

Natalia Krzyżanowska

PRZESTRZENIE DISKURSYWNE DEMOKRACJI PERFORMATYWNEJ

Przestrzeń dyskursywna to pojęcie wywodzące się z krytycznej analizy dyskursu¹, która to – jako metoda – pozwala lepiej zrozumieć świat społeczny, który wydaje się współcześnie konstruowany *w i poprzez* dyskursy. *Dyskurs, dyskursywność* to „bodaj najważniejsze słowo w humanistyce współczesnej (...). Wszyscy prowadzą dyskurs. Są do niego włączeni i zeń eliminowani. Każdy dyskurs ma swoje reguły prawomocności i reguły wykluczenia (...) oczywiście dyskurs prowadzi się nie tylko za pomocą słów ale i za pomocą strojów, konstruując wystawy w muzeach, urządzając polityczne manifestacje [a co ważne] (...) Nie sposób wskazać takiej sytuacji, w której dyskurs milknie”². Warto zauważyć, że pierwotnie pojęcie to rozumiane było jako *debata, dyskusja* jednak współcześnie najczęściej odchodzi się od tego rozumienia w kierunku definiowania go jako „tworzenia rzeczywistości społecznej poprzez struktury językowe i/lub poprzez interakcję”³. Pojęcie przestrzeni dyskursywnych zaś rozumiem jako „realizację w różnych analizowanych praktykach dyskursywnych odpowiednich tematów czy topików dyskursu (w znaczeniu *discourse topics*) jak również konstruowanie, za pomocą różnych figur językowych i odpowiedniej sieci argumentów, dzięki którym ci, którzy »produkuja«

¹ Zob. T. van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001 lub N. Fairclough, A. Duszak (red.), *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków 2008.

² P. Śpiewak, *Słownik słów modnych i niemodnych (w humanistyce)*, http://niniwa2.cba.pl/spiewak_slovnicek_slow_modnych_i_niemodnych.html (pobrane 1.III.2009)

³ A. Horolets, *Dyskursywne wymiary integracji europejskiej [w:] Europa w polskich dyskursach*, A. Horolets (red.), Toruń 2006, s. 6.

dane dyskursy argumentują (*explicite* bądź *implicite*) ich własne jak i zbiorowe identyfikacje⁴.

Przestrzenie dyskursywne, omawiane poniżej, łączy zagadnienie sytuacji kobiet w sferze publicznej w Polsce po 1989 r., zaś przyczynkiem i inspiracją do próby szkicu owych przestrzeni jest książka Elżbiety Matyni *Demokracja performatywna*⁵.

Autorka pojmuje performatywność – pojęcie, które zaczerpnięte zostaje od brytyjskiego filozofa języka Johna Langshowa Austina⁶ – jako cechę „zdania, które nie tylko opisuje rzeczywistość czy stwierdza fakty, ile ma moc powoływania do życia tego, o czym mówią”⁷. Jednocześnie Matynia zaznacza, że „dostrzegając znaczenie mowy w ustanawianiu demokracji (...) chciałyby rozszerzyć owo wąskie czy wręcz techniczne rozumienie performatywności poza sens lingwistyczny i wpisać w nie bardziej złożony, społeczny wymiar mowy”⁸. W swoich rozważaniach dotyczących demokracji i performatywnego charakteru słów, które umożliwiają wymianę idei i dialog, a w efekcie zmianę społeczną odwołuje się do koncepcji Hannah Arendt zawartej w *Kondycji ludzkiej*.

Książka Matyni wpisuje się także w **rozważania dotyczące kondycji polskiej demokracji**, jej historycznego uwarunkowania, jakości sfery publicznej oraz możliwościach wykorzystanych, jak i tych zaprzepaszczonych, jakie stały się udziałem Polski w dwadzieścia lat po 1989 r., w którym zaowocowały „ciągłe działania społeczeństwa [które – przyp. N.K.] wymusiło na władzy przystąpienie do rozmów, a w konsekwencji zgodę na pokojowe rozmontowanie rządów autorytarnych”⁹. Jednocześnie jest to praca mająca potencjał wywoływania dyskusji w wielu obszarach i włączania się w wiele przestrzeni dyskursywnych: emancypacyjnych (Okrągle Stoły w Polsce i RPA), dotyczących polskiej tożsamości narodowej (historycznej oraz współczesnej w świetle akcesji do Unii Europejskiej), jak i tych związanych z tożsamością i płcią kulturową, czyli *gender*.

Demokracja performatywna mówi między innymi o emocjach, nadziejach, mocy sprawczej wydawałoby się ulotnego słowa mówionego, które znaczone perfor-

⁴ M. Krzyżanowski, *Konstrukcja tożsamości narodowych i europejskich w polskim dyskursie politycznym po 1989: analiza dyskursywno-historyczna* [w:] Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej, N. Fairclough, A. Duszak (red.), Kraków 2008, s. 278.

⁵ E. Matynia, *Demokracja performatywna*, tłum. M. Lavergne, Wrocław 2008.

⁶ J.L. Austin, *Jak działać słowami* [w:] *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, J.L. Austin (red.), Warszawa 1993.

⁷ E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, s. 13.

⁸ Ibidem, s. 13.

⁹ Ibidem, s. 10.

matywnością zawiera potencjał zmian ale także – w kontekście polskiej transformacji po 1989 r. – o roli kobiet. Matynia nie boi się „zastanawiać, gdzie są kobiety [i jak to się stało, że – przyp. N.K.] demokratycznie, ale po cichu wypchano je z nowego *polis* i odesłano z powrotem do domu”¹⁰. Zagadnienie to jest istotne dla każdego, kto zajmując się sferą publiczną, próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w polskiej sferze publicznej tak słabo artykułowane są prokobiece postulaty i dlaczego ta niewielka grupa kobiet, której z trudem udaje się funkcjonować w polskiej sferze publicznej, dotknięta jest tym, co w literaturze nazywane jest *gender blindness* (niedowidzeniem problemów związanych z kulturową płcią).

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, zwraca uwagę niewielka liczba publikacji odnoszących się, czy wspominających o roli kobiet w wysiłku, który doprowadził do polskiego przełomu w 1989 r. Do najważniejszych z nich należy z pewnością relacja Shanny Penn *Podziemie kobiet*¹¹ oraz *Szminka na sztandarze* Ewy Kondratowicz. Warto wskazać powiązania między tymi trzema publikacjami: a) książki Penn i Matyni łączy *perspektywa amerykańska: Demokracja...* jest napisana po angielsku i ma zostać wydana w USA, zaś o pracy Penn Maria Janion pisze, że „jest to książka cudzoziemki. Nie tai ona swej amerykańskości: przeciwnie stale ją uwydatnia, zestawiając bardzo dobitnie różnice, ale i pewne zbieżności demokracji już ustanowionej i codziennie praktykowanej oraz demokracji dopiero się rodzącej”¹²; b) z kolei Kondratowicz i Matynię łączy to, że mają one wspomnienia *własne* z okresu opozycji w PRL; c) dla Kondratowicz i Penn wspólne jest to, że bazują na tym, co Janion nazywa „metodą prywatnej historii oralnej”¹³. Zarówno amerykańska feministka Shanna Penn, jak i polska feministka Ewa Kondratowicz próbują szukać odpowiedzi na pytania: gdzie są kobiety „Solidarności?”, dlaczego ani one same, ani nikt inny nie upomniał się o ich udział w wywalczonej przez nie u boku mężczyzn władzy? oraz jak to się stało, że kobiety miały tak mały wpływ na kształt polityki oraz debat tworzących polską sferę publiczną po 1989 r.? Owe cząstkowe zagadnienia wpisują się w perspektywę, która umożliwia postawienie szerszego pytania, **dlaczego w Polsce tzw. kwestia kobiet jest nie tylko marginalizowana, ale też trak-**

¹⁰ Ibidem, s. 143.

¹¹ Książka napisana przez Amerykankę, której oryginalny tytuł *National Secret: The Women who Brought Democracy to Poland* (*Sekret narodowy: kobiety, które przyniosły demokrację Polsce*) zdaje się lepiej oddawać charakter publikacji niż tytuł spolszczony, gdyż pojęcie „podziemie kobiet”, poza skojarzeniami z walką np. podczas II wojny światowej może w sposób dość łatwy kojarzyć się z ‘podziemiem’ kobiet, które robią coś nie tylko nielegalnego, ale i nieakceptowanego społecznie – dlatego w przypadku współczesnej polskiej sfery publicznej pojęcie ‘podziemie’ pojawia się najczęściej jako ‘podziemie aborcyjne’.

¹² M. Janion, *Amerykanka w Polsce* [w:] S. Penn, *Podziemie kobiet*, Warszawa 2003, s. 5.

¹³ Ibidem, s. 5.

towana niejako w oderwaniu zagadnień związanych z prawami człowieka? Jest to o tyle ciekawe, że od lat na świecie włącza się równouprawnienie kobiet w szerszy kontekst praw człowieka – a o respektowanie owych praw walczyła wszak opozycja w komunistycznej Polsce. Myślę, że podobne pytania mogą trapić wszystkich tych, którzy zadają sobie pytania: skąd bierze się mizoginizm polskiej sfery publicznej, przebierany niekiedy w lepiej wyglądającą *donkiszoterię* wobec *pań*¹⁴ czy pogodzenie się tych kobiet, które są aktywne w sferze publicznej z faktem, że jest ich tak niewiele. Kobiety obecne w polskiej sferze publicznej są zajęte *ukrywaniem swej politycznej inności* – zwanej niekiedy kobiecością – i nie poruszają kwestii związanych z próbami zwiększenia udziału kobiet w sprawowaniu władzy, a w obronie przed zarzutem bycia feministką/ekstremistką¹⁵ pielęgnują *gender blindness*.

1. Dwie opowieści

Polska bardzo wiele zawdzięcza kobietom.

Masę zrobiły, ale jakoś nie znalazło się dla nich miejsce w tej pięknej historii –

*Opowieści o walce o niepodległość*¹⁶

Demokracja performatywna pod pewnymi względami jest nie tylko opisem sfery publicznej, roli dialogu, siły komunikacji, ale i traktowanym z resentymentem

¹⁴ Jej objawów warto szukać w sytuacjach, w których – z braku innych argumentów natury merytorycznej lub dla odwrócenia uwagi publiczności – ponoć zagrożony honor ‘szanowanych’ kobiet wymaga obrony. Przykładem może być sejmowe wystąpienie wiceminister pracy i polityki społecznej (XI 2008) Agnieszki Chłoń-Domińczak, którą potraktowano – za sprawą zaawansowanej ciąży – jako dowód tchórzostwa premiera Tuska, „który się za nią chował”. Postawa i słowa samej wiceminister, że nie potrzebuje ochrony szarmanckich posłów PiS czy Andrzeja Dudy z Kancelarii Prezydenta RP, lecz ich uwagi dla projektu reformy dotyczącego emerytur pomostowych, nad którym pracowała i który właśnie przybliżyła – były szokujące. Dlaczego? Bo przeczyły temu, co zdawało się (zwłaszcza w zaawansowanej ciąży!) oczywiste, że kobieta ‘w sposób naturalny’ jest przede wszystkim matką. Chłoń-Domińczak – chcąc, by jej kobiecość (i przyszłe macierzyństwo) nie przysłańiało jej publicznej roli – wiceminister biorącej udział w dyskusji sejmowej poświęconej projektowi przygotowanej przez nią ustawy, była zaprzeczeniem ‘natury’ kobiety (wynaturzeniem?) – a na to wszak szarmanccy posłowie PiS nie mogli pozwolić. Za swe zachowanie minister A. Duda przeprosił wiceminister A. Chłoń-Domińczak, której życie prywatne (macierzyństwo) stało się także przyczynkiem do kpin z jakości pracy w MPiPS. W programie „Warto rozmawiać” prowadzący J. Pospieszalski stwierdził, że decydując się na trzecie dziecko, Pani Minister wyraża nieufność względem przygotowanych przez nią zmian w systemie emerytalnym, bo dzieci są najlepszym zabezpieczeniem spokojnej starości rodziców w niestabilnym systemie emerytalnym. Jest to rekontekstualizacja wielokrotnie krytykowanego przez feministyczne ekonomistki podejścia przedstawionego w G. Becker, *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*, Warszawa 1990.

¹⁵ Zob. przytaczana w tym tekście wypowiedź Anny Walentynowicz (przypis 17) oraz E. Kondratowicz, *Szminka na sztandarze*, Warszawa 2001, s. 75.

¹⁶ Słowa B. Labudy zaczerpnięte z S. Penn, *Podziemie kobiet...*, s. 30.

pamięciowym szkicem wspomnień z Polski roku 1980, „miejsca cudu, w którym dotychczas wykluczani i pozbawieni głosu ludzie zdobyli się na odwagę, by z sobą rozmawiać”¹⁷. Można też traktować ją jako uzupełnienie publikacji Shany Penn *Podziemie kobiet* oraz Ewy Kondratowicz *Szminki na sztandarze*.

W dwudziestolecie obchodów wydarzeń Okrągłego Stołu nasiliła się debata dotycząca oceny i tego, czym on był: *zgniłym kompromisem*, jak powiada Lech Wałęsa, czy *karnawalem demokracji*, jak powiada Matynia. Można też – zgadzając się z Adamem Michnikiem – powiedzieć, że Okrągły Stół był „najbardziej romantyczną operacją polityczną w polskiej historii XX wieku”¹⁸. Takie ujęcie jednocześnie wpisuje owo wydarzenie w długą listę wydarzeń zaliczanych do najważniejszych w polskiej historii, z którego chwały i obchodów upamiętniających to wydarzenie – jednocześnie utwierdzających pewne sposoby historycznych interpretacji tworzących pamięć zbiorową – wykluczone są kobiety. Maria Janion powiada, że „w polskiej kulturze romantycznej i postromantycznej (a jej przejawem stała się też »Solidarność« w latach 1981–1982 oraz w stanie wojennym) bardzo silnie zaznaczało się oddziaływanie mitu heroicznego. W jego centrum, otoczony nimbem wielkości i piękności, znajduje się męski bohater – rycerz, żołnierz, bojownik, niezłomny więzień, wódz”¹⁹. Wydaje się, że kobiety uwewnętrzniły prawo do męskiej rezerwację nimbu romantycznego, bo – jak pisze Penn – Anka Grupińska²⁰ w wywiadzie postulowała w imieniu innych działaczek solidarnościowej opozycji: „nie rób z nas bohaterek romantycznych. Patrz na nas”²¹. Życzenie to – wypływające prawdopodobnie z skromności, do której polskie kobiety są tradycyjnie trenowane – ziszcilo się i romantyczny nimb, który w Polsce zapewnia chwałę i utrwała miejsce w pamięci zbiorowej ominął kobiety działające w „Solidarności”.

Przywrócić pamięć o wydarzeniach i ich uczestniczkach/uczestnikach, a także wypełnić luki w oficjalnej historii, zapisanej na kartach podręczników, wymienia-

¹⁷ E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, s. 7.

¹⁸ <http://fakty.interia.pl/raport/20-lat-okraglego-stolu/aktualnosci/news/to-sie-w-pale-nie-miescilo-w-zadnej-pale,1254878,5823>, dostęp: 6.02.2009

¹⁹ M. Janion, *Amerykanka w Polsce...*, s. 7.

²⁰ A. Grupińska była ‘polską przewodniczką’ S. Penn, która prowadziła ją po transformującej się polskiej rzeczywistości działaczek „Solidarności”, których nazwiska i zasługi powoli stawały się zapomniane. Z nimi to Penn prowadziła wywiady już po Okrągłym Stole w wolnej Polsce. Obchody dwudziestolecia Okrągłego Stołu mające miejsce w tym roku dowiodły, że zapoczątkowany wtedy proces ‘zapominania’, usuwania kobiet przebiegł bez zakłóceń i doprowadził do całkowitej nieobecności kobiet – współtworzących „Solidarność”, wspierających mężczyzn w walce o wolność – w czasie obchodów dwudziestej rocznicy tego wydarzenia.

²¹ S. Penn, *Podziemie kobiet...*, s. 23.

jących z reguły jedynie kilka nazwisk przywódców (Wałęsa, Michnik, Mazowiecki, Kuroń, Bujak), próbując na kartach swych książek Shanna Penn i Ewa Kondratowicz²². Obie książki w sobie właściwy sposób: Penn – uporządkowany i feminizujący, Kondratowicz – przejawiający się w swobodnych, niekiedy lekko chaotycznych rozmowach, realizują to, na co zwraca uwagę Izabela Filipiak, która powiada, że „nie odzyskując prawa do własnej historii, nie istniejemy. Nie opowiadając własnej historii, skazujemy nie tylko siebie na nieistnienie”²³.

Jednak przekonanie – przyświecające wielu, nie tylko Ewie Kondratowicz – o istnieniu pewnej ‘ogólnej’ pamięci i potrzebie znalezienie jedynie miejsca w historii dla ‘nieobecnych’ w niej kobiet jest też powodem, dla którego warto analizować wydarzenia z różnych perspektyw i jak najpełniej opisywać naszą najnowszą historię. Warto to robić także po to, by znaleźć możliwe odpowiedzi na pytania – podobne do tego, które stawia m.in. Maria Janion, gdy pyta, jak to się stało, że „prawa kobiet znalazły się poza prawami, o które walczyła Solidarność. Energia obywatelska kobiet została stłumiona a nawet odrzucona [zaś] demokracja w Polsce okazała się demokracja rodzaju męskiego”²⁴. Wydaje się więc, że analizy historyczne dotyczące genezy, przebiegu, efektów transformacji polskiej, wzbogacone trzema – różniącymi się perspektywą, lecz konsekwentnie podkreślającymi rolę kobiet – wizjami Penn, Kondratowicz i Matyni, mogą wpłynąć na to jak postrzegane będą kobiety, ich role i miejsca we współczesnym społeczeństwie polskim. Pomogą kobietom pewniej poczuć się w sferze publicznej, jako tym, które także „przyniosły Polsce demokrację”²⁵, pomogą wywalczyć o nieśmiertelność w *muzeach wyobraźni*²⁶ Polaków.

²² Warto przypomnieć nazwiska kobiet, z którymi rozmawia Kondratowicz. Są to m.in. Ewa Kubasiewicz-Houée – osoba skazana na 10 lat, najwyższy spośród wyroków wydanych na opozycjonistów w 1981 r., Helena Łuczywo, Ewa Milewicz, Joanna Duda-Gwiazda, Joanna Szczęsna... i wiele innych. Szkoda, że uprzedzenie względem feministek („to te, które zabijają dzieci”, *Szminka na sztandarze*, s. 75) – a tak była postrzegana Kondratowicz – sprawiły, że Anna Walentynowicz wycofała zgodę na publikację przeprowadzonego z nią wywiadu.

²³ E. Kondratowicz, *Szminka na sztandarze...*, s. 5.

²⁴ M. Janion, *Amerykanka w Polsce...*, s. 9.

²⁵ Tytuł angielski książki S. Penn.

²⁶ Idea ‘muzeum wyobraźni’ wprowadzona została przez André Malraux i odnosi się do istniejącego jedynie w indywidualnej świadomości każdego z nas, zdyferencjonowanego za sprawą jednostkowego doświadczenia, zbioru obrazów. Jak się wydaje, na kształty muzeów wyobraźni coraz większy wpływ mają także obrazy utrwalane medialnie, często istniejące dzięki mass mediom i multimediom. Zob. R. Pernak, *Szkatułki pamięci*, <http://histmag.org/?id=1190>

2. Czym jest sfera publiczna?

Wielość koncepcji sfery publicznej charakteryzuje to, że „wszystkie one zakładają jako punkt odniesienia pewien normatywny wzorzec, którego najszlachetniejsze rozwinięcie lokowane jest co prawda w różnych momentach historii Europy, zawsze jednak w przeszłości. Sfera publiczna staje się tym samym elementem swoistego mitu złotego wieku”²⁷. Innym elementem teorii dotyczących koncepcji sfery publicznej jest „pewien wyraźny naddatek wartościujący: jej istnienie jest *implicit*e postrzegane jako coś dobrego i pożądanego”²⁸. Dlatego naturalną konsekwencją jest obecność elementów normatywnych w koncepcji zarówno Hannah Arendt, która lokuje ów *złoty wiek* sfery publicznej w starożytności, jak i Jürgena Habermasa, dla którego *złotym wiekiem* była XIX w. sfera publiczna społeczeństwa burżuazyjnego – do obu tych koncepcji odwołuje się w swej pracy Matynia.

Hannah Arendt w swoich analizach zakłada, że Grecy „niejako z założenia byli politykami”²⁹. Ktoś, kto nie brał udziału w życiu politycznym, nie był jedynie bierny, lecz postrzegany był jako bezużyteczny. Autorka *Kondycji ludzkiej* analizuje różne typy aktywności ludzkiej: pracę (*labor*), wytwarzanie (*work*) i działanie (*action*). *Pracą* określa Arendt wszystko to, co łączy się z „wzrostem, metabolizmem i ostatecznym rozpadem [które – przyp. N.K.] wyznaczone są przez życiowe konieczności”³⁰. *Wytwarzanie* ujmowała ona jako to, co obejmuje czynności zmierzające do wytworzenia tego, co nienaturalne, co „daje sztuczny świat rzeczy, wyraźnie odmienny od całego otoczenia przyrodniczego”³¹. *Działanie* zaś jest ujmowane przez Arendt jako czynność „zachodząca bezpośrednio między ludźmi bez pośrednictwa rzeczy czy materii, i odpowiada mu ten aspekt kondycji ludzkiej, który związany jest z wielością (*plurality*)”³². Matynia, opisując koncepcję performatywności, najbliższa jest właśnie owemu rozumieniu *działania*. Pomimo tego, że w koncepcji Arendt wszystkie trzy aspekty życia ludzkiego są jakoś związane z polityką to *działanie* warunkujące „ową wielość (...) jest warunkiem wszelkiego życia politycznego”³³. *Kondycja ludzka* jest dziełem poświęconym najpełniejszej formie

²⁷ M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznej*, Warszawa 2004, s. 258.

²⁸ Ibidem, s. 259.

²⁹ P. Nowak, *Wolność albo życie* [w:] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 356.

³⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 11.

³¹ Ibidem, s. 11.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 12.

życia człowieka – tym, co Arendt nazywa *vita activa*, czyli „życiem poświęconym sprawom publiczno-politycznym”³⁴.

Jak zaznacza Arendt, z całokształtu ludzkich czynności starożytni uważali jedynie „dwie czynności za polityczne i konstytuujące to, co Arystoteles zwał *bios politikos*, a mianowicie działanie (*praxis*) oraz mowę (*lex*)”³⁵ i cenili je wyżej niż inne czynności, które widziane były jako jedynie *konieczne czy użyteczne*. Wydaje się więc, że *praxis* i *lex* są obszarami, w których performatywność, o której powiada Matyenia, może się wyłonić. Być może jednak należy zastanowić się, czy zaczerpnięta z filozofii języka (J.L. Austin) koncepcja słowa znaczonego performatywności nie jest nową nazwą na funkcjonującą od zarania filozofii koncepcji *logosu*.

Jak zwraca uwagę Siemek, „człowiek nie może się *ustanowić* jako podmiot, jeżeli się już uprzednio jako taki nie *znajdzie*. To zaś jest możliwe tylko pośród *innych ludzi*”³⁶. *Logos* – jako słowo, które ma moc zmiany świata społecznego ujawniającą się w ‘roz-mowie’, która „łączy racjonalnie myślący *logos* z komunikacyjną *praxis*, rozumną mowę z dialogiczną roz-mową, rozumienie z porozumiewaniem się – jedność, w której filozofia i pośrednia czyli polityczna forma uspołecznienia mają swój wspólny rodowód”³⁷. Za sprawą dialogicznej ‘roz-mowy’ możliwa staje się więc demokracja, pojmowana jako „modus historycznej świadomości: jej otwarcia na dyskurs, mnogości perspektyw (ang. *multiperspectivity*) pluralizmu oraz uznania dla odbiorców i ich celów”³⁸.

³⁴ Ibidem, s. 16.

³⁵ Ibidem, s. 30.

³⁶ M. J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 2001, XXVII–XXVIII, <http://www.psf.org.pl/publications>

³⁷ Ibidem.

³⁸ Za: J. Reusen, C. Euglen, *Transition to Democracy as a Matter of Historical Culture*, (manuskrypt) – M. Ziółkowski, *Remembering and Forgetting after Communism. Are the Skeletons Taken out from the Polish National Memory Closet?* [w:] *Transformations, Adaptations and Integrations in Europe. Global and Local Problems*, Z. Drozdowicz (red.), Poznań 2001, s. 81.

3. *Gender* a widzialności w publicznej sferze równych sobie oraz niewidzialność w prywatnej sferze nierównych

*Gender*³⁹ – w odróżnieniu od ang. *sex*, czyli płci biologicznej – odnosi się do społecznych i kulturowych aspektów bycia mężczyzną lub kobietą oraz do sposobów społecznego procesu konstrukcji płci, a także do norm określających to, co definiujemy jako męskość i kobiecość. Stąd przyjmuje się, że „płeć (ang. *gender*) jest konstruktem społecznym”⁴⁰ jednocześnie „płeć jest nie tylko własnością jednostek – jest ona także fenomenem społecznym (...) stanowi zbiór socjologicznych powiązań”⁴¹. Takie ujęcie problemu sprawia, że pomimo wielu podobieństw poszczególne społeczeństwa, ich historia, która poniekąd kształtuje także relacje między mężczyznami i kobietami, ich powinnościami i tym, co ujmujemy jako publiczne, a co jako prywatne, ma wpływ na to, jak ujmujemy miejsce i role kobiet i mężczyzn w danym społeczeństwie. Bo „płeć staje się kategorią znaczącą jedynie wtedy, gdy badamy stosunki *między*”⁴² mężczyznami i kobietami.

Analizując więc sytuację kobiet w polskiej sferze publicznej po 1989 r., należy wyjść od koncepcji sfery publicznej – rozumiejąc zaś lepiej zależności pomiędzy kwestiami związanymi z *gender* a widzialnością, sferą publiczną i historycznie kształtowaną kategorią obywatelskości – można następnie wskazać obszary, które odgrywają dużą rolę w procesie umacniania się (*empowerment*) kobiet w sferze publicznej.

Jako pierwszy sferę publiczną *polis* scharakteryzował Arystoteles, który przypisał – na podstawie obserwacji natury ludzi – kobiety do sfery prywatnej a mężczyzn do sfery publicznej. Do koncepcji Arystotelesa zawartej w *Polityce* sięgało wielu autorów, pośrednio odnoszą się do niej również Hannah Arendt i Jürgen Habermas.

Należy zaznaczyć, że Arendt – rekonstruując sposób pojmowania *polis* przez Greków, rozróżniając za Arystotelesem sferę prywatną, domostwo (*oikos*) i sferę publiczną (*polis*) – powiada, że „być istotą polityczną, żyć w *polis*, znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc. (...) przemoc i rozkazywanie w miejsce perswazji to przed – polityczne sposoby postępowania charakterystyczne dla życia poza *polis*, dla domu i życia rodzinnego, gdzie będący

³⁹ Wprowadzenie pojęcia *gender* przypisuje się A. Oakley, *Sex, Gender and Society*, Londyn 1972.

⁴⁰ H. Bradley, *Płeć*, Warszawa 2008, s. 17.

⁴¹ Ibidem, s. 15.

⁴² Ibidem.

głową gospodarstwa sprawował niekwestionowaną władzę⁴³. Ci którzy **nie byli obywatelami** – tu Arendt, wymieniając barbarzyńców, niewolników, ale także kupców czy rzemieślników, czyli tych, którzy musieli oddawać się pracy w celu zaspokojenia potrzeb życiowych⁴⁴, zapomina o kobietach, które należały do wszystkich wymienionych grup – nie „byli pozbawieni oczywiście samej zdolności mowy, lecz sposobu życia, w którym mowa i tylko mowa tworzyła sens, zaś naczelną troską wszystkich obywateli była możliwość rozmowy”⁴⁵. Kolejną różnicą, którą odnotowuje Arendt, pomiędzy sferą prywatną a sferą publiczną był fakt, że „polis (...) znało jedynie *równych*, podczas gdy gospodarstwo domowe było ośrodkiem najostrejszej nierówności (...) w obrębie domu nie istniała więc wolność, bowiem człowiek będący głową gospodarstwa był uważany za wolnego tylko o tyle, o ile władny był je opuścić i wkroczyć w dziedzinę polityczną, gdzie wszyscy byli równi”⁴⁶. Takie cechy sfery publicznej jak *wielość* (poglądów, postaw) i *równość* (czyli równy udział obywateli w sprawowaniu władzy) sprawiały, że w efekcie dziedzina publiczna *polis* „przeniknięta była duchem ostrego współzawodnictwa, gdzie każdy musiał nieustannie wyróżniać się, aby przez wyjątkowe czyny lub osiągnięcia pokazać, że jest się ze wszystkich najlepszym”⁴⁷. Jest to także główną troską bohaterów Homera, zwanego *wychowawcą Hellady*, by „być zawsze najlepszym i wznosić się ponad innych” (*Iliada*, VI, 208), co prowadziło do tego, że „dziedzina publiczna zastrzeżona była dla indywidualności; była jedynym miejscem, gdzie ludzie mogli pokazać, kim naprawdę są”⁴⁸. Owo współzawodnictwo, czyli „agonizm grecki (...) przejawiał się wyłącznie w miejscach publicznych, wymagał bowiem wielu spojrzeń. Był zespołem czynności *performatywnych*, adresowanych do widza – kogoś, kto widzi, chce patrzeć i daje temu wyraz”⁴⁹. Arendt powiada, że „ludzka wielość jest paradoksalną wielością istot niepowtarzalnych”, a „mowa i działanie ujawniają ową unikalną odmienność. Przez nie ludzie wyróżniają się, a nie tylko

⁴³ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 32.

⁴⁴ Arendt, rekonstruując myślenie starożytnych Greków, powiada, że „wszystko, co było ‘ekonomiczne’ co odnosiło się do życia jednostki i przetrwania gatunku, było z definicji niepolityczną sprawą gospodarstwa domowego”, zaś dziedzina *polis* była sferą wolności, gdzie konieczność podtrzymywania życia czy zaspokajania potrzeb nie miała miejsca. „Jeśli istniało między tymi sferami [publiczną i prywatną – przyp. N.K.] jakieś powiązanie, rozumiało się samo przez się, że panowanie nad koniecznościami życia w gospodarstwie domowym jest warunkiem wolności *polis*”. Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 35–36.

⁴⁵ Ibidem, s. 33.

⁴⁶ Ibidem, s.38.

⁴⁷ Ibidem, s. 47.

⁴⁸ Ibidem, s. 47 i 48.

⁴⁹ P. Nowak, *Wolność albo życie* [w:] H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 356.

są różni; są to sposoby *pojawiania się* sobie istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi⁵⁰. Celem owych publicznych zmagania było „publiczne uznanie [które – przyp. N.K.] także może być czymś, z czego się korzysta i co się konsumuje, a status, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, zaspokaja pewną potrzebę, jak pożywienie zaspokaja inną⁵¹. Publiczne uznanie zaś może zaowocować wieczną chwałą, czyli nieśmiertelnością: w postaci uwiecznienia w pieśniach bohaterskich zapewniających miejsce w pamięci potomnych – o co właśnie konkurowali uczestniczący w sfery publicznej mężczyźni, stając się antagonistami.

Można powiedzieć, że *życie kobiet* przyporządkowanych niejako do sfery prywatnej było w dużej mierze pozbawione znaczenia: *milczące* – nieposiadające ani publiczności, ani areny, na której mogłyby wygłosić słowa politycznie istotne, nieposiadające dóbr materialnych⁵², które umożliwiłyby im bycie częścią *bios politikos* oraz *niewidoczne* publicznie, czyli bez żadnych szans na nieśmiertelność – były odcięte od tego, co Arystoteles nazywał *życiem dobrym*. Należy też pamiętać, że sfera prywatna – domena kobiet – odznaczała się „deprawacyjnym charakterem (...) oznaczała ona dosłownie stan pozbawienia czegoś, a nawet pozbawienie człowieka jego najwyższych i najbardziej ludzkich zdolności. Człowiek, który wiódł wyłącznie życie prywatne (...) nie był w pełni człowiekiem⁵³.

Kwestia nieobecności kobiet w *Kondycji ludzkiej*, która nie zaniepokoiła Matyń, zauważona została przez Seylę Benhabib, która jako jedna z najbardziej znanych interpretatorek myśli Arendt, umożliwiła reinterpretację jej koncepcji w perspektywie feministycznej. Benhabib zastanawia „uporczywe odrzucenie przez Arendt *kwestii kobiecej* oraz jej niezdolność do powiązania ze sobą politycznego wykluczenia kobiet i tej agonistycznej, zdominowanej przez męski punkt widzenia koncepcji przestrzeni publicznej. Prawie zupełna nieobecność kobiet jako zbiorowego podmiotu polityki w teorii Arendt (obecne są takie jednostki, jak Róża Luksemburg) jest trudnym zagadnieniem; pierwszym krokiem ku jego przemyśleniu jest zakwestionowanie przez nią podziału prywatne/publiczne, który odpowiada tradycyjnej separacji sfer między płciami (mężczyźni = życie publiczne, kobiety = sfera prywatna)⁵⁴. Należy podkreślić, że Benhabib niejako *odzyskała* koncepcję

⁵⁰ H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 194.

⁵¹ Ibidem, s. 63.

⁵² Ważne jest, by pamiętać, że Grecy nie traktowali posiadania jako cel dobrego życia, lecz jako środek mający wpływ na jego osiągnięcie. Na znaczenie własności, w rozumieniu starożytnym, zwraca uwagę Arendt (odróżniając je od bogactwa), która powiada, że „pierwotnie własność znaczyła ni mniej, ni więcej jak tylko to, że jest się umiejscowionym w określonej części świata, a więc należy się do określonego ciała politycznego”. Rozwinięcie tej kwestii w *Kondycji ludzkiej...*, s. 68.

⁵³ Ibidem, s. 44.

⁵⁴ S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej* „Krytyka Polityczna” nr 3, s. 88 (przypis 13).

Arendt po latach odrzucenia przez feministki⁵⁵, starając się znaleźć na gruncie jej koncepcji sposoby zlegitymizowania uczestnictwa kobiet w sferze publicznej. Następnie, w rozważaniach poświęconych przemianom w Europie Środkowej i Wschodniej wiele dla recepcji myśli Arendt zrobiła – również niewspominana przez Matynię – Vlasta Jalušič⁵⁶.

Porządek koncepcji *polityczności* bywa niekiedy kontrydycyktyczne wiązany z czasem 'nie-porządku' z czasem karnawału. Elżbieta Matynia nawiązuje do tego toposu, analizując wydarzenia związane z sierpniem 1980 r. i Okrągłym Stołem w 1989 r. Należy nadmienić, że takie porównania poczynił także T.G. Ash⁵⁷. Idea *polityczności* wiąże się od czasów starożytnych z *widzialnością*, a – w koncepcji Arendt – kobiety żyjące w sferze prywatnej są jej pozbawione: poza czasem *karnawału* właśnie. Jak pisze Penn, polityka – i jej zwyczajowi bohaterowie, mężczyźni – w czasach podziemnej działalności zdelegalizowanej „Solidarności” byli zmuszeni przenieść swą działalność polityczną do sfery prywatnej, najczęściej prywatnych domów, czyli tradycyjnej przestrzeni kobiet. One, *niewidzialne*, bo zadomowione w sferze prywatnej, zapewniały mężczyznom schronienie, aprowizację, tworzyły *agory* wymiany wolnych myśli („Tygodnik Mazowsze”), możliwość publikowania i kontaktu ze światem – zyskując wiele satysfakcji, czując się w końcu docenione, *ważne* po prostu. Dlatego można się zgodzić z tym, że „podziemie zrobiło dużo dobrego dla kobiet, a one zrobiły dużo dobrego dla podziemia (...) działając w podziemiu wykroczyły poza normę kulturową”⁵⁸ i zaangażowały się, jednocześnie nie opuszczając domostw, w poczynania związane z polityką, czyli w wydarzenia ze sfery publicznej. Lecz, jak pisze Penn, po odzyskaniu wolności nie uczyniło to kobiet ani bardziej *widzialnymi*, ani bardziej *równymi* uczestnikami polskiej sfery publicznej. A wszak, jak zaznacza B. Labuda, „kobiety wzięły na siebie różne zadania związane z podziemną działalnością, po to, by utrzymać przy życiu mit robotniczych przywódców, 'gwiazdorów' konspiracji”⁵⁹. Kobiecemu zaangażowaniu w konspirację sprzyjało to, że w czasie komunizmu – pomimo postulowanej równości – były one *niewidzialne* dla władz PRL. *Niewidoczność* kobiet – w ich nowej

⁵⁵ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham 2003.

⁵⁶ V. Jalušič, *Between the Social and the Political. Feminism, Citizenship and the Possibilities of an Arendtian Perspective in Eastern Europe*, „The European Journal of Women Studies” 2002, vol. 9(2), s. 103–122.

⁵⁷ T. G. Ash, *Polska rewolucja. Solidarność 1980–81*, „Res Publica” 1990. Ash opisuje, jak „przez godzinę jeździł (Wałęsa) po stoczni na elektrycznym wózku, otoczony z jednej strony przez posągowa Annę Walentynowicz i dziewczęcą Ewę Ostrowską z drugiej strony. Był to jakiś niezwykle pojazd karnawałowy”. Cyt za: E. Kondratowicz, op.cit., s. 214.

⁵⁸ S. Penn, *Podziemie kobiet...*, s. 153.

⁵⁹ Ibidem, s. 44.

roli konspiratorek – sprzyjała im i stały się one idealnymi organizatorkami podziemia. Były w tej niewidzialnej konspiracji bardzo dobre, a sama strategia, której sprzyjała niewidzialność „nawet za bardzo skuteczna. Mężczyźni okryli się chwałą a rolę kobiet przemilczano”⁶⁰. Jak się okazuje, podziemna ważność działalności kobiet w „Solidarności” była tylko czasową, *karnawałową* właśnie, zmianą ról: kobiety na krótką chwilę poczują, że są ważne i – pomimo działania w sferze domowej – że funkcjonują w asocjacyjnej (pojawiającej) się sferze publicznej.

Warto zaznaczyć, że koncepcję karnawału Matynia kreśli, czerpiąc inspiracje z myśli Bachtina⁶¹ i powiada, że jest to czas gdy „dół rządzi górą, a na placu publicznym króluje nie król a błazen (...) zadziorny, mówiący prostym językiem robotnik, a dokładniej – bezrobotny elektryk”⁶² – można dodać – otoczony, niepolitycznymi ze swej natury (więc śmiesznymi w kontekście wydarzeń politycznych) kobietami (zob. relacja Asha, przypis 51), które są tak samo niedopasowane i śmieszne, że dopełniają wizerunek karnawałowego *elektryka-polityka*. To, co różni wizję Bachtina i wizję karnawałowego Sierpnia ’80 to pozycja Kościoła. U Bachtina, którego koncepcja karnawału odnosi się do średniowiecza i renesansu, postaci *biskupa* i *króla* są elementami zwykłego porządku władzy – stąd obaj są wyśmiewani przez sprawującego władzę w karnawale błazna. Kościół zaś w PRL był wykluczany z polityki, tak samo, jak i kobiety, stąd mógł zająć poczesne miejsce w karnawałowym *odwracaniu* codzienności, dlatego, jak zwraca uwagę Kołakowski, „rewolucja robotnicza pod znakiem krzyża i portretu papieża – jakiż to doskonały przykład bezlitosnej drwiny historii z teorii”⁶³. Innym przykładem takiej drwiny historii z teorii – odnoszącej się do emancypacji, *empowerment*, czyli umocnienia kobiet, które powinny mieć miejsce w dojrzewającej demokracji – może być to, że dwa z trzech wspomnianych elementów karnawałowej rzeczywistości, tj. mężczyźni, działacze „Solidarności” (ale też ich ówcześni adwersarze) oraz Kościół – nagle stali się niezbywalnymi elementami codziennej polskiej sfery publicznej po 1989 r. Zaś kobiety – pomimo tego, że towarzyszyły opozycjonistom na *owym niezwykłym pojeździe karnawałowym*, o którym pisze Ash – są w polskim transformacyjnym porządku nadal obce/dziwne/śmieszne: karnawałowe właśnie, a ramy ich obecności w rzeczywistości sfery publicznej, znaczonej widzialnością, wyznaczone są często przez ich dawnych towarzyszy z czasów sierpniowego karnawału demokracji.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975.

⁶² E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, s. 55.

⁶³ A. Michnik, *W poszukiwaniu utraconego sensu*, „Gazeta Wyborcza”, 13.09.2005. Za: E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, s. 56.

4. Szczeliny

Elżbieta Matynia powiada, że performatywność może pojawić się, gdy „jakieś długo nieużywane, zorientowane na działania słowo wydostaje się poza wymiar prywatny (...) przeciskając się przez szczelinę na wolność. A kiedy zostanie już po raz pierwszy usłyszane, powoduje powołanie do życia niezaprzeczalnej sfery publicznej”⁶⁴. Pomysł ten, jak się wydaje, ma wiele wspólnego z niewspominaną przez Matynię **konceptcją asocjacyjnej sfery publicznej** wypracowaną w oparciu o pisma Arendt i rekonstruowaną przez Seylę Benhabib. Powiada ona, że „wizja asocjacyjna sugeruje, że przestrzeń publiczna wyłania się zawsze i wszędzie tam, gdzie, jak pisze Arendt, *ludzie [mężczyźni] ze sobą wspólnie działają*. Przestrzeń publiczna jest tutaj tym obszarem, w którym wolność może się pojawić”⁶⁵. Taką przestrzenią niekoniecznie jest np. rynek miejski, lecz takie miejsca, w których wolność jest realizowana lub aktualnie się *dzieje*. Przykładem mogą być ulice miast podczas demonstracji, mieszkanie prywatne, w którym odbywa się spotkanie konspiratorów czy dyskusyjne fora internetowe. Konceptcja Arendt w interpretacji zarówno Matyni (niejako wierzącej w pewną otwartość sfery publicznej dla kobiet, podkreślaną za sprawą używanych przez nią pojęć *szczeliny* i *słowa*, które usłyszane powołuje do życia sferę publiczną), jak i konceptcja asocjacyjnej sfery publicznej, promowana przez Benhabib (dużo bardziej nieufną wobec założenia zlegitymizowanego udziału kobiet w sferze publicznej) są dosyć efemerycznymi konceptami. Jednak – wydaje się – wartymi przemyślenia, bo owa efemeryczna natura sfery publicznej, być może, podąża za transformującym się duchem współczesności, który jawi się kulturoznawcom także jako efemeryczny, płynny, nieustannie transformujący się i niejednorodny⁶⁶. Uratowanie konceptu sfery publicznej bowiem „umożliwi jednostce [a więc i kobietom – przyp. N.K.] nie tylko *bycie sobą*, ale również *bycie wolnym*”⁶⁷.

Warto więc z perspektywy feministycznej podjąć próbę rozważań skupionych na powiązaniu **sfery publicznej** w wersji **agonistycznej**, z której zarówno problematyka *gender*, jak i zlegitymizowane uczestnictwo kobiet w sferze publicznej bywają wykluczane, skazane na niewidoczność oraz **asocjacyjnej sfery publicznej**, której pojawienie się powiązane jest ze *słowem* bądź *obrazem* - tworzącymi *szcze-*

⁶⁴ E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, s. 13.

⁶⁵ S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej...*, s. 77 (wtrącenie w nawiasie kwadratowym za Benhabib).

⁶⁶ Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

⁶⁷ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003, s. 270.

liny – przez które sączy się wolność, by za sprawą elementu performatywności wywołać zmianę: najpierw myślenia, a później zmianę społeczną.

Natura *szczelin* sprawia, że „niedowidzenie istnienia jest tak niepokojące”⁶⁸, a dostrzeżone przez szczelinę – choć niewyraźnej, fragmentarycznej, lecz innej rzeczywistość od tej, w której jesteśmy, może sprawić, że „zaczynamy podejrzewać, że ta rzeczywistość ma też jakieś inne wymiary?(...) [a to] może niepokoić”⁶⁹. Natura szczelin bywa niebezpieczna, jeśli weźmiemy pod uwagę koncepcję *ekranu* Jacques’a Lacana, który powiada, że pomiędzy podmiotem a przedmiotem (rzeczywistością) jest swego rodzaju zasłona, która odgradza i chroni podmiot. *Ekran* definiowany bywa jako „suma dyskursów”, zaś niebezpieczeństwem dla podmiotu – np. kobiety żyjącej w przekonaniu, że tak *być musi*, iż ona przyporządkowana jest do sfery prywatnej i pozbawiona waloru *ważności* politycznej, zaś mężczyzna to *zoon politikon*, zwierzę polityczne, przynależące immanentnie do porządków sfery publicznej – są pojawiające się czasem w owym ekranie *szczeliny*. Może nią być wydarzenie, słowo, obraz lub książka⁷⁰ – sygnalizujące, że możliwy jest inny porządek. Nawet krótkie spojrzenie (ang.: *gaze*) przez *szczelinę* na to, jaka jest naprawdę *rzeczywistość* lub epifania – moment olśnienia – może sprawić, że staną się zrozumiałe porządki *wykluczeń* i *wykluczeń* (zob. Rancière) konstytuujące rzeczywistość społeczną⁷¹.

5. Widzialność realizowana w obszarze sztuki kobiet

Sfera publiczna w ujęciu Jürgena Habermasa, choć jest rzadziej przywoływana w *Demokracji performatywnej* niż koncepcja sfery publicznej Arendt, zajmuje ważne miejsce w pracy Matyni. Lecz Seyla Benhabib, porównująca obie koncepcje zauważa, że dostrzec można pewną „przewagę modelu Habermasa nad koncepcjami H. Arendt (...) [która] polega na tym, że kwestie demokratycznego uprawomocnienia w rozwiniętych społeczeństwach kapitalistycznych mają dla niego centralne znaczenie”⁷².

⁶⁸ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Kraków 1999, s. 134.

⁶⁹ Ibidem, s. 135.

⁷⁰ To, o czym piszę, ilustruje jedna z opowieści w filmie *Godziny* (2002, reż. S. Daldry). Bohaterka czyta *Fale V. Woolf* i jest to właśnie szczelina, przez którą dostrzega inną rzeczywistość niż ta, w której funkcjonuje: powojennej codzienności amerykańskiego przedmieścia.

⁷¹ M. Bakke, *Świat, który na nas spogląda* [w:] *Ciało otwarte*, Poznań 2000, s. 60–67.

⁷² S. Benhabib, *Trzy modele...*, s. 75.

Dla Habermasa sfera publiczna to „sfera pomiędzy społeczeństwem obywatelskim i państwem, w której krytyczna dyskusja publiczna (*critical public discussion*) dotycząca kwestii, które są powszechnie uznane za ważne (*general interest*) jest zagwarantowana”⁷³. Co więcej, Habermas ujmuje sferę publiczną jako sferę „świata życia uspołecznionego przede wszystkim komunikacyjnie”⁷⁴. Stąd komunikowanie właśnie w jego koncepcji wydaje się mieć centralne znaczenie dla tworzenia się sfery publicznej. Pamiętać należy także, że komunikowanie to proces skomplikowany, wielokrotnie wykraczający poza jedynie słowa. Komunikowanie wszak to także – a może przede wszystkim – obrazy. Karnawały demokracji podkreślały medialne obrazy, które weszły do polskiego *muzeum wyobraźni*: Wałęsy podpisującego porozumienia sierpniowe w 1980 r., czy reklama wyborcza „Solidarności”, przedstawiająca Gary Coopera (odwołanie do filmu *W samo południe*), który zamiast pistoletu dzierżył kartę wyborczą, będąca widocznym znakiem pierwszego w powojennej Polsce *zróznicowania*. Owo zróznicowanie opcji politycznych i poglądów, będące niezbywalną cechą i początkiem sfery publicznej, podkreślały realność pierwszych nieomal wolnych wyborów, będących efektem ustaleń Okrągłego Stołu.

Jednocześnie jeszcze raz należy podkreślić wagę *widzialności* jako komponentu sfery publicznej, a mając świadomość tego, że kobiety mają trudniejszy dostęp do sfery publicznej i *widzialności* w jej obszarze, warto wskazać przestrzeń, także ważną i zawierającą się w sferze publicznej, w której kobiety są pełnoprawnymi uczestniczkami i współtwórczyniami. Jest to przestrzeń sztuki. Jednak należy zastanowić się, jakie ma to znaczenie dla kształtu sfery publicznej i jak może wiązać się z polityką?

Owo *znaczące* połączenie sztuki i polityki – choć nieoczywiste – jednak warte jest przybliżenia w nawiązaniu do myśli Jacques’a Rancière’a, w którego filozofii związek estetyki i polityki zajmuje szczególne miejsce. „Dla Rancière’a polityka nie jest (a może nie jest tylko) walką o władzę, ale przede wszystkim arbitralnie ustanawia ona widzialność (*wkluczenie*) albo niewidzialność (*wykluczenie*) danych grup społecznych i jednostek. I jeśli polityka ma być rozumiana jako stawanie się podmiotem, widzialnym uczestnikiem społecznej i politycznej rozgrywki (...) to sztuka ze swoimi umiejętnościami ujawniania mechanizmów społecznej obojętności, dekonspirowania form zniewolenia, denuncjacji języków nienawiści oraz walki o podmiotowość jest jej naturalnym sojusznikiem (...) nie ma nawet upraw-

⁷³ T. McCarthy, *Introduction* [w:] J. Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, 1999, s. xi.

⁷⁴ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1 i 2, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 582.

nionej różnicy pomiędzy tak rozumianą sztuką a politycznością⁷⁵. Warto także zauważyć, że w myśli Rancière'a, „obraz jest niemy. Mówi nam coś dopiero wtedy, gdy się o nim mówi, gdy zostanie złapany w siatkę dyskursu”⁷⁶. W przestrzeni dyskursywnej polskiej sztuki krytycznej dyskurs tworzony przez sztukę kobiet, jak wskazuje Matynia, często odnieść można także do problemu obecności kobiet w sferze publicznej.

Matynia na przykładzie sztuki kobiet dowodzi, jak dużą rolę mogą odgrywać poczynania artystów w procesie tworzenia się sfery publicznej. Obszar sztuki staje się często przestrzenią dyskursywną, łączącą nie tylko dyskursy związane z samymi realizacjami, ale też obejmuje problemy, które stanowią nie tylko źródło inspiracji dla artystek, lecz także wypływają z doświadczeń będących udziałem odbiorców sztuki, a więc także wielu kobiet polskich. Realizacje krytycznej sztuki kobiet tworzą niekiedy *szczeliny* pojawiające się zniemacka w *ekranie* sztuki, który tworzony bywa z dyskursów dotyczących tego, czym tradycyjnie była sztuka, jakie funkcje pełniła, jakie były sankcjonowane tradycją a próbowane tematy oraz kto był wielkim artystą i... *Dlaczego nie ma kobiet wielkich artystek*. Nawiązując do tytułu tego znanego eseju, warto przypomnieć słowa Lindy Nochlin, która zauważa, że „w rzeczywistości rzeczy mają się i miały podobnie w przestrzeni sztuki, jak i w setkach innych, a [wysiłki] tych, którzy nie mieli szczęścia urodzić się białymi mężczyznami, najlepiej w klasie średniej lub wyższej, są udaremniane, przytłaczane a oni sami zniechęceni”⁷⁷. Można powiedzieć, że tradycyjne przeszkody, które w obszarze sztuki ograniczały działalność i możliwość samorealizacji kobiet, stopniowo w XX w. były przezwyciężane, a tworzona przez kobiety sztuka jest coraz bardziej znana.

Jest ona też ważna, bo za sprawą działań artystek niekiedy prywatne doświadczenia kobiet (nadal wiązanych ze sferą prywatną) zyskują nie tylko walor publicznej *widzialności*, tzn. dostępne stają się dla wszystkich (przestrzeń miejska bądź przestrzeń galerii), ale stają się także zagadnieniem politycznym – zgodnie z feministycznym hasłem *private is political*. Realizacje te mogą też sprawić, że kobiety, które nie mają już energii na samodzielne inicjowanie dyskusji w kwestiach *uwierających* je w życiu codziennym, mają okazję być beneficjentkami zmian świadomościowych wywołanych dyskusją *wokół* czy szokiem wywołanym realizacjami z zakresu krytycznej sztuki kobiet znaczonej feministyczną refleksją, bo „każde

⁷⁵ A. Żmijewski, *Polityczne gramatyki obrazów* [w:] J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, Warszawa 2007, s. 7.

⁷⁶ Ibidem, s. 8.

⁷⁷ L. Nochlin, *Why There Are no Great Women Artists* [w:] *Aesthetics: The Big Questions*, C. Korsmeyer (red.), Oxford 1998, s. 316.

działanie artystyczne jest ingerencją w porządek postrzegania świata i może modyfikować model oglądu otaczającej nas rzeczywistości⁷⁸. Można więc powiedzieć, że realizacji krytycznej sztuki kobiet stają się właśnie szczelinami, przez który widać rzeczywistość bez *ekranu* w ujęciu Lacana. Artystki nie tylko za sprawą swych dzieł biorą udział w dyskursie publicznym, ale – trawersując słowa Zofii Kulik, jednej z najbardziej znanych artystek współczesnych – „są szczególnie przypadkiem. Są sprawą (...) są połową świata”⁷⁹. Jednocześnie myślę, że można traktować sztukę kobiet tak, jak czyni to Elżbieta Matynia, jako jeden z najważniejszych komponentów polskiego dyskursu sztuki współczesnej, która tworzy jedną z najważniejszych przestrzeni, w „których wolność może się pojawić”⁸⁰. Sztuka kobiet w przestrzeni ‘wolnej’ po 1989 r. sztuki polskiej zdaje się pozostawać też jej najbardziej krytycznym przyczółkiem, wobec którego bardzo łatwo zorganizować opozycję: „my/swoi” (skupiające to, co: maskulinistyczne, tradycyjne, zorientowane na *prawdziwe* wartości, przywiązane do tradycji patriotyczno-bogojczyźnianych) i „one/obce” (ucieleśniające za sprawą sztuki krytycznej to, co zdaje się najcięższe dla kobiety – obcej w przestrzeniach zarówno sfery publicznej, jak i publicznej galerii). Kobięca sztuka krytyczna skupia się na prezentowaniu świata kobiety odczuwającej skutki wykluczenia jej z porządku wytworzonego przez „swoich”, zadowolonych w tradycyjnych porządkach (publicznych sfer i galerii), zarówno społecznych, jak i estetycznych, które sprawiają, że pozorowaną *niemożność* zrozumienia sztuki kobiet staje się powszechnie aprobowaną normą.

Ów bunt kobiet artystek obecny w sztuce przez nie uprawianej – jak pisze Matynia – z początku niezauważany i pomijany w głównym nurcie dyskursu sztuki, ma miejsce w Polsce od lat 70. XX w. i staje się coraz bardziej widoczny. Swój punkt kulminacyjny osiąga zaś w pierwszym dziesięcioleciu XXI w. i zdaje się przejmować ciężar kreacji i stymulacji dyskursów tworzących współczesną polską sferę publiczną. Wystarczy wspomnieć częste dyskusje „z przyganą” toczone wokół realizacji Katarzyny Kozyry (*Piramida zwierząt* 1993, *Łażnia* 1997), Alicji Żebrowskiej (*Tajemnica patrzy* 1995, *Onoone* 1995–1999, *Kiedy Inny Staje Się Swoim* 1998–2002) czy Doroty Nieznalskiej (*Pasja*, 2001) ale też i te – być może bardziej stonowane – dyskusje między teoretykami wokół prac uznanych i docenianych także poza Polską artystek, takich jak Izabela Gustowska⁸¹ (*Life is a story*, 2005, praca inspirowana twórczością Julii Kristevej) czy Maria Pienińska-Bereś (*Gorsety* 1966–

⁷⁸ J. Rencière, *Estetyka jako polityka* (z tekstu zamieszczonego na obwolucie).

⁷⁹ J. Ciesielska, A. Smalcerz (red.), *Sztuka kobiet*, Bielsko-Biała 2000, s. 184.

⁸⁰ S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni...*

⁸¹ M. Bakke, *Efemeryczne i przeźrocyste* [w:] *Rewizje i kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, A. Jamroziakowa (red.), Poznań 1996; A. Jamroziakowa, *Brzmienie – burza – brzask*.

–1967, *Różowe zwierciadło*, 1970). Jednak śladu dyskusji, ani tych medialnych, ani tych z gruntu filozofii sztuki czy estetyki, odnoszących się do sztuki kobiet, ani jakiegokolwiek cytaty świadczącej o całej wielości interpretacji ich twórczości i polskiej recepcji sztuki krytycznej kobiet, Matynia nie przytacza, koncentrując się na nazwiskach i przekazie wystawy grupowej „Architectures of Gender: Contemporary Women’s Art in Poland” mającej miejsce w Nowym Jorku. Jest to analogiczny sposób postępowania do pewnej symplifikacji, jaką czyni w rekonstrukcji zdarzeń i sprawstwa aktorów i autorów Sierpnia ‘80, których zawęża – być może znowu w trosce o amerykańskiego czytelnika, będącego adresatem tej książki – do Adama Michnika i kilkakrotnie wspomnianych nazwisk polityków: Lecha Wałęsy czy Jacka Kuronia.

Wydaje się, że jeśli autorka chciałaby pełniej realizować założenie „niezajmowania się autonomiczną, rozumianą tradycyjnie *artystyczną* wartością samych prac [lecz tym, co wydaje się ważniejsze, a więc – przyp. N.K.] problemami, które próbują artykułować językiem sztuki”⁸² polskie artystki nurtu krytycznego, to być może o wiele prostsza i czytelna byłaby analiza dzieł artykułowanych w przestrzeni publicznej miast⁸³ i na billboardach, o które mógł się *potknąć myślą* każdy, kto oderwał wzrok od chodnika.

Możliwość takiej analizy w kontekście licznych realizacji młodej sztuki (także) z obszaru sztuki kobiet stworzyła kilkuletnia działalność Galerii Zewnętrznej AMS. Był to projekt zaiste niezwykły, który zakładał prezentację polskiej sztuki krytycznej wkomponowanej się w przestrzeń miejską za sprawą billboardów. Założeniem kuratorów projektu było – poza promocją młodej ambitnej sztuki – „stawianie

O sztuce Izabelli Gustowskiej, Poznań 2002; czy A. Jamroziakowa, ‘Chimera’ wobec ‘Pegaza’. *Nowe media – nadzieja wielkiej sztuki*, „Estetyka i Krytyka” 2003, nr 5.

⁸² E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, s. 175.

⁸³ Przykładem tego, jak kobiety wnikają w/transformują tkankę miasta jednocześnie nadając jej nowe znaczenia, mogą być realizacje J. Rajkowskiej: „Dotleniacz”, czyli ‘sadzawka tlenowa’, która umieszczona była w przestrzeni dawnego getta warszawskiego, miała rozładowywać napięcia (między przybyszami oplakującymi ofiary Holocaustu a obecnymi mieszkańcami, którzy mogli czuć się przez nich jako obwiniani), dostarczając jednocześnie chwili wytchnienia czy inna realizacja „Pozdrowienia z Alej Jerozolimskich” czyli ‘palma’, którą tak polubili mieszkańcy Warszawy. Obie realizacje zakładają, że możliwa jest zmiana stosunków społecznych poprzez wprowadzenie zmiany (nieoczekiwanej) w przestrzeni miejskiej i obie, odnosząc się do trudnych historycznych relacji polsko-żydowskich, mają wnieść w nie odprężenie („Dotleniacz”) bądź przypomnienie wielowiekowej obecności Żydów w Warszawie („Pozdrowienia z Alej Jerozolimskich”). Wspomniane realizacje, choć nie nawiązują bezpośrednio do problemów *gender*, mieszczą się w nurcie sztuki krytycznej, bo, jak powiada Rajkowska, „żeby się na tej planecie coś zmieniło, musimy zajmować stanowisko” (GW, 31.01.–1.02.2009, s. 27).

w przestrzeni publicznej ważnych, ale przemilczanych problemów społecznych⁸⁴. Krajewski, jeden z Kuratorów AMS, pisze, że wspólną cechą prezentowanych prac jest to, że „mówią one o tych problemach, które są bolesne, utrudniają nam życie, są przyczyną licznych społecznych patologii, ale o których jednocześnie się nie mówi, ani nie podejmuje podczas parlamentarnych debat ani w publicznych dyskusjach i które nie są również przedmiotem działalności różnego rodzaju instytucji (...) dotyczą tego, co przemilczane, a co jest jednocześnie groźne i niepokojące”⁸⁵. Było to przedsięwzięcie fascynujące, bo niestandardowe i niebezpieczne: z jednej strony wyprowadzenie artystów z chronionej przestrzeni muzeów, do których wszak nie trafia większość przechodniów, stawiała ich dzieła w nowym kontekście i mogła spowodować falę (często niewybrednej) krytyki ze strony niekiedy niewyrobionego odbiorcy. Z drugiej strony odbiorca sztuki w miejscu, w którym zwyczajowo znajduje się jakże swojska i *wyprana* z niepokojących treści reklama np. proszku, spotyka przekaz niepokojąco niejednoznaczny, który nie od razu kojarzy z działaniem artystycznym. Dzieło sztuki bowiem w tradycyjnej przestrzeni galeryjnej ujęte jest w pewien instytucjonalny cudzysłów, który wytwarza dystans – artyści prezentujący swe dzieła w przestrzeni miejskiej i publiczności w przypadku Galerii Zewnętrznej AMS zostali pozbawieni dzielącego ich dystansu, co miało prowokować dyskusje/przemyślenia/spotkanie w przestrzeni dyskursywnej. Do najbardziej znanych realizacji prezentowanych przez Galerię Zewnętrzną AMS zaliczyć należy Moniki Zielińskiej *Bliznę po matce*, Anny Jaros *Jesteśmy okropne*, Elżbiety Jabłońskiej *Gry domowe*, Katarzyny Kozyry *Więzy krwi*, Joanny Rajkowskiej *Satysfakcja gwarantowana*. Analiza tych jakże szeroko omawianych prac byłaby o tyle wzbogacająca, że wymienione wyżej realizacje były dla polskiej sfery publicznej zapewne bardziej stymulujące i zachęcające do myślenia niż instalacje zamieszczone w zamkniętej przestrzeni nowojorskiej SculptureCenter⁸⁶. Sztuka młodych artystek uwidaczniana przez Galerię Zewnętrzną AMS – za sprawą masowości odbiorcy oraz wpisania się w to, co Habermas nazywa *światem życia* – sprawia, że ich *twórczy* ładunek w odniesieniu do polskiej sfery publicznej wydaje się bez porównania większy, bo wyzwalający wielość krytycznych dyskusji, o których powiada Habermas. W świetle jego koncepcji też sztuka kobiet – wpisująca się w dyskursy emancypacyjne i feministyczne – może odegrać duże znacze-

⁸⁴ M. Krajewski, *Zewnętrzna Galeria AMS. Szkic do portretu*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/galeriaams.html> (pobrane 12.02.2009)

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Wystawa „Architectures of Gender: Contemporary Women’s Art in Poland” miała miejsce w SculptureCenter Nowym Jorku i trwała zaledwie dwa miesiące (w dniach od 11.04. do 8.04. 2003).

nie, gdyż „sfera publiczna artykułuje się w dyskursach, w które mógł się włączyć (...) ruch feministyczny, by w efekcie te dyskursy - oraz same struktury sfery publicznej – przekształcić od wewnątrz”⁸⁷. To, co ciąży nad tekstem Matyni i utrudnia odbiór polskiemu czytelnikowi, zdaje się oddawać A. Szahaj, który zauważa, że „istnienie wspólnego świata życia jest koniecznym warunkiem efektywnej komunikacji”⁸⁸.

6. Pytanie otwarte: jaka obywatelskość?

Czytelnik *Demokracji performatywnej* może się zastanawiać, kto jest adresatem książki? Jeśli kobiety – to są one jakoś mniej obecne na kartach książki w części poświęconej demokracji i raczej, po jej lekturze, nie wiadomo, jakimi drogami/kanałami/sposobami miały zaistnieć wyraźniej w przestrzeni polskiej sfery publicznej, która jest głównym bohaterem *Demokracji performatywnej*. Kobiety są bowiem – poza partyzantkami na terenie wroga czyli twórczyniami sztuki krytycznej – mniej widoczne jako *bohaterki opowieści o zmianie* zapoczątkowanej w 1989 r. Problem obywatelstwa kobiet jest tu potraktowany marginalnie zaś tym, kto personifikuje cnoty obywatelskie, jest Adam Michnik.

Matynia określa go jako osobę będącą jednym z głównych motorów zmian, przytacza i streszcza główne założenia wielu jego pism – co jest interesujące, dla kogoś, kto nie wie – kim był i jak postrzegano Michnika przed 1989 r. – jednocześnie rekonstruuje idee, które kierowały jego poczynaniami z czasów walki z reżimem. Zajmuje się nim, bo „teksty Michnika (...) nazywały rzeczy dotąd nienazwane albo odsłaniały rzeczy ukryte i proponowały ponowne odczytanie i przemyślenie historii oraz idei od dawna tłumionych i niedostępnych dla przeciętnego człowieka, były w istocie performatywne, gdyż tworzyły warunki do autorefleksji, samowiedzy i działania”⁸⁹.

Autorka przyznaje szczerze, że „dziś to także Jej przyjaciel”⁹⁰ i obiecuje, że „spróbuje [na niego – przyp. N.K.] spojrzeć z krytycznego dystansu”. To się chyba nie udało bo – abstrahując od kilku przesadnych⁹¹ stwierdzeń, które kładę na karb

⁸⁷ J. Habermas, *Przedmowa* [w:] *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej...*, s. 12.

⁸⁸ A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa 2008, s. 124.

⁸⁹ E. Matynia, *Demokracja performatywna...*, s. 73.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 71.

⁹¹ Matynia pisze: „Michnik, płodny pisarz, znany z uczciwości i autonomicznego zachowania przez całe lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte, znany jest także jako człowiek niezwykle wielkoduszny i niezmordowany intelektualista, który czytał wszystko, pamięta każde przeczytane słowo i każdą

tego, że tekst swój autorka także chce znaczyć performatywnością – pragnę zwrócić uwagę na niektóre fragmenty, których znaczenie nie jest dla mnie do końca jasne. Nie wiem na przykład, co autorka ma na myśli, pisząc, że Michnik „jest wytrawnym myślicielem działania i działaczem myśli”⁹². Niełatwo również jest uwierzyć w przytaczane przez Matynię słowa A. Michnika, który powiada „w świecie gry politycznej (...) czuję się zagubiony i bezsilny”⁹³. Można tak napisać o sobie – jak czyni to Michnik – ale już ów *krytyczny dystans* obiecywany przez autorkę powinien sprawić, że zostanie owo wyznaczenie jakoś obramowane komentarzem. Oczywiście Michnika zalicza się bezspornie w poczet architektów porozumień wypracowanych podczas Okrągłego Stołu, lecz jednocześnie zastanawiam się, czemu – biorąc pod uwagę pewne feminizujące wyczucie, które, jak myślę, przyswiecało przy tworzeniu tej jakże ciekawej książki – ani w opisie wydarzeń polskiego Okrągłego Stołu⁹⁴, ani w *Epilogu* autorka nie wspomina kobiet. Myślę, że jakiś nawet krótszy czy mniej oczywisty w kontekście *najważniejszych* architektów przemian portret kobiety – obywatelki zrównoważyłby wrażenie, że Okrągły Stół i transformacja – to dzieło mężczyzn. Gdy myślę o ewentualnych kandydatkach do zaszczytu bycia wymienioną wraz z Michnikiem, przychodzą mi na myśl nazwiska (kilku zaledwie) kobiet: I. Cywińskiej⁹⁵, O. Krzyżanowskiej, B. Labudy czy H. Suchockiej. Pomimo że ich rola jest być może mniejsza, były to kobiety niezaprzecalnie ważne dla przemian w Polsce i jakoś obecnie zapomniane, pomimo ich dużego wkładu w proces demokratycznych przemian. W książce Matyni opisani zaś są – wraz z ich dalszymi losami i karierami w demokratycznej już Polsce – W. Jaruzelski, L. Wałęsa, B. Geremek, A. Michnik⁹⁶, Z. Bujak, S. Ciosek, Cz. Kiszcak, A. Kwaśniewski. Stąd mój protest przeciw utwierdzaniu, nawet w obszarze

twarz, którą widział i którego zaraźliwa energia inspiruje pojedyncze osoby i inicjatywy grupowe” – *ibidem*, s. 70.

⁹² *Ibidem*, s. 68.

⁹³ A. Michnik, *Takie czasy... Rzecz o kompromisie* – za: E. Matynia, *op.cit.*, s. 80.

⁹⁴ Warto zaznaczyć, że Matynia w swej książce opisuje także Okrągły Stół mający miejsce w RPA. Jednak – w związku z tym, że zupełnie nie czuję się uprawniona do zabierania głosu w ocenie analiz tego wydarzenia – chciałabym jedynie zwrócić uwagę na istnienie bardzo ciekawego opisu owego procesu zamieszczonego w rozdziale „Meblowanie demokracji: okrągłe stoły w Warszawie i Johannesburgu”.

⁹⁵ Tak ważna dla teatru polskiego, któremu poświęcono w książce wiele uwagi.

⁹⁶ Matynia pisze, że „Adam Michnik (...) z zespołem starych przyjaciół z podziemia założył ‘Gazetę Wyborczą’ i został redaktorem naczelnym tego bobrze prosperującego – także od strony ekonomicznej – dziennika” (s. 136). Owi *starzy znajomi*, niewymieniani przez autorkę z nazwiska, to właśnie Helena Łuczyno, Ewa Milewicz, Joanna Szczęsna... kobiety tworzące „Tygodnik Mazowski”, które dzięki łowcom doświadczeniu mogły zbudować, wraz z A. Michnikiem, ten dziennik. W ten sposób Matynia przyłącza się do pewnego sankcjonowanego tradycją pomijania roli kobiet.

feminizującego myślenia, obrazu historii uwzględniającej tylko mężczyzn. Z *Demokracji performatywnej* wnioskować można, że *walka* została wygrana za sprawą samych mężczyzn, stąd jakiegokolwiek roszczenia kobiet do etosu „Solidarności”, uznania ich wkładu w walkę i budowę nowego, demokratycznego, porządku są nieprawomocne. Nasuwające się pytanie, czy *kobiety są obywatelkami*, niejako wzmacnia nieobecność kobiet w poczcie tych, którzy walczyli o wolność.

Jak zaistnieć prawomocnie w sferze publicznej? W koncepcji sfery publicznej Arendt nie znajdujemy żadnych podpowiedzi kierowanych do kobiet, nie podpowiada ich także Matynia. Analizując zaś niewielką reprezentację kobiet w elitach politycznych czy tych zajmujących eksponowane stanowiska, kwestia obywatelskości kobiet staje się tym bardziej zastanawiająca. Zwłaszcza w świetle Arystotelesowskiej definicji pojęcia *obywatel*. Według Arystotelesa „nic bezwzględnie trafniej nie określa niż prawo udziału w sądach i rządzie”⁹⁷, a następnie doprecyzowuje: „obywatelami są ci, którzy (mając dostęp do tych funkcji) uczestniczą w rządzeniu państwem”⁹⁸. Stąd bycie obywatelką Polski – *patriotką*, nie jest łatwe dla kobiet: nie tylko z racji niewielkiego udziału w sprawowaniu władzy, ale także dlatego, że sam źródłosłów słowa *ojczyzna* (*patria*) jednoznacznie łączony z figurą *ojca* (*pater*) i „patriotyzmu (...) [który] jest wyrazem podporządkowania się *synów* wobec uświęconego *narodu ojca*”⁹⁹, ale także dlatego, że wizje historii najnowszej często pomijają kobiety. Brak przykładów umożliwiających podążanie sprawdzonymi drogami do trwałej *widzialności* w sferze publicznej, onieśmiela. Stąd kwestie często poruszane przez feministyczne badaczki¹⁰⁰ dotyczące tego, czy kobiety są wychowywane/dopuszczane/ postrzegane jako obywatelki. Kwestie te są ważne w kontekście rozważań nad takimi poczynaniami, które umożliwiłyby kobietom utwierdzenie się w lub zżycie się z wciąż nową (od XX w.) dla kobiet kategorią *obywatelka*, a jest to ważne, gdyż „kultywowanie cnót obywatelskich tworzy z luźnej zbiorowości wspólnotę. Poczucie obywatelskości jest z kolei warunkiem koniecznym pojawienia się zachowań obywatelskich”¹⁰¹.

⁹⁷ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006, s. 77.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Za: J.W. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, s. 202.

¹⁰⁰ Do znanych opracowań poświęconych feministycznej perspektywie ujmowania problemu obywatelskości należy zaliczyć S. Walby, *Is Citizenship Gendered?*, „Sociology” 1994, vol. 28 nr 2, s. 379–395; N. Yuval-Davis, P. Werbner P., *Women, Citizenship and Difference*, London 1999; N. Yuval-Davis, *Gender and Nation*, London 1997 czy R. Lister, *Citizenship. Feminist Perspective*, Basingstoke 2003.

¹⁰¹ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, s. 105.

7. Kobiety w polskiej sferze publicznej – siła ulotnej performatywności

W Polsce, która w latach 80. targana była podstawowym podziałem: komunizm–opozycja, kwestie płci były drugoplanowym zagadnieniem dla obu stron. Dla strony rządowej kwestie równości płci włączane były w obszar równości wszystkich obywateli w komunistycznym państwie i o żadnej dyskryminacji nie mogło być mowy¹⁰². Wydaje się, że również opozycja – poza okresami karnawałowym – nie wcielała w praktykę owej cechy podstawowej (już od czasów Arystotelesa) dla znaczenia pojęcia *demokracji*, czyli *wielości* (poglądów czy perspektyw)¹⁰³, jeśli przypomnieć, że „im wyżej w hierarchii ‘Solidarności’ tym mniej kobiet. Stanowiły zaledwie 7,8% z 881 uczestników I Zjazdu Delegatów we wrześniu 1981 roku. I tylko jedna znalazła się w Komisji Krajowej”¹⁰⁴. Okrągły Stół – przez niektórych ujmowany jako moment przełomu, do którego zasiedli przedstawiciele strony rządowej, demokratycznej opozycji oraz przedstawiciele Kościoła – nie okazał się przełomem w dużo bardziej rudymenarnym podziale niż podziały polityczne, w podziale na (sprawujących władzę) mężczyzn i (rządzone) kobiety. Podział ten zdawał się utwierdzany przez Kościół, który wywierał duży wpływ nie tylko na przebieg rozmów przy Okrągłym Stole, ale też na kształt transformacji (wykraczający znacznie poza piętnowane wielokrotnie radzenie z ambony *na kogo głosować*) i dyskretnie konserwował tradycyjny podział ról społecznych na *typowo kobiece* i *typowo męskie*.

Należy podkreślić, że pomimo wejścia Polski do Unii Europejskiej niewiele się w kwestii równouprawnienia płci zmieniło. Analiza procesu negocjacji przedakcesyjnych, o którym pisała m.in. E. Zielińska¹⁰⁵, pokazuje, że problematyka związana ze zrównaniem praw kobiet i mężczyzn w Polsce pojawiała się jedynie w tej części negocjacji, która dotyczyła obszaru związanego z „zatrudnieniem i polityką społeczną”. Biorąc pod uwagę to, jak sprawnie szło dostosowywanie prawa polskiego do wymogów Unii Europejskiej w innych obszarach życia (np. w gospodarce,

¹⁰² Zob. J. Urban, *Spod wąsa* [w:] D. Sękalska, *Kobieta wyzwolona?*, Warszawa 1982.

¹⁰³ Zob. J. Reusen, C. Geulen, *Transition to Democracy as a Matter of historical Culture*. W świetle powyższych definicji prawomocne wydają się pytania dotyczące obecności czy dopuszczenia perspektyw kobiet w demokratycznej wszak polskiej sferze publicznej, uznania celów kobiet czy (choćby próby) uznania ich postulatów i roszczeń.

¹⁰⁴ B. Jancar, *Women in Opposition in Poland and Czechoslovakia in the 70s* [w:] *Women, State and Party in Eastern Europe*, S. Wolchik, A. Meyer (red.), Durham 1985, s. 169–170.

¹⁰⁵ Raport E. Zielińskiej, *Równość szans kobiet i mężczyzn. Doświadczenia krajów kandydujących i wyzwania związane z akcesją do Unii Europejskiej*, przygotowanego na zlecenie Programu Kobięcego Fundacji im. S. Batorego w ramach programu realizowanego przez Network Women's Program OSI oraz Partnership for Equality Foundation z Rumunii.

prawodawstwie), można zastanawiać się, jak to się stało, że fakt akcesji Polski do UE nie wpłynął na zmianę sytuacji kobiet? W świetle tak postawionego pytania wydaje się, że potwierdzone zostały słowa A. Graff, która trafnie wskazuje: przyjęto, iż „Francuzi mają swoje sery, Brytyjczycy królową, a Polacy mają dyskryminację kobiet” – czyli dyskryminację potraktowano jako element polskiej tradycji, a nie coś, co wynika z kontraktu płci.

Elżbieta Matynia, prowadząc rozważania dotyczące etymologii skomplikowanej sytuacji polskich kobiet w poakcesyjnej rzeczywistości, utwierdza przekonania zawarte w *Liście Stu*, że ceną „targów za kulisami negocjacji Polski z UE stały się prawa kobiet”¹⁰⁶. Niestety, nie podzielam optymizmu autorki, która wiele pisze o silnym ruchu feministycznym w Polsce, a słabość głosu feministek w polskiej sferze publicznej jest warunkowana nie tylko historią Polski, silną tradycją i wciąż na nowo konfigurującą się przeciwwagą tego, co nazywa sojuszem antyfeministycznym¹⁰⁷. Część winy – być może – ponosi też ruch feministyczny w Polsce, który przez ostatnich dwadzieścia lat zastanawia się nad kwestiami własnej tożsamości, skupiając się w dość hermetycznych grupach naukowczyń w poważnych instytucjach szkolnictwa wyższego, często okrzepłego wokół tego, co nazywa się *gender studies*. Polityką – w znaczeniu tradycyjnym pojęcia nie zaś jego feministycznej interpretacji – polskie feministki, zajęte wyspecjalizowaną debatą naukową prowadzoną językiem Trzeciej Fali feminizmu znaczoną postmoderną, właściwie się nie zajmują. Kobiety zaś działające aktywnie w sferze publicznej zawsze mogą liczyć na życzliwe słowa, przykładami są: „feministyczny beton, który się nie zmienia nawet pod wpływem kwasu solnego” (2002, biskup T. Pieronek o I. Jarudze-Nowackiej) czy „małpa w czerwonym” (2006, L. Kaczyński o Indze Rosińskiej) czy obietnice „zniszczenia” i groźby pod adresem „Stokrotki” (2008, tegoż słowa do Moniki Olejnik). W świadomości społecznej nie byłoby polskiego ruchu feministycznego, gdyby nie ‘Manify’, odbywające się co roku pod innym hasłem (*Demokracja bez kobiet to pół demokracji; Nasze ciała, nasze życie, nasze prawa; Jesteśmy silne, razem silniejsze; Dziewczyny, potrzebne są czyny; Hasło dowolne, chcemy być wolne*). Ów kolorowy marsz jest chwilą, w której raz do roku feministki wywalczyły sobie *słyszalność* i *widzialność* publiczną, a główne ulice stolicy (i większych

¹⁰⁶ E. Matynia, s. 154. Zob. także *List Stu*, „Gazeta Wyborcza”, 7.03.2002.

¹⁰⁷ Egzemplifikuje ów antyfeministyczny sojusz na przykładzie akcesji Polski do Unii Europejskiej, kiedy to rząd SLD na czele z Leszkiem Millerem nie podejmował tematów ponoć ważnych dla etosu lewicowego, związanych z liberalizacją ustawy antyaborcyjnej czy z działaniami mającymi na celu zwiększenie udziału kobiet w sferze publicznej, w obawie by nie rozdrażnić Kościoła, którego poparcie było niezbędne, by uzyskać sukces w referendum akcesyjnym. Zob. *Demokracja performatywna...*, s. 154–155.

miast, w których coraz częściej odbywają się lokalne wersje) należą do ich korowodu. Kulturowo znacząca karnawałowa przestrzeń dyskursywna nacechowana jest performatywnością, która przejawia się w tym, że wydarzenie to zawsze skupione jest wokół hasła – idei wyrażonej w słowach. Arendtiańska asocjacyjna sfera publiczna pojawia się co roku na naszych oczach i znika. Lecz za sprawą przewidywalność pojawienia się (co roku o tej samej porze, ci sami organizatorzy) sprawia, że może się w nią włączyć coraz więcej osób z coraz różniejszych środowisk. Już nie tylko organizacje feministyczne czy ruchy spod znaku LGBT ale też Wolny Związek Zawodowy Sierpień '80 (2007) czy Kobiety z Tesco (2008). Performatywna ulotność 'Manify' daje coś, co dobrze oddają słowa Dunin, która powiada, że jest to „okazja, by choć na chwilę znaleźć się poza systemem i zobaczyć go z zewnątrz”, bo taki ogląd z dystansu dodaje odwagi i wzbogaca wiedzę dotyczącą tego, jak system działa. Dzięki temu możemy osiągnąć to, o czym powiada Habermas, przemianę sfery publicznej artykułowanej w dyskursach i przestrzeniach dyskursywnych, które działania feministek mogą przekształcić od wewnątrz¹⁰⁸.

Dlatego też szukanie odpowiedzi na często stawiane pytanie, **czy to kobiety odrzucają politykę, czy to polityka wciąż odrzuca kobiety?**¹⁰⁹ łączy się z wieloma przestrzeniami dyskursywnymi, w których konstruowane są odpowiedzi na pytania, które na siebie wzajemnie wpływają: *jakie* kobiety, *jakie* obywatelki, *jaki* feminizm, *jaka* polityka, *jaka* sfera publiczna, *jaka* sztuka... a jedną z prób wywołania dyskusji i inspiracją do szukania nowych pytań i odpowiedzi jest *Demokracja performatywna* Elżbiety Matyni.

¹⁰⁸ J. Habermas, *Przedmowa* [w:] *Strukturalne przeobrażenia...*, s. 12.

¹⁰⁹ A. Graham, J. Regulska, *Where Political Meets Women: Creating Local Political Space*, „Newsletter of the East European Anthropology Group” 1997, Vol. 15, nr 1, http://condor.depaul.edu/~r-rotenbe/aeer/aeer15_1.html#Graham