

**Carole Pateman<sup>1</sup>**

## **BRATERSKA UMOWA SPOŁECZNA<sup>2</sup>**

*Synowie zawiązują spisek, by obalić despotę, co kończy się zastąpieniem jego władzy przez umowę społeczną, gwarantującą prawa każdemu (...). Wolność oznacza równość pomiędzy braćmi (synami)(...). Locke uważa, że braterstwo bierze się nie z natury, ale z wyboru, umowy(...). Rousseau by powiedział, że jest ono oparte na woli.*

Norman O. Brown, *Love's Body*

Opowieści na temat pochodzenia społeczeństwa obywatelskiego ufundowane na klasycznych teoriach umowy społecznej z siedemnastego i osiemnastego wieku były już podejmowane wielokrotnie. Współcześnie wskrzesił je John Rawls ze zwolennikami twierdząc, że umowa stanowi źródło, z którego wypływają prawa polityczne. Jednak we wszystkich tych narracjach, podobnie jak w dyskusjach i sporach poświęconych owemu zagadnieniu, przedstawia się tylko połowę historii. Filozofowie polityki roztaczają znajomą wizję społeczeństwa obywatelskiego jako czegoś uniwersalnego, obejmującego – przynajmniej z założenia – wszystkich. Źródeł prawa politycznego dopatrują się zaś w akcie powołania władzy w liberalnym państwie lub wyłonienia polityki partycypacyjnej w rozumieniu Rousseau. Nie jest to jednak „źródłowe” prawo. Przemilczana zostaje bowiem ta część opowieści, która ujawnia, iż umowa społeczna to braterski pakt, ustanawiający społeczeństwo obywatelskie jako porządek patriarchalny i maskulinistyczny. Aby odsłonić ukrywaną część, należy prześledzić genezę narzucenia prawa patriarchalnego [the patriarchal right] kobietom.

---

1 Carol Pateman jest profesorką nauk politycznych, autorka wielu książek, w tym *Sexual Contract* (1988) zob. bio i linki do artykułów <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/pateman/>

2 rozdział drugi książki pt. „*Nieporządek kobiet. Demokracja, feminizm i teoria polityczna*”, Polity Press 1989

© Carole Pateman. © 2007 polskie tłumaczenie Fundacja Imienia Tomka Byry Ekologia i Sztuka. Dziękujemy Carole Pateman na tłumaczenie i publikację tego artykułu w bibliotece online Think Tanku Feministycznego. Fundacja wyraża zgodę na niekomercyjne wykorzystanie artykułu w celach edukacyjnych pod warunkiem podania nazwiska autorki i tytułu oraz źródeł.

W większości dyskusji przyjmuje się bezkrytycznie, że wspomniane opowieści nadają władzy społecznej legitymizację. Przy czym zaniedbane zostaje rozpoznanie umowy społecznej jako braterskiego układu. Stąd tylko połowa historii znajduje odbicie we współczesnych Rawlowskich argumentach. Nowoczesna teoria polityczna jest na wskroś patriarchalna, dlatego ów istotny aspekt pozostaje w niej niezauważony. Myśliciele polityczni rozprawiają o jednostce, uznając za oczywiste, że ich refleksje dotyczą tego, co publiczne, bez zgłębiania sposobu, w jaki „jednostka”, „społeczeństwo obywatelskie” i „sfera publiczna” zostały ukonstytuowane jako patriarchalne kategorie, przeciwstawione „kobiecej” naturze i sferze „prywatnej”. Polityka ufundowana na braterskiej umowie jest skrojona na potrzeby tylko jednej płci.

Patriarchalny charakter społeczeństwa obywatelskiego wyraźnie widać w klasycznych tekstach, czytanych z feministycznej perspektywy. W tym rozdziale skupię się tylko na kilku wnioskach z takiego odczytania oraz wskażę szczególnie jaskrawe przeoczenia, mające miejsce w standardowych dyskusjach na temat umowy społecznej<sup>3</sup>. Na przykład społeczeństwo obywatelskie jest faktem publicznym, ale nie zawsze zauważa się, że feministyczny argument na temat rozdzielenia tego, co prywatne i publiczne odnosi się do czego innego, aniżeli typowe ujęcie kwestii, obecne w owych dyskusjach.

Znaczenie pojęcia „społeczeństwo obywatelskie” zawarte w historiach o umowie a zarazem takie, jak je tu rozumiem, zostaje ukonstytuowane na „źródłowym” rozdzielaniu i przeciwstawianiu nowoczesnego świata publicznego i obywatelskiego nowoczesnemu światu prywatnemu (w sensie: małżeńskiemu lub rodzinnemu). Toteż w nowych społecznych warunkach, ustanowionych przez umowę, wszystko, co znajduje się poza domową, prywatną sferą, należy do tego, co publiczne, „obywatelskie”. Feministki są skoncentrowane na *tym* podziale, podczas gdy większość wspomnianych dyskusji, podobnie jak przeciwstawianie „publicznych” regulacji „prywatnej” przedsiębiorczości, zakłada, że zasadniczy podział przebiega *wewnątrz* społeczeństwa obywatelskiego rozumianego zgodnie z historiami o umowie społecznej. W tym sensie termin ten zaczął być ujmowany jak u Hegla, który – krytykując teoretyków umowy społecznej – przeciwstawiał uniwersalną, publiczną rzeczywistość państwa rynkowi, klasom i korporacjom, czyli sferze aktywności prywatnej,

---

<sup>3</sup> Szersze i bardziej szczegółowe feministyczne odczytanie teorii umowy oraz ich znaczenia dla kontraktu małżeńskiego i innych kontraktów, takich jak umowa między klientem i prostytutką, zostaje zaprezentowane w mojej książce *The Sexual Contract* (Polity Press, Cambridge 1988 r.).

określanej jako społeczeństwo obywatelskie.

Oczywiście Hegel przedstawia potrójny podział na rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo, przy czym różnica pomiędzy rodziną i całą resztą jest niezmiennie „przeoczana” w argumentach dotyczących owego społeczeństwa. Przesunięcie w rozumieniu tego co „obywatelskie”, „publiczne” i „prywatne” pozostaje niezauważone, ponieważ „pierwotne” wyłonienie społeczeństwa obywatelskiego z umowy społecznej stanowi patriarchalną konstrukcję, opartą na separacji płci. Filozofowie polityki wymazali tę część historii ze swojej teoretycznej świadomości – pomimo że jest jasne, iż życie obywatelskie wymaga naturalnej podstawy – w związku z czym liberałowie pospołu z niefeministycznymi radykałami pozostają w obrębie rozumienia społeczeństwa obywatelskiego i obywatelskiej aktywności jako przeciwstawionych publicznemu państwu.

Jednak najbardziej jaskrawą cechą różnych ujęć historii o umowie stanowi brak namysłu nad braterstwem, podczas gdy wolność i równość są bezustannie dyskutowane. Jednym z powodów tego przeoczenia jest to, iż w większości dyskusji nie bierze się pod uwagę Freudowskiego rozumienia umowy społecznej. Braterstwo odgrywało zasadniczą rolę w socjalizmie, a jak pokazują badania, także w XIX i XX-wiecznym liberalizmie integracja jednostki ze wspólnotą była mocno zakorzeniona w tej idei. Jednak dyskusje na temat braterstwa nie poruszają kwestii ukonstytuowania „jednostki” poprzez patriarchalne rozdzielanie tego co prywatne i publiczne. Umyka im także to, w jaki sposób wewnątrz (męskiego) indywiduum dochodzi do separacji między braterstwem a rozumem. Braterstwo dochodzi do głosu w liberalnych próbach sformułowania bardziej adekwatnego opisu jednostki niż ten, który można znaleźć w abstrakcyjnych koncepcjach klasycznej liberalnej teorii umowy. Jednak dla feministek to jawne odwoływanie się przez liberałów i socjalistów do więzi braterstwa co najwyżej obnaża patriarchalny charakter rzekomo uniwersalnych kategorii. Prowadzi też do fundamentalnego zagadnienia, czy i jak kobiety mogłyby zostać włączone w świat patriarchalnej obywatelskości.

Feministyczne odczytanie historii o umowie jest ważne z jeszcze jednego powodu. Współczesny ruch kobiecy wprowadził pojęcie patriarchy do akademickiego i popularnego obiegu, co nie znaczy, że ma ono jasną definicję. Nieporozumienia narosłe wokół niego sprawiają, że według części feministek mówienia o patriarchacie tak naprawdę się unika. W

moim odczuciu, terminu tego używa się dziś głównie w odniesieniu do szczegółowych kwestii podporządkowania i ucisku kobiet w odróżnieniu od innych form dominacji. Gdyby zeń zrezygnować, problem męskiej supremacji znowu by zniknął tak z teorii indywidualistycznych, jak klasowych. A przecież to, w jaki sposób nasze dzisiejsze społeczeństwo jest patriarchalne stanowi kwestię zasadniczą.

Nieporozumienie zwiększają dodatkowo dwa popularne wśród feministek przekonania. Pierwsze z nich polega na przywiązaniu do dosłownego rozumienia „patriarchatu” jako władzy ojców. Tymczasem ujmowanie patriarchy wyłącznie jako zasady ojcowskiej samo jest patriarchalną interpretacją, co pokazuje krytyczna lektura klasycznych tekstów. Drugie przekonanie jest takie, iż patriarchat to ponadczasowa, uniwersalna właściwość gatunku ludzkiego, która pozostaje niezmienna niezależnie od okresu historycznego i kultury. Żadne z tych przekonań nie uwzględnia faktu, że nasze własne, doniosłe przejście od świata tradycyjnego do nowoczesnego – ujęte teoretycznie w historiach o umowie – wymagało przekształcenia tradycyjnej (ojcowskiej) formy patriarchy w zupełnie inną, nowoczesną (czy też braterską) formę: patriarchalne społeczeństwo obywatelskie.

Tylko niewiele osób zaangażowanych w najnowsze feministyczne debaty na temat patriarchy wygląda na świadome znaczenia patriarchalnej teorii politycznej w klasycznym sensie – to jest patriarchalizmu sir Roberta Filmera i innych, mniej znanych pisarzy sprzed trzech stuleci. Mało kto zdaje sobie również sprawę z teoretycznego i praktycznego znaczenia walki między patriarchalistami a zwolennikami teorii umowy społecznej. Zillah Eisenstein jest tego świadoma, ale już badania Jean Elshtain nad teorią patriarchalną jedynie powielają standardowe ujęcie, że patriarchalizm poniósł sromotną porażkę pod koniec siedemnastego wieku<sup>4</sup>. Jest to twierdzenie dalekie od stanu faktycznego. Jednocześnie zrozumienie istotnego sensu i ograniczeń opowieści, wedle której teoretycy umowy społecznej odnieśli zwycięstwo nad patriarchalistami, stanowi klucz do właściwej analizy, jak pojawiła się specyficzna nowoczesna forma patriarchy.

---

4 Por. Z. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (Longman, Nowy Jork 1981 r.), rozdział III. Autorka jednak rozwija argumentację w innym kierunku niż ja. Por. także J. Elshtain, *Public Man, Private Woman; Women in Social and Political Thought* (Princeton University Press, Princeton 1981 r.), rozdział III. Z nowszych prac należy wymienić L. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (Columbia University Press, Nowy Jork 1986 r.).

Patriarchalna teoria polityczna ma niewiele wspólnego z antyczną tradycją patriarchy, wedle której rodzina wyznacza model społecznego porządku i to z niej (bądź z nich) wyłania się polityczny porządek. W tekście „Patriarchalizm w myśli politycznej”, Schochet podkreśla, że teoria patriarchalna została otwarcie sformułowana jako uzasadnienie dla władzy politycznej i posłuszeństwa względem niej. Twierdzi także, iż została ona usystematyzowana w opozycji do teorii umowy społecznej, które rozwijały się w tym samym czasie, podważając (w połowie) najważniejsze twierdzenia patriarchalistów<sup>5</sup>. Ich idee rozwijały się i były „obalane” w specyficznym historycznym oraz teoretycznym kontekście.

Standardowa interpretacja ujmuje konflikt pomiędzy patriarchalistami i teoretykami umowy jako walkę dotyczącą ojcowskiej zasady. Wobec tego skupia się na nieprzekraczalnych różnicach pomiędzy doktrynami politycznego prawa ojców i naturalnej wolności synów. Patriarchaliści twierdzili, że królowie i ojcowie rządzą dokładnie w ten sam sposób (królowie są zresztą ojcami i *vice versa*), toteż rodzina i polityka są homologiczne. Synowie urodzili się poddani ojcom, a panowanie, posłuszeństwo, hierarchia i nierówność wynikają z samej natury. Teoretycy umowy odrzucili wszystkie te twierdzenia. Uznali, że władza ojcowska różni się od politycznej, zaś rodzina i polityka stanowią dwie odmienne, rozłączne formy stowarzyszenia. Synowie urodzili się wolni i równi, a jako dorośli powinni dysponować tymi samymi prawami, co ich przodkowie. Władza i zobowiązania względem niej to czyste konwencje, albowiem podmioty polityczne są równymi sobie obywatelami<sup>6</sup>. Rzeczywiście, w tych partykularnych kwestiach patriarchaliści zostali obaleni. Ustalenia teoretyków umowy same stanowiły istotną część transformacji tradycyjnego porządku świata ojców/królów w społeczeństwo kapitalistyczne z liberalnym rządem opartym na zasadzie reprezentacji oraz nowoczesną rodziną.

Mimo to znajoma wersja historii, w której synowie uzyskują naturalną wolność, zawiązują umowę i tworzą liberalne społeczeństwo obywatelskie albo postulowany przez Rousseau porządek partycypacji, stanowi jedynie połowę opowieści. Tylko w patriarchalnym rozumieniu patriarchy sprowadza się do władzy ojców. Pominięta część historii dotyczy realnych źródeł politycznego prawa. Patriarchalizm posiada dwa wymiary: ojcowski

---

5 G. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought; The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth Century England*, Basil Blackwell, Oxford 1975 r.

6 Takie ujęcie kwestii spornych w opisanym konflikcie pozwala prześliznąć się nad różnicami w obrębie obydwu stron. Na przykład Hobbes dostrzegał zgodność władzy ojcowskiej i politycznej, ale odrzucał patriarchalne roszczenia tej pierwszej.

(ojciec/syn) i maskulinistyczny (mąż/żona). Filozofowie polityki mogą przedstawiać wynik teoretycznej walki jako zwycięstwo teorii umowy, ponieważ zachowują milczenie w kwestii seksualnego i małżeńskiego aspektu patriarchy, który jawi się jako apolityczny lub naturalny i wobec tego pozbawiony teoretycznych konsekwencji. Feministyczne odczytanie tekstu pokazuje jednak, że patriarchalizm był wówczas daleki od klęski. Teoretycy umowy odrzucili prawo ojcowskie, zachowali jednak i przekształcili maskulinistyczne, patriarchalne prawo małżeńskie.

Aby zrozumieć, jak do tego doszło, a tym samym móc uczynić niezbędny pierwszy krok w kierunku adekwatnego opisu nowoczesnego patriarchy, należy zacząć od historii monarchicznego ojcostwa, obecnej między innymi w pismach sir Roberta Filmera. Mimo że wychwalany przezeń ojciec w opowieści o umowie społecznej zostaje pokonany, pozostawia synom w spadku żywe dziedzictwo, paradoksalnie zamaskowane przez doktrynę ojcowskiego prawa.

Filmer stawiał sobie za cel ukazać, jak tragiczny błąd popełniają teoretycy umowy twierdząc, że mężczyźni z natury są równi i wolni; widział w tym „główne narzędzie podburzania mas”<sup>7</sup>. Jego zdaniem prawo z konieczności stanowi produkt woli jednego mężczyzny. Wszelkie upoważnienie do władzy wywodzi się z pierwotnego boskiego daru władzy, jaki otrzymał Adam, pierwszy ojciec. Grunt miał się usunąć spod nóg zwolennikom doktryny naturalnej wolności rodzaju ludzkiego po rozpoznaniu, iż „Naturalna i prywatna dominacja Adama to bijące źródło wszelkiego rządu i własności”<sup>8</sup>. Filmer pisał też, że „przywilej bierze się z ojcostwa”<sup>9</sup>, a zatem synowie Adama i wszystkie następne generacje synów rodzić się miały do politycznej zależności, wynikającej z danego Adamowi „prawa ojcowskiego”, „ojcowskiej władzy” czy „władzy ojcostwa”<sup>10</sup>.

Wraz z narodzinami swego pierworodnego syna, Adam stał się pierwszym monarchą, a jego polityczne prawo przeszło na wszystkich następnych ojców i królów. Według Filmera, prowadzi ich cnota ojcostwa, zaś wszyscy ojcowie są monarchami w swoich rodzinach: „Ojciec rodziny rządzi bez żadnych dodatkowych praw, tylko za pomocą swojej woli”<sup>11</sup>.

7 Sir R. Filmer, *Patriarchia and Other Political Works*, (Basil Blackwell, Oxford 1949 r.), s. 54.

8 Tamże, s. 71.

9 Tamże, s. 188.

10 Tamże, s. 71, 57 i 194.

11 Tamże, s. 96.

Żaden rząd nie może być tyranią, ponieważ wola króla automatycznie stanowi prawo – podobnie jak w przypadku rzymskiej *patria potestas*, władzy ojca nad życiem i śmiercią swoich dzieci. Laslett pisze, że Filmer „sam wprowadzić nie uznał kary śmierci w stosunku do dzieci, ale z aprobatą przytaczał jej przykłady z Bodina”<sup>12</sup>.

Filmerowska wizja źródeł politycznego prawa jawi się zatem jako trafna: rzeczywiście, wywodzi się ono z ojcostwa. Jednak patriarchy, nawet w swoich klasycznych sformułowaniach, jest zjawiskiem bardziej złożonym niż mogłoby wynikać z ich dosłownego znaczenia. Ojcowska władza to tylko jeden z wymiarów patriarchy, ukazany przez Filmera. Jego na pozór proste obwieszczenia w istocie maskują podstawy patriarchalnego prawa. To nie ojcowska władza stanowi źródło politycznego prawa i władzy. Ich pochodzenie należy przypisać przede wszystkim małżeńskiemu, seksualnemu prawu Adama, a nie jego ojcostwu. Polityczny przywilej przysługuje Adamowi jeszcze zanim zostaje ojcem. Wszak synowie – tu Filmer ironicznie przywołuje Hobbesa – nie pojawiają się niczym grzyby po deszczu. Jeśli Adam ma zostać ojcem, Ewa musi stać się matką, a skoro tak, mężczyzna powinien mieć dostęp do jej ciała. Innymi słowy, małżeńskie prawo seksualne z konieczności poprzedza ojcowskie.

U Filmera jasno widać, że polityczne prawo Adama wywodzi się z jego pierwotnego męzowskiego prawa: „Bóg dał Adamowi (...) władzę nad kobietą” oraz „Bóg chciał, by Adam rządził swoją żoną i aby jej pragnieniem było mu się podporządkować”<sup>13</sup>. Mimo to, problematyka prawa seksualnego i małżeńskiego znika w jego pismach z pola widzenia. Po proklamowaniu, że panowanie Adama dotyczy przede wszystkim kobiety, a nie innego mężczyzny (syna), zaczyna on podporządkowywać małżeńskie prawo prawu ojcowskiemu. Ewa i jej pragnienia mają być poddane Adamowi, ale, jak pisze dalej Filmer, „mamy tu do czynienia z naturalnym darem władzy, bijącym źródłem wszelkiego panowania, jakim jest Ojciec rodzaju ludzkiego”. Wedle biblijnej historii zawartej w Księdze Genesis, Ewa została stworzona po Adamie i wszystkich zwierzętach. Co więcej, nie powstała z niczego, ale z żebra mężczyzny, który w tym sensie jest jej rodzicem. Filmer może traktować wszelkie polityczne prawo jako prawo ojca, ponieważ patriarchalny ojciec posiada u niego moc tworzenia właściwą matkom i ojcom. Tym samym przestaje być jednym z rodziców, a staje

---

12 P. Laslett, *Introduction*, w: R. Filmer, *Patriarchia*, ..., wyd. cyt., s. 28. Filmer pisze: „Tam, gdzie jest tylko Ojciec i synowie, żaden z synów nie może kwestionować decyzji Ojca o śmierci swych braci” (s. 256).

13 R. Filmer, *Patriarchia*..., wyd. cyt., s. 241 i 283.



się jedynym.

Patriarchalne wyobrażenie o politycznych prekursorach (tutaj wyrażone słowami Locke'a) przedstawia ich jako „pełnych miłości, zatroskanych o dobro publiczne ojców”<sup>14</sup>. Patriarchalna historia opowiada o mocach prokreacyjnych ojca, który jest kompletny i całkowity sam w sobie. To on wyłania z siebie i karmi wszelkie życie fizyczne, a także tworzy i utrzymuje polityczne prawo. Filmer może bez trudu przeoczyć władzę Adama nad Ewą, ponieważ w opowiadanej przezeń historii płeć żeńska jest prokreacyjnie i politycznie bez znaczenia. Powodem, dla którego Adam posiada przewagę nad „kobietą” jest jego zdaniem (zapożyczonym z bardzo starożytnych źródeł) to, iż „mężczyźni są godniejszymi i ważniejszymi przedstawicielami ludzkości”<sup>15</sup>. Kobieta stanowi co najwyżej puste naczynie dla prokreacyjnej i seksualnej mocy mężczyzny. Źródłowym politycznym prawem, jakie Bóg dał Adamowi, jest, by tak rzec, prawo do wypełnienia go „treścią”.

Oto wyjaśnienie, dlaczego nie została postawiona – choćby jako przykład aberracji – kwestia naturalnej wolności kobiet. Filmer przywołuje płeć żeńską tylko po to, by podkreślić szaleństwo doktryny naturalnej wolności synów. Przekonanie zwolenników teorii umowy o jej istnieniu pociąga za sobą twierdzenie, że „mogłoby nie być żadnej nadrzędnej władzy”. Autor udowadnia skrajną absurdalność takiej sytuacji tym, że „kobiety, zwłaszcza dziewice, dysponowałyby naturalną wolnością jak każdy inny, wobec czego nie mogłyby zostać pozbawione swobód bez własnej zgody”<sup>16</sup>.

Filmer może przedstawić naturalną wolność kobiet jako *reductio ad absurdum* argumentów na rzecz umowy, ponieważ między ich zwolennikami a patriarchalistami nie było żadnej rozbieżności w kwestii zniewolenia płci żeńskiej. Ci pierwsi mieli na celu teoretyczne ojcobójstwo, nie zaś obalenie seksualnej władzy mężczyzn i mężów. Obie strony zgadzały się co do tego, że, po pierwsze, kobiety (żony) w przeciwieństwie do synów rodzą się i pozostają z natury poddane mężczyznom (mężom), oraz po drugie, że panowanie mężczyzn nad kobietami nie jest polityczne. Na przykład Locke w zgodzie z Filmerem twierdzi, że poddaństwo żony ma „podstawę w naturze”. Mężowi jako „zdolniejszemu i silniejszemu”

---

14 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992 r., s. 242.

15 R. Filmer, *Patriarchia...*, wyd. cyt., s. 245.

16 Tamże, s. 287.



powinna przypadać władza nad żoną<sup>17</sup>. Rousseau, gwałtowny krytyk oszukańczej liberalnej umowy społecznej, powołującej do życia skorumpowane społeczeństwo nierówności i dominacji, z nie mniejszym przekonaniem twierdzi, że kobiety powinny być „Poddane stale, jeśli nie mężowi, to męskiej opinii i nie wa[ż] się wznieść ponad nią”, zaś w mężu mają znaleźć „pana na całe życie”<sup>18</sup>.

„Zwycięstwo” zwolenników teorii umowy opierało się na oddzieleniu tego, co ojcowskie od politycznej władzy, tak że nie mogli oni, jak Filmer, podciągnąć seksualności pod zasadę ojcowską, to jest polityczną. Zamiast tego, historia o umowie społecznej maskuje pierwotną polityczną władzę poprzez uznanie seksualnego i małżeńskiego panowania za naturalne. Dominacja mężczyzn nad kobietami jest rozumiana jako wypływająca wprost z natury obu płci, co Rousseau uzasadnia szczegółowo w księdze V „Emila”. Locke nie ma się o co kłócić z Filmerem, jeśli chodzi o prawowitość seksualnej, patriarchalnej władzy, którą uważa za apolityczną. Podporządkowanie Ewy to „podległość, jaką każda kobieta jest winna swemu mężowi (...) Jeśli te słowa dają jakąś władzę Adamowi, to tylko małżeńską, a nie polityczną. Chodzi tu więc o władzę, jaką dysponuje każdy mąż, by zarządzać prywatnymi sprawami swej rodziny jako właściciel dóbr i gruntu oraz by jego wola mogła mieć pierwszeństwo przed wolą jego żony we wszystkich wspólnych im sprawach”<sup>19</sup>.

Obie strony siedemnastowiecznego sporu – w przeciwieństwie do współczesnych teoretyków i teoretyczek – były w pełni świadome, że nowa doktryna naturalnej wolności i równości odbije się na wszystkich relacjach władzy i podporządkowania. Patriarchaliści głosili, że jej nonsensowność najlepiej widać w problemach, które wynikają z niej w kwestii legitymizacji panowania męża nad żoną. Lecz o ile teoretycy umowy byli zadowoleni z małżeńskiego patriarchy, indywidualistyczny język, w jakim zaatakowali ojcowską władzę oznaczał (jak twierdził Filmer) otwarcie się na różne rewolucyjne „aberracje”, a wśród nich na feminizm. Kobiety prawie natychmiast zwróciły uwagę na sprzeczność między „indywidualizmem” i „uniwersalizmem”, wedle którego urodziły się nie tylko podporządkowane, ale podporządkowane na zasadzie naturalnej, nie politycznej. Na przykład Mary Astell pod koniec XVII wieku pytała: „Skoro wszyscy Ludzie [*Men*] rodzą się wolni, dlaczego wszystkie

---

17 J. Locke, *Dwa traktaty...*, wyd. cyt., s. 49 i 219.

18 J. J. Rousseau, *Emil*, tłum. E. Zielinski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1955 r., s. 239 i 290.

19 J. Locke, *Dwa traktaty...*, wyd. cyt., s. 49.

Kobiety rodzą się niewolnicami?”<sup>20</sup>.

Teoretycy umowy, zważywszy na ich obietnice, nie mogli odpowiedzieć na to pytanie. Nie ma logicznego powodu, dla którego wolne i równe jednostki płci żeńskiej musiałyby (w porządku umowy społecznej) podporządkowywać się po ślubie innym wolnym i równym jednostkom, czyli mężczyznom. Niemożliwość jednak została szybko przekroczona. Filozofowie polityki, tak liberalni, jak socjalistyczni, włączyli maskulinistyczne prawo do swoich teorii, po czym „zapomnieli” historię o początkach patriarchalnego panowania. Naturalne podporządkowanie wciąż się postrzegało jako przejaw ojcowskiej władzy, zaś feministyczna krytyka – czy to sformułowana przez kobiety, których nazwiska nigdy nie pojawiły się w tekstach z dziedziny teorii politycznej, czy przez kolektywistów, utopijnych socjalistów lub powszechnie uznanego filozofa, Johna Stuarta Milla – była przez trzy wieki konsekwentnie tłumiona lub ignorowana.

Przyjęcie standardowego poglądu, jakoby pojawienie się teorii umowy społecznej oraz rozwój społeczeństwa obywatelskiego były tożsame z porażką patriarchy, oznaczało, że kilka ważnych pytań dotyczących struktury polityki obywatelskiej w ogóle nie zostało zadanych. Jedynym problemem budzącym zainteresowanie było to, kto uczestniczy w pakcie założycielskim. Wielu komentatorów powtarzało bezkrytycznie tezę o zawiązujących go „jednostkach”. Tymczasem, jak zauważa między innymi Schochet, w XVII wieku uchodziło za oczywiste, że umowa społeczna stanowi dzieło wyłącznie ojców rodzin.

Kiedy po raz pierwszy zaczęłam analizować ten problem z feministycznej perspektywy, uznałam, że jest ona patriarchalnym porozumieniem, zawartym przez ojców w celu konsolidacji swojej władzy nad rodzinami. Rzecz jasna to nie jednostki – rozumiane jako uniwersalna kategoria, obejmująca wszystkich i wszystkie – zawiązują umowę społeczną. Kobiety nie biorą w niej udziału; jako z natury podporządkowane nie posiadają wymaganych zdolności i kwalifikacji. „Jednostkami” w przytaczanych historiach są mężczyźni, ale nie jako ojcowie. Poza wszystkim przecież, historie te opowiadają o schyłku politycznej siły ojców, którzy rzeczywiście znikają z politycznej retoryki. Ojcowie są jednak także mężami – przyjaciel Locka Tyrrel napisał, że pozycja żon była całkowicie „wyznaczona przez mężów”<sup>21</sup>

20 M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage* (Source Book Press, Nowy Jork 1970 r.), s. 107. Na temat analogii pomiędzy małżeństwem i umową społeczną, a także władza mężów i królów, por. też M. Shanley, „Marriage Contract and Social Contract In Seventeenth Century English Political Thought” w: *Western Political Quarterly*, nr 32 (1), 1979 r., s. 79-91.

21 Cyt. za Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, wyd. cyt., s. 202. Sama poruszałam kwestię wolności,

– skąd można wysnuć jeszcze jedną hipotezę dotyczącą podmiotów umowy społecznej, a mianowicie, że są nimi synowie i bracia. To przez nich zostaje zawarta umowa, którą ożywia duch braterstwa. To nie przypadek, że jako hasło pojawia się ono równocześnie z wolnością i równością. Ich przeznaczeniem jest cementować braterską więź.

Jeżeli termin „patriarchat” interpretuje się dziś często nazbyt dosłownie, z „braterstwem” rzecz ma się odwrotnie. Zwykle traktuje się je tak, jakby jego dosłowna treść nie miała współcześnie najmniejszego znaczenia, zaś rewolucyjne hasło „wolność, równość, braterstwo” odnosiło się do nas wszystkich, a nie tylko do mężczyzn połączonych braterską więzią. Bernard Crick twierdzi, że braterstwo nie było dostatecznie analizowane, nawet jeśli, jak mówi, „w połączeniu z wolnością stanowi największe marzenie ludzkości”<sup>22</sup>. Jeżeli się je dzisiaj przywołuje, to zwykle jako rodzaj poczucia wspólnoty czy też, jak to ujmuje Hobsbawm, „pewnego typu społecznej współpracy, (...) stosunku zachodzącego w grupie równych sobie ludzi, gotowych w każdej chwili nieść pomoc innym”<sup>23</sup>. Podobną charakterystykę prezentuje Crick, który przemawiając do swoich towarzyszy socjalistów, mówi o nim jako o etycznej i społecznej praktyce, zakładającej „prostotę, brak ostentacji, przyjacielskość, pomocność, uprzejmość, otwartość, nieuznawanie barier między ludźmi w codziennym życiu oraz gotowość do kolektywnej pracy nad wspólnymi zadaniami”<sup>24</sup>. Powszechna akceptacja dla ujmowania „braterstwa” po prostu jako sposobu mówienia o wspólnotowych więziach świadczy o tym, jak głęboko patriarchalne koncepcje wniknęły w naszą polityczną teorię i praktykę. Feministki zdawały sobie wprawdzie sprawę, że socjalistyczna solidarność i wspólnota w praktyce oznaczały często traktowanie kobiet co najwyżej jako oddziałów pomocniczych dla towarzyszy. Słyszały też nieustannie, że polityczne żądania kobiet muszą poczekać do czasu po rewolucji. A jednak problemy ze znalezieniem adekwatnego politycznego języka, w którym mogłyby wyrazić swoje żądania, odbijały się w stwierdzeniach takich, jak zakończenie „Drugiej płci” Simone de Beauvoir. Otóż wolność nadejdzie, gdy „mężczyźni i kobiety (...) utwierdzą jednoznacznie i

---

równości i umowy społecznej w książce *The Problem of Political Obligation*, Polity Press, Cambridge 1985 r.

22 B. Crick, *In Defence of Politics*, wyd. II, Penquin Books, Middlesex 1982 r., s. 228.

23 E. Hobsbawm, „The Idea of Fraternity”, w: *New Society*, Listopad 1975, cyt. za: M. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 31.

24 B. Crick, *In Defence...*, wyd. cyt., s. 233. Crick sugeruje, że „siostrzeństwo byłoby wyobrażeniem zbyt niejasnym i niejednoznacznym, aby przekazać treść, którą usiłuję zawrzeć w pojęciu braterstwa” (s. 230). Mimo że zauważa związek między braterstwem, bandami „agresywnych braci” oraz „stereotypami” męskości, sądzi, iż lepiej „spróbować pozbawić płci czy też sfeminizować stare braterstwo, aniżeli skupiać się na „przepisaniu” większości języków”. W ten sposób przeocza zasadniczą kwestię, iż język wyraża i tworzy część patriarchalnej struktury społeczeństwa („stanowi formę życia”).

zdecydowanie swoje braterstwo<sup>25</sup>.

To, iż umowa społeczna nie jest porozumieniem między jednostkami, ojcami ani mężami, ale braterskim paktem, staje się szczególnie widoczne w jej Freudowskiej wersji. Psychoanalityczne ujęcie, które widzi w niej morderstwo pierwotnego ojca przez synów, nie jest zwykle brane pod uwagę w interpretacjach umowy społecznej. Jednak, jak stwierdza Brown, „walka między książkami odtwarza wciąż na nowo Freudowski mord pierwotny”<sup>26</sup>. Rieff natomiast traktuje obecny u twórcy psychoanalizy mit ojcobójstwa jako jedną z wersji umowy społecznej, czym wpisuje go w tę samą tradycję, do której należą Hobbes, Locke i Rousseau<sup>27</sup>. Najlepsze uzasadnienie dla tej opinii znajduje się w „Mojżesz i monoteizm”, gdzie Freud wprost stwierdza, iż pakt zawiązany przez braci po zabiciu ojca można określić jako „rodzaj umowy społecznej”<sup>28</sup>.

Ktoś mógłby oponować, że ów mit opowiada o początkach społeczeństwa jako takiego, a nie konkretnej formy ustrojowej. Freud powiada – a Juliet Mitchell, której książka „Psychoanaliza i feminizm” mocno wpłynęła na ruch kobiecy, bierze to za dobrą monetę – że mord pierwotny zapoczątkowuje „cywilizację”, czyli ludzkie społeczeństwo. Także klasyczne teorie umowy społecznej odczytuje się czasem w ten sposób. Opuszczenie „stanu natury” to w takim ujęciu przejście od dzikości do pierwszego ludzkiego porządku społecznego. W żadnym z powyższych przypadków nie ma jednak dostatecznych powodów, aby zrównywać „cywilizację” czy „społeczeństwo obywatelskie” ze społeczeństwem w ogóle. Kiedy rozważana jest forma praw, wprowadzonych przez braci, staje się jasne, że historie te dotyczą początków pewnej określonej, historycznie i kulturalnie wyszczególnionej formy życia

---

25 S. de Beauvoir, *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, wyd. Jacek Santorski, Warszawa 2003 r., s. 780. Przy czym rzecz jasna musimy pamiętać, że de Beauvoir pisała bez wsparcia zorganizowanego ruchu feministycznego. Współcześnie feministki poświęcają bardzo dużo uwagi kwestiom językowym, dzięki czemu powstały fascynujące analizy tego, jak pojęcie braterstwa oddziało w praktyce na klasę robotniczą i ruch pracowniczy, kształtując wyobrażenie robotnika jako mężczyzny i uczestnika męskiego ruchu. Por. zwłaszcza C. Cockburn, *Brothers, Male Dominance and Technological Change*, Pluto Press, Londyn 1983 r., a także B. Campbell, *The Road to Wigan Pier Revisited: Poverty and Politics in the 80s*, Virago Books, Londyn 1984 r. Określenie „męski ruch” zawdzięczam Beatrix Campbell.

26 M.O. Brown, *Love's Body*, Vintage Books, Nowy Jork 1966 r., s. 4. Jestem wdzięczna Peterowi Breinerowi za zwrócenie mi uwagi na interpretację Browna, zawartą w tej książce. Podobne ujęcie, ale niezgłębiające implikacji związanych z patriachatem, można znaleźć w artykule M. Hulliung, „Patriarchalizm and Its Early Enemies”, w: *Political Theory*, nr 2(1974), s. 410-419. Hulliung nie widzi powodu, dla którego ojcobójstwo „nie mogłoby zostać obrócone w moralność opartą na (...) demokratycznych ideach”. Dalej pisze, iż „zabójcy są braćmi dla siebie nawzajem, a bracia są równi” (s. 416).

27 P. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, Methuen, Londyn, rozdział VII.

28 Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, J. Prokopiuk, KR, Warszawa 1994 r., s. 100.

społecznego. Bliski związek między „społeczeństwem obywatelskim” i „cywilizacją” da się wytłumaczyć tym, że oba terminy weszły w powszechny obieg pod koniec XVIII wieku „aby wyrazić szczególną fazę w europejskiej historii, niekiedy uważaną za ostateczną i końcową”<sup>29</sup>. „Cywilizacja” wyraża „sens nowoczesności; osiągnięty stan doskonałości i uporządkowania”<sup>30</sup>.

W swojej interpretacji Freuda Mitchell twierdzi, że „prawo ojca” zostaje ustanowione po ojcobójstwie. Tymczasem absolutna władza jednego króla-ojca, czyli właśnie owo prawo, może panować wyłącznie przed jego zamordowaniem. Zasadniczym czynnikiem odnośnie umowy jest to, że zostaje zawiązana po śmierci ojca i zniesieniu jego arbitralnego prawa. Na jego miejsce dręczeni wyrzutami sumienia z powodu swojego strasznego czynu bracia (synowie), powodowani miłością i pragnieniem, by uniemożliwić ojcobójstwo w przyszłości, wprowadzają swoje własne prawo. Tym samym ustanawiają sprawiedliwość, „pierwsze prawo”<sup>31</sup> lub społeczeństwo obywatelskie. Prawo ojca, czy też raczej jego arbitralna wola, zostaje obalona przez połączone działania braci, którzy potem nakładają na siebie wzajemne ograniczenia. W ten sposób zostaje wprowadzona równość, będąca typem „organizacji, która dała im siłę”<sup>32</sup>. Umowa między wolnymi i równymi braćmi zastępuje „prawo ojca” obywatelskimi regułami, które dotyczą wszystkich na równi. Jak Locke klarownie wyłożył, władza jednego mężczyzny (ojca) nie pasuje do społeczeństwa obywatelskiego, które wymaga zestawu bezstronnych, bezosobowych zasad, wprowadzonych przez kolektyw mężczyzn równych wobec prawa i siebie nawzajem, czyli przez stowarzyszenie braci.

W tym miejscu można wysunąć zastrzeżenie, iż kiedy tylko bracia zawiążą umowę, automatycznie przestają nimi być. Skoro w akcie założycielskim określają siebie jako wolnych i równych obywateli, tym samym zrzekają się wszelkich rodzinnych, a zatem także braterskich powiązań. Wszak fundamentalna różnica pomiędzy tradycyjnym a nowoczesnym patriachatem polega na tym, że ten drugi zostaje ukonstytuowany dzięki oddzieleniu od sfery rodzinnej i przeciwstawieniu się jej.

Nie wszystkie więzy przynależności są jednak zerwane, co znajduje odbicie w tym, że pojęcie

---

29 S. Rothblatt, *Tradition and Change in English Liberal Education*, Faber & Faber, Londyn 1976 r., s. 18.

30 R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, wyd. poprawione, Oxford University Press, Nowy Jork 1985 r., s. 58. Dziękuję R. Poole za zwrócenie mi uwagi na kwestię wyłonienia się „cywilizacji”.

31 Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, KR, Warszawa 1992 r., s. 87.

32 Z. Freud, *Totem i tabu*, tłum. M. Poręba, m. Reszke, KR, Warszawa 1997 r., s. 186.

„braterstwa” wciąż pozostaje adekwatne. Brown twierdzi, że w trylogii wolności, równości i braterstwa zachodzi „wewnętrzna sprzeczność”, albowiem „bez ojca nie mogą istnieć synowie ani bracia”<sup>33</sup>. Jak wszakże udowadnia niniejsza analiza, koncepcja braterstwa skrywa w sobie więcej niż tylko więzy pokrewieństwa. „Jednostki” mogą stanowić część stowarzyszenia czy wspólnoty braci, nawet jeśli nie są braćmi (synami jednego ojca lub rodu). Ojciec nie żyje i uczestnicy społeczeństwa obywatelskiego pozostawili więzy pokrewieństwa daleko za sobą. Jako obywatele są jednak nadal połączeni więzią przynależności, mianowicie przynależności do męskiej płci.

Freudowska historia o ojcobójstwie jest ważna, ponieważ rozjaśnia to, co przysłańiały klasyczne opowieści na temat teoretycznego mordu. Otóż motywem kolektywnego działania braci jest nie tylko domaganie się naturalnej równości i prawa do samostanowienia, ale także dostępu do kobiet. U klasycznych teoretyków „stanu natury” rodzina już istnieje, a małżeńskie prawo mężczyzn uznaje się za prawo naturalne<sup>34</sup>. U Freuda pierwotny ojciec ze względu na swoją *patria potestas* zatrzymuje wszystkie kobiety dla siebie. Ojcobójstwo eliminuje polityczne prawo ojca, a także jego przywilej seksualny. Bracia dziedziczą po nim patriarchalne, maskulinistyczne prawo i dzielą kobiety między siebie. Wprawdzie żaden mężczyzna nie będzie odtąd wszechwładnym ojcem, ale poprzez ustanowienie reguł dających im wszystkim równy dostęp do kobiet (warto porównać to do równości sprzed powołania państwa) zostaje wprowadzone „źródłowe” polityczne prawo dominacji nad kobietami, które wcześniej stanowiło wyłączną prerogatywę ojca.

Wbrew temu, co Freud pisze o „wyrzeczeniu się namiętnie pożądanym matek i siostr z hordy”<sup>35</sup>, stowarzyszenie braci wcale nie rezygnuje z kobiet. Każdy z nich natomiast odrzuca pożądanie, by znajdować się na miejscu ojca. Jako część braterskiej umowy społecznej bracia ustanawiają coś, co Freud określa mianem prawa egzogamii lub pokrewieństwa. Mówiąc historycznie, bracia stworzyli nowoczesne prawo małżeńskie i rodzinne, a także ustanowili nowoczesny porządek małżeński i seksualny. „Naturalne pochodzenie” społeczeństwa obywatelskiego oznacza powołanie go do życia poprzez braterską umowę społeczną.

---

33 M.O. Brown, *Love's Body*, wyd. cyt., s. 5.

34 Hobbes także tutaj stanowi wyjątek. W zarysowanym przezeń stanie natury nie istnieją rodziny, a kobiety są równie silne jak mężczyźni. Natomiast jeśli chodzi o społeczeństwo obywatelskie, stwierdza on tylko, że kobiety będą w nim zawsze wstępować w związki małżeńskie, które oznaczają dla nich poddaństwo względem mężów.

35 Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz...*, wyd. cyt., s. 141.



Separacja tego, co „ojcowskie” i politycznej władzy, a także rodziny i sfery publicznej, była równoczesna z oddzieleniem kobiet od mężczyzn poprzez przyporządkowanie tych pierwszych tym drugim. Bracia wprowadzili swoje własne prawo i swoją własną wersję seksualnej i małżeńskiej dominacji. Braterska umowa społeczna stwarza nowoczesny patriarchalny porządek, który jawi się jako rozdzielony na dwie sfery. Społeczeństwo obywatelskie – dziedzina mężczyzn czy też „indywiduów” – stanowi uniwersalną sferę wolności, równości, indywidualizmu, rozumu, umowy i bezstronnego prawa, podczas gdy prywatny, partykularny świat kobiet (gdzie jednak także mężczyźni rządzą) to obszar naturalnego podporządkowania, więzów krwi, a także uczuć, miłości i seksu.

Słowem, umowa konstytuuje patriarchalne społeczeństwo obywatelskie oraz nowoczesne przyporządkowanie kobiet mężczyznom. Owo przyporządkowanie i umowa postrzega się zwykle jako przeciwstawne. Tymczasem umowa jest jednolita w formie (bycia podjętą przez braci) i w treści (ustanowienia patriarchalnego braterskiego prawa). Obywateli łączy braterska więź, ponieważ jako mężczyźni mają wspólny interes w podtrzymywaniu umowy, która legitymizuje ich maskulinistyczne prawo i pozwala czerpać materialne oraz psychologiczne korzyści z podporządkowania kobiet.

Rodzi się pytanie odnośnie historii o umowie. W jaki sposób można scharakteryzować jej „naturalne pochodzenie”, które stoi na straży podporządkowania kobiet. Locke powiada, że siła i umiejętności mężczyzny (męża) stanowią naturalną podstawę subordynacji żony. Owo podejście zostało wchłonięte przez patriarchalny liberalizm, lecz jednocześnie otworzyło drogę do liberalnego feminizmu. Jego przedstawicielki już dawno temu zaczęły krytykować „argument siły”<sup>36</sup> i chociaż także dzisiaj można go usłyszeć, historycznie traktowanie siły jako kryterium prawa politycznego stawało się coraz mniej przekonujące. Współczesne liberalne feministki, nawiązując do znacznie wcześniejszych pisarek jak Mary Astell i Mary

---

36 Na przykład Mary Astell zauważa sarkastycznie, że gdyby „siła umysłu szła zawsze w parze z siłą ciała, to tylko jakieś osobliwe przypadki, których filozofowie nie raczyli dotąd zbadać, mogły sprawić, że najbardziej krzepki tragarz nie jest zarazem najmądrzejszym wśród ludzi”, w: *Reflections Upon Marriage*, wyd. cyt., s. 86. Por. także zdanie Williama Thompsona, który w tym samym okresie pisał: “Jeśli siła stanowi najważniejsze upoważnienie do szczęścia, uczynmy ludzką wiedzę i umiejętności dodatkkiem do przyjemnych wrażeń koni, słoni oraz innych silnych zwierząt. Jeśli siła ma być upoważnieniem do szczęścia, znieśmy takie warunki prawa głosu, jak umiejętność czytania i pisanie oraz wszelkie inne niebezpośrednie sposoby rozwijania zdolności, zaś jedynym kryterium otrzymania praw politycznych tak dla kobiet, jak dla mężczyzn uczynmy podniesienie trzystufuntowego ciężaru”, w: W. Thompson, *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain them in Political, and Thence in Civic and Domestic, Slavery*, Source Book Press, Nowy Jork 1970 r., s. 120.



Wollstonecraft, podważyły rzekomo mniejsze zdolności i umiejętności kobiet jako produkt wadliwej edukacji i celowego hamowania ich rozwoju, a nie stan wynikający z natury.

Kłopot z argumentem liberalnego feminizmu polega na tym, że trudno wymagać, by edukacja była równa w sytuacji, kiedy mężczyźni i kobiety są przypisani do odmiennych sfer, których zasada rozdzielania – pomiędzy prywatnością rodziny a tym co publiczne i obywatelskie – stanowi główne założenie liberalizmu. Co więcej, problem jest głębszy aniżeli sugeruje perspektywa liberalna. Liberalne feministki starają się wykazać, że kobiety posiadają te same umiejętności co mężczyźni i potrafią robić wszystko to co oni. To oznacza jednak również, iż naturalna zdolność kobiet, której nie posiadają mężczyźni, a mianowicie zdolność dawania życia, nie ma znaczenia politycznego.

Tutaj można się uprzeć, iż także przywołany fakt nie wiąże się z żadnym „naturalnym pochodzeniem” zniewolenia kobiet, albowiem urodzenie dziecka (w odróżnieniu od wychowania go) jest całkowicie niezależne od rozwoju zdolności obywatelskich. Taki kontrargument jednak przeocza historię o „źródle” patriarchalnego prawa politycznego, a tym samym ważność faktu narodzin dla patriarchalnego społeczeństwa obywatelskiego. Zdolność dawania życia, zarówno w rzeczywistości, jak metaforycznie, stanowi centrum teorii patriarchalnej.

Argument Filmera polegał na tym, że prawa Adama do rządzenia Ewą jest tym samym, co jego zdolność zostania ojcem. Stąd się bierze prawo dostępu do jej ciała oraz nacisk na to, że tylko ona może urodzić. Prokreacyjne, twórcze zdolności Ewy zostają jej odmówione i przywłaszczane przez *mężczyzn* jako tych, którzy mogą wyłonić z siebie (na wzór *porodu*) nową formę politycznego ładu. Adam oraz uczestnicy braterskiej umowy społecznej zyskują zadziwiającą patriarchalną zdolność bycia „decydującą płcią” w reprodukcji politycznej populacji. W patriarchalnych argumentach narodziny także symbolizują i streszczają wszystkie powody, dla których kobiety powinny trzymać się z dala od społeczeństwa obywatelskiego<sup>37</sup>.

Mroczne głębinę rozjaśniają się nieco w historiach opowiadanych przez Rousseau i Freuda.

---

<sup>37</sup> To pomaga rozjaśnić kwestię, dlaczego nie istnieje coś takiego, jak filozofia porodu. Por. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Routledge & Kegan Paul, Londyn 1981 r., zwłaszcza rozdział I.

Kobiety – jak twierdzą – nie są w stanie przekroczyć swojej cielesnej natury w sposób wymagany od „jednostek”, a tym samym nie mogą partycypować w życiu obywatelskim i stać na straży uniwersalnych praw obywatelskiego społeczeństwa. Żeńskie ciało, poddane niekontrolowanym naturalnym procesom i namiętnościom, pozbawia kobiety rozumu oraz moralnego charakteru wymaganego w społeczeństwie obywatelskim (w innym rozdziale zajmuję się jeszcze jednym aspektem tej sprawy i jego konsekwencjami: tym, że postrzegano naszą płęć jako permanentne zagrożenie dla obywatelskiego życia<sup>38</sup>).

Rozwiązanie Rousseau jest takie, że płęć trzeba jak najmocniej rozdzielić, nawet w życiu domowym. W „Emilu” pozwala on wychowawcy wydać tylko jeden bezpośredni rozkaz, w którym odsuwa wychowanka na dłuższy okres od Zofii. Czas ów ma służyć temu, aby Emil nauczył się o polityce i obywatelstwie zanim zostanie dopuszczony do jej ciała jako mąż. Freud nie oferuje żadnego rozwiązania, obwieszcza jednak otwarcie, że od samego „początku”, czyli od czasu pierwotnego ojcobójstwa, gdy kobiety były stawką w grze – co jest bez końca reprodukowane przez kompleks Edypa – mają one „wrogie nastawienie” do społeczeństwa obywatelskiego<sup>39</sup>. Czy też, jak Mitchell interpretuje Freuda, kobieta „nie może być ‘dotknięta’ przez prawo, dlatego jej podporządkowanie mu polegać musi na jej samoustanowieniu jako jego przeciwieństwa”<sup>40</sup>.

Kobiety stanowią „przeciwieństwo” i zewnątrz braterskiej umowy społecznej oraz jej prawa w dwojakim sensie. Po pierwsze są „pierwotnie” i w sposób konieczny wykluczone z porozumienia, za pomocą którego bracia przejmują dziedzictwo patriarchalnego prawa odnośnie seksu oraz legitymizują swoje uroszczenia w stosunku do żeńskich ciał i ich zdolności dawania życia. Po drugie obywatelskie prawo jasno daje do zrozumienia, czego brakuje wszystkim kobietom. Pojawia się ono wraz z rozumnym porozumieniem, mającym na celu wzajemne racjonalne korzyści uczestników umowy. Ich interakcje i pragnienia zostają ograniczone przez prawo na równi stosujące się do każdego z nich. Kobiece namiętności czynią płęć żeńską niezdolną do podejmowania takich rozumnych porozumień lub stania na straży już dokonanych. Innymi słowy, patriarchalne twierdzenie, iż zniewolenie kobiet przez mężczyzn ma „pochodzenie naturalne” jest tym samym, co domaganie się, by żeńskie ciała były rządzone przez męski rozum. Separacja społeczeństwa obywatelskiego i sfery rodzinnej

38 Patrz rozdział I niniejszej pracy.

39 Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, wyd. cyt., s. 90.

40 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1975 r., s. 405.

jest zarazem podziałem na męski rozum i kobiece ciało.

Feministyczne uczone pokazują, jak od czasów starożytnych życie polityczne było ujmowane w przeciwstawieniu do doczesnego świata konieczności, ciała, seksualnej namiętności i faktu narodzin; słowem, do kobiet, a także do nieporządku i kreatywności, symbolizowanych przez płęć żeńską<sup>41</sup>. W klasycznym patriarcalizmie Filmera ojciec będący zarazem matką i ojcem stwarza polityczne prawa swym ojcostwem. Wytlumaczenie Filmera to wszakże tylko jedna z wersji tradycyjnej zachodniej opowieści, wedle której zapoczątkowanie życia politycznego jawi się jako maskulinistyczny akt rodzenia; jako męska replika zdolności, posiadanych wyłącznie przez kobiety.

Braterska umowa społeczna stanowi typowe dla nowoczesności przeformułowanie tej patriarchalnej tradycji. Ojciec nie żyje, ale bracia przywłaszczają sobie zdolność właściwą kobietom; oni także potrafią wygenerować nowe polityczne życie i prawo. Umowa społeczna to narodziny czy też źródło społeczeństwa obywatelskiego, a jednocześnie oddzielenie od (prywatnej) sfery rzeczywistych narodzin i nieporządku kobiet. Bracia rodzą sztuczne życie, jakim jest polityka społeczeństwa obywatelskiego. Stwarzają Hobbesowskiego „sztucznego człowieka, którego nazywamy państwem”, Russowskie „sztuczne, kolektywne ciało” czy „jedno ciało” utworzone z Lockowskiego korpusu politycznego.

„Narodziny” obywatelskiego „ciała politycznego” są wszelako aktem rozumu i nie stanowią analogii do cielesnego aktu prokreacji. Jak jednak się wszyscy uczymy, umowa społeczna to nie rzeczywiste wydarzenie. Naturalne ojcowskie ciało Filmerowskiej „Patriarchii” zostaje metaforycznie uśmiercone przez teoretyków umowy, ale tym, co je zastępuje, jest co najwyżej „sztuczne” ciało, konstrukcja umysłu, nie zaś polityczna wspólnota stworzona przez realnych ludzi. Podczas gdy narodziny ludzkiego dziecka oznaczają pojawienie się nowego chłopca lub dziewczynki, stworzenie społeczeństwa obywatelskiego oznacza wyłonienie się korpusu społecznego uformowanego na wzór tylko jednego z dwóch rodzajów ludzkich ciał – a dokładniej, męskiej „jednostki”, ukonstytuowanej przez oddzielenie społeczeństwa obywatelskiego od kobiet. Owa jednostka posiada kilka osobliwych – i rzadko

---

41 Por. m.in.: N. Hardsock, *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism*, Northeastern University Press, Boston, MA, 1983 r., rozdział VIII; M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, wyd. cyt., rozdziały III i IV; J. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, wyd. cyt., rozdział I; H. Pitkin, *Fortune Is A Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, University of California Press, Berkeley, CA, 1984 r.

rozpoznawalnych – cech charakterystycznych, mających stanowić kontrast w stosunku do kobiecej natury, wygnanej z tego społeczeństwa.

Abstrakcyjny charakter jednostki w liberalnej teorii umowy był krytykowany z lewej strony od czasu, gdy po raz pierwszy to zrobił Rousseau. Ale ponieważ krytycy niezmiennie pomijali w niej oddzielenie męskiego rozumu od żeńskiej cielesności, najbardziej zadziwiająca cecha owej jednostki pozostawała niezmienną także w ich teoriach. Tą cechą była bezcielesność. Przez trzy wieki prezentowano jednostkę jako uniwersalną, jako ucieleśnienie wszystkich ludzi, gdy tymczasem wrażenie uniwersalności wynikało, przeciwnie, z odcieleśnienia. Tak jak nowe ciało polityczne, jednostka okazuje się w tym systemie „sztuczna”; nie jest niczym więcej, niż „człowiekiem rozumu”<sup>42</sup>.

W najnowszym przywołaniu liberalnej historii o umowie, jakim jest „Teoria Sprawiedliwości”, Rawls sugeruje, by założyć sytuację pierwotną, w której strony mające dokonać wyboru nie znają podstawowych faktów dotyczących siebie samych. Wyglądałoby zatem na to, że są one u niego rzeczywiście uniwersalne, a wyjściowa „niewiedza” stosuje się także do kwestii płci. Tak jednak nie jest, a to, że Rawls nie tylko ignoruje taką możliwość, ale pisze wręcz, iż jednostki mogą być interpretowane jako „głowy rodzin”<sup>43</sup>, pokazuje, jak głęboko zakorzenione są patriarchalne przeświadczenia na temat właściwej charakterystyki „jednostki”. Poza tym atrybuty jednostek i ich sytuacja pierwotna świadczą o tym, że Rawls tylko wyciąga logiczne wnioski z tradycji braterskiej umowy społecznej. Zarówno opis wyjściowego położenia, jak i podejmowane w nim wybory są bowiem jawnie hipotetyczne (logiczne), zaś jednostki nie są niczym więcej aniżeli odcieleśnionymi jednostkami rozumu; inaczej nie mogłyby nie znać naturalnych, nieodłącznych od ich ciał faktów odnośnie swojej płci, wieku i koloru skóry<sup>44</sup>.

---

42 Jego historia zostaje prześledzona w: G. Lloyd, *The Man of Reason; 'Male' and 'Female' In Western Philosophy*, Methuen, Londyn 1984 r. Natomiast o Kartezjańskim “dramacie narodzin” pisze S. Bordo w artykule pt. „The Cartesian Masculinisation of Thought” w: *Signs*, nr 11(3), 1986 r., s. 439-456.

43 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994 r., s. 202.

44 Można kwestionować czyjś wiek, stwierdzając że na oko ma mniej lub więcej lat niż wynika z metryki, lub być przekonany, że nie pasuje do swojego ciała, gdyż „wygląda” na białego. Tak czy owak wszakże, wszystkie te przykłady opierają się na wiedzy o różnicach wieku, płci i koloru skóry, a także o znaczeniach, przypisywanych im w rozmaitych kulturach. Nie można być, powiedzmy, transseksualist(k)ą nie będąc zawczasu osobą w pełni świadomą, co wynika z „kobiecości” i „męskości” odnośnie kwestii związanych bezpośrednio z ciałem. Argumenty Rawlsa, mimo iż dotyczą niezdeterminowanych płciowo „stron”, zakładają zróżnicowaną płciowo moralność, co pokazuje D. Kearns w artykule „*A Theory of Justice and Love: Rawls on the Family*” w: *Politics* nr 18(2), 1983 r., s. 36-42.

Paradoksalnie, odcieleśnienie niezbędne do utrzymania politycznej fikcji uniwersalnego obywatela stawia pod znakiem zapytania samo braterstwo. U politycznych liberałów kwestia ta stanowi część ogólniejszego problemu, jakim jest wewnętrzne rozbitcie jednostki na braterstwo i rozum. W jednostce zachodzi ten sam podział, co między sferą publiczną a prywatną. Nie jest to jednak patriarchalna opozycja między prywatną sferą rodziny (czyli kobiet) i społeczeństwem obywatelskim (czyli mężczyznami); zamiast tego, podział przebiega całkowicie wewnątrz tego drugiego (opisywałam to wcześniej<sup>45</sup>). Liberalowie patrzący na jednostkę przez pryzmat społeczeństwa oraz socjalistyczni krytycy liberalizmu zaczęli dostrzegać problem gdzieś około 1980 roku, kiedy stało się widoczne, że nacisk na braterstwo wskazuje na patriarchalny charakter ich teorii. By utrzymać uniwersalność, „jednostka” musiała zostać wyabstrahowana nawet ze swojej męskości i braterskości; pozbawiono ją ciała, a tym samym płci.

Powołanie do życia „jednostki” zakłada podział na racjonalny ład obywatelski z jednej strony i nieporządek kobiecej natury z drugiej. Mogłoby się zatem wydawać, że jednostka i korpus polityczny powinny tworzyć jedność. W rzeczy samej tak właśnie są przedstawiane w klasycznej liberalnej teorii. Jej krytycy poczynając od Rousseau argumentowali jednak, iż jednostka i społeczeństwo obywatelskie z istoty muszą być rozdzielone zarówno jedno od drugiego, jak i każde z nich wewnętrznie. Jednostka jest rozdarta między burżua a *citoyen* czy też między *homo economicus* a *homo civicus*. Społeczeństwo obywatelskie zaś z konieczności dzieli się na interes prywatny oraz interes publiczny i obywatelski. Ten drugi reprezentuje państwo, natomiast pierwszy to społeczeństwo obywatelskie w węższym sensie tego słowa.

Liberalne rozróżnienie na prywatne i publiczne (podobnie jak patriarchalna opozycja między płciami) występuje w bardzo rozmaitych wersjach: na przykład jako przeciwstawienie społeczeństwa, ekonomii i wolności państwu, temu, co publiczne i przymusowi. Liberalowie uważają owe dualne podziały za ważne z punktu widzenia troski o wolność. Sfera prywatna społeczeństwa obywatelskiego powinna być ich zdaniem chroniona przed interwencjami państwa, postrzeganymi jako przymus. Wydatkują mnóstwo czasu i wysiłków na to, by wyznaczyć linię graniczną, dzielącą tak zdefiniowaną wolność od jej zaprzeczenia. Ich

---

<sup>45</sup> Ów podział pomiędzy prywatnym i publicznym zostaje ukonstytuowany w drugiej fazie znajomej historii o umowie społecznej (co widać wyraźnie w teorii Locke’a). Opisałam to w rozdziale IV książki *The Problem of Political Obligation*, a także w rozdziale VI niniejszej pracy.

krytycy natomiast argumentują, że przeciwstawienie tego co prywatne temu co publiczne samo stanowi nierozwiązalną sprzeczność, wyrwę nie do zasypania w samym centrum liberalnej myśli. Zgadzam się z tymi drugimi, z zastrzeżeniem, że ich krytycyzm nie idzie dość daleko. Nie poddają oni w wątpliwość między innymi „pierwotnego” patriarchalnego rozdzielania, wskutek czego ich własne przeświadczenia na temat „jednostki” i „społeczeństwa obywatelskiego” pozostają nienaruszone.

W *Knowledge and Politics* Robert Unger przedstawia obszerną dyskusję i krytykę liberalnych dychotomii, wszelako nawet jego analizy podziału na teorie i fakty, wartości i reguły czy pożądanie i rozum przeoczą kwestię przeciwstawienia płci oraz tego, że jaźń jest zawsze ujmowana jako męska. Widać to wyraźnie w używanym przez niego słowie *men* (mężczyźni) na określenie ludzi. Trudno rozumieć je inaczej niż dosłownie we fragmentach takich jak ten: „Dychotomia między publicznym i prywatnym jest kolejnym następstwem podziału na rozumienie i pożądanie (...). Rozumując, ludzie (*men*) należą do świata publicznego (...). Pożądając, są oni istotami prywatnymi”<sup>46</sup>. Według Ungera, „pożądanie” i związany z nim nieład, reprezentowany przez kobiety i ich prywatny świat, zostały „zapomniane”. Jaźń w społeczeństwie obywatelskim przynależy do męskiej jednostki, rozdartej pomiędzy wymaganiami interesu publicznego (rozum) a roszczeniami tego, co prywatne i subiektywne (pożądanie). Opozycja między kobietami, ciałami i namiętnością z jednej, a mężczyznami, rozumem oraz umysłową przewagą z drugiej strony zostaje zastąpiona przez przeciwstawienie prywatnego interesu jednostki wymaganiom interesu publicznego lub uniwersalnego prawa.

Podobna dychotomia wyraża się w rozróżnieniu między braterstwem i rozumem obywateli. Wszelkie więzi pomiędzy jednostkami w liberalnej teorii umowy zostają sprowadzone do własnego interesu. Jednostka stanowi, by tak rzec, zbiór fragmentów własności, które poprzez racjonalną kalkulację umysłu można przekuć w podmiot umowy. W ten sposób jednostka okazuje się zdolna do nawiązywania tylko jednego rodzaju stosunków. Ich ograniczenie wiąże się z następnym problemem liberalnej teorii, a mianowicie z tym, że trudno w jej obrębie o koherentną koncepcję obywatelskości czy wręcz całości polityki. Polityczne więzi liberalnej

---

46 R. M. Unger, *Knowledge and Politics*, Free Press, Nowy Jork 1976 r., s. 45. Unger ma niewiele do powiedzenia jeśli chodzi o kobiety lub rodzinę, zaś jego komentarze (jak ten o podziale pracy) wskazują, że jego krytyka nie jest tak „totalna”, jak planował. Zauważa na przykład, że rodzina „wciąga człowieka (*man*) z powrotem do grupy, która rywalizuje z lojalnością względem innych grup” (s. 264). Jednak „wciągnąć z powrotem” można tylko kogoś, kto już wszedł w społeczeństwo obywatelskie.



jednostki stanowią jedynie wyraz troski o własny interes; *homo civicus* jest wchłonięty lub co najwyżej stanowi jeden z aspektów „prywatnego” *homo economicus*. Niemniej jednak właśnie takie ujęcie działającego na arenie publicznej obywatela systematycznie podważa jedną z najjaskrawszych narracji o braterstwie.

Liberalne jednostki współdziałają w przyjaznym publicznym świecie. Konkurują ze sobą, lecz jest to regulowane poprzez uczciwe zasady. Jedyne przymusy wiąże się z ich wprowadzeniem. Toteż podział na prywatne i publiczne (społeczeństwo i państwo) przedstawia się często jako różnicę między wolnością i przymusem. Obecnie taka postawa cechuje Nową Prawicę, w przeszłości jednak traktowano *le doux commerce* jako antytezę przemocy, a idealistyczni liberałowie, pragnący pojednania przeciwieństw, potrafili twierdzić, że to wola, nie zaś siła, jest podstawą istnienia państwa.

Z drugiej strony nikt nie kwestionuje, że jednostka może potrzebować ochrony i w związku z tym powinna – jak twierdzi Hobbes – wspierać państwo, które ją zapewnia. Ma to robić z powodów nieograniczających się do posłuszeństwa prawu, co dotyczy nawet przypadku oddania życia dla obrony państwa. Poświęcenie takie było zawsze postrzegane jako ostateczny akt lojalności i oddania, prawdziwy wzór postawy obywatelskiej. Jest to wszakże również akt, którego przydatność dla liberalnej jednostki nigdy nie została racjonalnie wykazana, co daje o sobie znać w logicznym przepracowaniu przez Hobbesa radykalnego indywidualizmu. W starciu pomiędzy prywatnym i publicznym interesem prywatne żądania mają zawsze racjonalną przewagę. Nie leży we własnym interesie jednostki być żołnierzem; powód dla zostania nim wywodzi się z braterstwa, na którym w ostatecznym rozrachunku opiera się obywatelstwo. Dla wszystkich męskich klubów i stowarzyszeń jest oczywiste, że to właśnie w wojsku i na polu walki braterstwo wyraża się najdobitniej.

Przeciwieństwo między figurą żołnierza a jednostką, czy też między braterstwem i rozumem jest charakterystyczne dla liberalnego społeczeństwa obywatelskiego. Braterska umowa społeczna pod wieloma względami przekształca antyczne patriarchalne wątki w teorię specyficznie nowoczesną. Koncepcja liberalnej jednostki jednak zrywa ze starszą tradycją, w której obywatelstwo zakładało konkretne formy aktywności i wiązało się z noszeniem broni. Feministyczne uczone udowadniają obecnie, iż od czasów starożytnych istniał integralny związek między byciem żołnierzem a konstrukcją tożsamości, seksualności i męskości,



składających się na obywatelstwo. Osobliwość liberalnej jednostki polega na tym, że mimo iż jest ona męska, zostaje zdefiniowana – w odróżnieniu od tradycyjnych poprzedników oraz od rozumienia „jednostki” w teorii socjalistycznej i socjalliberalnej – jako przeciwstawna politycznym, maskulinistycznym namiętnościom związanym ze zbrojną obroną państwa.

Pomimo że nasza świadomość jest przeniknięta wyobrażeniem liberalnej jednostki, zaś wiele ze społecznych praktyk oraz instytucji zakłada, iż jesteśmy motywowani przez własny interes (współczesna obsesja na punkcie *free riders* nie stanowi tu wyjątku), państwo nigdy nie opierało się na racjonalnym interesie jednostek. Także większość klasycznych teoretyków nie miała odwagi, by uczynić go fundamentem porządku społeczno-politycznego. Wyjątek stanowił Hobbes, którego konkluzja, iż miecz Lewiatana to jedyna alternatywa dla „sztucznych”, niepewnych podstaw ładu, szybko została wyparta przez koncepcje w rodzaju prawa naturalnego, wzajemnej sympatii, życzliwości lub niewidzialnej ręki, zaś u socjalistów przez solidarność i wspólnotę – inne imiona braterstwa. Z historycznego punktu widzenia, posłuszeństwo i lojalność wobec państwa rozbudzano nie poprzez wskazanie na racjonalną korzyść, lecz za pomocą apeli do irracjonalnych, psychologicznych więzi, zwłaszcza nacjonalizmu, patriotyzmu i braterstwa. Są to odniesienia o wiele skrajniejsze i bezpośredniejsze aniżeli, przykładowo, Rawlowskie poczucie sprawiedliwości. Tym bardziej, że ich przekaz odnosi się wprost do maskulinistycznego poczucia własnej tożsamości. Jak widać dzięki prześledzeniu realnych i ideologicznych źródeł motywacji dotyczącej własnego interesu, opozycja między braterstwem i rozumem jest trudna do wyeliminowania.

Także dziewiętnastowieczni liberałowie, usiłujący rozwinąć adekwatną społeczną i rozwojową koncepcję indywidualności, która przywracałaby uczuciowe, wspólnotowe więzy, odrzucone przez liberalną teorię umowy, z powrotem sięgali po ideę braterstwa. Jak stwierdza Gauss, w ich oczach stanowiło ono „najpotężniejszą ze wspólnotowych więzi”<sup>47</sup>. Ideał braterstwa „dostarcza nowoczesnej teorii liberalnej znakomitej koncepcji więzi łączących wspólnotę”<sup>48</sup>, toteż Dewey na przykład pisał o „bratersko zorganizowanej sferze publicznej”, zaś Rawls widział swoją cechę wyróżniającą w „naturalnym znaczeniu braterstwa”<sup>49</sup>.

---

47 G. F. Gaus, *The Modern Liberal Theory of Man*, Croom Helm, Londyn 1983 r., s. 90.

48 Tamże, s. 94.

49 Cytuję za powyższą pracą. Wypowiedzi z Deweya i Rawlsa znajdują się tam odpowiednio na stronach 91 i 94.

Jednoznaczne użycie pojęcia „braterstwa” tak w socjalliberalnych, jak i socjalistycznych próbach reintegracji jednostki ze wspólnotą (czy ponownego złączenia rozdzielonej przez liberałów sfery publicznej z prywatną) oznacza, że patriarchalny charakter społeczeństwa obywatelskiego wychodzi na światło dzienne, zaś maskulinistyczne atrybuty jednostki zostają obnażone. Uniwersalny charakter pojęcia jednostki może być utrzymywany tylko dopóty, dopóki pozostaje ona wyabstrahowana od ciała. Jednostka okazuje się fikcją; jednostki posiadają jedno z dwóch rodzajów ludzkich ciał, męskie lub żeńskie. W jaki jednak sposób żeńskie ciało mogłoby stanowić część (liberalnego lub socjalistycznego) braterskiego korpusu politycznego?

Obywatelstwo jest obecnie formalnie rozciągnięte na kobiety, co rodzi problem, jak je wtłoczyć w męski wzorzec obywatela? Głębokie pokrewieństwo między męskością, obywatelstwem i noszeniem broni ujawniło się w praktyce, kiedy kobiety, biorąc na serio deklarowany uniwersalizm społeczeństwa obywatelskiego, zażądały praw politycznych. Jednym z głównych „argumentów” z antifeministycznego arsenału było wówczas odwołanie się do ... fizycznej siły<sup>50</sup>. Kobiety – jak sugerowano – są z natury niezdolne i niechętne do noszenia broni oraz używania przemocy, a zatem jeśli zostałyby obywatelkami, państwo nieuchronnie uległoby osłabieniu.

Dzisiaj, mimo iż kobiety uzyskały prawa polityczne, a niektóre pełnią nawet funkcje premierek, w mocy pozostaje to samo patriarchalne ujęcie obywatelstwa. W 1981 r. w Brytyjskiej Izbie Gmin podczas dyskusji na temat ustawy o obywatelstwie, Enoch Powell udowadniał, że kobiety nie powinny móc przekazywać obywatelstwa swoim dzieciom, albowiem „Narodowość w ostatecznym rozrachunku jest kwestią walki. Mężczyzna przynależy do tej narodowości, za którą się bije”. Odmienność płci, która powinna znaleźć odbicie w obywatelstwie, polega na różnicy pomiędzy „walką z jednej strony, a tworzeniem i ochroną z drugiej”<sup>51</sup>. To prawda, że kobiety obecnie należą do sił zbrojnych. Wciąż jednak są wykluczone z jednostek bojowych, co jasno pokazuje, jak działa braterstwo<sup>52</sup>.

50 Określenie pochodzi z książki B. Harrison, *Separate Spheres; The Opposition to Women's Suffrage In Britain*, Holmes & Meier, Nowy Jork 1978 r., rozdział IV. Kobiety były początkowo nieodłączną częścią armii, jednak podczas I Wojny Światowej „zrazu integralne miejsce przypadające kobietom w zachodnich armiach całkiem wyparowało z ludzkiej pamięci” (B. C. Hacker, „Women and Military Institutions in Early Modern Europe: Reconnaissance” w: *Signs* nr 6(4), 1981 r., s. 671). Można dodać - jak wszystko co dotyczy żeńskiej płci.

51 Cytuje za: *Rights* nr 4(5), 1981 r., s. 4.

52 Na temat kobiet, walki i wojska por. J. Stiehm, „The Protected, The Protektor, The Defender”, w: *Women's*

„Ludzie (*men*) rodzą się wolni”: z odrzucenia naturalnego poddaństwa (mężczyzn) narodziło się rewolucyjne żądanie, by to wola, nie zaś siła, stanowiła podstawę państwa. Jednym z największych zwycięstw braterskiej teorii społecznej był sposób, w jaki pomogła ona zamaskować przymus i przemoc w społeczeństwie obywatelskim. Znakomicie służyła także ukryciu faktu, iż „wola” zostaje wykuta w relacjach dominacji i uległości. Krytycy teorii umowy powiedzieli wiele o nierówności jednostek w odniesieniu do wyzysku. Bardzo rzadko jednak poruszali oni temat, w jaki sposób umowa rozwiązuje kwestię wolności w obszarze seksualnej władzy i podporządkowania. Tymczasem pod przebraniem obywatelskiej jednostki skrywa ona uzbrojonego mężczyznę. Foucault przeciwstawiał wprawdzie „militarne marzenie” społeczeństwa prawdziwym źródłom umowy (rozumianym jak w przytaczanych wcześniej opowieściach), w rzeczywistości wszelako jedno od drugiego niewiele się różni.

Pisał on o wspomnianym marzeniu, iż „jego zasadniczym punktem odniesienia nie był stan natury, ale staranne dopasowane do siebie tryby wielkiej maszyny; nie umowa społeczna, ale nieustanny przymus; nie prawa człowieka, ale wzrastająca tresura; nie wola powszechna, ale automatyczna podatność”<sup>53</sup>. To ostatnie wraz z ukazaniem przez Foucaulta dyscyplinowaniem ciała stanowi jednak nie co innego, tylko konsekwencję braterskiej umowy społecznej. Filozof stwierdza, że „rozwój i upowszechnienie mechanizmów dyscyplinarnych ustanowiły drugą, ciemną stronę (...) formalnie egalitarnej struktury prawnej”. Tymczasem to nie tyle mechanizmy dyscyplinarne „pozwalają systematycznie fałszować”<sup>54</sup> stosunki wynikające z umowy, lecz same te mechanizmy, które działają na zasadach patriarchalnych, zostają w społeczeństwie obywatelskim ustanowione przez umowę społeczną. Formy upodmiotowienia typowe dla społeczeństwa obywatelskiego wynikają, jak podkreśla Foucault, tyleż ze współnictwa podporządkowanych, co z władzy. Współdział (podobnie jak opór) jest wytworzyć łatwiej, kiedy świadomość jest kształtowana w ramach (ujmowanych patriarchalnie) pojęć wolności i równości. Na przykład, kiedy ’jednostki’ mogą wybierać małżonka w sposób uznany za wolny, trudno rozpoznać, iż ich ślubna umowa stanowi polityczną fikcję, skrywającą patriarchalną podległość żony oraz maskulinistyczne przywileje

---

*Studies International Forum* nr 5(1982), s. 367-376, a także “Reflections on Women and Combat”; posłowie do książki *Bring me Men and Women: Mandated Change at the US Air Force Academy*, University of California Press, Berkeley, CA, 1981 r.

53 M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993, s. 202.

54 Tamże, s. 266 i 267.

męża<sup>55</sup>.

Nowoczesna dyscyplina ciała jest wspomagana przez polityczną teorię, która oddzieliwszy odeń rozum, wprowadza rozróżnienie na męski rozum i kobiece ciało. Foucault przeocza znaczącą kwestię, iż „militarne marzenie” jest snute przez mężczyzn, podczas gdy braterska umowa społeczna angażuje także żeńskie pragnienia. Marzenie kobiet nie może jednak zostać spełnione, mimo iż uniwersalne kategorie umowy są nadzwyczaj kuszące. Historia liberalnego feminizmu to dzieje prób rozciągnięcia liberalnych praw i wolności na całą dorosłą ludzkość, przy czym jego zwolenniczkom wymyka się głębszy problem, w jaki sposób kobiety mogłyby zająć równą pozycję w męskim porządku.

Obecnie, kiedy feministyczna batalia osiągnęła punkt, w którym kobiety są formalnie niemal równymi obywatelkami, wyłania się zasadnicza sprzeczność pomiędzy równością skrojoną na męską miarę oraz rzeczywistą społeczną pozycją kobiet. Rzecz jasna, żeńska płeć nie była nigdy *całkowicie* wykluczona z obywatelskiego porządku – jego dwie sfery w praktyce bowiem nie są rozdzielone – jednak nasze włączenie zawsze było jednostkowe. W uniwersalnym, konwencjonalnym świecie umowy pozycja kobiet jest determinowana przez naturalną cechę szczególną, jaką jest płeć, zaś patriarchalne podporządkowanie jest społecznie, legalnie podtrzymywane tak w stosunkach produkcji i obywatelstwie, jak w rodzinie. Dlatego rozpatrywanie niższej pozycji kobiet dotyczy zawsze także męskiego braterstwa. Najnowsze feministyczne analizy zaczęły odsłaniać – pomimo ważnych podziałów między mężczyznami różnych ras i klas (a także klubów oraz stowarzyszeń, gdzie mimo wzajemnych antagonizmów braterstwo wyraża się w podobny sposób) – to, iż w całym obszarze życia społeczno-politycznego mężczyźni *jako mężczyźni* utrwalają władzę i przywileje, jakie zapewnia im patriarchy.

Braterska umowa społeczna pokazuje, iż kategorie i praktyki społeczeństwa obywatelskiego nie mogą zostać po prostu rozciągnięte na kobiety. Umowa społeczna stanowi nowoczesny patriarchalny pakt, który ustanawia męskie prawo nad żeńską płcią i konstruuje jednostkę w *opozycji* do kobiet oraz *wszystkiego*, co symbolizują nasze ciała. W jaki więc sposób mogłybyśmy się stać pełnoprawnymi członkiniami społeczeństwa obywatelskiego lub

---

55 Por. C. Pateman, „The Shame of the Marriage Contract” w: J. Stiehm (red.), *Women's View of the Political World of Men*, Transnational Publishers, Dobbs Ferry, Nowy Jork 1984 r.

jednostkami podejmującymi braterską umowę?

Wewnętrznie sprzeczna odpowiedź brzmi, iż kobiety w społeczeństwie obywatelskim powinny wyprzeć się swojego ciała i działać jako część stowarzyszenia braci – ale jako że nikt nie postrzega nas poza naszą kobiecością, musimy jednocześnie dostosowywać się do patriarchalnej koncepcji kobiecości, czyli do podporządkowania<sup>56</sup>. Szczególną relację między społeczeństwem obywatelskim a kobietami czy też naszymi ciałami dobrze ilustruje fakt, że tylko kilka legalnych jurysdykcji zniosło prawo męża do używania ciała żony bez jej zgody. Widać ją także w tym, iż stosunki erotyczne oparte na przemocy (molestowanie seksualne) stanowią część pracowniczej codzienności, zaś kobiece ciała sprzedaje się na kapitalistycznym rynku jak każdy inny towar<sup>57</sup>. Inne fakty są nie mniej znaczące. Kobiety przed 1934 rokiem w USA i 1948 w Wielkiej Brytanii traciły obywatelstwo poślubiwszy cudzoziemca. W tej drugiej dopiero w 1983 obywatelki zyskały prawo rozciągnięcia swojego obywatelstwa na mężów, tym samym umożliwiając im zamieszkanie tam<sup>58</sup>. Polityka społeczna do tej pory nie w pełni uznaje status kobiet jako jednostek.

Teoretyczna i społeczna transformacja, w wyniku której kobiety i mężczyźni staliby się pełnoprawnymi członkiniami i członkami wolnego, właściwie demokratycznego (czy też właściwie „obywatelskiego”) społeczeństwa, musiałaby być tak radykalna, że aż trudna do wyobrażenia. Znaczenie pojęcia „społeczeństwo obywatelskie” (w obu diskutowanych tu rozumieniach) zostało bowiem ufundowane na wykluczeniu kobiet i wszystkiego, co symbolizujemy. „Ponowne odkrycie” starej patriarchalnej koncepcji nie na wiele się przyda przy obalaniu dzisiejszego prawa mężczyzn. Aby stworzyć właściwie demokratyczne społeczeństwo, do którego kobiety należałyby jako pełnoprawne obywatelki, niezbędne jest zdekonstruowanie i ponowne złożenie tego, jak rozumiemy politykę, w tym politykę ciała. To

---

56 Przypadek Margaret Thatcher stanowi tu znakomitą ilustrację. Z jednej strony jest ona „najlepszym mężczyzną wśród ministrów”, zwyciężczynią Wojny o Falklandy i współniczką Reaganowskiego państwowego terroryzmu przeciwko Libii, lubiącą fotografować się z bronią. Z drugiej strony, rozmawia z prasą o „kobiecych” sprawach (takich jak farbowanie włosów), co prowokuje nagłówki typu „Rządzi cztery lata i wygląda o dziesięć lat młodziej”. By opisać cięcia w wydatkach socjalnych, używa języka „dobrej gospodyni”. Por. A. Carter, „Masochism for the Masses”, *New Statesman*, 3 czerwca 1983 r., s. 8-10.

57 Krytyką obrony prostytucji za pomocą argumentów zaczerpniętych z teorii umowy zajmuję się w artykule „Defending Prostitution: Charge Again Ericsson” w: *Ethics* nr 93(1983), s. 561-565, a także w rozdziale 7 książki *The Sexual Contract*.

58 Prawo to jest nadal obwarowane restrykcjami wymierzonymi w imigrantów, które sprawiają, że czarnym brytyjskim kobietom trudno z nich korzystać. O interakcjach płci i rasy w brytyjskim prawie można przeczytać w: *Women, Immigration and Nationality Group; Worlds Apart: Women Under Immigration and Nationality Law*, Pluto Press, Londyn 1985 r. W odniesieniu do USA, por. V. Sapiro, „Women, Citizenship and Nationality: Immigration and Naturalization Policies In the United States”, w: *Politics and Society* nr 13(1), 1984 r., s. 1-26.

zadanie ma wiele aspektów, poczynając od rozmontowania patriarchalnej opozycji między prywatnym a publicznym a kończąc na przemianie naszej indywidualności i seksualnej tożsamości jako istot jednej z dwóch płci: żeńskiej bądź męskiej. Obecnie są one traktowane jako przeciwstawne, co stanowi część patriarchalnego podziału na rozum i pożądanie. Najgłębszym i najbardziej złożonym problemem stojącym przed polityczną teorią i praktyką jest to, w jaki sposób dwa rodzaje ludzkich ciał, jak również żeńska i męska indywidualność mogłyby zostać w pełni włączone w życie polityczne. Czy dzisiejsza patriarchalna dominacja, dychotomia i dualistyczny podział mogłyby ulec przemianie w przyszłe autonomiczne, demokratyczne zróżnicowanie?

Tradycyjny patriarchyat ojców dawno temu przekształcił się w braterski, nowoczesny patriarchyat społeczeństwa obywatelskiego. To, że moje obserwacje mogły narodzić się tylko w cieniu skrzydeł sowy Minerwy, może nieść nadzieję, ale może też oznaczać, iż czas optymizmu przeminął, zaś feminizm wyłoni się ponownie dopiero w sytuacji, gdy postać uzbrojonego mężczyzny – tym razem walczącego nie mieczem, ale za pomocą gumowych pocisków, bomb kasetowych, a także broni chemicznej, biologicznej i nuklearnej – całkowicie przesłoni postać obywatela. W końcu, jak sugeruje Mary O'Brien, „Bracia stali się całkiem szalonymi i wyzbytymi kontroli nad swoimi dziełami uczniami kosmicznych czarnoksiężników”<sup>59</sup>.

**przekład Katarzyna Szumlewicz**

---

59 M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, wyd. cyt. s. 205.