

Agata Zygmunt
Uniwersytet Śląski w Katowicach

SPÓR O TRADYCYJNY MODEL RODZINY W ŚWIETLE DYSKURSU NA TEMAT RÓWNOŚCI PŁCI

Abstrakt. Feministyczna krytyka współczesnych filozoficznych koncepcji sprawiedliwości i równości zwraca uwagę na powtarzający się błąd „przeoczenia” kobiet. Feministki nie zgadzają się z zasadami sprawiedliwości i równości, które odnoszą się wyłącznie do sfery publicznej. Uważają, że należy dążyć do zmiany struktury rodziny, bo to ona trwale reprodukuje nierówności między kobietami i mężczyznami. Przyjmowane a priori założenie, że rodzina tradycyjna jest ze swej natury sprawiedliwa, jest założeniem niesłusznym, podobnie jak teza, że rodzina jest bytem apolitycznym – przeczy temu m. in. polityczny charakter socjalizacji.

Kluczową tezę, wokół której koncentrują się rozważania autorki wyznacza twierdzenie, że współczesna rodzina wymaga wydobycia ze „stanu natury”, z „prywatności” i przeniesienia w świat wartości, ocen, zasad i standardów sfery publicznej. Jest to warunek niezbędny, aby móc mówić o urzeczywistnieniu zasady pełnej sprawiedliwości i równości. W opracowaniu przedstawiono argumenty zarówno zwolenników, jak i przeciwników tradycyjnego kształtu rodziny i podziału obowiązków w jej obrębie. Podjęto również próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zasady partnerstwa mogą skutecznie być realizowane w praktyce poprzez odwołanie się do pozytywnych praktyk, do których należą m. in. umowa małżeńska oraz rozwiązania stosowane w różnych modelach polityki społecznej.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość społeczna, tradycyjny model rodziny, partnerstwo, modele polityki rodzinnej.

„Teoretycy sprawiedliwości wzniesli imponujące gmachy, precyzując tradycyjne pojęcia bezstronności i odpowiedzialności. Niemniej jednak osiągnięcia te, ponieważ wpisują się w wielowiekową tradycję ignorowania podstawowych problemów wychowywania dzieci i opieki nad osobami specjalnej troski, spoczywają na niezbadanym i niebezpiecznie grząskim gruncie. Każda adekwatna teoria równości płci musi więc stawić czoło tym problemom, a także tradycyjnym koncepcjom dyskryminacji i prywatności, które je dotąd przesłaniały”. (Kymlicka 1998: 318).

Błąd „przeoczenia” odnoszący się do kobiet, a wyrażający się w nieobecności kobiet w większości filozoficznych koncepcji sprawiedliwości i równości akcentowany jest przez wielu współczesnych filozofów i badaczy, zajmujących się problematyką płci¹ (Kymlicka 1998: 279; Środa 2004: 294). Polega on na tym, że sprawiedliwość i równość pozostają pojęciami, które znajdują zastosowanie wyłącznie w sferze publicznej, pomijają natomiast obszar wyznaczany przez sferę prywatną.

Skąd bierze się brak zainteresowania filozofów – twórców rozmaitych koncepcji sprawiedliwości – sprawami kobiet? Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze swoistą relacją zwrotną: z jednej strony nieobecność kobiet w sferze publicznej stanowi fakt historyczny, społeczny i polityczny, zatem jego konsekwencją będzie również nieobecność kobiet w filozofii; z drugiej strony, nieuwzględnianie kobiet w koncepcjach filozoficznych prowadzi do braku partycypacji kobiet w sferze publicznej. Tworzy się zamknięte koło, z którego trudno jest się kobietom wydostać. Sferą ich działania pozostaje dom i cały obszar życia uznawany za prywatny. Kennedy i Mendus piszą, że *zamknięcie kobiet w sferze prywatnej [domowej] znajduje uzasadnienie w ich partykularystycznej, nie uniwersalnej naturze. Ponieważ kobieta pojmuje tylko więzy miłości i przyjaźni, w życiu politycznym byłaby osobą niebezpieczną – być może gotową poświęcić szerszy interes publiczny na rzecz jakichś związków osobistych bądź prywatnych preferencji* (Kymlicka 1998: 279).

Jak zostało powiedziane wcześniej, podstawowym zarzutem, który stawiany jest przez feministki współczesnym filozofom jest fakt odniesienia koncepcji sprawiedliwości li tylko do sfery relacji pozarodzinnych. Teorie sprawiedliwości nie wkraczają w strukturę relacji wewnątrzrodzinnych, nie odnoszą się do podziału obowiązków domowych, a jedynie starają się regulować konwencjonalnie ustalone relacje między rodzinami. Co więcej, filozofowie przyjmują na ogół milczące założenie, że rodzina ma charakter tradycyjny,

¹ Pisze o tym zarówno cytowany wyżej Will Kymlicka, jak i Magdalena Środa, przywołując pogląd Kennedy’ego i Mendusa: *Koncepcje Adama Smitha i Hegla, Kanta i Milla, Rousseau i Nietzschego różnią się od siebie radykalnie niemal pod wszystkimi względami, ale jeśli idzie o stosunek do kobiet to tak odmienni filozofowie są zadziwiająco zgodni.*

patriarchalny, co determinuje tradycyjny w jej obrębie podział obowiązków². Zakładają więc, że rodzina jako społeczna instytucja jest sprawiedliwa, dystrybucja dóbr, która się w niej dokonuje jest *ipso facto* słuszna, więc nie trzeba wobec niej stosować ogólnych zasad sprawiedliwości.

Punktem odniesienia dla rozważań na temat postulatu równości płci uczyniłam neoliberalną teorię sprawiedliwości, uznawaną przez wielu autorów za najbardziej adekwatną koncepcję sprawiedliwości i równości. Chodzi tu o teorię sprawiedliwości autorstwa Johna Rawlsa. Jest ona uznawana dziś za fundamentalną – panuje powszechne przekonanie, że wraz z ukazaniem się *Teorii sprawiedliwości*, nastąpił renesans współczesnej filozofii politycznej, a co za tym idzie – wszystkie stanowiska formułowane są jako odpowiedź na tezy Rawlsa.

Poddając krytyce teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa, feministki zwracają uwagę na to, że uznano w niej płeć za cechę kontyngentną, arbitralną moralnie, tak jak wszystkie inne, które w sytuacji pierwotnej skrywa zasłona niewiedzy. Do umowy społecznej przystępują głowy rodzin, to one negocjują warunki, przez co status pozostałych członków rodziny gdzieś umyka, pozostaje nienazwany i niedostrzeżony. Rawls uzasadnia obecność głów rodzin podczas zawierania umowy społecznej argumentami, które kładą nacisk na zapewnienie ciągłości pokoleniowej i na troskę o rodzinę. Rawlsowska koncepcja umowy społecznej, której rezultatem ma być osiągnięcie równości, wolności i sprawiedliwości odnosi się wyłącznie do sfery publicznej. Jak zauważa Magdalena Środa: *Możemy przyjąć, że w „Teorii sprawiedliwości” mamy do czynienia z dwiema koncepcjami sprawiedliwości, które nawet jeśli się nie wykluczają, to z pewnością są w niezamierzony sposób sprzeczne. Jedna z nich tworzy bowiem nową wizję sfery publicznej, opartej – jak tego rzeczywiście chce Rawls – na indywidualistycznych i egalitarnych przesłankach, druga natomiast pozostawia niezmienny stary patriarchalny fundament sfery prywatnej* (Środa 2004: 305)³. Także Carol Pateman podkreśla, że realizacja celu umowy społecznej, jakim jest przekształcenie „człowieka naturalnego” w „obywatela” odbywa się bez udziału kobiet. Kobieta jako jednostka, ale także rodzina jako instytucja są zatem wyłączone z obszaru społeczeństwa obywatelskiego. Ich sytuacja po zawarciu umowy się nie zmienia – kobiety pozostają apolityczne

² Feministki uważają, że z punktu widzenia roli i miejsca kobiety w społeczeństwie rewolucyjne koncepcje liberalnego indywidualizmu niewiele się zmieniły od czasów Locke’a, który mimo deklaracji egalitarnych uznawał – podobnie jak współcześni filozofowie – „naturalną” zależność kobiet od mężczyzn. Także Mill, mimo iż uznawał, że kobiety są zdolne do jednakowych osiągnięć we wszystkich sferach życia, to jednak zakładał, że tradycyjny podział obowiązków w obrębie rodziny jest słuszny i sprawiedliwy, jest wynikiem zgody i powszechnego zwyczaju.

³ Will Kymlicka zauważa, że rodzina trafiła na margines także w liberalnej wersji feminizmu, która ideał równości postanowiła realizować wyłącznie w sferze publicznej.

(czyli takie, jakimi były w stanie natury), a rodzina pozostaje podporządkowana tradycji.

Susan Okin zwraca ponadto uwagę, że język Rawlsa utwierdza jego błąd przeoczenia. Używając pojęć: *men, mankind, fathers and sons, his, he*, utrwała tradycję „zagubienia” kobiet. Jej krytyka *Teorii sprawiedliwości* odnosi się do opresywności podziału na to, co publiczne i na to, co prywatne w stosunku do kobiet. Po pierwsze Okin dowodzi, że podział ten jest niesprawiedliwy, ponieważ reprodukuje i wzmacnia zależności między kobietami i mężczyznami, przenosząc je z poziomu „naturalnego” na polityczny. Po wtóre, wskazuje na to, że podział ten jest sprzeczny sam w sobie. Jego założeniem było zagwarantowanie równości i sprawiedliwości, tymczasem nie da się zapewnić jednocześnie obydwu. Jeżeli podział nie obejmuje wszystkich, to nie może być uznany za sprawiedliwy, dodatkowo sprzeniewierza się idei równości. Sprawiedliwość w ujęciu Rawlsowskim da się odnieść wyłącznie do mężczyzn, ale wówczas pominięta zostaje równość. Po trzecie, podział jest iluzoryczny i fałszywy, ponieważ dokonuje się go w świecie męskim. To mężczyźni poruszają się w jego obrębie swobodnie, uczestnicząc w obydwu sferach, podczas gdy kobiety zamknięte są sferze prywatnej. Wreszcie po czwarte, wydzielenie życia rodzinnego ze sfery społeczno-politycznej jest ze strony liberałów niekonsekwencją, ponieważ w ideologię ich nurtu wpisany jest sprzeciw wobec nieegalitarnym porządkom politycznym (Środa 2004: 306).

Feministki nie zgadzają się z zasadami sprawiedliwości i równości, które odnosić się mają wyłącznie do sfery publicznej. Aprioryczne założenie, że rodzina tradycyjna jest ze swej natury sprawiedliwa jest założeniem niesłusznym. Dominująca pozycja mężczyzn w rodzinie sprawia, że to oni uczestniczą w umowie społecznej, zaś wykluczenie z niej kobiet powoduje, że ich obecność ogranicza się wyłącznie do sfery domowej. Uprzywilejowana pozycja mężczyzn ulega tym samym wzmocnieniu i przeniesieniu do sfery publicznej, której *de facto* są jedynymi uczestnikami.

Zdaniem zwolenników feminizmu, zasady sprawiedliwości w takim samym stopniu powinny objąć zarówno prywatną, jak i publiczną przestrzeń społeczną. Zwracają przy tym uwagę na swego rodzaju niekonsekwencję liberałów: skoro liberalizm jest doktryną, która propaguje szacunek dla indywidualności, jednostkowych wyborów, skoro nadaje wszystkim jednakowe prawa i wolności, skoro wspiera jednostkę w jej działaniach i życiowych planach, to dlaczego różnicuje status kobiet i mężczyzn, dlaczego pozwala na ograniczenie aktywności kobiet do sfery prywatnej, dlaczego „obywatelskość” rezerwuje wyłącznie dla mężczyzn? Na te pytania autor *Teorii sprawiedliwości* nie udziela satysfakcjonującej odpowiedzi, za to feministki proponują pewne rozwiązania, które dają szansę na zmianę pozycji kobiet w społeczeństwie.

Jak naprawić społeczne niesprawiedliwości i sprawić, aby statusy kobiet i mężczyzn były jednakowe? Najprostsza recepta mieści się w stwierdzeniu Siv Gustafsson: *trzeba mieć wizję społeczeństwa, które nie faworyzuje mężczyzn kosztem kobiet (...). Dla mnie wizja ta powinna opierać się na zasadzie równego dzielenia się rolami przez kobiety i mężczyzn. Mężczyźni powinni wziąć na siebie połowę nieodpłatnej pracy związanej z opieką nad dziećmi i innymi osobami, kobiety – połowę płatnej pracy, połowę dochodów i połowę uznania* (Gustafsson 2003: 46).

Feministki postulują demokratyzację rodziny jako środek służący osiągnięciu tego celu. Ich zdaniem konieczna jest emancypacja polityczna w duchu liberalnym, emancypacja ku obywatelstwu, która jednocześnie będzie emancypacją od kobiecości pojętej w liberalny sposób. Skoro liberalizm został uznany za koncepcję, która nie do końca dba o interesy kobiet, należy go zmodyfikować i poddając krytyce, wyłuskać wszystkie błędy „przeoczenia”, antynomie i fałsze. Przede wszystkim należy dążyć do zmiany struktury rodziny, bo to ona trwale reprodukuje nierówności między kobietami i mężczyznami. Nie jest prawdą, że rodzina jest kategorią apolityczną, bowiem odbywająca się w jej obrębie socjalizacja ma charakter polityczny, co zauważył sam Rawls, nazywając rodzinę pierwszą szkołą rozwoju moralnego. Polityczny charakter socjalizacji opiera się na regule, wedle której to *natura przeznaczyła jedną pleć do panowania, drugą do podległości* (Hołówka 1982: 17).

Na jej polityczny wymiar wskazuje również fakt, że rodzina jest ustanowiona aktem prawnym, państwo ma wobec tego moc ingerowania nie tylko w jej założenie czy rozwiązanie, ale także posiada moc decydowania o jej kształcie. Wewnętrzny układ relacji opartych na dominacji, podporządkowaniu, posłuszeństwie wobec ojca rodziny jest wzmacniany przez państwo. Jak zauważa Kate Millet, społeczeństwo trwa dzięki współdziałaniu trzech patriarchalnych instytucji: rodziny, społeczeństwa i państwa, których losy są ściśle ze sobą sprzężone. Rodzina odzwierciedla społeczeństwo, *a poprzez pośredniczenie między jednostką a całością struktury społecznej zapewnia ład i nadzór tam, gdzie nie wystarcza autorytet polityczny* (Millet 1982: 70–71). Stanowi ona podstawowe narzędzie i podwalinę patriarchy. Tymczasem, jak twierdzi Millet, patriarchy nie jest wcale empirycznie uzasadnianym faktem – obywateli raczej bez uzasadnienia, opierając się na trwałości myślenia potocznego i „mądrości pokoleń”.

Feministki nie odbierają słuszności Rawlsowskiej koncepcji sprawiedliwości dystrybtywnej, ale raczej postulują rozszerzenie jej zasad na sferę rodzinną. Liberalne plany przekształcenia rodziny zakładają wydobycie rodziny ze „stanu natury”, z mroków „prywatności” i przeniesienie w świat wartości, ocen, zasad i standardów sfery publicznej.

Feminizm staje na stanowisku, że płeć powinna zostać uznana za cechę kontyngentną, a więc do negocjacji umowy pierwotnej zasiąść powinni zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Jednocześnie formułują pogląd, że sprawiedliwość jest priorytetem jedynie w społeczeństwie zindywidualizowanym. Tam bowiem, gdzie kładzie się nacisk na wspólnotowość, prym będą wiodły zupełnie inne wartości, takie jak: bezpieczeństwo, odwaga czy miłość. Dlatego też tak wielu zwolenników nurtu feministycznego zwraca się ku komunitaryzmowi jako nurtowi bardziej „sprzyjającemu” feminizmowi, tworzącemu lepsze niż liberalizm pole dla realizacji płciowych postulatów równościowych. Przecież – jak to już zostało zauważone wcześniej – proces kształtowania ludzkiej tożsamości jest uwikłany w kontekst społeczny, ma zatem wspólnotowy charakter. Jako członek wspólnoty kobieta ma prawo uczestniczyć w jej życiu na takich samych zasadach jak mężczyzna. W obrębie tejże wspólnoty: rodziny, społeczności lokalnej, pracowniczej, czy wreszcie państwowej, kobieta ma osiągać „pełnię człowieczeństwa”. Jest to możliwe jedynie w obrębie grupy i wyłącznie w odniesieniu do innych jej członków.

W kontekście powyższych rozważań pojawia się nieuchronnie pytanie o to, w jaki konkretny sposób zrealizować postulaty feministyczne? Do jakich założeń należy się odwołać? Wreszcie, jaki rodzaj ingerencji państwa pozwoli na wyeliminowanie „błędu przeoczenia” kobiet?

Nie ma, rzecz jasna, jednej, prostej, a zarazem skutecznej metody, która pozwalałaby na przeprowadzenie rewolucji w zakresie zmiany relacji panujących w rodzinie. Jest to tym trudniejsze, że w zasadzie podział ról w obrębie małżeństwa i rodziny ukształtował się i jest utrwalany w oparciu o aksjomaty „zdrowego rozsądku”. Jak zauważa T. Hołówka, *nie trzeba szukać lepszego drogowskazu niż intuicyjne poczucie słuszności i lepszego oparcia niż współbrzmienie ze zdaniem ogółu. Światopogląd potoczny pozwala zredukować trud myślenia do minimum. Podsuwa gotowe, usankcjonowane „mądrością pokoleń” klasyfikacje, formuły i paradygmaty. Ich prostota zniewala, a kategoryczny ton każe zapomnieć o wątpliwościach. Ich szeroki zakres i wszechpotwierdzalność stwarza obietnicę wiedzy kompletnej, a wzięcie, jakim cieszą się u bliźnich, czyni zbytecznymi szukanie jakichkolwiek dodatkowych racji. Toteż już z góry skłonni jesteśmy obdarzać je znacznie większym zaufaniem, niż zawile, cząstkowe i hipotetyczne wytwory nauki i filozofii* (Hołówka 1982: 7).

Znajdujemy się zatem w punkcie zderzenia potocznego i naukowego myślenia o rodzinie, tradycji, rolach płciowych. Należy jeszcze raz mocno podkreślić, że ten pierwszy rodzaj refleksji posiada niebywałą siłę oddziaływania, zatem znalezienie rozwiązania teoretycznego nie oznacza automatycznego uregulowania sytuacji nierówności w praktyce. Tym niemniej

należy spróbować przynajmniej określić warunki, jakie powinny być spełnione dla osiągnięcia stanu równości.

W pierwszej kolejności odniesiemy się do teorii. Jak zauważają krytycy Rawlowskiej koncepcji sprawiedliwości, udział w tworzeniu zasad sprawiedliwości miały męskie normy moralne, z kolei kobiece wartości i cnoty ukształtowały idee empatii i opiekuńczości. Jest to naturalna konsekwencja dychotomicznego podziału na sferę publiczną i prywatną. Idąc dalej, jeśli przyjęliśmy, że Rawls popełnił błąd nie obejmując zasadami sprawiedliwości rodziny, to wynika z tego, że dążąc do stworzenia idealnego modelu sprawiedliwości, musimy wziąć pod uwagę także ową moralność kobiecą, opiekuńczą, czyli tę, która kształtuje sferę domową. Ta moralność uwrażliwia jednostkę na innych, nakazuje odpowiedzialność za nich – można zaryzykować twierdzenie, że ma ona charakter komunitariański, bowiem *jest ugruntowana w poczuciu uczestnictwa w konkretnych relacjach oraz w spontanicznych reakcjach uczestników; jest to bezpośrednie poczucie powiązania z innymi – uprzednie w relacji do przekonań moralnych w kwestii dobra i zła bądź pytań o to, jakie zasady należy przyjąć. Postępowanie moralne ma wyrażać i podtrzymywać te powiązania z konkretnymi innymi* (Kymlicka 1998: 299). Każdy ma być usłyszany i uwzględniony, każdy ma prawo oczekiwać pomocy i zrozumienia ze strony innych, a zasady sprawiedliwości wymagają określenia przez osoby, które są zakotwiczone w społeczeństwie, które wiedzą, kim są, jakie mają interesy i pragnienia, które obecność innych osób biorą pod uwagę przy określaniu swych życiowych wyborów.

Należy wziąć pod uwagę fakt, że wielu zwolenników koncepcji Rawlsa uważa, że zasady sprawiedliwości są nie do pogodzenia z opiekuńczością, bowiem zgodnie z ich założeniami, jednostka sama bierze odpowiedzialność za obrane przez siebie cele i nie można od niej wymagać, by ponosiła koszty wyborów innych osób, zwłaszcza gdy ich konsekwencje okażą się negatywne. Kymlicka obala tę tezę, odwołując się do konkretnego przykładu obrazującego relacje między kobietami i mężczyznami w tradycyjnym związku małżeńskim, w którym zakres obowiązków kobiet jest większy od zakresu obowiązków mężczyzn. Takie urządzenie instytucji małżeństwa nie może być sprawiedliwe już z racji tego, że panują nim „męskie” zasady sprawiedliwości, ponieważ kobiety wyłączone z procesu decyzyjnego przy ich określaniu. Kymlicka dowodzi dalej, że niesprawiedliwe społeczności rodzą niesprawiedliwe oczekiwania. Na ogół mężczyźni oczekują, że kobiety będą troszczyć się o ich potrzeby, a więc gdy zaczyna się od nich wymagać, by wzięli na siebie równą część obowiązków domowych, *rodzi się w nich subiektywne poczucie krzywdy. W istocie rzeczy – pisze Kymlicka, powołując się na Grimshaw – wszelkie próby usunięcia wyzysku lub ucisku w relacjach międzyludzkich oznaczają pozbawienie niektórych ludzi pewnych przywilejów* (Kymlicka 1998: 309).

Rodzi to w nich głębokie poczucie krzywdy, podczas gdy stosowany przez nich do tej pory wyzysk wobec innych osób nie nosi w sobie w ich przekonaniu żadnych znamion niesprawiedliwości.

Usunięcie nierówności płci wymaga zatem po pierwsze, potraktowania opieki jako koniecznego wymogu każdego planu życiowego, ponieważ – jak pokazuje doświadczenie – zachęcanie do opiekuńczości tylko niektórych, nierzadko przeradza się w wyzysk. Innymi słowy, reguły sprawiedliwości powinny zostać uzupełnione o dystrybucję opiekuńczości: obok bezstronności i autonomii powinna znaleźć się kwestia moralności pojętej jako wrażliwość na innych. Po drugie, należy osłabić ostrą opozycję między sferą publiczną i domową, co pozwoli na osiągnięcie ideału wolności rozumianej jako autonomia myśli i celów, realizowana przez „odważne i twórcze”, a nie „pańszczyźniane” spełnianie swych potrzeb.

Przełożenie tej reguły na sferę praktyki oznacza wprowadzenie kontraktów/umów małżeńskich, jakiegokolwiek skojarzenia wywołałoby takie sformułowanie. Na czym miałyby polegać taka umowa? Otóż, na wprowadzeniu równego podziału obowiązków w obrębie sfery domowej. Równoprawnymi stronami kontraktu są oboje małżonkowie, którzy wypracowują konsensus w tej sprawie. Daje to gwarancję, że każdy będzie miał swój udział w kreowaniu zasad, jakimi rządzi się sfera prywatna. Dzięki temu reguły, prawa i obowiązki wypracowane zostaną przy udziale wszystkich zainteresowanych, będą więc miały bardziej „sprawiedliwe pochodzenie”, a ono będzie generowało „sprawiedliwe oczekiwania”.

Powołująca się na własne doświadczenia Alix Shulman proponuje, by przy zawieraniu umowy określić kilka podstawowych założeń. Po pierwsze, należy odrzucić ideę, że praca, która przynosi więcej pieniędzy, jest tym samym bardziej wartościowa. Po drugie, założyć, iż każdy członek rodziny ma równe prawa do własnego czasu, wartości i wyborów, o ile wypełnia swe obowiązki. Trzecie założenie odnosi się do podziału wszelkiej odpowiedzialności za opiekę nad dziećmi. Czwarte i najważniejsze jest założenie o podziale zajęć po równi między oboje małżonków, z zastrzeżeniem możliwości wprowadzania transakcji za obopólną zgodą (Shulman 1982: 301). W swojej umowie małżeńskiej Shulman i jej mąż określili czynności i zadania podlegające podziałowi i szczegółowo sprecyzowali zakres obowiązków obojga małżonków. Wśród obowiązków znajdowały się wszystkie czynności wykonywane w obrębie domu (pranie, sprzątanie, gotowanie itp.) i te związane z wychowaniem dzieci.

Jest to oczywiście jedynie propozycja warunków umowy małżeńskiej, która znalazła zastosowanie pewnym określonym przypadkiem. Wydaje się jednak, że mogłaby stanowić kanwę dla innych przypadków. Shulman zwraca uwagę na to, że w jej przypadku porozumienie o charakterze werbalnym nie zdało

egzaminu, ponieważ wskutek silnie zakorzenionych przyzwyczajęń, strony nie realizowały go. Dopiero formalna, spisana umowa przyniosła zamierzone rezultaty (Shulman 1982: 300).

Mam pełną świadomość tego, że propozycja umowy małżeńskiej może wzbudzić rozmaite reakcje: od entuzjazmu i aprobaty po rozbawienie i lekceważenie. Zapewne przeciwnicy tej koncepcji wysuną argument, że umowa taka jest tworem „nienaturalnym”, sztucznym i zupełnie niepotrzebnym. Warto jednak zastanowić się nad tym, do czego doprowadziły reguły opierające się na „naturze” – przede wszystkim do podrzędności kobiet względem mężczyzn, utożsamienia kobiet z „naturą”, a mężczyzn z „kulturą”, co bezpośrednio wygenerowało nierówności płci, z jakimi obecnie mamy do czynienia. Mogą także uznać, że z umową małżeńską mamy do czynienia podczas zawarcia małżeństwa, zatem jej powtórzenie jest zbyteczne. Spójrzmy jednak, jak różną wagę przywiązuje się do zobowiązań wynikających z przysięgi małżeńskiej. Przewrotnie można stwierdzić, że na im większym poziomie ogólności formułowane są zobowiązania, tym większe są możliwości ich interpretacji i wypełniania. Szczegółowa umowa małżeńska staje się więc koniecznością. W związkach o charakterze partnerskim takie umowy są zawierane. Bardzo często mają one charakter umów ustnych – partnerzy wypracowują własne reguły, nie mają potrzeby ich spisywać – po prostu biorą na siebie ciężar pewnych obowiązków, uznając odpowiedzialność za ich wypełnienie.

O tym, że umowa małżeńska ma sens, przekonuje doświadczenie Shulman, która pisze, że po niespełnieniu czterech miesięcy ścisłego wypełniania umowy jej córka powiedziała do ojca: *Wiesz tatusiu, dotąd kochałam mamę więcej, ale teraz Kocham was tak samo* (Shulman 1982: 304).

Drugą kwestię związaną z przenoszeniem na grunt sfery prywatnej reguł sprawiedliwości wyznacza problem ingerencji państwa w naturę i zasady umowy małżeńskiej.

Gdybyśmy uznali *stricte* liberalne reguły zawierania umów małżeńskich, jedynymi podmiotami biorącymi w nich udział byłiby małżonkowie. Mielibyśmy do czynienia z indywidualnymi umowami, zawieranymi bez udziału osób trzecich. Tymczasem rodzina funkcjonuje w ramach społecznych, zatem warunki umowy małżeńskiej będą w znaczący sposób determinowane przez okoliczności, w jakich jest ona zawierana. To państwo określa ramy prawne, w obrębie których funkcjonuje rodzina. Może ono stwarzać mniej lub bardziej sprzyjające warunki dla partnerstwa małżonków. Szczególne miejsce zajmuje tu polityka społeczna, która ukierunkowana jest na wyrównywanie szans wszystkich ludzi (Głąbicka 2002: 167). Jej celem będzie także przestrzeganie zasad równego traktowania ludzi bez względu na płeć.

Jak pokazuje praktyka, tam, gdzie stopień ingerencji państwa w sferę polityki społecznej jest większy, tam też postulat partnerstwa w rodzinie realizowany jest skuteczniej. Przejawia się to przede wszystkim w regulacjach polityki rodzinnej. Przykładem tego jest skandynawski model polityki rodzinnej, którego zasady realizowane są m. in. w Szwecji. Wychodzi się tam naprzeciw ewolucji stosunków między małżonkami, które noszą coraz więcej znamion partnerstwa. Rodzina jest instytucją, której podstawę stanowi umowa dwojga niezależnych finansowo partnerów. W Szwecji dostrzega się jednak siłę oddziaływania tradycji, która sprawia, że mimo ekonomicznej samodzielności i równej partycypacji małżonków w sferze zawodowej, czyli publicznej, sfera domowa pozostaje wciąż domeną kobiet. Dlatego też polityka rodzinna stawia sobie za cel osiągnięcie pełnego partnerstwa w rodzinie i doprowadzenia do sytuacji, w której udział mężczyzn i kobiet w opiece nad dziećmi był równy. Innymi słowy, skoro państwo wspiera rodziny z dwojgiem żywicieli, opieka nad dzieckiem staje się prawem socjalnym obojga rodziców. Do najważniejszych instrumentów polityki rodzinnej zalicza się pieniądze świadczenia społeczne oraz rozbudowany system świadczeń w formie usług. Działania państwa będą więc wytwarzały sprzyjający klimat dla partnerskich relacji w rodzinie.

Należy zauważyć, że założenia żadnego innego modelu polityki rodzinnej nie sprzyjają partnerstwu w aż tak dużym stopniu. W anglosaskim modelu polityki rodzinnej nie funkcjonuje żadna specjalna linia polityki państwa, która uwzględniałaby szczególną sytuację kobiet i ułatwiała im łączenie obowiązków domowych i rodzinnych, ponieważ pozostawałoby to w sprzeczności z ideą liberalizmu. Nie ma pojęcia „pracującej matki”, a zatem nie ma też potrzeby wprowadzania ustawodawstwa promującego daleko idące zmiany na rzecz równości płci. Także w kontynentalnym (centralno-europejskim) modelu polityki rodzinnej nie przewiduje się zmian relacji w rodzinie. U progu XXI wieku rodzina, która – jak już zostało powiedziane wcześniej – stanowi priorytet polityki społecznej, pozostaje instytucją postpatriarchalną (Crompton, Le Feuvre 2000: 338). Na kobietę spada ciężar opieki nad dziećmi i rodziną, zaś mężczyzna jest uznawany za głównego żywiciela rodziny. Nie wprowadza się szczególnych regulacji, które stanowiłyby o partnerstwie i równorzędnym udziale kobiet i mężczyzn jednocześnie na rynku pracy i w rodzinie. Ilekroć mowa jest o godzeniu ról domowych i zawodowych, dotyczy to prawie zawsze kobiet, a nigdy lub prawie nigdy mężczyzn. Podobnie jest w przypadku modelu południowoeuropejskiego, gdzie stosuje się w polityce rodzinnej takie instrumenty, które będą wspierały i umacniały patriarchalny model rodziny m. in. poprzez zachęcanie kobiet do bierności zawodowej (np. ulgi podatkowe na niepracującą żonę czy świadczenia dla kobiet wychowujących dzieci oraz brak rozwiązań w zakresie możliwości korzystania przez kobiety z elastycznych form zatrudnienia).

Znajdzie się z pewnością wielu sceptyków, twierdzących, że zmian postaw nie da się dokonać poprzez zmianę przepisów prawnych, ponieważ ich przesłanki powinny wynikać z naturalnej, „oddolnej” i świadomej zmiany mentalności, a nie być pochodną odgórnych nakazów i zakazów. Poniekąd będą oni mieli rację. Jeśli chcemy dokonać skutecznej zmiany, prawo nie może stanowić jedyne go bodźca. Ważniejsza od niego będzie chęć zmiany płynąca „od dołu”, będąca wynikiem potrzeb jednostek. Państwo i polityka mają wszakże znaczną siłę i środki oddziaływania i mogą skutecznie promować szereg działań pozytywnych i tym samym wpływać na zmiany w sposobie myślenia ludzi. Doskonałym przykładem tego są kraje skandynawskie.

Zwolennicy patriarchalnego porządku przywołują najczęściej argumenty na rzecz utrwalenia tradycyjnego podziału ról społecznych, koncentrujące się wokół twierdzeń, że wszelkie zmiany powodują zachwianie istniejących reguł, są więc tym samym zagrożeniem dla utrwalonego przez lata ładu i porządku. Mówią też, że patriarchy jest ustrojem utrwalonym w sposób naturalny, a więc wszelkie próby zmierzające do jego obalenia są wymierzone w stronę ładu wzmocnionego wielowiekową tradycją. Skoro przez lata patriarchy funkcjonował i miał się dobrze, po co wprowadzać jakiegokolwiek zmiany? Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że zmieniają się czasy, zmieniają się okoliczności funkcjonowania rodziny. Skoro dwie pozostałe instytucje patriarchy, jakimi są państwo i społeczeństwo zmierzają w stronę ładu demokratycznego, w którym każdy ma prawo zabrać głos i być wysłuchanym, ewolucji w tym samym kierunku należałoby poddać rodzinę. Oznaczać to będzie wprowadzenie m. in. wspomnianych wyżej umów małżeńskich. Ich reguły nie mogą być narzucone z góry, ale wypracowane na drodze dyskusji i kompromisu. Dopiero wówczas, gdy obydwie strony dyskusji będą miały jednakową pozycję i takie samo prawo głosu, będzie można mówić o urzeczywistnieniu idei równości na poziomie mikrostruktury społecznej, jaką jest rodzina.

Bibliografia

Balcerzak-Paradowska B. (2004), *Rodzina i polityka rodzinna na przełomie wieków. Przemiany, zagrożenia, potrzeba działań*, Warszawa: IPiSS.

Crompton R., Le Feuvre N. (2000), *Gender, family and employment in comparative perspective: the realities and representations of equal opportunities in Britain and France*, „Journal of European Social Policy”, nr 10(4).

Firlit-Fesnak G. (2005), *Wspólnotowa polityka na rzecz równości kobiet i mężczyzn. Ewolucja celów i instrumentów działania*, Warszawa: Aspra-Jr.

Głąbicka K. (2002), *Europejska przestrzeń socjalna. Zarys problematyki*, Warszawa: WSP TWP.

Gustafsson S. (2003), *Neoklasyczna ekonomia feministyczna: garść przykładów*, [w:] A. G. Dijkstra, J. Plantenga (red.), *Ekonomia i płeć. Pozycja zawodowa kobiet w Unii Europejskiej*, Gdańsk: GWP.

Hołówka T. (1982), *Wstęp*, [w:] T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Czytelnik.

Kymlicka W. (1998), *Współczesna filozofia polityczna*, Kraków: Znak.

Millet K. (1982), *Teoria polityki płciowej*, [w:] T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Czytelnik.

Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa: PWN.

Shulman A. (1982), *Umowa małżeńska*, [w:] T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Czytelnik.

Środa M. (2004), *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Agata Zygmunt

CONTROVERSIONS AROUND TRADITIONAL FAMILY MODEL IN THE LIGHT OF GENDER EQUALITY DISCOURSE

Summary. Feminists indicate “feminine oversight” as one of the errors repeated by philosophers – the authors of contemporary justice and equality conceptions. Feminism followers don’t agree with justice and equality rules which are obligatory only in the public sphere. Feminists claim that a traditional family structure makes gender inequalities deeper, therefore it should be changed. They say that the shape of traditional family is not just, just as the consideration that it is an apolitical being (i.e. the socialization process has a political so discriminatory character).

The most important thesis in this article is a statement that a modern family should be extricated from “the state of nature”, from “privacy” to a public sphere and its values, rules and standards. It is essential to create a just society where all people are equal. The author of this paper advances arguments for and against traditional family. She also tries to answer the question how to create a real (not only theoretical) partnership in family. She shows the examples of effective practices which can help

women and men to achieve equal status in both (private and public) spheres (i.e. matrimony agreement and social policy solutions).

Key words: social justice, traditional family model, partnership, family policy models.