywnej – „wolności do” oraz negatywnej – „wolności od”. Ta pierwsza charakteryzuje się możliwością dokonywania wyborów, podejmowania samodzielnych decyzji i działań przez samodzielną i odpowiedzialną jednostkę. Ta druga natomiast wiąże się z brakiem przeciwności, barier lub utrudnień, które przeszkadzają w realizacji podejmowanych przedsięwzięć. Obydwa rodzaje wolności uwikłane są zawsze w kontekst polityczny i społeczny, i taki właśnie – w perspektywie feministycznej – będzie mnie tu interesował. Nie będę się zatem zajmować filozoficznymi zagadnieniami dotyczącymi wolnej woli. Patrząc na historię i, niestety, również teraźniejszość kobiet, łatwo dostrzec, że nie jest im dana ani jedna, ani druga wolność. Nie będę sięgała tu do przykładów, które zobrazowałyby tę tezę, wystarczy bowiem śledzić na bieżąco informacje o losie kobiet, które dopływają do nas ze świata. W tej pracy chcę się skupić na zachodniej tradycji myśli feministycznej, przedstawiając najpierw krótką historię „walki o wolność”, a następnie szkic uwzględniający, moim zdaniem, najbardziej ważne współczesne teorie feministyczne, które winny przyczynić się do poprawy kondycji ludzkiej. Zarówno dobór analizowanych poglądów, jak i sposób ich prezentacji jest subiektywny i nie rości sobie pretensji do bycia reprezentatywnym głosem feministek¹, zgodnie z jednym z ważniejszych, jak się

265

¹ Myśl feministyczna nie jest homogeniczna ani co do metod, ani co do konkluzji. Toczą się żywe debaty dotyczące skuteczności metodologii feministycznej, które odwołują się do różnych tradycji filozoficznych, np. analitycznej, pragmatyzmu, filozofii postmodernistycznej lub też łączą różne rodzaje filozofii. Wobec ogromnej liczby różniących się znacznie podejść do feminizmu, by wymienić istotne: radykalne, socjalistyczne i marksowskie, relatywne, kulturalne, postmodernistyczne, wskazujące na dominację, różnice, pragmatyczne czy liberalne, nie sposób mówić o jednolitym systemie. Doskonałym źródłem informacji na temat feministycznych poglądów i postaw oraz aktualnej bibliografii

okaże w tekście, założen, że przekonanie o obiektywności prawd, których nie można zmieniać, jest jednym ze sprawniejszych narzędzi opresywnej kultury patriarchalnej.

Krótką historia feminizmu zachodniego

Historia zachodniej myśli feministycznej przesuwana jest coraz dalej w przeszłość. Pierwszą kobietą, którą wprowadzono do oficjalnej – akademickiej historii filozofii i na karty nowych podręczników, jak również różnego rodzaju przewodników, almanachów i żywotów wielkich filozofów, była Mary Wollstonecraft (1759–1797)². Kiedy udało się cofnąć historię myślenia feministycznego do drugiej połowy osiemnastego wieku, zaczęto poszukiwać jej wcześniejszych źródeł i „natrafiono” na Mary Astell (1666–1731), którą okrzyknięto: „pierwszą angielską feministką”³. Obecnie za pierwszą kobietę, która wyraża podstawowy ideał feminizmu – równość płci, jest uznawana Margaret Fell (1614–1702)⁴. Wymienione tu trzy przedstawicielki myśli kobiecej głośno domagały się praw do uczestnictwa kobiet w życiu publicznym⁵.

Margaret Fell, wraz z Georgem Foxem oraz Williamem Pennem, była założycielką Society of Friends (Stowarzyszenia Przyjaciół) inicjującego działania Kwaków. Fell pomagała w kształtowaniu się tego ruchu poprzez obszerną korespondencję prowadzoną z wpływowymi osobisto-

jest *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, tematy: „feminism, approaches to”, „feminist interventions”, „feminist (topics)” zawierające 36 rozbudowanych (niejednokrotnie przekraczających 20 stron druku) haseł.

² Najobszerniejszą informację nt. bibliografii dotyczącej M. Wollstonecraft znaleźć można w S. Tomaselli, *Mary Wollstonecraft*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/wollstonecraft/>> [dostęp: 1.06.2014].

³ Na temat feminizmu Astell zob. m.in. B. Hill, *The First English Feminist: „Reflections Upon Marriage” and Other Writings by Mary Astell*, London 1986; R. Perry, *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, Chicago 1987. W roku 2008 na Uniwersytecie Łódzkim została obroniona przez Michała Krysińskiego praca magisterska pt. *Mary Astell, uczennica Kartezjusza*, omawiająca poglądy Astell. Krysiński pokazuje również, dlaczego Astell nie powinna być nazywana feministką.

⁴ Na temat poglądów Fell oraz jej prac i bibliografii zob. J. Broad, *Margaret Fell*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/margaret-fell/>> [dostęp: 1.06.2014].

⁵ Więcej o udziale angielskich kobiet w życiu publicznym zob. np. E. Jung, *Czy w XVII- i XVIII-wiecznej Anglii kobieta była traktowana jako wartościowa jednostka – obywatelka?*, „Filo-Sofija” 2013, t. 23, nr 4, s. 127–145.

ściami tego czasu, dotyczącą problemów polityczno-religijnych i etycznych czy raczej – moralnych. Jej zdaniem każdy człowiek jest obdarzony „światłem Chrystusa”, i wobec tego każdy, kto zwróci się ku boskiemu światłu, zasługuje na zbawienie. Osobiste zbawienie jednak nie zależy od rozumu ludzkiego, każdy człowiek bowiem, także ten niewykształcony, może przyjąć boskie światło i je w sobie pielęgnować. Jednostka musi uczyć się jak polegać na swej niezależnej świadomości i zdolności do moralnego osądzania. Światło Chrystusa czyni każdego z nas zdolnym do interpretowania Pisma świętego, bez konieczności znajomości łaciny, greki czy też hebrajskiego. Co więcej, zdaniem Fell, edukacja przeszkadza w osiągnięciu istotnej dla człowieka wiedzy; niezależna jednostka, mężczyzna i kobieta, wszędzie i w każdym czasie może głosić kazania, ponieważ prawdziwe kazanie nie domaga się tradycyjnego wykształcenia uzyskiwanego na drodze studiowania książek, potrzebuje jedynie światła Chrystusa⁶. W tej koncepcji zatem mężczyzna traci swoją uprzywilejowaną pozycję, którą gwarantowało mu wykształcenie zarezerwowane od czasów starożytnych dla chłopców. Równość jest tu ufundowana na przekonaniu o równości kobiet i mężczyzn wobec światła Chrystusa danego każdemu człowiekowi. Równe prawa powinni więc mieć zarówno mężczyźni, jak i kobiety.

Jest to postulat, który głosi również Astell, z tą jednak fundamentalną różnicą, że, jej zdaniem, gwarantem społecznej równości jest swobodny dostęp do edukacji. Jej głównym celem było stworzenie miejsca, które nazywała *Religious retirement*, gdzie kobiety mogłyby się kształcić i oddawać modlitwie, a które opisała w pierwszej części *A Serious Proposal to the Ladies*⁷. W wyobraźni Astell zgromadzenie kobiet miało być instytucją pozwalającą kobiecie na studiowanie, traktowane jako alternatywa dla małżeństwa. Zdaniem Astell pozbawione edukacji kobiety są mniej sprawne intelektualnie; „mają skażony umysł”, zgadzają się bowiem na, wmawianą im przez mężczyzn „prawdę”, że zostały stworzone przez Boga już

⁶ Zob. J. Broad, *Margaret Fell...*

⁷ *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of Their True and Greatest Interest. By a Lover of Her Sex*, London 1694. Tekst został opublikowany anonimowo przez wydawcę Richarda Wilkina w oficynie King's Head. Astell podpisywała się pod niektórymi publikacjami jako Mr. Wotton, gdzie indziej używała opisowych określeń, takich jak „córka Kościoła Anglikańskiego”, „posłuszny poddany Królowej”, etc. Księżna Anna Duńska – późniejsza królowa Anna z dynastii Stewartów – była żywo zainteresowana planami Astell i chciała wspomóc ją datkami. Jednak podejrzana o chęć restytucji żeńskich zakonów katolickich w Anglii, nie dysponując wystarczającym kapitałem Astell zrezygnowała z tego interesującego planu. Po latach druga próba otwarcia szkoły dla dziewcząt powiodła się – powołano taką placówkę przy London's Chelsea Hospital, która działała nieprzerwanie do końca XIX w.

z gotowym „małym rozumkiem” i przystają na powszechnie głoszoną opinię, że z natury są próżne i puste. W rezultacie kobiety nie mają ambicji, by się uczyć, ani nie mają wiary w to, że dzięki wiedzy mogłyby poprawić swoją kondycję intelektualną i moralną, ponieważ nie rozpoznają swych możliwości i dyspozycji⁸. Utwierdzone przez społeczeństwo w słuszności takiego postępowania, koncentrują się na swych fizycznych przymiotach, rozwijając kobiece cnoty – próżność i czczość, i tym samym nie doskonaląc swych dusz, przez co skazują się na to, że ich dusze „nie osiągną niebios”. Edukacyjny projekt Astell miał zmienić tę niekorzystną dla kobiet, a przede wszystkim ich dusz, sytuację.

Jest jednak jeszcze za wcześnie, by myśleć w kategoriach społeczno-politycznych: Astell nie proponuje nauki, która miałaby uczynić życie kobiety pożytecznym tu, na ziemi i niejako uprawomocnić jej uczestnictwo w życiu publicznym; edukacja kobiet ma się sprowadzać do nauczania, jak czerpać radość z myślenia i doskonalenia cnot. Kobiety powinny się uczyć, ponieważ – jako stworzenia boże – są równie doskonałe jak mężczyźni. Społeczeństwu (czytaj mężczyznom) winno zależeć na tym, by przezwyciężyć – ukazując, w jaki sposób przesady, błędy i ukryte założenia przeszkadzają w pracy umysłowej – kobiecy sceptycyzm co do możliwości i użyteczności wynikającej z faktu zdobywania wiedzy⁹.

I ostatnia z wymienionych – Mary Wollstonecraft, autorka dwu ważnych tekstów, broniących idei Rewolucji Francuskiej, które przyniosły jej międzynarodową sławę: *A Vindication of the Rights of Men* (wydane w roku 1790) i *A Vindication of the Rights of Woman* (wydane w 1792 r.). Wollstonecraft rozważania nad rozumnością ludzką podejmuje w powiązaniu z refleksją moralną i społeczno-polityczną i, jak większość oświeceniowych myślicieli, wierzy w dobroczynną moc rozumu, która umożliwia zbudowanie państwa opartego na racjonalnych zasadach. Jednak w przeciwieństwie do większości oświeceniowych myślicieli jest zwolenniczką uniwersalistycznej koncepcji rozumu, poddając ostrej krytyce podział na rozumność męską i kobiecą, warunkującą określone możliwości i miejsce zajmowane w porządku natury, oraz koncepcję „jednolitego organizmu moralnego”, na których opiera się teoria Jana Jakuba Rousseau, z którym często polemizuje¹⁰. Jej zdaniem takie przekonania są szkodliwymi

⁸ M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies, Parts I and II*, red. P. Springborg, London 1997, s. 10–40.

⁹ Zob. E. Jung, *op. cit.*, s. 131.

¹⁰ Na temat polemiki Mary Wollstonecraft z Janem Jakubem Rousseau powstała na Uniwersytecie Łódzkim i została obroniona w roku 2011 doskonała praca doktorska Zefiryny Żegnałek pt. *Rozumność i wolność u Jana Jakuba Rousseau i Mary Wollstonecraft*. W pracy tej czytelnik znajdzie biografię Wollstonecraft oraz znakomite omówienie jej poglą-

przesądami, mającymi negatywny wpływ na relacje społeczne i wywołującymi liczne uprzedzenia¹¹. Krytyce poddaje także obraz kobiety wykreowany przez literaturę i sztukę oraz te teksty filozoficzne, czyli prawie wszystkie, które uznają wrażliwość, delikatność i zmysłowość za główne, jeśli nie jedyne, zalety kobiet¹².

Astell uznaje, że największą krzywdą, jaką wyrządza się kobietom, jest przekonanie o ich niezdolności do myślenia abstrakcyjnego, które jest zdeterminowane przez wychowanie i wykształcenie. Wollstonecraft zauważa, że rozwój zdolności intelektualnych jednostki określają jej codzienne zajęcia. Skoro aktywność kobiet ograniczana jest do dbania o wygląd, robótek ręcznych, towarzyskich rozrywek, ploteczek oraz zajmowania się domem i dziećmi, a ich opinia najczęściej nie jest brana pod uwagę, to nie mają one żadnej motywacji, by rozwijać swój intelekt, kształcić się moralnie i mieć inne zainteresowania. Zatem wystarczy kobietom dać szansę wykonywania zajęć „męskich”, aby przekonać się, że one również mają rozum i mogą zajmować się sprawami publicznymi. Umysł – twierdzi Wollstonecraft – do rozwoju potrzebuje zróżnicowanych bodźców, dlatego też ograniczając nasze działania, czynimy niemożliwym nasz rozwój intelektualny, niezależnie od płci. Ponieważ kobiety przyzwyczajono do posłuszeństwa, nie umieją one podejmować samodzielnych decyzji¹³. Za Astell, choć nie powołuje się na jej pisma, Wollstonecraft powtarza, że wszyscy ludzie, niezależnie od płci, zostali stworzeni jako rozumni i wolni po to, by przez doskonalenie się mogli uzyskać zbawienie; zatem odbieranie części ludzkości takiej możliwości jest działaniem wbrew woli Boga¹⁴. Skoro więc kobiety są racjonalne, winny mieć takie same prawa do edukacji, pracy, decydowania o własnym majątku, udziału w życiu publicznym, prawo do wolności. Charakter jednostki – jej zdaniem – kształtuje zakres praw i obowiązków obywatelskich. Podkreśla również, że doskonalenie się jest nieodzownym warunkiem powodzenia w przeprowadzaniu reform: doskonaląca się jednostka wpływa na spo-

dów filozoficznych i politycznych, podobnie jak poglądów Jana Jakuba Rousseau, a także główne przedmioty ich sporu.

¹¹ Zob. J.B. Landes, *Mary Does, Alice Doesn't*, [w:] *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminism*, New York–London 1997, s. 50.

¹² Zob. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, [w:] *Political Writings: A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman, An historical and Moral View of the French Revolution*, London–Oxford 1993–1994, s. 132.

¹³ Zob. *Ibidem*, s. 61–62.

¹⁴ *Ibidem*, s. 122, 132, 170; B. Taylor, *For the Love of God*, [w:] E. Yeo, *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminisms*, London–New York 2002, s. 24, 32; W. Gunther-Canada, *Mary Wollstonecraft's „Wild Wish”: Confounding Sex in the Discourse on Political Rights*, [w:] *Feminism interpretations of Mary Wollstonecraft*, University Park, PA 1996, s. 73–75.

łączeństwo, co z kolei umożliwia rozwój moralny, ten zaś chęć zmiany. Jej zdaniem nie można oczekiwać należytego spełniania obowiązków od osoby, której prawa nie są respektowane.

Wollstonecraft nawołuje również do zmian w podejściu do „instytucji małżeństwa”: sytuację, w której kobieta jest wydawana za mąż ze względów majątkowych określa „legalną prostytutką”. Za główne źródło zniewolenia uznaje niewłaściwe wychowanie i edukację podporządkowaną „ideałowi kobiecości”. Kobieta to przede wszystkim estetyczny przedmiot, który ma sprawiać przyjemność mężczyźnie. Wychowanie zatem musi zaspokoić jego pragnienia – kobiety powinny być wyposażone we wdzięki niezbędne do osiągnięcia sukcesu matrymonialnego. Wollstonecraft pisze, że całe życie kobiet podporządkowane jest jednej myśli – zamażpójściu, co powoduje, że kobiety są niewolnicami swych ciał, a chcąc wyglądać wiotko i eterycznie zaniedbują zdrowie i niszczą organizm¹⁵. Takiemu stanowi rzeczy można zaradzić tylko w jeden sposób – przez właściwą edukację.

Jest propagatorką koedukacji w szkołach powszechnych, do których mieliby uczęszczać chłopcy i dziewczęta z różnych stanów. Jej zdaniem w takiej szkole dzieci uczyłyby się na własnym przykładzie, że społeczeństwo powinno być rządzone według sprawiedliwych zasad, a wolność obywatelska i prawa cywilne winny obejmować wszystkich. Taka szkoła, dzięki konieczności przestrzegania tych samych zasad, umożliwia naukę tolerancji i szacunku dla innych, co później ma wpływ na postawę obywatelską. Szkoła ma przygotować uczniów do bycia obywatelami, chętnymi do wprowadzania zmian w prawodawstwie, które gwarantowałyby równość kobietom i mężczyznom; zmiany takie wymagają jednak przemian w mentalności, a ta jest możliwa za sprawą przeobrażenia systemu edukacji¹⁶. Jednakże Wollstonecraft, tak jak wszyscy reformatorzy tamtych czasów, rolę wykształconej kobiety sprowadza zasadniczo do roli światłej matki wychowującej dzieci na dobrych obywateli, co oznacza w rezultacie, że kobieta pozostaje w domu, a jej działalność ograniczona jest do sfery prywatnej.

I jeszcze przynajmniej jedna kobieta jest tu warta wzmianki – Harriet Taylor Mill (1807–1858), żona Johna Stuarta Milla (1806–1873) współautorka jego dzieł. Poglądy Harriet Taylor przyczyniły się znacznie do ukształtowania ruchu Sufrażystek również dzięki pracy *Uwolnienie kobiet* (*Enfranchisement of Women*) wydanej w roku 1851. W ciągu roku esej ten

¹⁵ Zob. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women...*, s. 27; W. Gunther Canada, *Mary Wollstonecraft's...*, s. 73–75; M. Feguson, J. Todd, *Mary Wollstonecraft...*, s. 65; B. Taylora, *Mary Wollstonecraft...*, s. 76–84; Z. Żegnatek, *Rozumność i wolność...*, rozdz. III.

¹⁶ M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women...*, s. 61.

został opublikowany w Europie i Ameryce. Harriet miała bardziej radykalne poglądy niż jej mąż, domagając się dla kobiet prawa do pracy i możliwości realizowania indywidualnej kariery¹⁷. Mill natomiast, mając możliwość uczestnictwa w życiu politycznym, zmanifestował swą profeministyczną postawę, jako pierwszy domagając się prawa do głosowania dla kobiet. Swe poglądy wyraził przede wszystkim w pracach: *O wolności* (*On Liberty*) oraz w wydanej w roku 1869 pracy *Poddaństwo kobiet*. Mill był przekonany, że kobiety są równie rozumne jak mężczyźni i dlatego powinny mieć takie same prawa. Jego zdaniem nierówne traktowanie chłopców i dziewczynek w rodzinie (chłopcy byli wychowywani po to, „by rządzić światem”, a dziewczynki, by im się podporządkowywać) stoi w sprzeczności z uzyskanym przywilejem równości w życiu publicznym. Takie zróżnicowane wychowanie krzywdziło obydwie strony: mężczyźni nie umieli traktować kobiet jak równych sobie, a kobiety były podporządkowane męskiemu światu i w sferze prywatnej, tj. w domu, i w publicznej, tj. w społeczeństwie. Odmawianie kobietom prawa do edukacji oraz wykonywania pracy zawodowej przynosi społeczne szkody, a ograniczanie im dostępu do handlu i pracy zawodowej jest nielogiczne i szkodliwe dla społeczeństwa, twierdzi Mill. Od roku 1867 był on przewodniczącym Women's suffrage society (Towarzystwa na rzecz prawa głosu dla kobiet).

Dzięki działaniom kobiet i wspierających ich poczynania mężczyzn, przede wszystkim w Anglii, sytuacja kobiet poprawiała się: w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wieku XIX zostały one dopuszczone do studiów na głównych uniwersytetach w kraju. W tym samym czasie zagwarantowano im również prawo do gospodarowania własnymi zarobkami po zawarciu małżeństwa i do posiadania konta bankowego¹⁸. Zarówno kobiety walczące piórem, jak i te demonstrujące na ulicach – sufrażystki, teoretyczki zajmujące się historią feminizmu zaliczają do tzw. pierwszej fali. Sufrażystki walczyły przede wszystkim o prawa wyborcze kobiet, mające zagwarantować im wolność polityczną. Przed I wojną światową zwolenniczki i działaczki tego ruchu w Anglii i Ameryce za pomocą petycji, protestów i nieposłuszeństwa obywatelskiego dążyły do zmian w prawie. I wojna zmieniła obraz Europy: uczestnictwo kobiet, po-

¹⁷ Na temat zależności poglądów Milla od teorii jego żony zob. np. D.E. Miller, *Harriet Taylor Mill*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/harriet-mill/>> [dostęp: 1.06.2014]; A.S. Rossi, *Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*, [w:] *eadem* (red.), *Essays on Sex Equality*, Chicago 1970.

¹⁸ K. Koziaż, *Sufrażystki. Poprawa sytuacji kobiet w XIX wieku*, „Histmag.org” [dostęp: 16.07.2008].

chodzących również z klas średnich, w życiu publicznym, spowodowane koniecznością zastąpienia mężczyzn na ich stanowiskach pracy oraz pomoc np. pielęgnarska, przyczyniły się znacznie do zmiany w postrzeganiu roli kobiety w życiu społecznym. W roku 1918 brytyjski parlament przyznał prawo głosu kobietom w wieku od 30 lat, które prowadziły gospodarstwo domowe, żonom mężczyzn, którzy prowadzili gospodarstwo, właścicielkom dóbr, które przynosiły roczny dochód w wysokości co najmniej pięciu funtów; absolwentkom brytyjskich wyższych uczelni, a w 1928 r. zrównał ich prawa do głosu z prawami mężczyzn; w roku 1920 w USA prawo głosu zagwarantowała kobietom 19. poprawka do konstytucji.

Pierwsza fala feminizmu skończyła się wraz z uzyskaniem praw, wydawało się, że kobiety zyskały wolność, o którą walczyły i od tej chwili na kształt życia społecznego obydwie płcie będą miały równy wpływ. Konieczność pracy zawodowej kobiet potwierdziła również II wojna światowa. Jednak po jej zakończeniu, kiedy mężczyźni wrócili do domów i zastąpili pracujące kobiety, oficjalna ideologia powróciła do idei kobiety – żony i matki. W latach pięćdziesiątych XX w., w Stanach Zjednoczonych, w erze McCarthyizmu, powszechnie lansowano idee powrotu kobiet od domu i poświęcenia się rodzinie. Jak pisze Nancy Tuana, np. w 1955 r. Adlai Stevenson skierowała list do ostatniego roku studentek Smith College namawiając je, by te świetnie wyedukowane kobiety nie patrzyły na siebie jako na wartościowe pracownice, czyli by nie definiowały się przez zdobyty zawód, lecz by uczestniczyły w życiu politycznym jako matki i żony¹⁹. Również media odnosiły tu „sukcesy”, np. publikując (magazyn „Life” w 1956 r.) wywiady z psychiatrami-mężczyznami, którzy przekonali, że ambicje kobiet powodują ich choroby umysłowe, emocjonalne załamania u ich mężów oraz homoseksualne zachowania synów²⁰.

Ogromna w Ameryce popularność książki Simone de Beauvoire (1908–1986) – *Druga płeć* (*Le Deuxième Sexe*), wydanej w roku 1949, z jej najbardziej nośnym hasłem: „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” znacznie przyczyniła się do powstania tzw. drugiej fali feminizmu, który jako ruch zajmował się już szerszym spektrum problemów. Oprócz edukacji i zmian w prawie, dyskutowano problemy równouprawnienia na rynku pracy, kwestię stosunku do ciała, w tym aborcji, oraz zagadnienia związane z kobiecą seksualnością. Jednym z najczęściej dyskutowanych problemów była niezgoda na rozdział sfery prywatnej i publicznej. Ha-

¹⁹ Zob. N. Tuana, *Approaches to Feminism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/> [dostęp: 1.06.2014].

²⁰ *Ibidem*.

sło: „to co prywatne, jest polityczne” (ang. *the personal is the political*)²¹ jest niejako wyznacznikiem tego okresu feminizmu.

Literackim manifestem wspomnianego hasła była praca Betty Friedan (1921–2006) *Mistyka kobiecości*²². Książka ta jest rezultatem przeprowadzonych przez autorkę rozmów i wywiadów z wykształconymi Amerykankami, które wiodą życie pań domu wielodzietnych rodzin. Z rozmów i listów wynikało jasno, że kobiety te dręczy, jak określiła to Friedan, „nie-nazwany problem”, frustracja i poczucie pustki z powodu ograniczenia ich roli tylko do sfery prywatnej. Tytuł książki odwołuje się do powszechnych wyobrażeń na temat „kobiecości”, które nakazują kobiecie spełniać oczekiwania męskiego świata i realizować męski ideał kobiety. Jak pisze Agnieszka Graff:

Friedan nie miała ambicji filozoficznych. Nie pisała o historii patriarchatu ani o kondycji kobiety jako takiej. [...] Była to opowieść szokująco odmienna od tej oficjalnej, a przy tym wiarygodna, pełna konkretów, empatyczna. Jest w tej książce wrażliwość na los kobiet udomowionych, zrozumienie dla ich powszechnie lekceważonych bolączek. Friedan zapewnia swoje czytelniczki, że ich doświadczenie ma sens. Nie domaga się od nich, by „się wzięły w garść” i zabrały do roboty. Nie naśmiewa się z tego, że czują się wiecznie zmęczone, „nic” nie robiąc. Nie gani za to, że na własne życzenie utknęły w ślepym zaułku. Przeciwnie, z szacunkiem i uwagą się po tym zaułku rozgląda, zastanawiając się, kto, kiedy i jak zagonił tam wykształcone kobiety, wmawiając im, że idealnie utrzymany domek z ogródkiem to szczyt ich aspiracji²³.

273

Odnosząc się do tej sytuacji Friedan zauważa, że Ameryka oszukuje swoje córki, bo oszustwem jest kazać kobietom wybierać między domem a karierą, wmawiając im jednocześnie, że to drugie je unieszczęśliwi, pozbawiając je kobiecości. Jej zdaniem udomowienie kobiet to zaprzeczenie ideałom wolności i demokracji. Friedan pisze:

Twierdzę że istota problemu, z którym zmagają się dziś kobiety, nie wiąże się z seksualnością, lecz jest to problem tożsamości – zahamowania rozwoju lub uchylania się przed dojrzałością, co utrwała mistyka kobiecości. Twierdzę, że jak kultura epoki wiktoriańskiej nie pozwala kobietom zaspokajać ich podstawowych potrzeb seksualnych, tak nasza kultura nie pozwala kobietom zaspokajać podstawowej potrzeby rozwoju i realizowania swojego potencjału jako

²¹ *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, red. S. Gamble, London–New York 1999, s. 291.

²² Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1963, ostatnie w 1997 r., polskie tłumaczenie dokonane przez Agnieszkę Grzybek ukazało się w 2012 r. w Wydawnictwie Czarna Owca.

²³ A. Graff, *Mistyka po amerykańsku, mistyka po polsku* (Wstęp), [w:] B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012, s. 13.

istot ludzkich i znajdować w tym przyjemność – potrzeby, której nie określa wyłącznie rola przypisana płci²⁴.

W roku 1966 Friedan założyła National Organization for Women NOW (Narodową Organizację Kobiet) pierwszą i największą organizację feministyczną w Stanach Zjednoczonych, walczącą o prawo do aborcji, równe płace i dostęp do awansu, a także urlopy macierzyńskie.

U podłoża wszystkich opisanych wyżej problemów podnoszonych głównie przez kobiety i dotyczących ich życia, leży patriarchalna, opresywna, i jak to współcześnie mówią feministki, fallogocentryczna kultura. Historię i mechanizmy działania patriarchy po raz pierwszy, w swej bardzo obszernej pracy, opisała Beauvoir. Zwraca ona uwagę na istotny fakt „definiowania” kobiety, jako Innego, czyli nie-mężczyzny. Kultura – zdaniem Beauvoir – odbiera kobiecie tożsamość, ponieważ sytuuje ją zawsze w tle dobrze określonego/zdefiniowanego mężczyzny, któremu przypisuje się pozytywne cechy i własności. Tym samym kobieta nie istnieje bez mężczyzny, jest uzależniona od jego woli. Natura nas oczywiście różnicuje płciowo, ale to kultura narzuca nam określone role, które staramy się dobrze wypełniać. W rozdziale 14. swej pracy, zatytułowanym *Kobieta niezależna*, Beauvoir popiera i argumentuje na rzecz całkowitej niezależności kobiet (emocjonalnej, materialnej, ekonomicznej, politycznej, moralnej), która zagwarantuje im wolność do kształtowania i tworzenia siebie samego. Droga, która do tej wolności prowadzi, to praca. Pracująca kobieta jest jednak w znacznie gorszej sytuacji niż mężczyzna, musi bowiem sprostać nie tylko wymaganiom zawodowym, ale również obowiązkom domowym i, co więcej, wymaganiom męskiej kultury, narzucającej jej określony wygląd: „kobieta, wie, że ludzie, patrząc na nią, nie odróżniają jej samej od jej wyglądu: jest oceniana, szanowana, pożądana przez swój strój”²⁵. Zniewolenie kobiet obserwowała autorka również w sferze seksu – kobieta musi udawać zniewoloną w alkowie: „niech przez zgodę na rozkosz kobieta przyznaje się do swojej niewoli”²⁶.

Zdaniem Beauvoir kobieta „przeciętność”, którą narzuca jej tradycyjna kultura, wynika z braku odpowiedzialności za świat. Człowiek może być wolny jedynie wtedy, kiedy może wziąć odpowiedzialność za swoje czyny, kiedy może kierować światem, kiedy może go odkrywać i „przemysliwać”²⁷. Beauvoir stwierdza, że

²⁴ B. Friedan, *op. cit.*, s. 128.

²⁵ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2002, s. 740.

²⁶ *Ibidem*, s. 747.

²⁷ *Ibidem*, s. 765.

wolna kobieta dopiero się rodzi²⁸ [...], a urodzi się [...] dopiero wtedy, gdy godność człowieka nie będzie zależała od różnicowania seksualnego, gdy wszyscy będą żyli w trudnej chwale własnego, swobodnego istnienia...²⁹ [Zdaniem filozofki:] dewaluacja kobiecości była koniecznym etapem ewolucji człowieka. [...] Mężczyznę trawi troska, by wydawać się męskim, ważnym, nieprzeciętnym, gra komedię, aby grała ją przed nim kobieta. [...] Wyzwoliłby się, wyzwalaając kobiety, ale właśnie się boi kobiet wolnych³⁰.

Dopiero, kiedy przyznamy „kobiecie odpowiedzialność, umożliwi jej się podjęcie odpowiedzialności”³¹. Książka kończy się swoistym apelem, którego źródło odnajduje de Beauvoir w słowach Karla Marxa:

Człowiek winien zmienić zastany świat w królestwo wolności. To najwyższe zwycięstwo będzie niemożliwe, o ile między innymi – mężczyźni i kobiety nie przejdą do porządku nad swym naturalnym różnicowaniem i nie utwierdzą jednoznacznie i zdecydowanie swego braterstwa³².

Czy kobieta współczesna może być/jest wolna?

Nawoływania Beauvoir do równości opartej na poszanowaniu różnorodności i jednakim, ze względu na odpowiedzialność za kształtowanie swego życia, traktowaniu kobiet i mężczyzn, a także obszernie dokumentowana teza o pierwszorzędnej kulturowej roli w kształtowaniu płci, przyczyniły się do spopularyzowania rozróżnienia na *sex* (tłumaczony na język polski jako płeć biologiczna) i *gender* (płeć kulturowa)³³, wywołującego tak wiele emocji we współczesnych dyskusjach na temat feminizmu w naszym kraju. Chcąc najkrócej scharakteryzować to rozróżnienie wystarczy stwierdzić, że *sex* jest identyfikowany z biologicznymi cechami, takimi jak: chromosomy, organy płciowe, hormony, itp. określającymi ludzkie samice i samców; *gender* natomiast jest identyfikowany z cechami społecznymi (np. role społeczne, stanowiska, zachowania). Aż do lat sześćdziesiątych słowa *gender* używano jedynie w gramatyce na określe-

275

²⁸ *Ibidem*, s. 767.

²⁹ *Ibidem*, s. 766.

³⁰ *Ibidem*, s. 771.

³¹ *Ibidem*, s. 779.

³² *Ibidem*, s. 782.

³³ W tej pracy będę posługiwać się angielskimi pojęciami, *gender* to bowiem zdecydowanie więcej niż kultura. Zob. znakomite opracowanie tego tematu M. Mikkola, *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>> [dostęp: 1.06.2014].

nie zaimków odróżniających rodzaj męski i żeński. W roku 1968 psychoanalityk – Robert Stoller użył tego rozróżnienia dla wyjaśnienia, dlaczego transseksualiści czują się „uwięzieni w swoim ciele” i stwierdził, że choć zwykle sex i gender „pokrywają się”, u transseksualistów się wykluczają. Uznał, że sex odzwierciedla cechy biologiczne, a gender jest swego rodzaju wytworem społecznym³⁴. Te kategorie pozwoliły feministkom wskazać wyraźne różnice między mężczyzną a kobietą, kształtowane przez kulturę i społeczeństwo, czyli nie pochodzące z natury, a tym samym podlegające zmianie. Jedną z interpretacji hasła Beauvoir: „nie rodzimy się kobietami, lecz się nimi stajemy” pokazuje, że stawanie się kobietą oznacza, iż „kobiecość” jest społecznie konstruowana: samica staje się kobietą w procesie, kiedy przyjmuje kobiece cechy i uczy się kobiecych zachowań. Męskość i kobiecość jest więc konsekwencją wychowania i edukacji.

Antropolożka Gayle Rubin, reprezentująca stanowisko biologicznego determinizmu, używa terminu „system sex/gender”, aby opisać: „zbiór umów, dzięki któremu biologicznie surowy materiał dotyczący ludzkiego seksu i prokreacji jest formowany przez ludzką społeczną interwencję”³⁵. Wykorzystuje ten schemat, by pokazać, że „część życia społecznego jest miejscem opresji kobiety”³⁶, rozumiejąc gender jako „społecznie narzucony podział różnic płciowych”³⁷. Rubin twierdzi, że chociaż biologiczne różnice są oczywiste, różnice genderowe są rezultatem ucisku społecznego, który dyktuje, jak powinni zachowywać się mężczyźni i kobiety. Kobiety są uciskane jako kobiety i „przez to, że muszą być kobietami”³⁸. Jednakże gender jest wytworem społeczno-kulturowym i dlatego może, dzięki politycznym i społecznym reformom, podlegać zmianom, przynosząc kobietom wyzwolenie i kładąc kres kobiecemu podporządkowaniu. Feminizm powinien mieć na celu stworzenie „społeczeństwa bez płci kulturowej (gender), choć nie bez płci biologicznej, w którym anatomia nie decyduje o tym, kim ktoś jest, co robi, ani kogo kocha”, stwierdza Rubin³⁹.

We wcześniejszych teoriach z lat siedemdziesiątych wieku XX, sex i gender były komplementarne, co dobrze odzwierciedla powiedzenie: „Płeć kulturowa (gender) jest społeczną interpretacją płci biologicznej (sex)”. Ale kultury różnie interpretują seksualność ciała i kształtują inne

³⁴ Zob. R. Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968.

³⁵ G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the „political Economy” of Sex*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, s. 165.

³⁶ *Ibidem*, s. 159.

³⁷ *Ibidem*, s. 179.

³⁸ *Ibidem*, s. 204.

³⁹ *Ibidem*.

normy dla tych ciał. Co więcej to rozróżnienie ukazuje, że sex i gender są rozdzielne, bo ktoś może być mężczyzną biologicznie, a genderowo kobietą lub odwrotnie. Posługując się tymi argumentami pewne feministki odrzucają determinizm biologiczny. Twierdzą one, że różnice między kobietami i mężczyznami są jedynie rezultatem praktyk kulturowych i społecznych oczekiwań. Obecnie większość feministek uważa, że gender jest społecznie konstruowany. To oznacza, że płcie kulturowe/gender (kobieta i mężczyzna) i genderowe cechy (jak np. bycie ambitnym czy dobrze wychowanym) są zamierzonymi lub niezamierzonymi produktami praktyki społecznej.

Gender jako konstrukcja społeczna

Kate Millet różnice genderowe rozumie jako: „podstawowe, co do swej istoty, różnice społeczne, a nie biologiczne”, które są wynikiem odmiennego traktowania dzieci różnej płci⁴⁰. Jej zdaniem gender to:

suma nakazów rodzicielskich, odpowiedzi kolegów i kulturowych pojęć dotyczących tego, co jest właściwe dla każdej cechy gender, takiej jak: temperament, charakter, zainteresowania, status, dobrobyt, gesty oraz ekspresja⁴¹.

277

Jednakże – zauważa Millet – normy męskie i kobiece są odmienne, gdyż kobieta jest wychowywana tak, by jej cechy pozwalały na jej podporządkowanie, uczy się ją więc pasywności, ignorancji, pokory i emocjonalnej zależności od mężczyzny⁴².

Zwolennicy teorii uznającej pierwszorzędną rolę socjalizacji w kształceniu płci wskazują, że zmniejszenie roli takiego treningu jest niezmierzonym trudnym zadaniem, gdyż dziecko od samego początku ulega wpływom rodziców i środowiska, które posługuje się stereotypami. Ponieważ jednak są to tylko role, których się uczymy, możemy stworzyć społeczeństwo oparte na równości, a feministki winny podjąć się zadania zmniejszenia wpływu „źle rozumianej” socjalizacji.

Ta teoria treningu socjologicznego jest krytykowana przez wiele feministek. Nancy Chodorow – amerykańska psychoanalityczka i socjolożka, urodzona w 1944 r., w swoich pracach zwraca uwagę, że jest ona zbyt prosta, by mogła wytłumaczyć różnice genderowe. Jej zdaniem różnice te wynikają z faktu posiadania kobiecych i męskich osobowości, które są

⁴⁰ Zob. K. Millet, *Sexual Politics*, London 1971, s. 28–29.

⁴¹ *Ibidem*, s. 31.

⁴² *Ibidem*, s. 26.

rozwijane już we wczesnym dzieciństwie, jako odpowiedź na dominujące praktyki rodziców. Wychodząc od freudowskiej teorii psychoanalitycznej, Chodorow stwierdza, że ponieważ to matki lub też wychowawczynie zajmują się małymi dziećmi, od samego początku wychowania chłopcy i dziewczynki rozwijają się odmiennie. Relacja między matką a córką jest inna niż między matką a synem, ponieważ matki bardziej identyfikują się z córkami niż z synami, tym samym córki wychowują na zależne i niesamodzielne, a synów na ludzi, którzy od małego dziecka muszą budować swoje *ego*. W dorosłym życiu przejawia się to w stereotypowym zachowaniu: kobiety, w przeciwieństwie do mężczyzn, są bardziej emocjonalne i emocjonalnie zależne od innych, mają też trudności z odróżnieniem własnych interesów od interesów innych, np. dzieci czy rodziców, jako że – zdaniem Chodorow – one same nie umieją wystarczająco dobrze odróżnić się od innych. Tej nad wyraz niekorzystnej i złej sytuacji można zaradzić wtedy, gdy oboje rodziców włączy się aktywnie w wychowanie dzieci, wtedy będą one bowiem mogły swobodnie rozwijać swoją indywidualność, bez niepotrzebnego przywiązania do innych⁴³.

Natomiast zdaniem Catheriny MacKinnon – amerykańskiej prawniczki, feministki urodzonej w 1946 r., teoria gender to teoria seksualności. Społeczne rozumienie seksu (gender) jest tworzone dzięki seksualnemu zobiektywizowaniu kobiety, która jest postrzegana i traktowana jak przedmiot, mający zadowolić męskie potrzeby. Męskość jest określana jako seksualna dominacja, kobiecość jako seksualne podporządkowanie.

[...] gender jest kreowany dzięki erotyzacji dominacji i podporządkowania. Różnica między kobietą a mężczyzną i dynamika procesów podporządkowania i dominacji wzajemnie się definiują. I takie jest społeczne rozumienie seksu⁴⁴.

Gender jest istotowo skonstruowaną płcią (*constitutively constructed*), kiedy zatem definiujemy gender lub też męskość czy kobiecość, musimy odnieść się do społecznych czynników, a w szczególności musimy uwzględnić dynamikę procesu podporządkowania i dominacji: mężczyźni zajmują pozycję dominującą, a kobiety pozycję seksualnego podporządkowania, i w rezultacie płcie kulturowe (gender), już dzięki samej definicji, są zhierarchizowane, a ta hierarchia jest fundamentalnie związana z seksualnie pojętą relacją siły. Wobec tego termin „genderowa równość” nie ma sensu, gdyż różnice genderowe nie wynikają z określonej psychologicznie orientacji ani zachowań, są one raczej funkcją seksualno-

⁴³ Zob. N. Chodorow, *Reproducing Mothering*, Berkeley 1978; *eadem*, *Family Structure and Feminine Personality*, [w:] N. Tuana, R. Tong (red.), *Feminism and Philosophy*, Boulder, CO 1995.

⁴⁴ C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, Mass. 1989, s. 113.

ści, która jest hierarchiczna w społeczeństwach patriarchalnych. Oznacza to, iż nie można mówić, że mężczyźni są **naturalnie** skłonni do uprzedmiotowienia kobiet, a kobiety są **naturalnie** zdolne do podporządkowania; raczej kobieca i męska seksualność jest uwarunkowana społecznie, a potrzeby zarówno mężczyzn, jak i kobiet są definiowane z męskiego punktu widzenia: mężczyźni są tak uwarunkowani, że podporządkowanie kobiet traktują jak walor seksualny, a kobiety zgadzając się na taką sytuację też uważają ją za atrakcyjną seksualnie⁴⁵.

Jednak pojęcie „gender”, określające realną różnicę między płciami, mimo że ukształtowaną w procesie socjalizacji, budzi wiele sprzeciwów, ponieważ tak rozumiane oznacza, że **wszystkie** kobiety są zmuszone być innymi niż **wszyscy** mężczyźni. Zgodnie z teorią MacKinnon np. fakt bycia podporządkowaną i przez to seksualnie atrakcyjną dla mężczyzny oznacza także, że kobieta, która nie chce być taką, nie jest traktowana jak kobieta – „nie liczy się” jako kobieta. Dalsze zarzuty, które wysuwa się przeciw temu stanowisku to fakt, że teoria ta błędnie zakłada, że gender jest konstruowany wszędzie w taki sam sposób i nie uwzględnia różnic rasowych, etnicznych, klasowych czy narodowych. A przecież „kobiecość” nie jest doświadczana tak samo we wszystkich grupach, klasach czy społeczeństwach. Seksualne uprzedmiotowienie nie może służyć jako powszechna kondycja określająca kobiecość, gdyż ta jest zróżnicowana w zależności od rasy czy klasy. Kobiety dużo lepiej rozumieją mężczyzn ze swojej klasy, niż kobiety odmiennej rasy, pochodzenia czy kultury. Zdaniem niektórych krytyczek – białe, zachodnie feministki z klasy średniej uczyniły ze swojego rozumienia gender „metafizyczną prawdę”, marginalizując w ten sposób inne kobiety⁴⁶. Jest to również główny zarzut przeciw wcześniej omawianej teorii Friedan. Jednakże uwzględnienie faktu ogromnych różnic dotyczących społecznej sytuacji kobiet, wiąże się z koniecznością przyznania, że istnieje wiele odmiennych definicji „kobiecości”. W sposób oczywisty pojawia się tu problem, jak zdefiniować indywidualność kobiety.

Zagadnienia te rozważane są w filozoficznie nastawionych pracach feministycznych, dotyczących jednostkowości/indywidualności kobiet (*self*). Rozpatrywane są tu trzy podstawowe problemy:

⁴⁵ C. MacKinnon, *Difference and Dominance: On Sex Discrimination*, [w:] E. Hackett, S. Haslanger (red.), *Theorizing Feminisms*, Oxford 2006, s. 381–391.

⁴⁶ Zob. np. E. Spelman, *Inessential Woman*, Boston 1988; A. Harris, *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, „Stanford Law Review” 1990, vol. 42 (3), s. 581–616; A. Stone, *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, „Journal of Moral Philosophy” 2004, nr 1, s. 135–153.

- 1) krytyka ustalonych poglądów;
- 2) nawoływanie do uznania kobiecej indywidualności (*selfhood*);
- 3) konieczność przemyślenia terminu jednostkowość/indywidualność, które powinno włączać doświadczenia kobiet w teorii społecznej i kulturowej.

Feministyczne, anglosaskie krytyki wskazują na dwa ważne elementy zachodniej kultury: kantowską koncepcję rozumnego podmiotu moralnego, który używa rozumu, aby transcendować normy kulturowe i odkryć absolutne prawo moralne oraz koncepcję *homo oeconomicus*, który używa rozumu ustalając potrzeby w spójnym porządku i odkrywając, w jaki sposób należy maksymalizować satysfakcję wynikającą z zaspokajania tych potrzeb. Feministki wskazują, że zwrócenie uwagi jedynie na racjonalność postępowania powoduje, iż zapominamy o innych, niezmiennie istotnych elementach budujących naszą społeczną identyfikację, takich jak rasa, etniczność, klasa, wiek, seksualna orientacja itd. Zdaniem niektórych feministycznych filozofek za kantowskim podmiotem etycznym i *homo oeconomicus* ukrywa się biały, zdrowy, witalny, heteroseksualny mężczyzna w średnim wieku, pochodzący z klasy średniej. Obydwie propozycje (moralny podmiot kantowski i *homo oeconomicus*) uznają one za mizoginistyczną interpretację zachodniej kultury, przyczyniającą się do jej upadku. Ponieważ w zachodniej kulturze intelekt i rozum przypisywane są jedynie mężczyźnie, podczas gdy ciało i emocje określają jedynie kobietę, identyfikacja z racjonalnością jest tym samym, co męskulinizacja⁴⁷, natomiast kobiece identyfikacje z konieczności naśladują ideał męski. Mimo że powszechnie głoszone normy kulturowe mówią o równości i tolerancji, to jednak z powodu stereotypów i utrwalonych wyobrażeń kultura przekazuje zakamuflowaną informację o historycznie uznanym i prawnie potwierdzanym porządku akceptującym supremację męską. Feministyczna filozofia prawa wskazuje i uwypukla perswazyjny wpływ patriarchalnej kultury na struktury prawa, przedstawiając jego konsekwencje w postaci niekorzystnej materialnej kondycji kobiet i proponując możliwe reformy, które mają skorygować genderową niesprawiedliwość, restrykcje i wyzysk⁴⁸.

Zdaniem współczesnych filozofek takiemu stanowi rzeczy zaradzić można dzięki uświadomieniu kobietom faktu, że są one jednostkami ob-

⁴⁷ Na temat historii męskich, filozoficznych rozważań dotyczących kondycji i braku istotowości kobiet zob. M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001.

⁴⁸ Zob. L. Francis, P. Smith, *Feminist Philosophy of Law*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/feminism-law/>> [dostęp: 1.06.2014].

darzonymi indywidualnością (wracamy tu niejako do postulatu Astell, zdaniem której najważniejsze zadanie, to uświadomienie kobietom ich wartości, z powodu tego, że są osobami obdarzonymi rozumem, zdolnymi do dokonywania osądów i wyborów moralnych). Wymaga to jednak akceptacji ze strony kultury i społeczeństwa. Kobiety muszą uświadomić sobie potrzebę budowania swojej indywidualności, a nie „przeglądania się jedynie w oczach mężczyzny”, czyli – jak mówiła Beauvoir – nie traktowania siebie samej jak Innego. Ten proces wymaga podejmowania różnych kulturowych, społecznych, politycznych i ekonomicznych przedsięwzięć w odniesieniu do rodzin, we wprowadzaniu ustaw wspomagających kobiecą działalność ekonomiczną, w przeciwstawianiu się przemocy w pracy, obronie kobiecych praw do reprodukcji (np. płatne urlopy macierzyńskie) oraz w potępianiu i karaniu wszelkiej przemocy stosowanej przeciw kobietom.

Podstawowym filozoficznym problemem jest natomiast konieczność określenia, co czyni kobietę jednostką/indywidualnością. Odpowiedź na to pytanie jest istotna dla zbudowania spójnej koncepcji, trzeba się zdecydować, co uznamy za elementy ważne w budowie naszej indywidualności, co w dalszej kolejności domaga się określenia, czym jest to coś, co pozwala nam prowadzić dobre życie. Feministki, jak już powiedziano, zaprzeczają jakoby była to jedynie rozumność, przeciwstawiając się tu długiej tradycji, od Platona poczynsz, zachodniej filozofii, na której została zbudowana ta kultura. Szukając innych niż racjonalność elementów odwołują się do trzech głównych teorii: psychoanalizy, teorii relacji podmiotów oraz poststrukturalizmu⁴⁹. Wszystkie teorie opisują te elementy, które miałyby konstituować indywidualność kobiet, choć w żadnej z nich nie można znaleźć normatywnych rozważań, gdyż, jak się wydaje, napotykać one te same trudności, które feministki zauważyły u swych poprzedniczek⁵⁰.

⁴⁹ Wyczerpujący artykuł na temat poszczególnych rozwiązań wraz z informacją bibliograficzną znajduje się w D. Meyers, *Feminist Perspectives on the Self*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/feminism-self/>> [dostęp: 1.06.2014].

⁵⁰ Wydaje się, że jedno z możliwych rozwiązań tych problemów przedstawia koncepcja etyczna zwana „etyką troski”. Przedstawiona po raz pierwszy w książce *In a Different Voice* (1982) autorstwa Carol Gillingan, koncepcja ta zakłada, że kobiety w szczególny sposób traktują problemy moralne, nie odnosząc się do wartości uniwersalnych. Rozwinięta przez Nel Noddings, w największym skrócie, teoria ta uznaje, że tym, co świadomie lub nieświadomie postrzegamy jako dobre, jest relacja naturalnej troski, którą najlepiej odzwierciedla stosunek matka–dziecko. Jej zdaniem chcemy żyć moralnie, ponieważ pielęgnując relacje troski z innymi, umacniamy nasze dobre relacje z ludźmi. W doświadczeniu troski realizuje się nasz ideał etyczny, a kryterium oceny moralnej naszego czynu nie jest

Z pewnością, jak twierdzi większość współczesnych feministek, z wyjątkiem feministek chrześcijańskich, trudno doszukać się tych istotnych elementów konstytuujących indywidualność kobiet w domu. Od samego zarania feministki i prekursorki feminizmu, np. Astell czy Wollstonecraft, zauważały, że konieczność opiekowania się rodziną, co więcej przekonanie, że kobieta realizuje się jedynie w sferze prywatnej, stanowi swego rodzaju „zagrożenie” dla jej swobodnego rozwoju. Ponieważ rodzina i jej problemy należały do sfery prywatnej, w sferze publicznej nie domagano się sprawiedliwości. Sytuacja zmieniła się dopiero wraz z drugą falą feminizmu i jej hasłem: „to co prywatne jest polityczne”. Od tego czasu feministki zaczęły traktować rodzinę jak polityczną instytucję, opierając to twierdzenie na trzech głównych тезach. Jak pisze Debra Satz:

1. Rodziny nie odzwierciedlają naturalnego porządku, lecz społeczną instytucję ukonstytuowaną przez prawo, np. małżeństwo jest instytucją społeczną. Dlatego też, państwo nie może nie decydować się na brak ingerencji w sprawy rodziny: jedynie pytanie, jakie tu się rodzi, dotyczy tego, jak powinno interweniować i na jakiej podstawie.
2. Państwo ma istotny interes w rozwoju przyszłych obywateli.
3. Podział pracy w tradycyjnych rodzinach ogranicza możliwości kobiet i ich wolność w świecie zewnętrznym⁵¹.

282

Istnieje wiele teorii uzasadniających trzy powyższe tezy⁵². W tym miejscu chciałabym zwrócić jedynie uwagę na propozycje zaradzenia rodzącym się problemom. Zdaniem feministek, kiedy tworzymy rodzinę, winny być przestrzegane dwie podstawowe wartości: indywidualny wybór oraz zasada równości. Jeśli chodzi o tę pierwszą niektóre feministki postulują zamianę tradycyjnego małżeństwa na kontrakty, które dowolna para mogłaby móc zawrzeć (chodzi tu nie tylko o małżeństwa homoseksualne, z czym mamy już do czynienia w niektórych krajach, ale również o poligamię). Zdaniem tych myślicielek to jednostki, a nie państwo, powinny decydować, jaki rodzaj rodziny chcą stworzyć. Dotyczy to także swobodnego wyboru „rodzaju” prokreacji (dopuszcza się np. moż-

zasada uniwersalna, lecz jednostkowe reakcje osób wchodzących w jednostkowe relacje z innymi (zob. N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley–Los Angeles, Cal. 1984; R. Tong, N. Williams, *Feminist Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-ethics/>> [dostęp: 1.06.2014].

⁵¹ D. Satz, *Feminist Perspectives on Reproduction and the Family*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/feminism-family/>> [dostęp: 1.06.2014].

⁵² Zob. *ibidem*.

liwość kupowania gamet)⁵³. Wszystkie feministki są natomiast zgodne co do tego, że zachowanie zasady równości w rodzinie leży w interesie wszystkich, ponieważ to od wychowania zależy umiejętność poszanowania jednostki. Feministki, jak wcześniej Mill, zwracają uwagę, że zróżnicowane genderowo wychowanie przyczynia się do nierównego startu w życie chłopców i dziewcząt, a nierówny podział zajęć w domu zmniejsza możliwości realizacji zawodowej kobiet. Problem, który jest przy tej okazji poruszany, to biologiczny fakt konieczności rodzenia dzieci, bycia w ciąży, karmienia i tym samym ograniczania kobiecej wolności i, związana z tymi zagadnieniami, możliwość kobiet decydowania o zabiegu aborcji, korzystania z usług surogatek, adopcji. Są to problemy, z którymi spotykamy się na co dzień tak w życiu prywatnym, jak i publicznym i, jak obserwujemy, różne grupy czy klasy bronią „swoich” interesów, przyczyniając się do stanowienia określonego, bardzo zróżnicowanego, nawet w świecie zachodnim, prawa.

Krytyka koncepcji gender

Ponawiane w obecnej dobie krytyki dotyczące rozróżnienia na sex i gender kazały się zastanowić nad odpowiedzią na następujące pytania: Co pozwala mówić o interesach kobiet i domagać się politycznych i społecznych zmian ich sytuacji, jeśli nie ma jednej kategorii „kobieta”?; W czym imieniu występujemy, jeśli kobiety nie mają żadnej wspólnej cechy, która by je określała? Jeśli zgodzimy się, że tak właśnie jest, to ostatecznie będziemy mieli przed sobą jednostkowe kobiety, których nic nie łączy, a wtedy główna cecha kultury patriarchalnej, którą zaakceptowały wszystkie feministki, mianowicie jej opresywny charakter nie będzie już uniwersalną cechą kultury. Iris Young zauważa, że: „nie jest możliwe skonceptualizowanie opresji jako usystematyzowanego, strukturalnego, instytucjonalnego procesu”⁵⁴. Ostatnio prowadzone są więc intensywnie badania nad kategorią „kobieta” rozumianą jako grupa lub zespół, które, jak pisze Mari Mikkola, doprowadziły do powstania dwu podstawowych teorii:

⁵³ Zob. np. M.A. Fieneman, *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, New York 1995; M.L. Shanley, *Making Babies, Making Families: What Matters Most in an Age of Reproductive technologies, Surrogacy, Adoption, and Same Sex and Unwed Parents*, Boston 2001.

⁵⁴ Zob. I.M. Young, *Interesting Voices*, Princeton 1997, s. 17.

1) genderowego realizmu, broniącego tezy, że istnieje coś, co pozwala uznać wszystkie kobiety za kobiety,

2) nominalizmu genderowego, który neguje istnienie jakiejkolwiek istotowej cechy powodującej, że jestem kobietą i odsyła do elementów zewnętrznych, pozwalających odnaleźć społeczne warunki gwarantujące jedność kobiet⁵⁵.

Ponieważ z punktu widzenia tego artykułu omawianie wspomnianych rozróżnień mija się z celem, bo i tak – dzięki zabiegom teoretycznym – okazuje się możliwe utrzymanie w mocy tezy o opresywnym charakterze współczesnych kultur i tym samym występowanie w imieniu kobiet, skupię się na – moim zdaniem – konstruktywnej krytyce i, co więcej, alternatywnej propozycji.

Najlepiej znaną obecnie krytyczką teorii „genderowego realizmu” i najczęściej przywoływaną postacią jest Judith Butler, urodzona w 1956 r. filozofka amerykańska⁵⁶. Butler twierdzi, że rozróżnienie na sex i gender nie jest inteligibilne, ponieważ zakłada co najmniej dwa czynniki, które daną grupę definiują:

1) wspólne doświadczenia wynikające z przynależności do określonej grupy wspólnotowej, np. etnicznej, rasowej, kulturalnej czy genderowej,

2) jednakie warunki życia jej członków.

Normatywny kontrargument Butler jest skierowany przeciw tej tzw. polityce identyczności. Jej zdaniem „kobieta” jest zawsze definiowana także dzięki nie-wyrażonym normatywnym wymaganiom, jak np. „kobieca osobowość”, które ona sama, aby być traktowana jak kobieta, musi spełniać. Pojęciem „kobieta” zawsze posługujemy się w sposób ideologiczny, a nie ma możliwości, by każda kobieta była właściwym desygnatem tego pojęcia. Natomiast teoria podziału sex/gender zakłada, że „upłciowione społecznie” jednostki mają istotowe własności umożliwiające dokonanie takiego zabiegu, tzn. przyjmuje się tu, że kobiety i mężczyźni, jako kobiety i mężczyźni mają różne istotowe i przygodne cechy, które tak je płciowo sytuują. To stanowisko Butler krytykuje, gdyż – jej zdaniem – nie ma żadnych istotowych cech genderowych, natomiast gender jest iluzją utrzymywaną przez dominujące struktury władzy. Zdaniem Butler, bycie kobietą oznacza dokonywanie pewnych aktów zatwierdzających jej płciowość, sama płeć natomiast jest jedynie performatywna i tworzy się dzięki powtarzanym aktom i nieustannie odgrywanym rolom⁵⁷. Jak pisze Butler:

⁵⁵ Zob. wyżej, przyp. 33.

⁵⁶ W języku polskim ukazał się przekład znanej książki Judith Butler: *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008.

⁵⁷ Zob. J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution*, [w:] *Performing Feminism*, red. S.-E. Case, Baltimore 1990; *eadem, Uwikłani w płęć...*, rozdz. 1.

[...] w hegemonicznym języku płeć jawi się jako substancja, jako byt tożsamy ze sobą, by użyć tu słownika metafizyki. Pozór ten uzyskiwany jest dzięki performatywnemu zabiegowi językowemu i/lub dyskursywnemu, któremu udaje się ukryć, że „bycie” płcią biologiczną czy kulturową, jest fundamentalnie niemożliwe. [...] Wywrotowa wielość seksualności, naruszająca heteroseksualne, reprodukcyjne i medyczno-jurydyczne hegemonie, zostaje tym samym stłumiona przez binarną regulację seksualności⁵⁸.

Dlatego też – zdaniem Butler – feministki nie powinny poszukiwać prawdziwej definicji „kobiety”, ani taka kategoria nie powinna być podstawą polityki feministycznej. Co więcej Butler krytykując rozróżnienie na sex i gender stwierdza, że możliwe jest podważenie niezmiennego charakteru płci biologicznej i dlatego jest możliwe, że:

[...] ten konstrukt, który zwiemy „biologiczną płcią”, jest tak samo właśnie konstruktem kultury jak kulturowa płeć; otóż może biologiczna płeć zawsze była jak najbardziej kulturową płcią. To oznaczałoby, że w ogóle nie istnieje rozróżnienie na płeć biologiczną oraz kulturową⁵⁹.

Stąd tytuł książki Butler: *Gender Trouble (Uwikłani w płeć)* wskazujący na fakt, że ani płeć biologiczna, ani płeć kulturowa nie jest sprawą oczywistą i jednocześnie jest możliwe, że są one konstruktem ułatwiającym podporządkowanie i zniewolenie, nakazujące posłuszeństwo jednej części (kobiecej) ludzkości, drugiej jej części (męskiej). I stąd też możliwe rozwiązywanie problemów wynikających z binarnego podziału płci: teoria Queer (tłumaczona polski jako „społeczna teoria różnicy”, „teoria odmienności”). Mówi ona, że istnieje istotna różnica między tym, co podmiot robi, tzn. rolami, jakie odgrywa, a tym, czym podmiot jest, czyli jednostkowością/indywidualizacją. Zatem jej podstawowym celem jest usunięcie kategorii identyczności, które to kategorie są wytwarzane po to, by móc zidentyfikować „podmioty obdarzone płcią” i wskazać określone miejsce wszystkim jednostkom, obdarzonym tylko jednym możliwym rodzajem seksualności. Teoria Queer zwraca się przeciwko heteronormatywnej kulturze, podkreślając konieczność uznania kategorii „odmienności”, a co za tym idzie opowiada się za koniecznością dekonstrukcji społecznej ontologii⁶⁰.

I jeszcze jedna teoria, które neguje esencjalistyczne i konstruktywistyczne koncepcje podmiotu, sformułowana przez Rossi Braidotti, feministyczną filozofkę, urodzoną w 1954 r, zaliczaną do trzeciej fali femini-

⁵⁸ J. Butler, *Uwikłani w płeć...*, s. 71.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 52.

⁶⁰ Zob. A. Green, *Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies*, „Sociological Theory” 2007, vol. 25, nr 1, s. 26–45.

zmu, inaczej zwanej postfeminizmem, który wziął swój początek w latach osiemdziesiątych wieku XX⁶¹. Braidotti, jak pisze Aleksandra Derra:

[...] namawia do budowania kobiecego podmiotu bez popadania w błędy filozoficznego esencjalizmu czy relatywizmu. W tym znaczeniu sytuuje się ponad czy poza sporami ułożonymi zgodnie z binarnymi przeciwieństwami, takimi jak: obiektywizm/relatywizm, teoretyczne/empiryczne, teoretyczne/polityczne, emancypacja/różnica seksualna, prywatne/publiczne, kultura/natura, kultura/biologia, tożsamy/inny; wymieniając tylko kilka⁶².

Zainteresowana przede wszystkim problemami związanymi z cielesnością i materialnością formułuje ona teorie podmiotów nomadycznych. W jej ujęciu ciało jest społecznie zapośredniczone, ze względu na język, konceptualizację, afekty, emocje, uczucia, wizerunki, wizualizacje, stereotypy, obowiązujące normy, dyskursy, itd.:

[...] będąc jednocześnie podstawowym wymiarem ludzkiej tożsamości i podmiotowości [ciało] jest metafizycznym rysem, który w punkcie wyjścia różnicuje nas płciowo (obojętnie jak określana jest płeć, niekoniecznie zresztą binarnie), konstituuje tożsamość osobową. [...] Budując filozoficzne podstawy podmiotowości, nie wolno zapomnieć o tym wymiarze. Przypominanie o nim polega jednak na równoczesnym zakwestionowaniu historii uświęconej tradycji oddzielania umysłu (rozumu, *cogito*, myślenia, podmiotu) od ciała⁶³.

286

Braidotti nie traktuje filozofii jako dziedziny ściśle teoretycznej, gdyż np. feminizm, inkorporujący osobiste doświadczenia bycia kobietą do teoretycznych rozważań, jest najlepszym przykładem koniecznego związku myśli i praktyki życiowej oraz politycznej. Takie nastawienie powoduje, że Braidotti „uprawia nomadyczne myślenie i formułę pisania”, które sytuują się „pomiędzy” teoriami, stylami, nie mając stałego miejsca. Nomadyczna teoria podmiotu zakłada zatem jego upłciwienie, wielorakość, relacyjność, ciągłe stawanie się jakimś; jest on zakotwiczony jedynie „tu” i „teraz”, uwikłany w sieci powiązań z czynnikami pozaludzkimi i wpłątany w sferę polityczną⁶⁴. Za Foucaultem, Braidotti przyjmuje, że cielesny podmiot jest wypadkową działań związanych z wiedzą i władzą, w której znaczącą rolę odgrywają elementy materialne i symboliczne, nie jest on

⁶¹ Trzecia fala feminizmu jest próbą zaradzenia problemom, które są związane z odmiennością rasową, etniczną, religijną, sytuacją ekonomiczną kobiet. Charakteryzuje się ona połączeniem feminizmu z różnymi teoriami społecznymi, m.in.: krytyczną, queer, poststrukturalizmem, postkolonializmem i ekologią.

⁶² A. Derra, *CIAŁO – KOBIETA – RÓŻNICA*. W *Nomadycznej teorii podmiotu Rosi Braidotti*, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Strózik, Katowice 2010, s. 451.

⁶³ *Ibidem*, s. 452.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 453, 456.

zatem ani jedynie bytem abstrakcyjnym, ani tylko materialnym ciałem⁶⁵. Tym samym nie zgadza się ona na sprowadzanie podmiotu ludzkiego do „cogito”, rozumnego podmiotu kontrolującego i panującego nad swymi emocjami (odrzuca więc, jak i inne feministki, arystotelesowską, kartezyjską, kantowską tradycję filozoficzną). Derra pisze:

Podsumowując, Braidotti w swoim filozoficznym nomadyzmie przyjmuje, że współczesne ciało posiada specyficzny techno-kulturowy status, dlatego w filozoficznych rozważaniach nad podmiotem powinniśmy być może używać terminu techno-ciało lub, za Donna Haraway, cyborg⁶⁶.

Jakie konsekwencje niesie teoria podmiotów nomadycznych dla feminizmu i na ile może ona przyczynić się do zmiany ciągle złej, a właściwie pogarszającej się sytuacji kobiety?⁶⁷ Przede wszystkim należy zauważyć, że Braidotti, jak wszystkie feministki, uznaje opresywny, fallogocentryczny charakter kultury zachodniej za jej charakterystyczne cechy, a wynikające stąd sprowadzenie kobiecości i kobiety do tego, co inne, gorsze, mniej wartościowe, za jej „naturalną” konsekwencję. Podobnie jak jej poprzedniczki zwraca uwagę, na fakt, że klasyczna logika pozwoliła zbudować system tożsamości oparty na binarnym przeciwstawieniu tego, co męskie (racjonalne i odcieleśnione), traktowanemu jako norma, temu, co kobiece (irracjonalne, ucieleśnione) i nienormatywne. Braidotti pisze:

Chociaż można odczytać historię zachodniej filozofii jako wariację na temat długoletniej opresji kobiet, przeciwko której wystąpiły feministki, wolalabym raczej nie wymieniać wszystkich okrucieństw dyskursywnych, których dopuścili się filozofowie wobec kobiecości i wobec kobiet [...] Z feministycznego punktu widzenia niesłuszność teoretycznego modelu klasycznej racjonalności polega na tym, iż nie uwzględnia on różnicy seksualnej, myląc męską stronniczość z uniwersalnym sposobem wypowiadania się. [...] Faktem jest, że logika binarna, jako konsekwencja fallogocentrycznych założeń, tworzy wadliwe i niepełne pojęcia, nieprawdy i naukowe nieporozumienia – co po prostu nie wystarcza, by stworzyć system myślowy⁶⁸.

Braidotti chce ukazać pozytywne cechy różnic między tym, co kobiece i męskie, wskazując, że „różnica” powinna pociągać za sobą zaciekawienie, fascynację, a nie konfrontację, wrogość czy negatywną ocenę. Jej

⁶⁵ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009, s. 91.

⁶⁶ A. Derra, *op. cit.*, s. 357.

⁶⁷ Braidotti zauważa, że ciągle utwierdzany mit piękna w naszej kulturze sprowadza kobietę do cielesności, ugruntowując władzę nad kobietami poprzez bezustannie powtarzane nakazy „doskonalenia” ciała (zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, s. 116).

⁶⁸ *Ibidem*, s. 253–254.

zdaniem pozytywne zmiany w kulturze mogą się pojawić dzięki trzem podstawowym działaniom feministek:

1) „porzuceniu wiary w ustalone tożsamości o charakterze seksualnym, kulturowym i politycznym”, które jest „zasadniczym krokiem w krytyce racjonalności jako pojęcia normatywnego”⁶⁹;

2) praktyce feministycznej, która w walce o podstawowe prawa „useksualnia dyskurs, wskazując na jego powiązanie z męską władzą [...] przemieszczając się między intelektualną krytyką a oporem wobec codziennych form opresji”⁷⁰;

3) „przedefiniowaniu statusu różnicy w naszym systemie wartości teoretycznych, moralnych, społeczno-ekonomicznych” i ustanowieniu „nowych reprezentacji teoretycznych, które wspomagałyby te starania”⁷¹.

Zakończmy te rozważania uwagą Derry na temat sposobu rozumienia feminizmu przez Braidotti:

Mianowicie, jako kobiece namiętne pragnienie samorealizacji i wolności, które wyraża się w twórczym konstruowaniu nie tylko teorii, ale także swojego własnego życia. [...] nie istnieje jedna, raz na zawsze dookreślona kobiecość; nie istnieje jeden jedyny sposób uprawomocnienia kobiecej podmiotowości. Feminizm to nie jeden głos i jeden język, ale wielość głosów, wielość języków, które próbują poradzić sobie ze złożonością świata i podmiotu. Trzeba podjąć trud kobiecego opracowania go po swojemu⁷².

Podsumowanie

Przedstawione w tym artykule poglądy myślicielek, opisujących, analizujących i proponujących różne sposoby zaradzenia problemom związanym ze zniewoleniem kobiet prowadzą niestety do smutnej konstatacji. Od wieku XVII po czasy współczesne kobietom nie udało się jeszcze osiągnąć ani „wolności do”, ani „wolności od”. Jak słusznie zauważają przywoływane myślicielki, wszyscy jesteśmy uwikłani w struktury władzy narzucające określone rozwiązania polityczne, kulturowe i społeczne; dyskurs, język, gesty, zachowania potwierdzają męską supremację. Kobiety mogą zaistnieć albo wtedy, gdy powielają męskie wzorce oparte na binarnej logice, albo, gdy okazują swoją „kobiecą podległą naturę”, czyli wpisują się we wzorzec skonstruowany dla nich przez męczyzn.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 262.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 268.

⁷¹ *Ibidem*, s. 269.

⁷² A. Derra, *op. cit.*, s. 364.

Większość kobiet we współczesnym świecie jest pozbawiona możliwości dokonywania wyborów, podejmowania decyzji i samodzielnych działań. Częstokroć, co trzeba stwierdzić z bólem, niezgoda na niesprawiedliwe prawa obowiązujące w danej społeczności kończy się dla kobiet tragicznie. Większość również ciągle spotyka na swojej drodze przeciwnieństwa, które uniemożliwiają im realizację marzeń czy choćby po prostu godne życie. Ten stan rzeczy nie wynika jedynie ze złej sytuacji ekonomicznej danego kraju, jest on spowodowany kulturowymi względami, takimi jak np.: zła interpretacja religii, niesprawiedliwe normy i okrutne praktyki społeczne, brak poszanowania godności ludzkiej, wynikający często z faktu, że połowa obywateli/obywatelek danego kraju nie jest traktowana jak obywatele.

Moim zdaniem feminizm wpływa na poprawę sytuacji kobiet we wszystkich kulturach. Przede wszystkim kobiety, dzięki wymianie informacji, doświadczeń, wspólnej pracy, uświadamiają sobie, że są pełnoprawnymi uczestnikami życia i domagają się równego traktowania; doceniają wartość wykształcenia i płynące z niego korzyści społeczne, ekonomiczne, osobiste. Ucząc się „wsłuchiwać w swoje ciało”, kobiety dowiadują się, że człowiek/osoba to nie tylko rozum, a może przede wszystkim nie rozum; uczą się trudnej sztuki brania odpowiedzialności za swoje wybory i czyny; uczą się stawiać kulturze wymagania; uczą się odważnego, publicznego dyskursu, który będzie szanował i brał pod uwagę ich odmienne postrzeganie świata tak natury, jak i kultury.

Jestem przekonana, że kobiety mogą też nauczyć mężczyzn innego, głębszego spojrzenia na sprawy prywatne i publiczne; mogą ich wyzwolić z ograniczeń, które oni sami stworzyli dla siebie, wymagając, by każdy był racjonalny, władczy i decyzyjny. Mam nadzieję, że mężczyźni, dobrze wytrenowani w racjonalnych zachowaniach, będą umieli dostrzec wartości Innego i w tej heglowskiej dynamice tezy–antytezy kobiety i mężczyźni będą chcieli odnaleźć syntezę, czyli różnice, o które warto zabiegać i które warto pielęgnować. Wszyscy jesteśmy podmiotami nomadycznymi, choć nie wszyscy możemy, ani nie musimy być feministami.

Bibliografia

- Astell M., *A Serious Proposal to the Ladies, Parts I and II*, red. P. Springborg, London 1997.
- Beauvoir S. de, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2002.
- Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009.

- Broad J., Margaret Fell, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/margaret-fell/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Butler J., *Performative Acts and Gender Constitution*, [w:] S.-E. Case (red.), *Performing Feminism*, Baltimore 1990.
- Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008.
- Chodorow N., *Family Structure and Feminine Personality*, [w:] N. Tuana, R. Tong (red.), *Feminism and Philosophy*, Boulder CO 1995.
- Chodorow N., *Reproducing Mathering*, Berkeley 1978.
- Derra A., CIAŁO – KOBIEITA – RÓŻNICA. W nomadycznej teorii podmiotu Rosi Bradiotti, [w:] A. Kiepas, E. Strózik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Katowice 2010, s. 449–469.
- Fieneman M.A., *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, New York 1995.
- Francis L., Smith P., *Feminist Philosophy of Law*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), E.N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/feminism-law/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Friedan B., *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012.
- Gilligan B., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Develoepment*, Cambridge, Mass. – London, Engl. 1993.
- Green A., *Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies*, „Sociological Theory” 2007, nr 25 (1), s. 26–45.
- Gunther-Canada W., *Mary Wollstonecraft's „Wild Wish”: Confounding Sex in the Discourse on Political Rights*, [w:] M.J. Falco (red.) *Feminism interpretations of Mary Wollstonecraft*, Pensylvania 1996, s. 61–83.
- Hill B., *The First English Feminist: „Reflections Upon Marriage” and Other Writings by Mary Astell*, London 1986.
- Jung E., Czy w XVII- i XVIII-wiecznej Anglii kobieta była traktowana jako wartościowa jednostka – obywatelka?, „Filo-Sofija” 2013, t. 23, nr 4, s. 117–132.
- Koziaż K., *Suфраżystki. Poprawa sytuacji kobiet w XIX wieku*, „Histmag.org” [dostęp: 16.07.2008].
- Landes J.B., *Mary Does, Alice Doesn't*, [w:] *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminism*, New York–London 1997.
- MacKinnon C., *Difference an Dominance*, [w:] E. Hackett, S. Haslanger (red.), *Theorizing Feminisms*, Oxford 2006.
- MacKinnon C., *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, Mass. 1989.
- Meyers D., *Feminist Perspectives on the Self*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), E.N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/feminism-self/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Mikkola M., *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Miller D.E., *Harriet Taylor Mill*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), E.N. Zalta (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/harriet-mill/> [dostęp: 1.06.2014].

- Millet K., *Sexual Politics*, London 1971.
- Noddings N., *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley–Los Angeles, Cal. 1984.
- Perry R., *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, Chicago 1987.
- Putnam Tong R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa 2002.
- Rossi A.S., *Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*, [w:] eadem (red.), *Essays on Sex Equality*, Chicago 1970.
- The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, red. S. Gamble, London–New York 1999.
- Rubin G., *The Traffic in Women: Notes on the „political Economy” of Sex*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975.
- Satz D., *Feminist Perspectives on Reproduction and the Family*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Zalta E.N. (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/feminism-family/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Shanley M.L., *Making Babies, Making Families: What Matters Most in an Age of Reproductive technologies, Surrogacy, Adoption, and Same Sex and Unwed Parents*, Boston 2001.
- Spelman E., *Inessential Woman*, Boston 1988.
- Stoller R., *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968.
- Stone A., *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, „Journal of Moral Philosophy” 2004, nr 1, s. 135–153.
- Taylor B., *For the Love of God*, [w:] E. Yeo, *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminisms*, London–New York 2002.
- Tomaselli S., *Mary Wollstonecraft*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Zalta E. N. (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/wollstonecraft/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Tong R., Williams N., *Feminist Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Zalta E.N. (red.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-ethics/>> [dostęp: 1.06.2014].
- Tuana N., *Approaches to Feminism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Zalta E. N. (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/> [dostęp: 1.06.2014].
- Uliński M., *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001.
- Weisberg D.K. (red.) *Feminist Legal Theory: Foundations (Women In The Political Economy)*, Philadelphia 1993.
- Wollstonecraft M., *A Vindication of the Rights of Women*, [w:] J. Todd (red.), *Political Writings: A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman, An historical and Moral View of the French Revolution*, Oxford 1994, s. 60–231.
- Young I.M., *Interesting Voices*, Princeton 1997.