

Uniwersalizm i partykularyzm w polityce emancypacji - fałszywa alternatywa

(Universalism and particularism in the politics of emancipation - false alternative)

Tomasz Jarymowicz

SUMMARY: The article deals with the issue of universalism versus particularism and its implication for minority politics. It will be argued that without the problematization of the tension between universalism and particularism the emancipatory potential of minority politics is lost and remains only a declaration. The author begins with the critique of Richard Rorty's pragmatism which disregards the particularist content in every minority politics. Later the author moves on to present Judith Butler's stance towards universalism and he concludes with Ernesto Laclau's theory of agonist democracy where the problem of universalism and particularism is, in the author's view, best taken into account when minority politics is at stake.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, że problematyzacja relacji pomiędzy tym, co uniwersalne a tym, co partykularne w polityce emancypacyjnej[1] jest nieodzowna, jeśli polityka ta ma być nie tylko skuteczna, ale także ciągle otwarta na redefiniowanie swojej reprezentacji. Chciałbym także zwrócić uwagę na fakt, że polityka emancypacyjna, która wybiera jedynie partykularyzm lub uniwersalizm, wikała się w sprzeczności, które oczywiście wpływają na jej skuteczność. W polityce mniejszościowej partykularyzm i uniwersalizm to pojęcia kluczowe, które wyznaczają typ prowadzonej polityki. Nie ma oczywiście "czystych modeli", pozwalających na wskazanie polityki opartej jedynie na jednym lub drugim podejściu do kwestii poszerzania sfery wolności, jednakże można pokazać, jakie problemy implikuje bezrefleksyjny partykularyzm i uniwersalizm. Z jednej strony mamy politykę tożsamości, która domaga się uznania odrębności kulturowej danej grupy społecznej, co ma zagwarantować zaprzestanie jej dyskryminacji. Taka polityka może być jednak tylko wtedy wiarygodna, jeśli mniej lub bardziej świadomie zaapeluje do uniwersalistycznie pojętego pojęcia uznania, gdzie uznanie należy się wszystkim ludziom bez względu na ich przynależność grupową[2]. Polityka oparta na tożsamości, pomimo, że apeluje do uniwersalizmu, staje się jednak z gruntu partykularystyczna, ponieważ nie próbując redefiniować tego, co uznane jest za uniwersalne, nie tylko sama releguje się na margines polityki, ale

także wzmacnia stygmatyzację, naturalizując i esencjalizując tożsamość, którą reprezentuje. Z drugiej strony można wskazać politykę *queer*, która widzi tożsamość gejowską jako konstrukt, który nie istnieje bez swojej logicznej pary - tożsamości heteroseksualnej. Celem tej polityki jest dekonstrukcja dychotomii homo-hetero i w konsekwencji transformacja tego, co uznaje się za uniwersalne. Projekt ten wydaje się jednak o tyle nazbyt optymistyczny, że polityka *queer* postrzega uniwersalizm przede wszystkim jako groźbę i to zarówno w ramach walki o prawa mniejszości seksualnych jak i w jej relacjach z antagonistycznym otoczeniem[3].

Teoria *queer*, teoretyczne ramie polityki mniejszości seksualnych, tracąc z oczu uniwersalizm, ostateczny horyzont swoich żądań, staje się politycznie mało użyteczna tzn. nie tylko nie będzie wysłuchana, gdyż odbierana jest jako "sekciarska", ale także utrudni tworzenie się koalicji w ramach różnych polityk mniejszościowych. Polityka tożsamości akceptując bez zastrzeżeń, to co uniwersalne, w gruncie rzeczy wzmacnia stereotypy, z którymi walczy. Zgadzam się z Nancy Fraser, która ostatecznie przyznaje pierwszeństwo polityce opartej na dekonstrukcji z powodu jej potencjału transformacyjnego[4], jednakże jeśli popatrzymy na teorię *queer*, to wydaje się, że namysł Judith Butler nad uniwersalizmem jest dość problematyczny.

W dalszej części artykułu chciałbym pokazać, że Butler albo traktuje uniwersalizm przede wszystkim jako zagrożenie, albo postrzega możliwość zmiany tego, co uniwersalne, zbyt optymistycznie. Wydaje mi się, że teoria radykalnej demokracji Ernesto Laclau lepiej pokazuje, że partykularyzm i uniwersalizm nie są dwoma wykluczającymi się pojęciami, lecz jedno nie może istnieć bez drugiego. To, co uniwersalne, zawiera w sobie to, co partykularne, a partykularyzm musi wziąć pod uwagę uniwersalny kontekst, w którym zgłasza swoje żądania. Na koniec chciałbym wskazać niektóre problemy, które wiążą się z teorią Laclau.

Zacznę od tekstu Richarda Rortiego pod znamienym tytułem *Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics* [5], (*Czy "uznanie kulturowej odrębności" jest użytecznym pojęciem dla polityki lewicowej*), by pokazać jak bardzo problematyczny jest bezkrytyczny uniwersalizm. Artykuł ten bardzo nadaje się do tego celu, ponieważ Rorty nawołując do powrotu do uniwersalizmu, krytykuje politykę uznania *en bloc* za jej partykularyzm i nie rozróżnia polityki tożsamości od polityki *queer*, a tak wyrazista biegunowość pozwala lepiej wskazać pułapki uniwersalizmu. Poza tym w teorii feministycznej neopragmatyzm wydaje się często pośrednią drogą pomiędzy poststrukturalizmem a normatywną krytyką. Ponadto ten brak rozróżnienia teoretycznego jest zapewne świadomym ruchem analitycznym,

który wyostrza także problem partykularyzmu dzięki temu, że czyni teorię *queer* logicznym następstwem polityki tożsamości w ciągłym procesie zwiększania się roli różnicy w polityce wolnościowej. To prawda, że teoria *queer* dekonstruując esencjalistycznie pojęte tożsamości, ostatecznie przyczyniła się do podkreślania różnic w polityce mniejszości seksualnych, jednakże należy pamiętać, że była ona protestem przeciwko takiej polityce, która bezrefleksyjnie traktowała swoją własną reprezentację. O ile zgadzam się z Nancy Fraser, że należy rozróżnić politykę afirmacyjną od polityki transformacyjnej, czyli odpowiednio politykę tożsamości od polityki *queer*, to trudno mi się zgodzić z tym, że polityka transformacyjna w odróżnieniu od afirmacyjnej "ma tendencję do zacierania różnic pomiędzy poszczególnymi grupami żądającymi uznania." [6] Faktycznie, polityka *queer* destabilizuje różnice, jednakże to nie oznacza, że, używając języka Laclau, logika ekwiwalencji zaczyna przeważać, a uniwersalizm staje się prawdziwym horyzontem dla wysuwanych żądań. Sama Fraser widzi niebezpieczeństwo popadnięcia polityki opartej na dekonstrukcji w nadmierne podziały (*identitarianism*), dlatego też jej celem jest połączenie tej polityki z żądaniem równości ekonomicznej (redystrybucja), co jej zdaniem jest szansą na tworzenie nowych koalicji w ramach walki o równe prawa.

Wracając do Richarda Rortiego. Filozof krytykuje w swoim artykule *cultural studies* z pozycji neopragmatycznych. Jak pisze Beatrice Hanssen w *Critique of Violence* [7], w feminizmie można wyróżnić trzy pozycje teoretyczne: na jednym biegunie mamy normatywną krytykę np. Seylii Benhabib, a na drugim antyfundacjonalizm np. Judith Butler, natomiast neopragmatyzm jawi się jako wyjście z impasu, który ma się tworzyć między dwoma przeciwstawnymi biegunami [8]. Neopragmatyzm w tym kontekście obiecując powrót do praktyki politycznej, jest postrzegany i wybierany jako alternatywa dla nieskutecznej teorii. Jeśli spojrzymy na wcześniejszy artykuł Rortiego *Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist view* [9], zobaczymy, że Rorty co prawda postrzega teorię jako "skrzynkę z narzędziami," które mogą być od czasu do czasu wykorzystane w polityce mniejszości, to uważa jednak, że tak dekonstrukcja, jak i analizowanie historycznych form ucisku, w ostatecznym rozrachunku nie przyczyniają się do polepszenia sytuacji kobiet, a przynajmniej ich wpływ na tę poprawę jest przeceniany: "Nic politycznie użytecznego się nie wydarzy, zanim ludzie nie zaczną mówić w nowy sposób, co pozwoli im wyobrazić sobie nowe sposoby postępowania zamiast analizowania starych praktyk." [10] Co więcej, krytyka ideologii jest dla niego jedynie "pasożytem" [11] na ciele wizji nowej przyszłości i nie może być jej substytutem. Nic więc dziwnego, że w sporze Catherine MacKinnon kontra Drucilla

Cornell, gdzie Cornell oskarża Mackinnon o zdradę etycznego wymiaru feminizmu, Rorty nic złego nie widzi w zredukowaniu feminizmu do próby przejęcia władzy[12]. Teoria, a przede wszystkim dekonstrukcja nie stanowią dla niego niezbędnych narzędzi w polityce emancypacyjnej, ponieważ Rorty widzi zbyt optymistycznie uniwersalizm i liberalne społeczeństwo jako wynik gry językowej, gdzie osiąga się konsensus przez perswazję. Jak zwraca uwagę Laclau[13], trudno jednoznacznie rozróżnić perswazję od przemocy, a w takim wypadku bez transformacji tego, co uniwersalne, przejęcie władzy, jeśli nawet uznamy je za cel feminizmu, jest tylko mrzonką, a konsensus wydaje się być ukrytą przemocą. Drugim powodem, dla którego użyteczność dekonstrukcji jest dla Rortiego problematyczna, jest to, że Rorty przyjmuje "liberalne rozumienie podmiotu jako autonomicznej jednostki, która chce realizować liberalny projekt polityczny." [14] To pozwala mu nie tylko wierzyć w liberalne społeczeństwo, które dochodzi bezboleśnie do konsensusu, ale także widzieć sferę publiczną i uniwersalizm jako tworzone przez pozbawione płci i seksualności jednostki, co z kolei wyłącza z analizy całą sferę prywatną.

Późniejszy tekst Rortiego *Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics* jest zbudowany na próbie przeciwstawienia sobie polityki, która ma swoje korzenie w latach

czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. i polityki, która nabierała kształtów począwszy od lat sześćdziesiątych. Według Rortiego wcześniejsza polityka, apelując do wartości ogólnoludzkich, domagała się zniesienia dyskryminacji. Polityka późniejsza zrezygnowała z odniesienia się do takich wartości, natomiast szansę na zakończenie dyskryminacji upatrywała w waloryzacji różnicy. Cytując Rortiego, różnica pomiędzy tymi dwoma typami polityki sprowadza się "z jednej strony do żądania, aby nie być celem dyskryminacji jako specyficzna grupa, a z drugiej strony do żądania uwagi i szacunku dla konkretnych cech grupowych." [15] Zatem wcześniejsza polityka oczekiwała odwrócenia uwagi od różnicy, podczas gdy polityka późniejsza domagała się jej waloryzacji. Dla Rortiego żądanie pierwsze jest łatwiejsze do zrealizowania niż żądanie drugie, co ma być powodem, dla którego polityka oparta na uznaniu odrębności kulturowej jest tak mało skuteczna. Uznaje on, że wpływ *cultural studies* na politykę lewicową ogranicza się do kilku wybranych uniwersytetów, a większość członków amerykańskiej lewicy to naukowcy pracujący na wydziałach zajmujących się np. historią kobiet, postkolonializmem czy teorią *queer* [16]. Jak można zauważyć, argumentacja Rortiego przebiega w dwóch kierunkach: z jednej strony powołuje się na słabość amerykańskiej lewicy, która może być przypisana właśnie *cultural studies*, a z drugiej - próbuje swój punkt widzenia uzasadnić teoretycznie.

Tekst Rortiego jest wołaniem o odwrót od różnicy i powrót do uniwersalizmu jako bardziej skutecznej strategii w polityce emancypacyjnej. Rorty przywołuje heglowską scenę uznania pomiędzy Panem i Niewolnikiem, aby pokazać, że, jego zdaniem, uznanie to dokonuje się pomiędzy dwiema jednostkami, a nie reprezentantami dwóch odrębnych społeczności, które uznają w sobie nawzajem cechy grupowe[17]. W ten sposób Rorty przekonuje, że podkreślanie w procesie uznania decydującej roli kulturowej odrębności nie jest "intuicyjnie ewidentne"[18], a na przykład spotkanie pomiędzy żoną i mężem "nie odbywa się między kulturami, a między jednostkami." [19] W tym przykładzie można wyróżnić dwa mechanizmy: po pierwsze unieważnienie różnicy wynikającej z określonej pozycji podmiotu w dyskursie i ustanowienie liberalnego i autonomicznego podmiotu, co z drugiej strony wpływa na koncepcję uniwersalizmu, który tutaj jawi się jako wynik konsensusu osiągniętego przez autonomiczne jednostki, natomiast mechanizmy władzy odpowiadające za konstrukcję dyskryminowanych tożsamości oraz uniwersalności znikają z pola widzenia. Taki ruch jest możliwy nie tylko dzięki określonej koncepcji podmiotu, ale także dzięki rozdzieleniu sfery prywatnej od publicznej. Jak wskazuje Judith Butler, heglowskie spotkanie nie może być postrzegane jako przypadek diady, ponieważ "nasza wymiana jest warunkowana i zapośredniczona przez język, konwencje oraz sedymentację norm[20], które mają

charakter społeczny i przekraczają perspektywę tych, którzy uczestniczą w wymianie." [21] W heglowskim spotkaniu, według tej interpretacji, mamy więc do czynienia ze splotem tego, co partykularne i tego, co uniwersalne. Jesteśmy jednostkami, które zawierają w sobie element uniwersalny, ponieważ zdolność do czytania pewnych twarzy tj widzenia w nich kandydatów na człowieka jest ustanawiana uniwersalnie[22]. Jak można wnioskować, Rorty nie ma koncepcji normatywności i chociaż w pewnym momencie w artykule mówi o *truth candidates* [23] , powołując się na Foucaulta, to nie wyciąga żadnych wniosków co do tego, jak uniwersalność jest tworzona. Co więcej, przywołując klasyczny sposób myślenia indywidualistycznego, wskazuje, że jednostka nie powinna definiować się w stosunku do grupy, do której należy, tylko "stać się tym, kim jest." [24] Zdradza to jednak przywiązanie Rortiego do autonomicznego podmiotu, który jakby z jednej strony powstaje z niczego, a z drugiej - staje się kimś, kim był już od samego początku. Możemy ten pogląd porównać z poglądem Foucaulta, który podkreślając udział władzy w konstruowaniu jednostek, nawoływał, aby przestać być tym, kim się jest i stworzyć się na nowo, ale oczywiście nie z niczego[25]. To jest powód, dla którego koncepcja wyzwolenia (*liberation*) była dla autora *Nadzorować i Karać* tak bardzo podejrzana.

Chciałbym dłużej się zatrzymać przy uniwersalizmie Rortiego. Dla

tego filozofa odwołanie się do uniwersalizmu to wskazanie, że wszyscy ludzie "mają tę samą tendencję do krwawienia, (...) martwią się o swoje dzieci i rodziców, tracą pewność siebie, kiedy są upokarzani"[26] itd. O ile taki program walki o równe prawa i uznanie wydaje się być bardzo chwalebny, to nie bierze pod uwagę uniwersalnych norm, które rządzą uznaniem. Rorty, podobnie jak Martha Nussbaum[27], nie zadaje sobie pytania, jak to się dzieje, że gej może być zabity, choć dokładnie wiadomo, że będzie krwawił. Nie bierze pod uwagę tego, że wszystkie prawa czy wartości uniwersalne podlegają ograniczeniom[28]. Choć wiadomo, że gej będzie krwawił lub cierpiał, to sposób, w jaki normy uniwersalne są ustanawiane, powoduje, że gej nie będzie uznawany za człowieka. Odwoływanie się więc do uniwersalności bez jej transformacji jest przeciwskuteczne. Rorty nawołuje także do takiego wychowania dzieci, które jest całkowitym wymazywaniem znaczenia różnicy. Celem takiego wychowania jest to, żeby dzieci nie interesowały się, co to znaczy być np. Indianinem Navajo, czy też jak to jest być gejem (przykłady Rortiego). O ile można się oburzać na pytania, które jednoznacznie sytuują kogoś jako wcielenie danej grupy, to jednak całkowite ignorowanie różnicy sprawia, że właściwie nie wiadomo, kto jest uznany. Innymi słowy, uznany jest człowiek ze swoją seksualnością czy też po prostu następuje przekształcenie innego w to samo? Takie uznanie nie tylko nie spełni swojej funkcji, lecz także spowoduje, że nasza odrębność nie rozszerzy możliwości

tego, co jest akceptowane jako uniwersalne, a przeciwnie - zostanie relegowana do sfery tego, co prywatne. Prywatne tutaj tak naprawdę nie przestaje być publicznym, jedynie rozumiane jest jako wykluczone.

Jak napisałem wcześniej, stosunek Judith Butler do uniwersalizmu można z jednej strony określić jako niezwykle podejrzliwy, a z drugiej - jako zbyt optymistyczny. Butler widzi uniwersalizm jako niebezpieczeństwo wtedy, gdy analizuje mechanizmy rządzące ustanawianiem tego, co uniwersalne, i to nie tylko na poziomie wyłączenia dyskryminowanych jednostek, ale także na poziomie tworzenia się samej polityki mniejszościowej. Jeśli jednak spojrzymy na jej teorię resygnifikacji, rozwiniętą w *Excitable Speech* [29], możemy stwierdzić, że teoria ta, pomijając instytucjonalny wymiar aktu mowy, postrzega uniwersalność jako coś, co można łatwo kształtować.

Jej książka *Gender Trouble* [30] była oczywiście skierowana przeciwko uniwersalizmowi ustanawianemu przez "heteroseksualną matrycę", ale była także skierowana przeciwko takiemu feminizmowi, który usiłował ustanowić uniwersalną i esencjalistyczną tożsamość kobiecą[31]. Butler w tym kontekście zwracała przede wszystkim uwagę na fakt, że uniwersalizm opiera się na przemocy i wykluczeniu tożsamości

nienormatywnych, co ma zabezpieczyć istnienie i spójność tożsamościom normatywnym. Dla Butler problem uniwersalizmu w obrębie polityki wolnościowej polega na bezrefleksyjnej polityce reprezentacji, co z jednej strony wyklucza niektóre tożsamości (na przykład lesbijki), a z drugiej strony pozostawia kategorię kobiety nietkniętą, co powoduje w rezultacie konsolidację patriarchy. Butler dostrzega tutaj ryzyko podporządkowania interesów niektórych tożsamości większej całości, nawet w ramach poszczególnych polityk mniejszościowych. Choć Butler zastrzegła w książce, że nie jest to koniec polityki emancypacyjnej, to wiele teoretyczek wskazywało, że tak mocne zakwestionowanie polityki reprezentacji będzie skutkowało nie tylko trudnościami w budowaniu koalicji antydyskryminacyjnych, ale także uniemożliwi samą reprezentację[32]. Jeśli spojrzymy na jej późniejszy tekst *Merely Cultural* [33] z 1997 roku, to możemy zobaczyć jeszcze wyraźniej, że Butler podkreśla zagrożenie płynące z zawiązywania koalicji pomiędzy ruchami walczącymi o prawa mniejszości. Tekst ten jest protestem przeciwko konserwatywnemu marksizmowi, który próbuje lekceważyć marksizm kulturowy, traktując go właśnie "jedynie" (*merely*) jako partykularystyczne i sekciarskie zajmowanie się kulturą[34]. Butler jednakże zajmuje się w tym tekście także procesem tworzenia się koalicji w ramach lewicowych ruchów mniejszościowych. Uważa ona, że takie procesy wymagają, aby

poszczególne partykularyzmy szukały wspólnego, łączącego ponad różnicami (*overarching*) dyskursu uniwersalnego, co według niej, powoduje potrzebę ciągłego uświadamiania sobie, że po pierwsze: uniwersalizm tworzony jest przez wykluczającą abstrakcję konkretnych żądań, a po drugie: wymaga "mozolnego procesu translacji, której celem jest znalezienie punktów wspólnych."[35] Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest jakaś szansa dla ruchu wolnościowego, jednakże nacisk na trudność, mozół i problematyczność takiego procesu sprawia, że ostatecznie zawiązanie koalicji wydaje się niemożliwym zadaniem. Ciekawe jest to, że ten sam fragment w swoim tekście cytuje Rorty, opatrując go komentarzem: "negocjowanie tymczasowych i lokalnych koalicji wcale nie wymaga szukania żadnego uniwersalizmu."[36] To, co dla Butler wydaje się prawie niewykonalne, z pragmatycznego punktu widzenia nie jest żadnym problemem. Jak zauważa Hanssen[37], z jednej strony feminizm nauczył się lekcji Judith Butler, że feminizm jest/powinien być zawsze metateorią *gender* z uwagi na zróżnicowane praktyki w ramach ruchów wolnościowych, z drugiej jednak strony zawsze wykorzystuje on słaby pragmatyzm, zawiązując koalicje w ramach szeroko pojętego ruchu wolnościowego.

Dla Butler największym problemem jest to, co sama później za Adorno nazywa "abstrakcyjnym uniwersalizmem", który staje się

etyczną przemocą: "problemem nie jest sam uniwersalizm, lecz sposób jego działania, które nie reaguje na kulturowe partykularyzmy i przestaje podlegać przemianie w odpowiedzi na zmieniające się społeczne i kulturowe uwarunkowania (...) [uniwersalizm] staje się [wtedy] miejscem kontestacji." [38] Nie uniwersalizm jest zagrożeniem, ale jego szczególny sposób działania. Książka *Giving an Account of Oneself* została bowiem napisana po ukazaniu się *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* [39], gdzie Butler zajęła się poważnie problemem partykularyzmu versus uniwersalizm i zbliżyła swoje poglądy do Laclau [40]. Sposobem Butler na kontestację tego, co uniwersalne jest resygnifikacja, to znaczy użycie języka, który jest uważany za poniżający w nowych kontekstach, co ma zmniejszać lub likwidować jego potencjał zadawania cierpienia. Choć koncepcja resygnifikacji pojawia się u Butler już w *Gender Trouble*, to dopiero w *Excitable Speech* zajmuje się ona nią w kontekście polityczno-historycznym, analizując przypadki mowy nienawiści. Dla Butler niezwykle istotne jest pytanie, czy istnieje bezpośredni związek pomiędzy słowami a ich mocą krzywdzenia, czy mowa nienawiści jest podobna do przemocy fizycznej w takim sensie, że istnieje bezpośredni i konieczny związek pomiędzy aktem mowy a krzywdą, którą wyrządza. Podejście do problemu "dlaczego słowa ranią?" może być dwojakie: albo możemy zakładać, że pewne słowa zawsze

ranią niezależnie od kontekstu, albo, że użycie słów obraźliwych jest całkowicie kontekstualne. W pierwszym przypadku obraźliwy efekt działania słów jest niejako automatycznie i koniecznie przypisany samemu aktowi mowy i nie możemy wyjaśnić, jak to jest możliwe, że jednostki, do których jest kierowana mowa nienawiści są w stanie zmienić znaczenie i kontekst słów obraźliwych, a w końcu wykorzystać obraźliwe słowa przeciwko tym, którzy ich używają. Tak się stało np. ze słowem *queer* w Stanach Zjednoczonych i taką resygnifikację prawdopodobnie także ma na myśli Foucault, kiedy pisze w *Historii seksualności* [41] i, że dyskurs władzy może stanowić "punkt oporu i zapowiedź opozycyjnej strategii." [42] W drugim przypadku, kiedy uznajemy, że słowa obraźliwe są całkowicie kontekstualne, nie mamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewne słowa ranią, a inne nie. Butler rozróżnia i przeciwstawia sobie dwa teoretyczne ujęcia mowy nienawiści: wykonywanie czynności illokucyjnej i wykonywanie czynności perlokucyjnej. Pierwszy pogląd przypisuje ona Mackinnon i Matsudzie

Tomasz Jarymowicz