

# Ewa Majewska

---

## „Solidarność” i solidarność w perspektywie feministycznej : od postmieszkańskiej sfery publicznej do solidarności globalnej

---

Etyka 48, 43-57

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## „Solidarność” i solidarność w perspektywie feministycznej. Od post-mieszczańskiej sfery publicznej do solidarności globalnej

Artykuł dotyczy globalnej solidarności oraz doświadczenia „Solidarności” z perspektywy feministycznej, w kontekście trzech kluczowych teorii sfery publicznej: Jürgena Habermasa, Alexandra Klugego i Nancy Fraser. Dotychczasowe analizy „Solidarności” często petryfikują ją jako zjawisko lokalne i seksistowskie, sprzyjając jego prowincjonalizacji oraz umacniając podział na dynamicznie rozwijające się „centrum”, posiadające historię, polityczną sprawczość, oraz doświadczające postępu, i „peryferie”, w których co jakiś czas, bez zrozumiałych przyczyn, pojawiają się rozmaite „wydarzenia”, których znaczenie ogranicza się do czasowego przekształcenia lokalnego kontekstu. Interesuje mnie również, czym jest globalna solidarność w czasach prekariatu i dlaczego łatwiej ją sobie wyobrazić myśląc o tym, co wspólne?

Refleksja nad wydarzeniem „Solidarności” w 1980 i 1981 roku pozwala w moim przekonaniu na reinterpretację kategorii, która dla filozofii społecznej i politycznej była w ostatnich dziesięcioleciach kluczowa, mianowicie „sfery publicznej”. To tutaj kryje się jak dla mnie główna teoretyczna stawka namysłu tak nad „Solidarnością”, jak i nad solidarnością, nie w budowaniu nowej odsłony wydarzenia historycznego czy politycznej kategorii, która nie była skądinąd w filozofii polityki specjalnie popularna, poza politycznym anarchizmem, feminizmem socjalistycznym i pewnymi odmianami komunitaryzmu<sup>1</sup>. Obietnice czy marzenia o politycznej solidarności pojawiają się często w tekstach feministycznej filozofii polityki, niemniej – to inne

---

<sup>1</sup> Zob.: E. Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1986; A. Ferguson, *How is Global Solidarity Possible*, [w:] A. Jónasdóttir et al. (eds), *Sexuality, Gender and Power*, New York, Routledge 2011; N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, [w:] C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press 1992; R. Hennessy, *Bread and Roses in the Common*, [w:] A. Ferguson, A. Jónasdóttir (eds), *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, New York, Routledge 2013; b. hooks, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł. E. Majewska, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2013; Ch. T. Mohanty, *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press 2003; D. Miller, M. Walzer, *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford, Oxford University Press 1995.

kwesie stanowią zazwyczaj tych tekstów sedno<sup>2</sup>. Solidarność bywa też analizowana jako afekt sprzyjający budowaniu wrogości raczej niż wspólnoty<sup>3</sup>. Dość interesującą, liberalną wykładnię solidarności zaproponował jakiś czas temu Richard Rorty, uważam ją za ciekawą artykulację tego, jak solidarności ujmować nie należy<sup>4</sup>. Najczęściej jednak solidarność jest traktowana jako „oczywista oczywistość” i nie podlega ani szczegółowej analizie, ani dyskusji.

W moim przekonaniu warto do solidarności podejść jako do sposobu budowania więzi w celu przekształcenia tego, co publiczne w to, co wspólne, w którym sfera publiczna może przekształcić się z mieszczańskiej w post-mieszczańską, tak w kontekście roli i udziału kobiet, jak i robotniczego, chłopskiego, prekariackiego czy innego nie-mieszczańskiego habitusu swoich uczestników; jak i w kontekście miejsc i strategii działania – jak choćby miejsca pracy, w tym fabryki, kopalnie czy stocznie oraz domy, mieszkania czy ulice. Takie ujęcie solidarności bezpośrednio wiąże się z doświadczeniami polskiej „Solidarności” w 1980 roku i nawet jeśli nie była ona zawsze inkluzywna, może stanowić dobry punkt odniesienia, a przynajmniej – warto na nią, jak sądzę, spojrzeć właśnie w ten sposób. W niniejszym artykule nie będę się w związku z tym zajmowała „solidarnościami negatywnymi”, czyli selektywnymi sposobami budowania wspólnot opartych na nienawiści, czym zajmuje się między innymi Sara Ahmed czy też „solidarnością w poczuciu winy”, którą dobitnie analizuje Slavoj Žižek<sup>5</sup>. Zostaną tu omówione te formy solidarności, które zmierzają w stronę całościowej zmiany, które posługują się strategiami włączania wykluczonych oraz poszerzają sferę publiczną w taki sposób, że zakłócony zostaje podział na to, co prywatne i to, co publiczne, wzmacniając nie-mieszczański czy post-mieszczański wymiar uzyskanej w ten sposób „publiczności” (niem. *Öffentlichkeit*)<sup>6</sup>.

Właśnie taką wizję solidarności zaproponował niedawno Enrique Dussel, kiedy w artykule zatytułowanym *Od braterstwa do solidarności* dał wyraz przekonaniu, że prawdziwym wrogiem silnego jest biedny, który żąda zmiany społeczeństwa jako całości. Polemizując z nietzscheańsko-schmittiańską wykładnią władzy poprzez doprowadzenie jej do absurdu, Dussel zwraca uwagę na dominację i wykluczenia zawarte w ekskluzywnym pojęciu braterstwa oraz pokazuje, że solidarność, którą nazywa „konsensem wykluczonych”, nie tylko przekracza jego ograniczenia, ale

2 N. Fraser, *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi*, „New Left Review” 2013, nr 81.

3 S. Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2004.

4 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press 1989.

5 Zob. S. Žižek, *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*, przeł. M. Mossakowski, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2012.

6 Zob. N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, dz. cyt.; A. Ferguson *Feminist Paradigms of Solidarity and Justice*, „Philosophical Topics” 2009, nr 2 (37); też, *How is Global Solidarity Possible*, dz. cyt.; J. Rancière, *La Mesentente – Politique et Philosophie*, Paris, Ed. Du Minuit 1995; A. Negri, M. Hardt, *Rzecz-pospolitą*, przeł. Zespół Praktyki Teoretycznej, Kraków, Korporacja Ha! Art 2012.

umożliwia również redefinicję siły/władzy jako takiej<sup>7</sup>. Dussel podkreślał też, że nasze wyobrażenia o władzy są uwikłane w dominację i podporządkowanie oraz próbował wskazać taką formułę „władzy” (*power, pouvoir*) wykluczonych, która nie będzie powieliła tego schematu. Taka władza byłaby zarazem krytyczną „mądrością ciała”, którą Dussel przeciwstawia schmittiańsko-republikańskiej „mądrości mędrca”, zwróconej do śmierci, nawiązując przy tym do Waltera Benjamina i jego profetycznych wyobrażeń o proletariacie.

Solidarność stanowiąca „krytyczną mądrość ciała”, przeciwstawiona „mądrości mędrca” to być może nawiązanie do tego, co Karol Marks napisał niegdyś w dość sarkastycznym tonie o niemieckiej „krytycznej krytyce”. Wyrażała ona zdaniem Marksa przekonanie, że krytyk nie jest istotą z krwi i kości, tylko odcięty od ciała i afektu mędrce, że w szczególności nie powinny nim targać żadne namiętności, zwłaszcza miłość, mająca – jak wiemy – fatalny wpływ na skupienie umysłu<sup>8</sup>. Tak Marks, jak i Dussel próbują odzyskać prawdę krytycznego myślenia polegającą na jego integralności, na zakorzenieniu w ciele, co czyni ich pozycję zarazem nietzscheańską i feministyczną oraz wyznacza horyzont moich rozważań.

Takiego zakorzenienia w ciele zdecydowanie brakuje wszystkim tym koncepcjom solidarności, które ograniczają się wyłącznie do dyskursu, politycznej debaty czy konsensualnej deliberacji. Modele te, zazwyczaj w ten czy inny sposób nawiązujące do teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, często wyrwywają solidarność z obszaru przeżywanego doświadczenia, czyniąc z niej abstrakcyjny ideał dostępny zapewne podczas seminarium naukowego czy wymiany e-maili, natomiast kompletnie niespotykany w zasadniczej większości sytuacji dostępnych standardowym aktorkom i aktorom życia społecznego. Świetnym przykładem takiego oderwania poza sytuacje społeczne, których kluczowym elementem jest nie tylko myślenie czy dyskutowanie różnic i inności, ale również ich doświadczanie, jest koncepcja „refleksyjnej solidarności” sformułowana przez Jodie Dean w latach 90. Kluczowymi elementami tak rozumianej solidarności są: świadomość ryzyka niezgody (!) oraz wzajemne oczekiwanie, że relacja (z innymi) będzie odpowiedzialna<sup>9</sup>. Ważną rolę w proponowanej przez Dean wizji solidarności odgrywa pojęcie *generalized Other* Herberta Meada, które zakłada między innymi refleksyjny charakter relacji między „ja” i otoczeniem oraz interpretowanie raczej, niż ucieleśnianie, wspólnoty przez jednostkę w ramach procesu akulturacji<sup>10</sup>.

7 Dussel pisał w jęz. francuskim, tu odnoszę się do przekładu angielskiego, niemniej w obu tych językach słowo stanowiące odpowiednik polskiego „władza” ma znacznie szersze znaczenie, w szczególności odpowiada również polskim „moc” i „siła”. Zob. E. Dussel, *From Fraternity to Solidarity: Toward a Politics of Liberation*, „Journal of Social Philosophy” 2007, nr 1 (38), s. 73-92, 87.

8 K. Marks, *Karol Marks do Ludwika Feuerbacha*, list z 11 sierpnia 1844, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 1960, 1844.

9 J. Dean, *Solidarity of Strangers. Feminism after Identity Politics*, Berkeley, University of California Press 1996, s. 17 i nast.

10 Tamże, s. 36-37.

Otóż jak wiemy od czasów Freuda, a już z pewnością od Althussera i Judith Butler, nasze zachowania w grupie, społeczności czy wspólnocie bardzo często przebiegają według scenariuszy, z których nie zdajemy sobie sprawy. Stawanie się dziewczynką, chłopcem lub kimś pomiędzy tymi formami tożsamości, przebiega w znacznej mierze nieświadomie, podobnie, jak stawanie się członkiem gangu albo członkinią korporacji. Oczywiście – bardzo wiele reguł przyswajamy świadomie, zwłaszcza, gdy już jesteśmy dorośle czy dorośli. Niemniej – sam mechanizm „ideologicznej reprodukcji”, jak nazywał go Althusser, czy też „performatywnego powtórzenia”, jak sformułowała to Butler, nie przebiegałby tak skutecznie, gdybyśmy pamiętali/pamiętały albo nawet – kontrolowały, wszystkie jego elementy<sup>11</sup>. Jak przypomniał niedawno Slavoj Žižek w filmie *The Pervert's Guide to Ideology*, analizując thriller „They Live”, ideologia nie jest jakimś rodzajem okularów, których zdjęcie umożliwi dotarcie do niezapośredniczonej, niezideologizowanej rzeczywistości; jego zdaniem jest raczej tak, że potrzebujemy okularów, i pewne formy teorii wydają się wypełniać ich funkcję, które umożliwią nam dopiero zobaczenie ideologicznych przekształceń rzeczywistości (ale – czego, podobnie, jak Althusser, nie sugeruje również Žižek, nie rzeczywistości bez ideologii, której, jak twierdził Althusser, doświadczyć bez zapośredniczenia nie można)<sup>12</sup>. W podobny sposób powinniśmy, jak sugerowała, wykorzystując Althusserowską teorię ideologii Judith Butler, postrzegać ucieleśnione, performatywne reprodukcje płci – jako jedynie w części świadome powtarzanie społecznych i kulturowych schematów, których podważanie również tylko czasem stanowi świadomą subwersję.

Mechanizm budowania relacji z innymi, podobnie, jak wytwarzanie jednostkowej tożsamości, to proces ucieleśniony, w którym istnieje oczywiście świadomy i nieświadomy obszar fantazmatycznych identyfikacji, wiedzy i wyobrażeń nieprzekładających się bezpośrednio na ciała jednostek, niemniej – znaczna jego część przebiega w ciele. Dlaczego w takim razie aż tyle koncepcji solidarności, w tym wspomniane Dean i Rorty'ego, nie wykazują żadnego zainteresowania tym, co cielesne i nieświadomione?

Postrzeganie podmiotowości, sprawczości czy po prostu „pozostałości po podmiocie”, jak zwykłam nazywać to, z czym mamy dziś do czynienia, nie lekceważąc dokonań dekonstrukcji czy poststrukturalizmu, ale też nie akceptując postmodernistycznej konkluzji, że „podmiot umarł”, w kategoriach „ucieleśnienia”, stanowiący jeden z głównych postulatów feministycznej filozofii, posiada, jak sądzę, znaczące implikacje dla tego, jak zdefiniujemy solidarność i czy będzie ona posiadała jakąkolwiek aktualność. Nawiązując do opublikowanego już 30 lat temu *Manifestu Cyborgów* Donny Haraway, chciałabym zwrócić uwagę na to, że solidarność nie jest tylko „wyborem” czy „elementem debaty” między innymi

11 J. Butler, *Uwikłani w płęć*, przeł. K. Krasuska, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009; L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki do badań*, przeł. A. Staroń, Czasopismo Filozoficzne „Nowa Krytyka”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374> [13.01.2014].

12 S. Žižek w filmie Sophie Fiennes *The Pervert's Guide to Ideology*, 2012.

dlatego, że ani wybór ani debata nie są elementem przeżywanego doświadczenia większości ludzi, w związku z czym nie powinny otwierać ani listy podstawowych atrybutów podmiotu, ani stanowić kluczowych elementów solidarności<sup>13</sup>. Kiedy Haraway zwracała uwagę na potrzebę tworzenia wspólnego mianownika dla uprzywilejowanej zachodniej intelektualistki oraz robotnicy z trzeciego świata, która w *maquiladorach* składa dla niej komputer, nie odwoływała się przede wszystkim do „wyboru”, ale do oporu wobec wyzysku, do wspólnoty w wykorzenieniu oraz do organicznej, cielesnej i materialnej więzi wynikającej ze współdziału w „obiegu scalonym” globalnej produkcji. Kiedy próbujemy dziś konceptualizować problem solidarności, nie możemy już powtarzać za Adamem Michnikiem, że prawdziwą zaletą „Solidarności” było to, że z robotników uczyniła intelektualistów, po pierwsze dlatego, że nie jest to faktem – robotnicy oczywiście pozostali robotnikami, po drugie dlatego, że opinia ta zawiera normatywną w gruncie rzeczy sugestię odnośnie do tego, jak pożądanym jest być intelektualistą (i nie być robotnikiem)<sup>14</sup>. Osobiście mam wrażenie, że zdanie to można by odwrócić, co dopiero dałoby mu jakieś pozory słuszności – i powiedzieć „główną zaletą robotników było to, że zamienili alienację w solidarność” (albo po prostu, że stworzyli „Solidarność”), zdanie to wymagałoby jednak odwrócenia całego szeregu kulturowych uprzedzeń, z których nie najmniej ważnym jest przekonanie o pasywności mas robotniczych, które dopiero jakaś awangarda, edukacja czy policyjna przemoc ma szansę jakkolwiek zmobilizować. Jak zauważył Jacques Rancière, badając historię francuskich proletariuszek i proletariuszy oraz ich relacji tak z socjologami i filozofami, jak i marksistami, znaczna część postępowej filozofii politycznej uwikłana jest w takie myślenie o polityce, które – oddzielając politykę od codzienności i separując zajmowanie się tym, co wspólne od zaspokajania własnych potrzeb – skutecznie utrzymuje, wzmacnia i naturalizuje istniejące podziały klasowe<sup>15</sup>. Rancière wydobywa paradoksy, które przecinają całą historię politycznej sprawczości i politycznego podmiotu, stanowiące zazwyczaj marginalia myślenia politycznego, takie na przykład, jak to, co dzieje się z proletariatem w twórczości Marksa i Engelsa, gdzie – będąc kluczową siłą sprawczą procesu historycznego, proletariatu odarty zostaje jednocześnie z wszelkich atrybutów umożliwiających to sprawstwo<sup>16</sup>. Kooperacja, stanowiąca, jak możemy domniemywać za Negrim i operaistami, kluczową formę odpowiedzi na alienację, będąca kluczem wszelkiego oporu i ostatecznie także radykalnej zmiany, to temat podejmowany przez Marksa jedynie śladowo<sup>17</sup>.

13 D. Haraway, *Manifest dla cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. E. Majewska, S. Królak, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3).

14 Cyt. za: E. Matynia, *Performative Democracy*, Boulder and London, Paradigm Publishers 2009, s. 49.

15 J. Rancière, *Philosopher and his Poor*, Durham i Londyn, Duke University Press 2003.

16 Tamże, s. 74 i nast.

17 Zob. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, red. P. Hoffman i in., Warszawa, Książka i Wiedza 1951.

Problem ten, zajmujący dotąd jedynie specjalistów od Marksa i nielicznych filozofów polityki zainteresowanych historią politycznej lewicy, która nie wydaje się skądinąd posiadać teraźniejszości, okazuje się palący dziś, w dobie skrajnej indywidualizacji, prekaryzacji pracy, rosnących różnic w dochodach i statusie oraz demontażu społecznych zabezpieczeń. W czasach prekariatu solidarność należałoby chyba definiować przede wszystkim jako sytuację przekraczania alienacji związanej z pracą. I to jest jej naturalny kontekst – jak pamiętamy z pierwszych tekstów, w których w ogóle pojawiało się to pojęcie, solidarność dotyczyła budowania więzi i wsparcia w sytuacji konfliktu klasowego (np. strajku, jak u Marksa czy Sorela) oraz tworzenia nowego, utopijnego miejsca pracy (jak spółdzielnie czy kooperatywy w tekstach np. Kropotkina czy Abramowskiego).

W społeczeństwach pochłoniętych produkcją i konsumpcją, solidarność wydawać się może przede wszystkim formą oporu – budowanie więzi z innymi czy współpraca nie są przecież rentowne, nie stanowią też najbardziej intuicyjnej formy odpoczynku. W czasach kapitalizmu kognitywnego na różne sposoby kolonizuje się solidarność, doprowadzając do sytuacji, w której wola zastąpienia karmiącej koleżanki przy maszynie czy udzielenie koledze pierwszej pomocy skutecznie zastępują odpowiednio urlop rodzicielski czy dostęp do służby zdrowia, wspierając czy raczej: stanowiąc odpowiedź na likwidację zabezpieczeń społecznych. Czasy prekaryzacji to, jak podkreśla między innymi Guy Standing, moment spiętrzenia sprzeczności, w którym likwidacji zinstytucjonalizowanych form solidarności społecznej towarzyszy równoczesne wymuszanie solidarności oddolnej w życiu codziennym, zwłaszcza w pracy<sup>18</sup>. Jak starałam się pokazać w innych tekstach, analogiczne praktyki mają dziś miejsce w odniesieniu do miłości, opieki i troski – są to te elementy pracy reprodukcyjnej i afektywnej, które najczęściej spotyka wykluczenie i zarazem kolonizowanie<sup>19</sup>. Jak dowodzą liczne autorki feministyczne, w tym szczególnie Anna Jónasdóttir, Ann Ferguson i Sylvia Federici, wskutek instrumentalizacji i utowarowienia miłości i troski powstaje nie tylko dyskurs powielający wykluczenie tego, co kulturowo przypisywano kobietom, ale też same kobiety i społeczeństwo jako całość odcinane są od tego, co stanowi przecież rezerwar ich siły. Choć większość tych autorek, a już szczególnie Ferguson, bardzo podkreśla konieczność oddzielenia solidarności (która ma charakter społeczny) od miłości (która z kolei jest afektem pomiędzy dwiema osobami lub niewiele większą grupą), mam wrażenie, że tak one, jak i między innymi autorki z nurtu czarnego i chicana feminizmu podkreślają, że bez dekolonizacji afektu trudno wyobrazić sobie ruch na rzecz społecznej zmiany<sup>20</sup>. W tekstach tych autorek do głosu dochodzi

---

18 G. Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class?*, London, Bloomsbury 2011.

19 E. Majewska, *Sztuka jako pozór. Cenzura i inne paradoksy upolitycznienia kultury*, Kraków, Korporacja Ha! Art 2013.

20 Zob.: A. Jónasdóttir, *Love, Power and Political Interests. Towards a Theory of Patriarchy in Contemporary Western Societies*, Orebro, University of Orebro Press 1991; A. Ferguson, *Feminist Paradigms of Solidarity and Justice*, dz. cyt.; S. Federici, *Prekariat – perspektywa feministyczna*, przeł. M.

charakterystyczne dla feminizmu socjalistycznego przekonanie o tym, że prace domowe, afekt i opiekę traktować należy jako pracę, będącą w takiej samej mierze formą samorealizacji, co przestrzenią wyzysku i potencjalnie – również miejscem możliwego strajku (Federici) czy emancypacji lub oporu (Ferguson, Jónasdóttir, hooks).

Jak starałam się wskazać w pierwszych akapitach niniejszego artykułu, solidarność odbywa się nie tylko w przestrzeni społecznej, ale również kulturowej. Tak, jak trudno sobie wyobrazić posiadanie praw politycznych bez możliwości ich egzekwowania, jak przytomnie zauważył Arystoteles, a za nim również Hannah Arendt, trudno byłoby również wyobrazić sobie występowanie solidarności wyłącznie w rozmowie czy doświadczanym afekcie, bez kulturowej ekspresji w przestrzeni społecznej, bez produkowania znaków i znaczeń czytelnych dla otoczenia, generujących debaty, ale też afekty i inne działania. Mam wrażenie, że jest to aspekt solidarności zasadniczo zapoznany w jej filozoficznych analizach, gdzie – jak czytamy choćby u Richarda Rorty’ego, solidarność to afekt, zindywidualizowany i kapryśny, do tego zależny przede wszystkim od słowników finalnych jego uczestniczek i uczestników oraz ich dobrej woli<sup>21</sup>. Stanowisko Rorty’ego bardzo dobitnie, i moim zdaniem słusznie, krytykuje Jodi Dean, która nie buduje skądinąd przełomowego pojęcia solidarności, natomiast bardzo dobrze wypunktowuje braki stanowisk liberalnych. Dla Rorty’ego przygodność solidarności jest oczywiście pochodną całej przygodności ludzkiej tożsamości. Interesującym, choć kontrowersyjnym w moim przekonaniu ruchem jest wykorzystywanie przez tego autora Holocaustu do pokazywania nieciągłości na mapie ludzkiej solidarności w latach 40. w Europie. Choć skądinąd uważam takie wysługiwanie się Zagładą przy prostym dowodzie za niedopuszczalny przykład banalizowania zła, uważam, że głównym problemem wywodu Rorty’ego jest próba wskazania na jakiś element natury ludzkiej, której istnieniu wcześniej autor ten zaprzeczył, przy jednoczesnym traktowaniu sytuacji ekstremalnej, jako takiej, która pozwala budować uniwersalizujące uogólnienia na temat zachowań ludzi w ogóle. W tej krytyce podążam tropem Rancière’a, który rozciąga zarzut epatowania cierpieniem i nadużywania wydarzenia Holocaustu na cały postmodernizm, szczególnie na Lyotarda i jego estetykę wzniosłości<sup>22</sup>. W opracowaniu Rorty’ego problematyczne wydaje mi się również to, że ignoruje on kontekst społecznych walk, w których powstawało tak pojęcie, jak i praktyki solidarności, że lekceważy on społeczny kontekst, i pisze o solidarności w zasadzie wyłącznie przeciwstawiając ją okrucieństwu. Inaczej czyni Zygmunt Bauman, który również nie idealizuje rzeczywistości i raczej sceptycznie postrzega projekty społecznej utopii, niemniej – pozwala sobie na takie krytyczne analizy, jak ta, w której tolerancja zostaje przeciwstawiona akceptacji czy solidarności i odrzucona jako zbyt słaba strategia

Skóra, „Przegląd Anarchistyczny” 2011, nr 5/6; b. hooks, *Teoria feministyczna*, dz. cyt.; G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books 1999.

21 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, dz. cyt.

22 Zob. J. Rancière, *Aesthetics and its Discontents*, przeł. S. Corcoran, Cambridge, Polity Press 2009.



społecznej integracji<sup>23</sup>. Choć nie podzielam pesymizmu Baumana odnośnie do społecznych utopii i znacznie bliżej jest mi do hurraoptymizmu Negriego i Hardta w tym przynajmniej zakresie, to uważam, że jego znacznie bardziej kontekstowa i socjologicznie trafna analiza o wiele lepiej ujmuje zjawisko społecznej solidarności czy jej braku w płynnej nowoczesności, niż ta zaproponowana przez Rorty'ego<sup>24</sup>. Mam wrażenie, że książka Rorty'ego, nadal bardzo popularna w Polsce, stanowi doskonały przykład tego, jak nie powinno się pisać książek filozoficznych, zwłaszcza z zakresu filozofii społecznej, do tego jeszcze promuje nie tylko niedopuszczalne uproszczenia, ale również zwykłe błędy logiczne.

Solidarność jest przez Rorty'ego rozumiana bardzo po kantowsku, jako rozpoznanie w drugim człowieku jego człowieczeństwa. I już na tym etapie pojawia się problem, gdyż – jeśli zatrzymamy się przy dowolnym przykładzie działań solidarnych, zobaczymy, że natura człowieczeństwa tudzież człowieczeństwo jakiejś konkretnej istoty na ogół nie jest ani głównym, ani w ogóle przedmiotem rozważań solidaryzujących się podmiotów. Chętnie wykorzystam przykład protestu studenckiego w instytucie, w którym do niedawna pracowałam. Otóż tam studentki i studenci podjęli działania solidarnościowe, nie dyskutując o moim człowieczeństwie, ale o tym, co to znaczy być pracownikiem uniwersytetu i na czym polega godność takiej pracy (okazało się, że między innymi na godnych zarobkach i ciągłości zatrudnienia). Moje człowieczeństwo, człowieczeństwo kolegi oraz społeczności uniwersyteckiej poddanej zmianom planu studiów, zdecydowanie nie było przedmiotem rozpoznania, którym stały się zamiast tego podkreślenie więzi z innymi osobami oraz (jednocześnie) protest i krytyka uznanych za niegodne praktyk. Działania podjęto natychmiast (dzień po informacji, że mogę nie być w instytucie dalej zatrudniona), raczej instynktownie i bardzo spontanicznie. Towarzyszyła im refleksja, niemniej – nie ona mam wrażenie stanowiła element kluczowy czy determinujący, ale właśnie afekt i jakieś – najpierw łagodne, a potem dość mocne poczucie niestosowności zaistniałej sytuacji. W społeczeństwie rozpuszczenia społecznych więzi, płynnych tożsamości i przede wszystkim – w czasach przekształcania uniwersytetu w nastawioną na krótkofalowe zyski i efekty korporację, takie działanie było prawdziwym „wyjątkiem”, niespodziewanym i – jak się ostatecznie okazało – niemożliwym do zaakceptowania w dzisiejszym uniwersytecie.

Jak pamiętamy (albo jak pamiętają nasi rodzice czy dziadkowie), również w roku 1980 „Solidarność” budziła się w proteście. Tam był to protest wobec zwolnienia Anny Walentynowicz, wobec podwyżek cen i braku wolności słowa. Wbrew temu, co pamiętamy ze sporych partii humanistyki tamtego okresu, chciałabym zaproponować, byśmy stawki tamtego zrywu nie postrzegali i nie postrzegały wyłącznie przez pryzmat troski o człowieczeństwo, ale by próbować patrzeć na ten czas jako na żądanie radykalnych przekształceń w obszarze tego, co wspólne. Jak twierdzą

23 Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa, NIA i Agora SA 2011.

24 A. Negri, M. Hardt, *Rzecz-pospolita*, dz. cyt.

Michael Hardt i Antonio Negri w książce *Rzecz-pospolita*, powinniśmy szybko zrezygnować z myślenia w kategoriach podziału na „prywatne” i „publiczne” i myśleć raczej o tym, co „wspólne” (ang. *the common*). Jak dowodzą, świetnej metodologii i ontologii dostarczają w tym celu pisma Spinozy, z czym nie będę tu polemizować, niemniej – chciałabym tylko podkreślić, że ich propozycja nie tylko świetnie rozpakowuje złożoną, i po wielokroć sprzeczną strukturę współczesnej kultury i przestrzeni symbolicznych wymian, ale również ułatwia i mobilizuje krytykę rozmaitych form zawłaszczania i prywatyzacji tego, co wspólne przez własność prywatną, ograniczania dostępu i wolności do tego, co publiczne przez biznes i państwo, jak również otwiera możliwość współpracy i wymiany między teoriami post-marksistowskimi i feministycznymi, z których wiele kontestuje podział na prywatne i publiczne<sup>25</sup>. Uważam za zupełnie fenomenalne odwołanie Hardta i Negriego do Kanta, w szczególności do tekstu *Czym jest oświecenie?* oraz ich nawiązania do analogicznego tekstu Michela Foucaulta na ten sam temat i jego propozycji „heterotopii” – innych miejsc, gwarantowanych przez istniejące reguły, mieszczących się w istniejącym świecie, ale wprowadzających nowe, tutaj<sup>26</sup>.

Ontologia tego, co wspólne, świetnie rozpakowuje problematyczny charakter podziału na prywatne i publiczne, kontestowany właściwie przez całą tradycję marksistowską. Mam wrażenie, że dopiero dostarczane w jej ramach narzędzia pozwalają skonstruować sensowną, krytyczną koncepcję solidarności, która nie będzie powielać ograniczeń zasadniczo mieszczańskiej sfery publicznej, wykluczającej tak robotników, jak i kobiety czy migrantów. Głównym modelem tak rozumianej sfery publicznej był oczywiście projekt Jürgena Habermasa z 1962 roku, którego niektóre elementy, jak na przykład krytyka utowarowienia tego, co publiczne, poprzez media i korporacje, nadal pozostaje moim zdaniem aktualna, natomiast zdecydowanie problematyczne jest mam wrażenie to, jak określone są w niej fundamenty tego, co publiczne, w tym zwłaszcza podział na „prywatne” i „publiczne” oraz formy działania w sferze publicznej i habitus uczestniczących w niej jednostek, który ma charakter zdecydowanie ekskluzywny<sup>27</sup>. Omówię te problemy w kontekście nawiązujących do Habermasa interpretacji „Solidarności”.

Ciekawą propozycją interpretowania „Solidarności”, która skądinąd przysłała z USA, geograficznie rzecz biorąc, były prace Elżbiety Matyni, w tym jej esej z 2001 roku, w którym proponuje ona, by „Solidarność” interpretować nie tylko jako ruch społeczny, ale również jako formę strukturalnego przeobrażenia sfery publicznej<sup>28</sup>. Autorka ta wpisała w ten sposób „Solidarność” w Habermasowską koncepcję sfery publicznej, co oczywiście nie mogło odbyć się bezboleśnie. Jako ściśle mieszczańska, sfera publiczna w wersji proponowanej przez Habermasa oczywiście nie może

25 Zob. M. Hardt i A. Negri, *Rzecz-pospolita*, dz. cyt.

26 M. Foucault, *Des Espaces Autres*, „Architecture, Mouvement, Continuité” 1984 [1967], nr 5.

27 J. Habermas, *Strukturalne przekształcenia sfery publicznej*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa, PWN 2008.

28 E. Matynia, *The Lost Treasures of Solidarity*, „Social Research” 2001, nr 1 (69).

„pomieścić” takiego zjawiska, jak robotniczo-inteligencka formacja rozwijająca się głównie w fabrykach, w której aktywnie uczestniczą kobiety, i której głównym narzędziem jest strajk, a przestrzenią działania – to, co wspólne, bez podziału na publiczne i prywatne, w tym dom, fabryka, media oddolne i ostatecznie także państwowe. To przede wszystkim eseje Matyni zachęcił mnie do poszukania jakichś bardziej sprzyjających dla polskich wydarzeń definicji sfery publicznej, które znalazłam nie tyle u Habermasa, ile raczej u jego feministycznych i marksistowskich krytyczek i krytyków. Wymagało to oczywiście rewizji przekonania odnośnie do wykluczającego charakteru „pierwszej” „Solidarności”, odrzucenia oskarżeń tego ruchu o mizoginię i potraktowania go jako interesującej próby robotniczej i nie wykluczającej kobiet transformacji sfery publicznej, którą – z braku lepszych określeń – pozwałam sobie nazwać „post-mieszczańską sferą publiczną”<sup>29</sup>. W związku z tym, choć zgadzam się z feministyczną krytyką kolejnych odsłon „Solidarności” po 1989 roku, formułowaną przez takie autorki, jak Shana Penn, Kinga Dunin, Bożena Umińska i wiele innych, uważam, że to raczej wczesne lata 90., okres nazywany przez Tadeusza Kowalika i innych badaczy „ustrojową transformacją”, przyczynił się do wykluczenia kobiet, a nie pierwsza „Solidarność”. Obecność Henryki Krzywonos, Aliny Pieńkowskiej czy Anny Walentynowicz w Stoczni Gdańskiej, Jadwigi Staniszkis wśród doradców związku i Ewy Milewicz, Heleny Łuczywo czy Barbary Labudy w strukturach „Solidarności” nie budzi przecież żadnych wątpliwości, co więcej – jest znacznie bardziej wyraźną formą udziału kobiet, niż ta, którą oferowały kobietom ówczesne władze. Wśród Postulatów Sierpniowych mamy urlopy macierzyńskie, obniżenie wieku emerytalnego również dla kobiet oraz przedszkola. Więc choć oczywiście zgadzam się z tym, że rozwiązanie Sekcji Kobiecej „Solidarności” było krokiem fatalnym, sugerowałabym, by nie zapominać również o tym, że miało ono miejsce w roku 1991 i zostało wykonane za czasów Mariana Krzaklewskiego, a nie Lecha Wałęsy.

Bardzo interesującym aspektem „Solidarności”, który obliguje do przyjrzenia jej się nie tylko jako przekształceniu sfery publicznej, jak sugerowała Elżbieta Matynia, lecz raczej jako formie „post-mieszczańskiej przestrzeni publicznej”, o jakiej pisała między innymi Nancy Fraser w swojej krytycznej odpowiedzi na koncepcję Habermasa, jest oczywiście to, że zasadnicza część uczestników i uczestniczek pierwszej „Solidarności” to robotnice i robotnicy<sup>30</sup>. Myślę, że warto tutaj odwołać się do Jacques’a Rancière’a i do jego polemiki z Pierrem Bourdieu z jednej strony oraz marksizmem jako tradycją myślenia politycznego z drugiej. Warto tu, jak sądzę, przypomnieć kilka argumentów Rancière’a sformułowanych przeciw klasycznej filozofii politycznej. W jej ramach bowiem kompletnemu wykluczeniu ulegają wszyscy, których status społeczny obliguje do zaspokajania podstawowych bytowych

29 Zob. S. Penn, *Podziemie kobiet*, przeł. H. Jankowska, Warszawa, Wydawnictwo Rosner i S-ka 2003 oraz E. Kondratowicz, *Szminka na sztandarze. Kobiety Solidarności – rozmowy*, Warszawa, Wydawnictwo Sic! 2001.

30 N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, dz. cyt.

potrzeb – będą to niewolnicy, którzy dla Arystotelesa nie są skądinąd ludźmi, tylko rzeczami, kobiety, migranci oraz osoby nieposiadające wystarczającego kapitału, by móc się na refleksji skupić<sup>31</sup>. Analogiczna tendencja jest zdaniem francuskiego filozofa widoczna również u Platona, który – choć dopuszczał możliwość zasiadania przez kobiety na tronach, uważał jednak, że rządzić powinni filozofowie – jego republika miała więc również charakter merytokratyczny. Rancière twierdzi również, że strategie budowania wyobrażeń o klasie pracującej niestety dziedziczą po starożytnej filozofii politycznej takie formy sceptycyzmu wobec „ludzi pracy”, które sprzyjają ich urzeczowieniu, petryfikacji i ignorowaniu ich autonomii oraz aktywności w obszarach polityki i kultury. Jak dowodzi Rancière na podstawie wieloletnich studiów nad archiwami ruchów robotniczych we Francji w XIX wieku, proletariariat miał swoje sposoby na budowanie oddolnej kultury, jego sposoby przyswajania teorii politycznej i literatury wyłamywały się sztywnemu schematowi reprodukcji klasowych przywilejów, nakreślonego w *Dystynkcji* Bourdieu i innych pracach tego autora<sup>32</sup>. Zdaniem Rancière’a, i trudno mu w tej sprawie odmówić słuszności, tak marksizm, jak i socjologia Bourdieu, ograniczają polityczną sprawczość proletariatusy do biernego przyswajania norm społeczno-kulturowych. Tymczasem takie zjawiska, jak choćby strajk w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 roku, zastosowanie strategii strajku generalnego czy spontaniczna decyzja Henryki Krzywonos, by „ten tramwaj dalej nie pojechał”, stanowią formy oporu, a nie konformizmu względem norm społecznych i klasowych, i w tym sensie nie tylko przełamują bierną reprodukcję, ale też stają się problemem dla nauki, która nie tyle nie jest w stanie ich przewidzieć (nauka nie ma wszak zastąpić wróżek), ile nie ma narzędzi, by tego typu odstępstwa od normy analizować.

Warto też zaznaczyć, że analogicznej krytyki teorii reprodukcji Pierre’a Bourdieu dokonała Judith Butler, która – akcentując znaczenie performatywnej strony ideologicznych reprodukcji – przekonująco dowodzi ograniczeń kategorii habitusu oraz istnienia wyjątków w schemacie powtarzania: subwersywnych powtórzeń norm<sup>33</sup>. W swoich książkach autorka ta często podejmuje temat „niesubordynacji płciowej”, oporu i innych form nienormatywności. W ten sposób udziela ona legitymizacji poszukiwaniom takich teorii społecznych, które nie pacyfikują rozmaitych grup marginalizowanych, opresjonowanych czy wykluczonych w roli biernych odbiorców własnej krzywdy. Samo ucieleśnienie habitusu, którego znaczenie wielokrotnie podkreślał Bourdieu w *Dystynkcji* skutecznie wyklucza jego wyłącznie reprodukcyjny charakter – jak pisał już Derrida, „performatywy są zawsze zanieczyszczone”<sup>34</sup>.

31 J. Rancière, *La Mesentente*, dz. cyt.

32 Zob. tamże oraz P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. P. Biłos, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005.

33 Zob. J. Butler, *Uwikłani w płęć*, dz. cyt.

34 Zob. E. Majewska, *Sztuka jako pozór*, dz. cyt.

W artykule napisanym z okazji dwudziestolecia Porozumień Sierpniowych i powstania NSZZ „Solidarność” Elżbieta Matynia zastanawia się, jak doszło do zagubienia „skarbow Solidarności”. W jej tekście najbardziej interesujące wydają mi się dwie kwestie: propozycja, by do „Solidarności” podejść nie tyle jako do ruchu społecznego, ile raczej jako do nowej wersji sfery publicznej oraz sugestia, że istnieje jakiś „skarb Solidarności”, który jest nie tylko powszechnie znany, ale też zdążył już ulec utraceniu. O ile w pełni zgadzam się z pierwszym postulatem Matyni, i faktycznie uważam, że „Solidarność” stanowiła niebywale ciekawe przekształcenie przestrzeni publicznej, o tyle mam poważne wątpliwości odnośnie do tego, czy zaproponowane przez Jürgena Habermasa pojęcie sfery publicznej jest wystarczające do tego, by „Solidarność” analizować. Uważam poza tym, i tego między innymi staram się dowieść w niniejszym tekście, że wydarzenie „Solidarności” pozwala nie tylko na uzasadnioną krytykę Habermasowskiej koncepcji, ale również na poszerzenie czy nawet syntezę propozycji wysuniętych przez inne autorki i innych autorów. Szczególnie interesujące wydają mi się dwie z nich – zaproponowana przez Nancy Fraser koncepcja *subaltern counterpublic*, które po polsku można by nazwać „kontr-sfery publiczne podporządkowanych innych”<sup>35</sup> oraz koncepcja „proletariackiej przestrzeni publicznej” Alexandra Kluge. Mam również wrażenie, że jeśli w ogóle istnieje jakiś „skarb «Solidarności»”, to powinien on zostać na nowo odkryty, gdyż jak dotąd – ginie on w moim przekonaniu w odmętach (re)sentymentalizacji i nostalgizacji wydarzeń i okresu, które ciągle czekają na rzetelną interpretację<sup>36</sup>.

Krytykując wyłącznie mieszczański charakter Habermasowskiej „sfery publicznej”, Kluge i Negt proponują uwzględnienie szeregu strategii i praktyk wnoszonych do tego, co publiczne, przez klasy pracujące. W napisanych wraz z Oskarem Negtem opracowaniach na temat proletariackich przestrzeni publicznych, Kluge stawiał sobie za cel przede wszystkim włączenie tego, co proletariackie, w analizy tej sfery oraz analizę sprzeczności tego, co publiczne, w zaawansowanym kapitalizmie, mającą na celu tworzenie przeciw-publiczności<sup>37</sup>. Z ich perspektywy koncepcja sfery publicznej zaproponowana przez Habermasa wyklucza dwie istotne dla formowania się społecznej historii społeczeństw jako całości przestrzenie produkcji: pracę zawodową oraz rodzinę. Zdaniem tych autorów mieszczańska sfera publiczna nie ma dla klas pracujących żadnej wartości jako medium artykulacji ich interesów czy przestrzeń społecznej

35 Zaproponowany tu przeze mnie przekład odsyła do sposobu, w jaki próbuję tłumaczyć kluczowe dla teorii postkolonialnych pojęcie *subaltern*. Uważam, że warto je przekładać na język polski oraz że warto zachować obie części pojęcia – „sub” (pod) oraz „altern” (inny). Zob. też: G. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2010, nr 24-25.

36 E. Majewska, *Between Nostalgia and (Political) Solidarity. Some Notes on the Shipyard Ruins*, „Widok. Theories and Practices of Visual Cultures” 2014, nr (1).

37 Jęz. polski nie dysponuje odpowiednikiem angielskiego „publicity”; zob. A. Kluge, O. Negt, *The Public Sphere and Experience: Selections*, „October” 1988, s. 61.

zmiany. Proletariacka przestrzeń publiczna ma być zatem **alternatywą** dla mieszczańskiej sfery publicznej.

Jak widzimy już choćby z tej szczątkowej rekonstrukcji koncepcji Klugego i Negta, ich propozycja, choć niezwykle ważna dla krytyki tak koncepcji Habermasa, jak i dla budowania alternatyw, nie jest ani koncepcją umożliwiającą rzetelną interpretację „Solidarności” z jej wczesnego okresu, ani koncepcją, w której doświadczenie zglobalizowanego prekariatu, zróżnicowanego pod względem habitusów, dochodów, geografii i ekonomii, mogłoby zostać wyartykułowane. Choć inspirująca do dalszych poszukiwań, koncepcja ta nie może się w moim przekonaniu stać podstawą pojęcia globalnej solidarności, choć może być punktem wyjścia do jej poszukiwania. Posiada ona poza tym jeszcze jedno istotne ograniczenie – jest bardzo zachodniocentryczna, nie uwzględnia tak zróżnicowania robotników już na Zachodzie, jak i globalnych procesów produkcji.

Podobne problemy można wskazać w koncepcji *subaltern counterpublics* zaproponowanej przez Nancy Fraser, również w krytycznym odniesieniu do Habermasa<sup>38</sup>. Nawiązując do feministycznych badaczek ruchów społecznych, Fraser demaskuje koncepcję Habermasa jako nieuzasadnioną idealizację liberalnej, mieszczańskiej sfery publicznej, w której wykluczone zostają zarówno ruchy proletariackie, jak i polityczna aktywność kobiet. Sięgając do prac Mary Ryan, Fraser rekonstruuje udział Amerykanek w budowaniu publicznej debaty w USA w XIX wieku. Myślę, że wskazanie w analogiczny sposób udziału kobiet w budowaniu sfery publicznej w Polsce czy w Niemczech tego samego okresu nie byłoby trudne – udział kobiet w polskich walkach narodowo-wyzwoleńczych, tworzeniu edukacji, opozycji i kultury tego okresu nie ogranicza się przecież do Emilii Plater, ale oznacza niezliczoną liczbę pisarek, działaczek, artystek i nauczycielek, które – jak Żmichowska, Konopnicka, Orzeszkowa, Bujwidowa i szereg innych budowały zręby instytucji i „publiczności” wymazanej z map Polski<sup>39</sup>. Fraser wyróżnia cztery główne problemy koncepcji Habermasa, z którymi polemizuje w swoim tekście: założenie o możliwości debaty, „jak gdyby” nie istniały różnice społeczne między jednostkami i grupami<sup>40</sup>; twierdzenie, że jedna sfera publiczna jest zawsze lepsza, niż wiele konkurujących ze sobą „publiczności”; uznanie artykulacji tego, co prywatne, za zagrożenie dla sfery publicznej, w której winny być artykułowane tylko interesy wspólne oraz przekonanie, że dla sprawnego funkcjonowania sfery publicznej konieczne jest ścisłe odcięcie społeczeństwa obywatelskiego od państwa<sup>41</sup>. Choć trudno się z krytyką Fraser nie zgodzić, jej stanowisko również napotkało opór w postaci postkolonialnych

38 N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, dz. cyt.

39 Zob. A. Górnicka-Boratyńska, *Chcemy całego życia*, Warszawa, Fundacja Res Publica 1999.

40 Analogiczny zarzut można skądinąd postawić teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa, co uczyniła między innymi Susan Moller-Okin, zob.: E. Majewska, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Warszawa, Difin 2009.

41 N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, dz. cyt., s. 62-63.

i dekolonialnych teorii feministycznych, z których najbardziej reprezentatywna wydaje mi się ta sformułowana przez Chandrę Mohanty.

Kluczowym elementem, który przy wszelkich próbach budowania „globalnej solidarności” należałoby zmienić tak w koncepcji Habermasa, jak i tych zaproponowanych przez Fraser oraz Negta i Klugego z perspektywy postkolonialnej jest oczywiście ich skupienie na problemach Zachodu oraz uniwersalizacja Zachodu jako „świata w ogóle”, analogiczna do uniwersalizowania „podmiotu Zachodu” jako „Podmiotu w Ogóle”, ostro skrytykowana przez Gayatri Spivak w eseju *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* z 1988 roku<sup>42</sup>. Z perspektywy badań nad pierwszą „Solidarnością” ten antykolonialny punkt widzenia okazuje się bardzo użyteczny, ponieważ hybrydyczność, wieloznaczność i masowość Niezależnych Związków Zawodowych z 1980 roku również nie mieści się w analizach dokonanych przez omówionych tu zachodnich teoretyczki i teoretyków. Nie mieści się ona jednak również w krytyce Zachodnich koncepcji podmiotu i solidarności zaproponowanej przez Mohanty, która – słusznie krytykując koncepcje zachodnie, między innymi za monolityczną wizję kobiet budującą sztuczną tożsamość w miejsce zróżnicowanych podmiotów i narzucającą tę jedność jako Podmiot, skrupulatnie lekceważy istnienie krajów „pomiędzy”, konsekwentnie dzieląc świat na „Pierwszy” i „Trzeci”. Spośród autorek antykolonialnych bodaj jedyna Gayatri Spivak przewiduje analogiczne do postkolonialnych analizy podporządkowania i emancypacji, które wkrótce przyjdą również z Europy Środkowej, Ameryki Południowej etc.<sup>43</sup> W eseju *Under the Western Eyes* Mohanty demaskuje Zachodnie koncepcje feministyczne jako te, które pod pozorem globalnej solidarności unifikują podmiot opresji – kobiety – wykluczając z nich te, które żyją w trzecim świecie lub z niego pochodzą. W napisanym kilkanaście lat później eseju nawiązującym do tej wcześniejszej pracy Mohanty proponuje z kolei, by budując sojusze i wspólne mianowniki skupić się na problemie nierówności ekonomicznych, które napędzają i wzmacniają również nierówność płci. Jest to stanowisko zbieżne moim zdaniem z tym artykułowanym przez Spivak, która wskazując na płęć jako ostateczną instancję szeregującą podmioty w nierówną hierarchię, akcentuje jednocześnie, poniekąd za Althusserem, współdeterminowanie losów jednostek przez ekonomię, kulturę i geopolitykę<sup>44</sup>. Jest to stanowisko, które używając dekonstrukcji jako głównego medium, nie rezygnuje jednak ze ściśle marksistowskiej analizy ekonomicznych nierówności.

Mam wrażenie, że te feministyczne propozycje dekolonialnej krytyki społecznej powinny połączyć się z poszukiwaniami w zakresie redefinicji i reinterpretacji

---

42 G. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, dz. cyt.; Ch. T. Mohanty, *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, dz. cyt.; też, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, „Feminist Review” 1988, nr 30, s. 61-88.

43 Por. G. Spivak, *A Critique of the Postcolonial Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999.

44 G. Spivak, *A Critique of the Postcolonial Reason*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1999.

sfery publicznej jako tego, co wspólne. Dopiero przy takiej konstelacji możliwe będzie wyobrażenie sobie, a może nawet praktyka globalnej solidarności jako takiej, która nie daje się zredukować do sztucznie zindywidualizowanego afektu, ale staje się wielopoziomową, wielopodmiotową siłą zdolną do wprowadzenia zmiany, jak stało się w 1980 roku w Polsce. Wydaje mi się, że w tym kontekście lokalne, drugoświatowe doświadczenie hybrydycznej „publiczności”, jaką stała się „Solidarność”, może stać się kluczowym punktem odniesienia, wymaga to jednak ponownego przemyślenia tak jego przebiegu, jak i jego dziedzictwa poza bezpośrednim ciągiem przyczynowo-skutkowym umieszczającym całą odpowiedzialność za wszelkie kroki dokonane podczas neoliberalnej transformacji ustrojowej w Polsce po 1989 roku na barkach ruchu społecznego, który – choć zapoczątkował zmiany, nie miał, jako taki, wpływu na przebieg geopolitycznych rozsad zmieniających społeczno-ekonomiczne konstelacje w skali globalnej, w tym również w Polsce. Niekończące się rozliczanie decyzji Michnika, Kuronia czy Balcerowicza nie może zastąpić rzetelnej analizy „Solidarności” jako doświadczenia przełamującego społeczną alienację, przekraczającego klasowe i płciowe podziały i fundującego przestrzeń, która niewątpliwie była obszarem społecznej solidarności i społecznej zmiany tak w mikro-, jak i makro-skali. Do tego jednak potrzebna jest zarazem wizja post-mieszczańskiej przestrzeni publicznej, jak i wizja globalnej solidarności, które fundują i wzmacniają się nawzajem, pozwalając wyjść poza ograniczenia i uprzedzenia natury klasowej, płciowej i etnicznej. Mam nadzieję, że niniejszy tekst to drobny krok w tym właśnie kierunku.

#### **“Solidarność” and Solidarity in a Feminist Perspective. From Post-bourgeois Public Sphere to the Global Solidarity**

This article is a feminist analysis of global solidarity and the experience of “Solidarność” in the context of three main concepts of the public sphere developed by Jürgen Habermas, Alexander Kluge, and Nancy Fraser. Most of the discussions around the “Solidarność” movement petrify it as a local and sexist event, supporting its provincialization and solidifying the global division into a dynamically developing “center”, which has a history, independent political agency and development, and the “peripheries”, where every now and then some “events” suddenly happen, the consequences of which bring minor, local changes. The author is also interested in what a global solidarity could be in the time of precarization and why it might be easier to imagine it while thinking about what is the common.