



Feministyczna
ETYKA TROSKI

**ANDRZEJ
WALESZCZYŃSKI**



Środkowoeuropejski
Instytut Zmiany Społecznej

FEMINISTYCZNA ETYKA TROSKI

Założenia i aspiracje

Copyright © by Andrzej Waleszczyński

Wersja cyfrowa publikacji (ebook) udostępniona jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne 3.0 Polska. Pełna treść licencji dostępna jest pod adresem: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/pl/>



Publikacja jest dostępna w sieci pod adresem: <http://waleszczynski.pl/feministyczna-etyka-troski/>

Recenzent:
Ks. prof. dr hab. Ryszard Moń

Korekta:
Magdalena Waleszczyńska

Skład i łamanie:
Marek Jadczyk

Zdjęcie na okładce
pl.fotolia.com

Wydanie pierwsze
Printed in Poland



ISBN 978-83-934849-4-2



Andrzej Waleszczyński

FEMINISTYCZNA ETYKA TROSKI
Założenia i aspiracje

Środkowoeuropejski Instytut Zmiany Społecznej
Warszawa 2013

Dla mojej ukochanej Żony

Spis treści

Wstęp	9
1. Feminizm i filozofia	20
2. Etyka feministyczna	33
3. Rozwój moralny kobiet i mężczyzn	58
4. Kobięce doświadczenie	87
5. Wiele rozumień troski	117
6. Feministyczne badanie moralności	127
7. Osoba siecią relacji	149
Zakończenie	191
Bibliografia	201
Indeks osób	211

WSTĘP

Autora nadającego tytuł książce naukowej można przyrównać do czarodzieja wypowiadającego magiczne zaklęcie. Dla niewtajemniczonych będzie brzmiało egzotycznie, niezrozumiale, ale może interesująco i pociągająco. Natomiast znawcy tematu będą przypatrywać się definicyjnej precyzji zastosowanych wyrażeń i zwrotów oraz poszukiwać intelektualnej uciechy w wychwyceniu każdorazowych nieścisłości. Zatytułowanie książki „Feministyczna etyka troski” wypcha mnie w istniejące performatywne paradygmaty. Określenie teorii moralnej mianem feministycznej, dla jednych będzie zanurzeniem się w lewackiej ideologii, dla drugich okazją do skosztowania świeżych i modnych poglądów. Tymczasem podjęcie tematu etyki jest zazwyczaj brane tak poważnie przez nasze społeczeństwo, jak Komisja Etyki Poselskiej lub tak istotne dla życia publicznego, jak brakujące wyrazy „lub czasopisma” w projekcie pewnej nowelizowanej ustawy. Tymczasem „troska”, o którą muszkietierki stają w szranki głównie z deontologizmem, jest traktowana jako egzotyczna i piękna broszka, jednak nie pasująca do współczesnych strojów promowanych przez dyktatorów mody liberalnej i indywidualistycznej, uznających siebie za jedynych sprawiedliwych.

Jednak głównym celem niniejszej publikacji, niezależnie od potencjalnych konotacji wynikających ze sformułowanego tytułu, jest ukazanie założeń, na podstawie których znaczne grono feministek formułuje swoje tezy etyczne oraz wskazanie konsekwencji z nich wynikających. Innymi słowy, chodzi o zbadanie, co stoi u podstaw założeń moralnych, którymi, zdaniem etyczek troski, powinni kierować się ludzie. Moja ciekawość badawcza została rozbudzona wraz z podejrzeniem, że komentatorzy etyki troski prawdopodobnie błędnie odczytują podstawy tej teorii. Wydaje mi się, że omawiana koncepcja posiada

pewien głębszy wymiar, który przez jej krytyków nie jest dostrzegany. Szczególnie może to dotyczyć roli, jaką odgrywa w etyce troski zaproponowana przez jej przedstawicielki wizja osoby oraz tego, co stanowi źródło powinności moralnej. Dlatego dla lepszego zrozumienia etyki troski może okazać się istotne zbadanie i ukazanie jej założeń.

U początku moich dociekań leżała również chęć sprawdzenia, na ile stosowane przez przedstawicielki etyki troski metody i rozstrzygnięcia stanowią *novum* – gdyż takie aspiracje można odnaleźć u samych zainteresowanych¹. Niejednokrotne krytyczne ustosunkowanie się przedstawicielek etyki troski do takich kierunków etycznych jak utylitaryzm, kantyzm czy teorie sprawiedliwości mają ukazać, ich zdaniem, że etyka troski jest zupełnie nowym spojrzeniem na problemy moralne. Wymienione powyżej kierunki w oczywisty sposób nie wyczerpują spektrum sposobów ujmowania zagadnień etycznych. Wydaje się, szczególnie z perspektywy polskich etyków, że niektóre propozycje sformułowane jako odkrywcze czy wręcz rewolucyjne wcale takimi być nie muszą. Jednak może nie tyle wskazują one na nowe podstawy dla dyskusji moralnych, ale przypominają te, które zostały zapomniane.

Pewnym *novum* może jednak okazać się przedstawienie w ramach etyki troski relacji międzypersonalnej jako jedności wartości i praktyki, która ma stanowić źródło powinności. Prawdopodobnie okaże się to jednym z najważniejszych założeń teorii rozwijanej przez etyczki troski, które będzie wymagało szerszej analizy. Z perspektywy prowadzonych badań będzie to bardzo istotne. Wpisanie powinności w relację może nie tyle rozwiązać Hume'owski problem przejścia od *jest* do *powinien*, co umożliwi jego pominięcie.

¹ Por. V. Held, *Feminist Transformations of Moral Theory*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 50(1990), 321; także, A. C. Baier, *What Do Women Want in a Moral Theory?*, w: *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, red. tejże, Harvard University Press, Cambridge 1994, 2; także, N. Noddings, *Feminist Fears in Ethics*, „Journal of Social Philosophy”, 21(1990)2-3, 25-27.

Krytyczna analiza poglądów feministek troski skoncentruje się również na przedstawionym przez nie rozumieniu doświadczenia. Zasadnicze pytanie będzie brzmiało: Czy jego analiza wnosi coś nowego do dyskursu moralnego? Istotna będzie również inna kwestia: Czy można mówić o powszechności doświadczenia moralnego w zaproponowanym przez nie rozumieniu? A może istnieje specyficzne doświadczenie, inne dla kobiet i mężczyzn? Jeżeli tak, to czy potrzebne są dwa rodzaje uzasadnień twierdzeń moralnych? Pytania, które pojawiają się w związku z rozumieniem doświadczenia, stanowią ważną część problemową niniejszej publikacji.

Zastanawiające jest również, dlaczego propozycje przedstawicieli etyki troski bardzo rzadko są zestawiane z etyką cnót, czy też teoriami uznawanymi za komunitarystyczne. W filozofii angloamerykańskiej nie są popularne odniesienia do filozofów spoza obszaru języka angielskiego. W związku z tym ciekawa może okazać się konfrontacja podstaw etyki troski z rozwiązaniami i podstawami teorii etycznych takich filozofów jak Hans Jonas czy Dieter Birnbacher. W odniesieniu do powyższych zagadnień metodologicznych, kluczowe dla rozważań etycznych wydają się analizy założeń, które umożliwiły poszczególnym przedstawicielkom przyjęcie takich, a nie innych rozwiązań.

Za podjęciem się analizy wspomnianych zagadnień, stało kilka motywów. Etyka troski jest koncepcją, która od przeszło trzydziestu lat jest szeroko komentowana, głównie w krajach kultury angloamerykańskiej. Liczne publikacje, głównie filozofek utożsamiających się z wciąż rozwijającą się etyką troski, skutkują powstawaniem kolejnych polemicznych artykułów naukowych adwersarzy. Moją ciekawość badawczą wzbudziło żywe zainteresowanie współczesnych teoretyków moralności etyką troski. W języku polskim nie ukazała się do tej pory żadna publikacja autorów reprezentujących omawiany nurt etyczny. Istniejące (nieliczne) artykuły pobieżnie prezentują etykę troski i od-

wołują się wyłącznie do problemów ogólnych. Jedyną istniejącą pracą, szerzej zajmującą się omawianą etyką, jest rozprawa doktorska Aleksandry Kamińskiej, która koncentruje się na najważniejszych sporach wokół etyki troski we współczesnej amerykańskiej myśli filozoficznej². Nie istnieje jednak obszerne opracowanie napisane po polsku, które szczegółowo omawiałoby problemy związane z samą etyką troski. Tę lukę pragnę wypełnić, przedstawiając w krytycznym świetle założenia wskazanej teorii moralnej, głównie w kontekście poglądów Virginii Held.

Potrzeba powstania publikacji szczegółowo analizującej założenia etyki troski motywowana była także błędami pojawiającymi się w istniejących dyskusjach dotyczących percepcji omawianego kierunku. Etyka troski powstała w opozycji do tzw. etyki tradycyjnej, do której przedstawicielki etyki troski zaliczają, m.in. etyki deontologiczne i teleologiczne, czy też teorie sprawiedliwości, i w takim kontekście jest rozwijana. Dlatego osoby, które nie znają w wystarczający sposób problematyki, mogą odczytywać tę etykę jako uzupełnienie istniejących już teorii moralności. Niejednokrotnie etyka troski jest postrzegana jako szczególny rodzaj etyki cnót. Wynika to z podobieństwa rozstrzygnięć moralnych w niektórych obszarach. Można również odnaleźć komentarze czy opracowania klasyfikujące etykę troski jako rodzaj filozofii dialogu. Spowodowane jest to naciskiem, jaki przedstawicielki omawianego kierunku kładą na relacje międzypersonalne. Dlatego zbadanie specyfiki etyki troski, na podstawie jej głównych założeń i zestawienie jej ze współczesnymi teoriami etycznymi, daje szansę na wniesienie czegoś nowego do dyskusji etycznej prowadzonej w Polsce.

² Zob. A. Kamińska, *Spór wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, Katowice 2008, praca doktorska napisana na Uniwersytecie Śląskim.

Nie sposób dokonać w ramach jednej rozprawy wnikliwej analizy wszystkich stanowisk z obszaru etyki troski i przedstawić choćby tylko najważniejsze różnice między najbardziej znaczącymi jej propagatorami. Różnorodność stanowisk, z jednej strony, wymusiła na mnie skoncentrowanie się na poglądach jednej przedstawicielki omawianego kierunku, z drugiej zaś, utrudniała dokonanie wyboru odpowiedniej reprezentantki. O skupieniu mojej uwagi na poglądach V. Held zadecydowały następujące czynniki. Przede wszystkim brakuje jakiegokolwiek opracowania stanowiska wymienionej filozof w języku polskim. Nieliczne artykuły nawiązujące do etyki troski zazwyczaj odwołują się do poglądów C. Gilligan i N. Noddings. A. Kamińska także tylko wspomniała o poglądach V. Held. Przy dokonywaniu wyboru reprezentantki etyki troski istotna stała się również, podjęta przez wybraną filozofkę, próba prezentacji etyki troski jako etyki uniwersalnej. Stwarza to możliwość szerszej polemiki z przedstawicielami innych teorii moralności, a jednocześnie plasuje autorkę w mniejszości w stosunku do innych przedstawicielek, w obrębie kierunku, który reprezentuje. Dzięki temu uwidaczniają się również rozbieżności wewnątrz etyki troski. Ważną rolę przy dokonywaniu wyboru odegrał także obszar zainteresowań autorki, którym jest nie tylko sfera indywidualna, ale również w dużej mierze społeczna. Etyka troski niejednokrotnie jest ograniczana, również przez jej propagatorów, do indywidualnych decyzji podejmowanych w rodzinie lub kręgu znajomych³. Natomiast V. Held zajmuje się etycznymi dylematami społecznymi, co wzbogaca zakres dyskursu moralnego i pozwala rozważyć problem, czy rzeczywiście etyka troski może zaproponować ciekawe i zarazem nowe rozstrzygnięcie społecznych kwestii moralnych. Ostatnim czynnikiem przemawiającym za wyborem poglądów wspomnianej filozofki jest

³ Por. G. Clement, *Care, Autonomy and Justice. Feminism and the Ethic of Care*, Westview Press, Boulder – Oxford 1996, 10.

fakt uwzględnienia jej poglądów w *Oxfordzkim podręczniku etyki*⁴. Posłużyły one do prezentacji całej etyki troski, co w oczywisty sposób wpływa na wyróżnienie myśli etycznej wskazanej filozofki spośród innych przedstawicielek tego nurtu.

Etyka troski wyłoniła się w skutek badań empirycznych na gruncie psychologii. Dlatego niejednokrotnie poglądy prekursorok tego nurtu, takich jak Carol Gilligan i Nel Noddings, zaliczane są do psychologii moralności. Przy czym V. Held, a także inne przedstawicielki etyki troski, takie jak A. Baier, D. Bubeck czy też S. Ruddick, postulują uprawianie etyki filozoficznej. Mogące pojawić się wątpliwości w odniesieniu do zagadnień etycznych związane są z metodologią i terminologią stosowanymi w obu dziedzinach i powodują, że podjęcie rozważań metodologicznych w tym zakresie wydaje się uzasadnione. Szczególnych trudności dostarczają pojęcia, które są przenoszone z psychologii na grunt filozofii. Również waga, jaką przedstawicielki etyki troski przywiązują do uczuć i emocji, może zrodzić pytanie, czy kierunek ten nie jest rodzajem emotywizmu. Z kolei podkreślanie olbrzymiego znaczenia, jakie odgrywa praktyka przy moralnej ocenie czynów, zachęca do postawienia pytania, czy zajmując się etyką troski nie mamy do czynienia z jakimś konsekwencjalizmem.

Podtytuł niniejszej publikacji brzmi „Założenia i aspiracje”. Według słownika języka polskiego „założenie” to „zasada stanowiąca podstawę dalszych wywodów lub dalszego postępowania” lub „zdanie naczelne w danej teorii, stanowiące uzasadnienie jej bardziej szczegółowych twierdzeń”⁵. W związku z tym w analizach dokonywanych w niniejszej pracy będę odnosił się do podstaw badanych problemów.

⁴ Por. V. Held, *The Ethics of Care*, w: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, red. D. Copp, Oxford University Press, Oxford – New York 2006, 537-566.

⁵ *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 819.

Innymi słowy, skoncentruję się nie na szczegółowych rozwiązaniach proponowanych przez przedstawicielki etyki troski, ale będę zmierzał do wskazania przyczyn, czy też założeń, ze względu na które etyczki przyjmują konkretne rozwiązania. Sprawdzę, na ile formułowane przez nie założenia są zgodne z rzeczywistością, a na ile odnoszą się wyłącznie do spójności prezentowanej koncepcji. Dzięki temu możliwa będzie ocena teorii moralnej jako poprawnej lub błędnej. Można zatem postawić również pytanie: Na ile założenia etyki troski wprowadzają coś nowego do współczesnej dyskusji etycznej? Dlatego poszukiwanie odpowiedzi na podniesioną kwestię spowoduje, że rozstrzygnięcia konkretnych dylematów moralnych, zaproponowane przez feministki troski, będą stały na marginesie rozważań i najczęściej posłużą jako ilustracja do omówienia konkretnych założeń.

W niniejszej publikacji, podążając za definicją podaną przez Tadeusza Stycznia, za etykę uznaję naukę filozoficzną obejmującą zespół zagadnień moralności w relacji do moralnego dobra i zła, która określa istotę powinności moralnej człowieka oraz jej szczególną treść (słuszności moralnej) i ostatecznie wyjaśnia fakt moralnego działania⁶. Przedstawiona definicja etyki nie odbiega znacząco od definicji stosowanej przez Friedo Ricken, który określa etykę jako dziedzinę filozoficzną zajmującą się uzasadnianiem moralności, czyli obszaru ludzkiego życia różnego od sztuki, prawa, nauki czy religii. Etyka ukazuje, jak ludzie powinni się zachować i czy dane zachowanie jest właściwe⁷.

Sposób pojmowania etyki jest o tyle istotny, że ukazuje punkt odniesienia prowadzonych badań. Z jednej strony łatwo można dostrzec ewentualne rozbieżności w definiowaniu etyki pojawiające się między przedstawionym powyżej sposobem jej rozumienia a zaproponowaną

⁶ Por. T. Styczeń, *Etyka*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. J. Iwańska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, 55.

⁷ Por. F. Ricken, *Etyka ogólna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, 8-9.

przez feministki wizją etyki troski, z drugiej zaś, mówiąc o założeniach etyki, możemy skoncentrować się na zasadach stanowiących podstawę do ustalenia tego, co ktoś powinien uczynić wobec drugiego. Natomiast termin „troska” ma wskazywać, że nie chodzi ogólnie o etykę, ale o jej szczególny rodzaj. Zastosowanie przymiotnikowego dookreślenia etyki ma również podkreślić jej specyfikę i odróżnić ją, np. od etyki odpowiedzialności czy etyki cnót lub utylitaryzmu i deontonomizmu. Użyte dopełnienie sygnalizuje równocześnie, co stanowi główny problem prowadzonych rozważań molarnych. Tak więc nasuwa się pytanie o zasadność zastosowania takiego właśnie określenia. Pojawi się także pytanie, jak rozumiana jest troska i czy pojęcie to może być właściwie stosowane na obszarze filozofii.

Zasadniczy cel pracy będę realizował metodą obejmującą przybliżenie, analizę, interpretację oraz krytykę założeń etycznych w wymiarze indywidualnym i społecznym. W badaniu skoncentruję się na wydobyciu założeń stojących u podstaw twierdzeń formułowanych przez feministki troski. Analiza dotyczyć będzie zgodności między poszczególnymi założeniami w ramach jednej koncepcji. Natomiast interpretacja posłuży do zbadania i ukazania ewentualnych konsekwencji wskazanych przez etyczki założeń.

Będę starał się także ukazać ukryte założenia i poddam je analizie na dwóch płaszczyznach. Pierwsza ukaże ich zasadność. Sprawdzę, czy założenia etyki troski odpowiadają wymogom stawianym refleksji filozoficznej, czy też są właściwe metodom psychologii moralności. Omówię również, na ile etykę troski można uznać za etykę uniwersalną, czy też przeznaczoną wyłącznie dla kobiet (by nie rzec jedynie tych, które posiadają własne dzieci). Druga płaszczyzna krytyki obejmuje analizy zmierzające do znalezienia odpowiedzi na pytania, na ile założenia i rozwiązania zastosowane w omawianej koncepcji są nowatorskie dla dyskusji etycznej. W ramach tej płaszczyzny

dokonom porównania etyki troski nie tylko z poglądami filozofów, którzy są krytykowani przez etyczki troski, ale także z z myślicielami przez nie niedostrzeganymi. Krytyka porównawcza odniesie się do koncepcji Johna Rawlsa, Micheala J. Sandela, Alasdaira MacIntyre'a, a także Dietera Birnbachera, Ernsta Tugendhata czy Hansa Jonasa. Odwołam się także do polskich etyków, których głos warty jest odnotowania, szczególnie w sprawie znaczenia relacji międzyludzkich czy też znaczenia indywidualnego doświadczenia dla podejmowania decyzji moralnych.

Niniejsza publikacja składa się z siedmiu rozdziałów, które stopniowo wprowadzają w podjętą problematykę i rozwijają poszczególne zagadnienia. Na początku skoncentruję się na ukazaniu źródeł etyki troski. Pozwoli mi to, z jednej strony, umieścić omawiany kierunek etyki w kontekście kulturowym i filozoficznym, z drugiej, umożliwi pełniejsze wydobycie założeń omawianej teorii moralnej. Odwołanie się do źródeł analizowanej koncepcji pomoże wskazać inspiracje i zapożyczenia dokonane przez feministyczne myślicielki. Osiągnięcie zamierzonego celu będzie możliwe dzięki ukazaniu w pierwszym i drugim rozdziale niuansów i specyfiki etyki feministycznej, jako bezpośredniego źródła etyka troski. Dlatego niezbędne będą wyjaśnienia, które umożliwią właściwe zrozumienie przejmowanych z tego nurtu typologii, metod i poszczególnych założeń. Muszę zaznaczyć, że w pracy nie podejmuję się szerokiego omówienia etyki feministycznej i proponowanych w jej ramach podziałów teorii moralnych, gdyż nie jest to celem niniejszego opracowania.

W trzecim rozdziale przedstawię teorię rozwoju moralnego kobiet i mężczyzn. Okazuje się bowiem, że w ramach badań empirycznych na gruncie psychologii zrodziło się współczesne zainteresowanie kategorią troski jako kryterium dla podejmowania decyzji moralnych. W związku z tym, za konieczne uznałem omówienie najistotniejszych

poglądów, które w znaczący sposób mogły wpłynąć na formułowanie się założeń teorii moralnej skoncentrowanej na kategorii troski.

Natomiast czwarty rozdział poświęcam specyfice kobiecego doświadczenia. Ta część publikacji jest istotna z dwóch powodów. Z jednej strony poszukuję tam odpowiedzi na pytanie, na ile coś, co możemy określić jako specyficznie kobiece doświadczenie, może stać się podstawą dla formułowania twierdzeń etycznych. Z drugiej strony podejmuję próbę ukazania szczególnych dla V. Held, jako ważnej reprezentantki etyki troski, źródeł przyjmowanych przez nią założeń. Od razu zaznaczam, że struktura i treść pierwszych czterech rozdziałów, jak również dokonana selekcja przedstawionego do omówienia materiału, pochodzą od autora niniejszej pracy. Uznałem je za niezbędne minimum do omówienia podjętego tematu.

Rozdziały piąty, szósty i siódmy stanowią sedno rozważań i dotyczą podstawowych założeń etyki troski. Składają się na nie przede wszystkim rozumienie troski, specyfika badania moralności z przedstawionym rozumieniem doświadczenia moralnego, relacyjny charakter ludzkiego istnienia wraz z powinnościowym wymiarem relacji troski. W piątym rozdziale przedstawię trudności w rozumieniu troski w polskim kontekście kulturowym, żeby w szóstym skoncentrować się na stosowanej przez myślicielkę metodologii. Wskażę i ustalę zależności między rozumem a emocjami oraz doprecyzuję rozumienie doświadczenia moralnego. Natomiast w siódmym rozdziale ukażę założenia dotyczące koncepcji osoby, na podstawie których feministki troski formułują wymogi etyczne. Podejmę także problematykę rozumienia troski jako relacji. Jednak złożoność tej wyjątkowej relacji wymaga omówienia jej jako praktyki, czyli związanej z działaniem oraz jako wartości, czyli pewnego ideału. Relacja zawsze posiada swoje krańce, dlatego również one będą wymagały omówienia.

Wydaje się, że feministyczna etyka troski posiada w sobie olbrzymi potencjał, który nie tylko można, ale i należy wykorzystać. Jednak, żeby to uczynić nie wystarczy podążać za sloganami i przepełnionymi manipulacją hasłami. Trzeba nie tylko zanurzyć się w kulturze, w której się zrodziła, ale przede wszystkim zająć punkt widzenia matczynej osoby. W celu przyjęcia takiej perspektywy i jej zrozumienia potrzebna jest szczegółowa analiza głównych założeń etyki troski, którą mam nadzieję, niniejsza publikacja dostarczy.

1. FEMINIZM I FILOZOFIA

Romans między feminizmem a filozofią, jak każdy romans posiada swoje pikantne i gorące momenty, nadające dynamizm życiu emocjonalnemu i intelektualnemu ludzkości, jak również bolesne chwile pełne rozczarowania i sprzeniewierzenia się pięknym zamysłom, które ugrzęzły w ideologii i w ślepym aktywizmie. Romans, który rozpoczął się już bardzo dawno temu, niekiedy jest postrzegany jako zdrada małżeńska. Zdrada, której dopuściła się filozofia zorientowana patriarchalnie, względem kobiet. Mimo przełomu jaki dokonał się w Polsce w trakcie przemian ustrojowych, nadal dominuje konserwatywne spojrzenie na relacje między feminizmem a filozofią. Jednak badając otaczającą nas rzeczywistość w perspektywie przekraczającej granice naszego kraju, łatwo można dostrzec, że analogia romansu odnosi się do młodszej relacji, która choć często bywała burzliwa, po wielu latach przerodziła się w poważny, trwały i owocny związek uwieńczony sakramentalnym „tak”.

Etyka troski, podobnie, jak inne kierunki we współczesnej etyce, posiada swojeawiłe początki i inspiracje, które wpłynęły na jej powstanie. Zbadanie ich pozwoli nam lepiej zrozumieć jej założenia, jak również ukaże kontekst filozoficzny i społeczny, który miał istotne znaczenie dla jej ukonstytuowania się. Dokonanie stosownego wprowadzenia jest ważne jeszcze z innych powodów. Przede wszystkim etyka troski jest słabo znana polskiej myśli humanistycznej i dlatego wymaga szczególnego wprowadzenia w podejmowaną problematykę. Wprowadzenie to pozwoli podważyć fundamenty istniejących stereotypów. Mogę żywić nadzieję, że dzięki temu umożliwi pełniejszą recepcję podejmowanych zagadnień. Ponadto przedstawicielki etyki troski posługują się niejednokrotnie pojęciami, które w powszechnym rozumieniu posiadają, szczególnie w naszej kulturze, często odmienne

znaczenie, niż te napotymane w ich publikacjach. Zrozumienie tych pojęć stanie się o wiele łatwiejsze, gdy poznamy kontekst, w którym powstały lub powody, dla których nadano im nowe znaczenie.

Dynamicznie rozwijająca się w ramach feminizmu etyka troski może być interesująca ze względu na sposób oceny czynów ludzkich. Podejmuje w nowy sposób zagadnienia moralne, które w obecnie prowadzonych debatach zostają często odsunięte na dalszy plan. W niniejszej książce podejmę się omówienia etyki troski rozwijanej przez feministki i wskażę jej podstawowe założenia. W ramach prowadzonych badań i analiz zwrócę szczególną uwagę na stosowaną metodologię. Jej zbadanie pozwoli zrozumieć, w jaki sposób rozważane są problemy moralne i czy w pewnych przypadkach nie mamy do czynienia z błędami metodologicznymi, czy wręcz logicznymi. Zanim jednak przejdę do sedna omawianej teorii moralnej, poruszę kilka bardziej ogólnych zagadnień ukazujących nam źródła powstania feministycznej etyki troski.

TEORIA MORALNA

Skąd biorą się nowe kierunki w etyce? Wysoce prawdopodobne jest to, że przyczyniają się do tego dwie rzeczy. Po pierwsze, przypuszczenie, że przedstawiciele istniejących teorii moralnych błędnie oceniają czyny ludzkie, po drugie, twierdzenie, że dotychczasowe etyki nieadekwatnie ujmują rzeczywistość, a w szczególności tę, która dotyczy aktywności człowieka. Oba przekonania nie są jednak wyłącznie subiektywną projekcją kreatywnych wykładowców akademickich, żądnych sławy godnej naukowca. Stanowią one raczej odpowiedź zawodowych moralistów na zmieniającą się rzeczywistość społeczną. Proponowane przez nich nowe spojrzenie na czyny ludzkie staje się odpowiedzią na dylematy moralne współczesnego, wyedukowanego

człowieka przedstawione w zrozumiałym dla niego języku. Jednak żeby uchwycić istotę nowego kierunku etycznego, musimy odpowiedzieć sobie na pytania: W jaki sposób przedstawiciele tego kierunku dokonują oceny czynów ludzkich i czym charakteryzuje się dokonywane przez nich postrzeganie aktywności człowieka? Pytania te dotyczą również etyki feministycznej.

Wraz z rozwojem tzw. „drugiej fali” feminizmu, przedstawicielki tego nurtu zaczęły coraz częściej zajmować się stroną teoretyczną różnych problemów, także na płaszczyźnie zawodowej. Było to możliwe między innymi dzięki przychylniejszemu patrzeniu na kobiety jako pracowników naukowych uczelni wyższych. W wyniku tego pojawiły się artykuły i prace z zakresu etyki, tworzone przez feministki, co przyczyniło się do powstania wyjątkowej etyki troski.

Określenie etyki mianem feministycznej wymaga pewnego wyjaśnienia. Poświęcę temu zagadnieniu więcej miejsca, żeby uniknąć niepotrzebnych wieloznaczności czy niedomówień. Zmusza mnie do tego obecna w naszym kraju atmosfera debaty publicznej. Zniekształca ona i spłaszcza wiele pojęć, które w rzeczywistości są złożone i wielopłaszczyznowe. Za przykład niech posłuży termin „etyka chrześcijańska”. Pod tym pojęciem kryje się w rzeczywistości teologia moralna, natomiast etyka jest filozoficzna i co najwyżej może być inspirowana chrześcijaństwem. Podobnie sytuacja przedstawia się z dopełnieniem „feministyczna”, które w naszych warunkach jest skorelowane z doktryną feministyczną nurtu liberalnego, a niekiedy nawet libertariańskiego.

Dlatego na samym początku przedstawię rozumienie feminizmu. Będzie stosowane w niniejszej książce, która jest przede wszystkim publikacją filozoficzną, a nie politologiczną. Następnie zastanowię się, czy problematyka podejmowana w ramach feminizmu posiada szerszy kontekst filozoficzny. Będzie to stanowiło podstawę do wskazania różnic i założeń między etyką feministyczną a tzw. etyką tradycyjną.

Dzięki doprecyzowaniu stosowanych pojęć i określeń będę mógł wyróżnić kierunki istniejące wewnątrz omawianego nurtu etycznego. Wszystkie wspomniane zabiegi będą miały na celu uchwycenie specyfiki etyki troski rozwijanej przez feministki.

OBLICZA FEMINIZMÓW

Virginia Held często przypomina czytelnikom swoich tekstów, że etyka troski wykształciła się z myśli feministycznej⁸. Dlatego z przyjętej przez nią perspektywy, feminizm w oczywisty sposób stanowi podstawowe źródło etyki troski. Nie można jednak obejść się bez pytań, jakie ma to znaczenie i jakie pociąga za sobą konsekwencje. Szczególną trudność sprawia fakt, że nie jest łatwo mówić o feminizmie jako spójnej całości. Dlatego chcę zdecydowanie podkreślić, że wskazując na feminizm jako źródło etyki troski, będę odwoływał się do założeń ogólnofilozoficznych. Pomijam w ten sposób poszczególne propozycje norm i założeń etycznych, które dotyczą etyki szczegółowej i odnoszą się do konkretnych problemów społeczno-politycznych.

Kazimierz Ślęczka, autor obszernej i na razie jedynej (sic!) polskiej monografii, która dotyczy feminizmu, pisząc o tym ruchu, zwrócił uwagę, że feminizmów jest wiele i często różnią się diametralnie między sobą. Trudno w takiej sytuacji mówić o feminizmie, nie stosując przymiotników typu: „liberalny”, „kulturowy”, „socjalistyczny” czy „radikalny”. Jednak, gdy podejmuje on próbę ustalenia tego, na co wszystkie feministki się zgodzą, wskazuje na jedno, czyli na to, że kobietom jako kobietom we współczesnym świecie wiedzie się gorzej niż mężczyznom i powinno się zrobić wszystko, żeby to zmienić. Proponowane sposoby osiągnięcia tego celu są różne w zależności od nurtu i przyjmowanej

⁸ Por. V. Held, *How Terrorism is Wrong: Morality and Political Violence*, Oxford University Press, Oxford 2008, 159.

przez nie aksjologii⁹. Dlatego, gdy będę odwoływał się do feminizmu, to będę nawiązywał do przedstawionego powyżej znaczenia feminizmu jako ruchu, czy też nurtu w filozofii, który ma na celu dowartościowanie kobiet i tego co kobiece. Jednocześnie pamiętając, że jest on sprzeciwem wobec opresji i szeroko rozumianej męskiej dominacji.

Feminizm stawia przed sobą różne cele szczegółowe, które w dużej mierze są połączone z sytuacją kobiet w życiu społecznym i rodzinnym, ta z kolei jest pochodną danej kultury i uwarunkowań historycznych. Cechą wspólną dla wszystkich odmian feminizmu jest protest przeciwko istniejącej sytuacji społeczno-politycznej. Jej początki można dopatrywać się w XVIII-wiecznej Anglii. Tak zwana „pierwsza fala feminizmu” koncentrowała się na ukazywaniu odrębności podmiotowej kobiet w relacji do mężczyzn jako struktury ontycznej (jednak, jak zwraca uwagę Ewa Hyży, niczym niedowiedzianej) lub co najmniej odrębności ich doświadczeń¹⁰. Poczucie odrębności podmiotowej było związane z doświadczaną przez kobiety krzywdą, niezadowoleniem i rozgoryczeniem. Przeżywanie różnic między światem kobiet i mężczyzn uwidoczniło się w dążeniach emancypacyjnych i walce o prawa wyborcze. W drugiej połowie XX wieku, kiedy rozpoczęła się tzw. „druga fala” feminizmu, wykształcił się nurt akademicki, który zajął się tworzeniem „teorii feministycznych” w takich naukach jak: psychologia, socjologia, filozofia, teoria sztuki i literatury. W ramach feminizmu pojawiło się wiele teorii, które zaczęły z sobą konkurować, a niekiedy wzajemnie się zwalczać. Głównym przedmiotem badań były problemy, które dotyczyły płci kulturowej [*gender*] i płci biologicznej

⁹ Por. K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1999, 473-475.

¹⁰ Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, 7-8.

[sex]. Obie kategorie, które zestawiano i analizowano w perspektywie najnowszych wyników badań naukowych, stały się wyróżnikami podmiotowej różnicy między kobietą a mężczyzną.

Rozważania, które w tym czasie podejmowano, doprowadziły w latach 70-tych i 80-tych do pojawienia się feminizmu równości, a następnie feminizmu różnicy¹¹. Pierwszy, jak sama nazwa wskazuje, kładł nacisk na równość między kobietami a mężczyznami. Był wspierany przez osoby promujące myśl liberalną, dla których ideał równości wszystkich jednostek wobec prawa i państwa stanowi istotę relacji społecznych i teorii politycznych. Drugi skoncentrował się na różnicy, jaka istnieje między kobietami a mężczyznami. Jego przedstawicielki zwróciły uwagę, że nawet realna równość wobec prawa plasuje kobiety w mniej korzystnej sytuacji ze względu na różnice biologiczne i dodatkowe wymagania stawiane kobietom związane z poszczególnymi kulturami. Dotyczą one wszelkich obciążeń społecznych związanych z wychowywaniem dzieci i pracami domowymi oraz biologicznych związanych z rodzeniem potomstwa¹².

Powstające sprzeczności i konflikty wewnątrz feminizmu, jak sugeruje E. Hyży, mogły być przyczyną do pojawienia się pod koniec XX wieku „trzeciej fali feminizmu” z jego antyteoretycznymi tendencjami¹³. Przedstawicielki tego nurtu głoszą sprzeciw wobec esencjalizmu, który wskazuje na istnienie jakiejś istoty „kobiecości” oraz ekskluzywizmu związanego z uprzedzeniami zawartymi w heteroseksualnej kulturze białych. Koncentrują się one przede wszystkim na celach praktycznych, które mogą prowadzić do popierania kobiet głoszących równocześnie swobodę seksualną i wierność małżeńską, a także zwo-

¹¹ Por. K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, dz. cyt., 49-258.

¹² Zob. Interesującą polską pracą na ten temat jest publikacja: A. Titkow, D. Duch-Krzystoszek, B. Budrowska, *Nieodpłatna praca kobiet. Mity, realia, perspektywy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

¹³ Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość...*, dz. cyt., 11.

lenników i przeciwników pornografii. Pojawiające się sprzeczności i różnorodność mają stanowić istotną wartość tego nurtu¹⁴.

Prowadzone na szeroką skalę rozważania w ramach poszczególnych „fal” feminizmu, w którymś momencie musiały podjąć problematykę moralną. Były one prowadzone na płaszczyźnie teologicznej i filozoficznej. Jednak zanim przejdę do zagadnień ściśle związanych z etyką, przeanalizuję, czy problemy podejmowane przez feminizm są czymś nowym w filozofii i czy były analizowane wyłącznie przez kobiety.

SPOJRZENIE HISTORYCZNE

Ruch feministyczny zrodził się w wyniku narastającej przez lata opresji wobec kobiet, a przede wszystkim wykluczenia i zmarginalizowania ich pozycji. Dotyczyło to przede wszystkim uczestnictwa kobiet w szeroko rozumianym życiu publicznym, które zarezerwowane było dla mężczyzn. Społeczne niedocenywanie roli kobiet spowodowało ich zepchnięcie do sfery prywatnej i przyporządkowanie kobietom takich wartości jak: wrażliwość, uczuciowość, troskliwość, zaufanie. Sfera publiczna została zdominowana przez mężczyzn i przypisywane im kulturowo wartości takie jak racjonalność, powściągliwość, neutralność, niezależność. W ten sposób w przestrzeni społecznej rozwinęła się kultura patriarchalna, czyli kultura zdominowana przez wzorce przypisywane mężczyznom.

Mając na uwadze zadanie, którym jest odkrywanie założeń feministycznej etyki troski, dla prowadzonych rozważań istotne będą dwa aspekty podejmowanej problematyki – opresja wobec kobiet i zagadnienie troski. Wskazuje na nie również Claudia Card autorka hasła „etyka femi-

¹⁴ Por. A. Lekka-Kowalik, Z. Sareło, *Feminizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 386-391.

nistyczna” w *Encyklopedii teorii feministycznych*¹⁵. W literaturze feministycznej można często przeczytać o społeczeństwie zdominowanym przez mężczyzn, w którym kobiety są podporządkowane męskiemu wzorcom. Dlatego sprawdzę, czy problem kobiecej opresji i podkreślanie znaczenia troski w życiu moralnym są zagadnieniami ściśle związanymi z myślą feministyczną, czy też posiadają szerszy kontekst filozoficzny.

KATEGORIA: OPRESJA

Historia filozofii zachodniej zna kilka osamotnionych, ale niepodważalnych przypadków sprzeciwu wobec kobiecej subordynacji. Alison Jaggar uznana filozofka i zarazem autorka hasła „etyka feministyczna” w *Encyklopedii etyki*¹⁶ podaje przykłady publikacji wartych odnotowania. Jest nią m.in. Mary Wollstonecraft *A Vindication of the Rights of Woman*¹⁷. Jej autorka była zwolenniczką egalitaryzmu. Jako filozofka oświecenia kładła duży nacisk na rolę rozumu w życiu człowieka, co po części wynikało z inspiracji dziełami J. Locke’a. Swoje poglądy wyłożyła w książce opublikowanej po raz pierwszy w 1792 roku. Przeprowadzona przez nią radykalna krytyka, dotyczyła głównie stosunków feudalnych panujących w państwie, rodzinie i systemie kształcenia. Postulowała ona całkowite ujednoczenie edukacji chłopców i dziewcząt. Stanowisko to było podbudowane teorią o aseksualnym rozumie, którą zaczerpnęła od J. Locke’a, a tym samym sprzeciwiała się, jak twierdzi A. Jaggar, niektórym tezom J. J. Rousseau¹⁸ zalecającym odmienne wychowanie dziewcząt i chłopców¹⁹.

¹⁵ Por. C. Card, *Ethics, Feminist*, w: *Encyclopedia of Feminist Theories*, red. L. Code, Routledge, London-New York 2000, 179-180.

¹⁶ Por. A. M. Jaggar, *Feminist Ethics*, w: *Encyclopedia of Ethics*, red. L. C. Becker, Ch. B. Becker, Garland Publishing, Incorporated, New York-London 1992, 361.

¹⁷ Zob. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Whitston Publishing Company, Great Britain 1983.

¹⁸ Por. J. J. Rousseau, *Emil*, tłum. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, Wrocław 1955, t. 2, 236-240.

¹⁹ Por. A. M. Jaggar, *Feminist Ethics*, dz. cyt., 361.

John S. Mill przywiązywał wielką wagę do wolności ludzi, która najlepiej, jego zdaniem, służy rozwojowi społeczeństwa. W *Poddaństwie kobiet*²⁰ wydanym pierwszy raz w 1869 roku, skrytykował on ostro stosowanie podwójnych standardów w ocenach moralnych czynów dokonywanych przez kobiety i mężczyzn. Problem równouprawnienia płci stał się dla niego jednym z najbardziej istotnych postulatów politycznych.

*Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*²¹ Fryderyka Engelsa jest dziełem wskazującym drogę wyzwolenia kobiet, ale prowadzącą przez komunizm. Możemy śmiało powiedzieć, że przez cały wiek XIX, a nawet do I wojny światowej socjaliści i komuniści byli najbardziej konsekwentni i radykalni w popieraniu ujednoczenia wychowania dziewcząt i chłopców oraz równego dostępu do szkolnictwa i pracy.

Wartą odnotowania jest jeszcze praca Simone de Beauvoir *Druga płeć*²², która była w swoim czasie wydarzeniem kulturowym i wpisała się na trwałe w historię światowej myśli humanistycznej. Autorka, czerpiąc z bogactwa filozofii egzystencjalnej, postulowała wyzwolenie kobiet z krępujących je czynników biologicznych i odpolitycznienie prokreacji. Zwróciła uwagę, że czynniki te osłabiają konkurencyjność kobiet w wielu dziedzinach życia społecznego, co w dużej mierze nie straciło na aktualności do dzisiaj.

²⁰ Zob. J. S. Mill, *The Subjection of Women*, CreateSpace, New York 2008; wyd. pol., tenże, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. G. Czernicki, M. Ch. Chyżyńska, Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1995.

²¹ Zob. F. W. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Hottingen-Zurich 1884; wyd. pol., tenże, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, tłum., R. Panasiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1979.

²² Zob. S. De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949; wyd. pol., tejeż, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003.

Wspomniane prace wyraźnie ukazują, że problemem podopieczności i opresji kobiet wynikającej z męskiej dominacji nie zajmowały się wyłącznie autorki związane z feminizmem, chociaż dominują one w tym temacie. Jest to zagadnienie dotyczące w szerszy sposób różnych aspektów życia społecznego. Wydaje się, że odnosi się ono przede wszystkim do kultur, w których jest rozpatrywane, a nie, jak chciałyby niektóre feministki, jakiegoś programowego przeciwstawienia paradygmatów związanych z matriarchatem i patriarchatem.

KATEGORIA: TROSKA

Feministki, które podejmują sprawy moralne, zwracają uwagę nie tylko na zagadnienie opresji, ale także na problematykę troski. Łączą ją bardzo mocno z kobiecym doświadczeniem i zarzucają dotychczasowej filozofii pomijanie go lub co najmniej deprecjonowanie troski jako istotnego doświadczenia moralnego. Jednak czy rzeczywiście filozofowie nie podejmowali zagadnienia troski w swoich rozważaniach?

Warren T. Reich w artykule *History of the Notion of Care* przyznaje, że pojęcie troski, w porównaniu do pojęć wolności, sprawiedliwości czy miłości, nigdy nie należało do głównych pojęć zachodnich koncepcji etyki. Taki stan rzeczy zmieniło dopiero ukazanie się w 1982 roku książki Carol Gilligan *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. W. T. Reich wskazuje, że oprócz istniejących koncepcji troski, które powstały jako inspiracja pracą wspomnianej autorki, istnieją inne filozoficzne tradycje odwołujące się do danego pojęcia²³.

²³ Por. W. T. Reich, *History of the Notion of Care*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. W. T. Reich, Macmillan Library Reference, New York 1995, t. 2, 319-320.

O trosce mówili już starożytni Rzymianie, głównie stoicy. Dla Seneki ludzie i Bóg posiadają racjonalną moc do osiągnięcia dobra. W Bogu dobro jest doskonale bezpośrednio przez jego naturę. W ludziach dobro jest doskonale poprzez troskę. Według W. T. Reicha dla stoików troska jest kluczem do procesu stawania się prawdziwym człowiekiem. Nie są to jedyne zagadnienia związane z troską w starożytnej kulturze rzymskiej. Hygin, rzymski pisarz i mitograf z początku I w. przed Chrystusem, opisuje wpływowy grecko-rzymski mit *Troska*. Mit ten, w swojej fabule opisujący pochodzenie człowieka, zawiera przesłanie, które ukazuje zmagania dwóch przeciwstawnych rozumień troski: jako ciężaru, brzemienia i jako dbałości, staranności. Zdaniem W. T. Reicha *Mit o Trosce* pozwala lepiej zrozumieć stoickie znaczenie troski dla ludzkiego życia. Ukazuje, że to dzięki Trosce, człowiek składający się z ciała i duszy może być jednością, a ona staje w centrum jego życia²⁴.

Pominę koncepcje wymieniane przez W. T. Reicha²⁵, które nie odnoszą się bezpośrednio do filozofii. Jedne związane są ze zwyczajem „troski o duszę”, łączonym z tradycjami religijnymi, inne z J. W. Goethego romantycznym opisem troski zawartym w *Fauście*²⁶, a jeszcze inne inspirowane filozofią egzystencjalną, takie jak teorie psychologów Rollo Maya²⁷ i Erika Eriksona²⁸, którzy zajmowali się rozwojem człowieka.

Maciej Uliński zwraca uwagę, że w Polsce etyka odwołująca się do pojęcia troski może powodować skojarzenia bardziej

²⁴ Por. tamże, 320-321.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. J. W. Goethe, *Faust*, tłum. F. Konopka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, 452-453.

²⁷ Zob. R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Rebis, Poznań 1995.

²⁸ Zob. E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Rebis, Poznań 1997.

z Heideggerowskim egzystencjalizmem niż jakimkolwiek nurtem w ramach dzisiejszej etyki akademickiej²⁹. Martin Heidegger wyróżniał trzy opisy jestestwa: troskę, trwogę (zrozumienie) oraz bycie-ku-śmierci (śmierć)³⁰. *Dasein* autentyczne, rozumiane jako autentyczne istnienie, wynika ze świadomości ludzkiego bycia-ku-śmierci. Tę świadomość, zrozumienie sytuacji bytu zmierzającego do śmierci, M. Heidegger nazwa troską, która jest jednością zjawisk – egzystencjalności, faktyczności i upadania. Jedność i sensowność tych trzech elementów troski gwarantuje czasowość, którą należy odnosić do bytu. Tak pojmowana troska jest zupełnie czymś innym niż ta, którą odnajdujemy u feministycznych myślicielek.

Innym filozofem, który podjął zagadnienie troski, jest Milton Mayeroff. Według M. Ulińskiego jest on autorem najbardziej klasycznej publikacji dotyczącej troski³¹. M. Mayeroff w pracy zatytułowanej *On Caring* dostarczył szczegółowego opisu troski. Skoncentrował się na doświadczeniu troski i podjął próbę jego wyjaśnienia. W filozoficznej rozprawie ukazuje on troskę jako dynamiczną relację, która nadaje sens ludzkiemu życiu i pomaga innym wzrastać. Troskliwa relacja jest wzajemna i pociąga za sobą pewne powinności. Przede wszystkim całkowite oddanie, zaufanie, cierpliwość, uporczywość w doskonaleniu dbałości o drugiego, gdyż troska jest procesem, a nie czymś jednorazowym³². Opublikowana w 1971 roku rozprawa M. Mayeroffa wyprzedza w wielu aspektach poglądy feministek reprezentujących etykę troski. Jednak jest mało prawdopodobne, że w feministycznych publikacjach znajdziemy

²⁹ Por. M. Uliński, *Feminizm i etyka troski*, w: *Idee i myśliciele*, red. I. S. Fiut, Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne AGH, Kraków 2006, 67.

³⁰ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, 256-283, 354-375.

³¹ Por. M. Uliński, *Feminizm i etyka troski*, dz. cyt., 69.

³² Por. M. Mayeroff, *On Caring*, Harper & Row, New York 1971, 40-42.

odwołania do wspomnianego autora. Można przypuszczać, że jest to spowodowane sposobem uprawiania przez niego etyki. W. T. Reich zwraca uwagę, że M. Mayeroff, mimo że podejmuje głównie omawiane już tematy, to nadaje im nowy personalistyczny kierunek. Równocześnie nawiązuje on do tradycji odwołującej się do troski o duszę, która związana jest z nurtami religijnymi³³.

³³ Por. W. T. Reich, *History of the Notion of Care*, dz. cyt., 325-326.

2. ETYKA FEMINISTYCZNA

Na przełomie wieków różna była rola pojęcia troski nie tylko w filozofii. Można oceniać ją jako mniej lub bardziej doniosłą, aczkolwiek bez wątpienia jej korzenie sięgają starożytności. Dziwić więc może, że feministki tak ławo odcinają się od dotychczasowego dorobku w tym obszarze. Swoje poszukiwania naukowe rozpoczynają w głównej mierze od analizy poglądów wspomiananej już C. Gilligan. Na pewno pozwala to na zachowanie dobrego samopoczucia, że mają oryginalne poglądy. Jednak czy tak jest w rzeczywistości? Feministki przeciwstawiają uprawianą przez siebie etykę całej dotychczasowej filozofii moralności, którą określają jako tradycyjną. Dlatego rozpoczną od ustalenia relacji między obiema etykami.

Rozwój etyki feministycznej, jak twierdzi A. Jaggar, zaczął się od przekonania, że podporządkowanie kobiet mężczyznom jest moralnym błędem i że moralne doświadczenie kobiet jest tak samo wiarygodne jak męskie. Wskazała trzy cele, które etyka powinna spełnić. Pierwszy to wyartykułowanie moralnej krytyki działań i praktyk, które utrwalają kobiecą subordynację. Drugim jest wskazanie moralnie usprawiedliwionych działań i praktyk, które będą się temu przeciwstawiać. Trzecim celem etyki jest przewidzenie moralnie pożądanej alternatywy, która promuje kobiecą emancypację. Wymienione cele sprawiają, że A. Jaggar odwołuje się przede wszystkim do zagadnień z etyki szczegółowej. Ponadto do tych celów dodaje ona jeden meta-etyczny, wskazujący na potrzebę rozwoju teoretycznego rozumienia natury moralności, który traktowałby kobiece doświadczenie moralności z respektem, ale nie bezkrytycznie³⁴.

R. Tong, inna uznana feministka, podaje jako bezpośrednie podstawy powstania etyki feministycznej dwa powody. Pierwszym jest

³⁴ Por. A. M. Jaggar, *Feminist Ethics*, dz. cyt., 361.

potrzeba spojrzenia na mężczyzn i kobiety jako moralnie równych, drugim jest konieczność znalezienia różnicy w wartościowaniu moralnych doświadczeń kobiet i mężczyzn. Szczególnie uwidacznia się to przy modelu racjonalności, cnót czy równości zobowiązań³⁵.

Przedstawicielki feminizmu wskazały przyczyny powstania nowego nurtu w etyce. Natomiast, gdy podejmują się jego charakterystyki, zazwyczaj określają go w opozycji do etyki tradycyjnej. Dlatego teraz zajmę się przybliżeniem znaczenia etyki feministycznej i tradycyjnej, jak również wskażę, na specyfikę relacji między oboma nurtami.

Etyka feministyczna stawia sobie za cel zakwestionowanie założeń teorii moralnych lub próbę ich reinterpretacji i uzupełnienia. Zajmuje się w opozycji do współcześnie propagowanych stanowisk etycznych, w ramach których nie ma miejsca na kobiece rozumienie doświadczenia moralności³⁶. Dowartościowuje ona rolę uczuć w życiu moralnym, dopuszcza stronniczość i kładzie nacisk na współzależność między osobami, odrzucając równocześnie absolutyzację autonomii jednostki i przysługujących jej praw podmiotowych [*rights*]. Teorie moralne odrzucane przez feministki cechują się podporządkowaniem kobiet męskiemu, lub inaczej rzecz nazywając, patriarchalnemu paradygmatowi. Narzucają one wzorce, określane przez feministki mianem męskich, całemu społeczeństwu, które składa się zarówno z kobiet, jak i mężczyzn.

Tworzona w takich warunkach kultura posiada podstawy, które w mniej lub bardziej bezpośredni sposób dyskryminują kobiety nie tylko w życiu społecznym, ale również odrzuca kobiece postulaty na płaszczyźnie teoretycznej. Dlatego podporządkowanie kobiet męskim wzorcom rozciąga się także na naukę, czyli również na filozofię i etykę.

³⁵ Por. R. Tong, *Ethics: Feminist*, w: *Routledge International Encyclopedia of Women*, t. 2, red. Ch. Kramarae, D. Spender, Routledge, New York-London 2000, 617.

³⁶ Zagadnienie kobiecego doświadczenia moralności zostanie szerzej omówione w czwartym rozdziale.

Tak więc wiele feministycznych etyczek rozpoczyna swoje rozważania od wyrażenia przekonania i podjęcia próby udowodnienia, że podporządkowanie kobiet męskiemu ideałom i kulturze jest moralnie złe, a moralne doświadczenia kobiet są co najmniej tak samo wiarygodne jak męskie. Znajduje to odzwierciedlenie w stosowanej terminologii, która niejednokrotnie wydaje się dość sztuczna. Tworzenie nowych wyrażeń lub nadawanie istniejącym już pojęciom innych znaczeń niż powszechnie obowiązujące, połączone z częstym ich powtarzaniem i odwoływaniem się do nich, stanowi próbę zmiany nastawienia w dotychczasowym sposobie uprawiania etyki³⁷.

... vs. ETYKA TRADYCYJNA

Uściślając znaczenie etyki feministycznej, należy jednocześnie przedstawić rozumienie przez feministki etyki tradycyjnej, określane przez nie również jako męskiej. Jest to konieczne ze względu na pojawianie się tych zwrotów w dalszej części niniejszej publikacji. Dla feministek etyka tradycyjna opiera się przede wszystkim na rozumowaniu i kontrakcie, którego podstawą są ogólne reguły i zasady. Ich zdaniem, przyjęcie takiej postawy badawczej pomija istotną rolę uczuć i konkretnych relacji między ludźmi. Męska etyka koncentruje się na sprawiedliwości, która odwołuje się do prymatu bezstronności i neutralności. Etyka tradycyjna ceni bardzo abstrakcyjną racjonalność, prawa podmiotowe, a także indywidualną autonomię. Dla feministycznych etyczek takie odnoszenie się do rzeczywistości jest równoznaczne z męską stronniczością szczególnie, gdy podejmowane zagadnienia dotyczą moralności³⁸.

³⁷ Por. A. M. Jaggar, *Feminist Ethics*, dz. cyt., 361.

³⁸ Por. tamże.

A. Jaggar zestawia etykę feministyczną z etyką tradycyjną. Natomiast R. Tong i C. Card posługują się pojęciem „etyka sprawiedliwości” na określenie etyki tradycyjnej. Termin ten pochodzi od C. Gilligan, która zastosowała go w celu ukazania specyficznej perspektywy zajmowanej przez mężczyzn w trakcie rozwiązywania problemów moralnych. Etyka sprawiedliwości koncentruje się na zagadnieniach słuszności, równości, podmiotowych prawach indywidualnych i abstrakcyjnych zasadach. Wydaje się, że określenia „etyka tradycyjna” i „etyka sprawiedliwości” odnoszą się do tego samego przedmiotu, którym jest, według feministek, etyka zdominowana przez męskie wzorce kulturowe. Taka interpretacja wydaje się prawidłowa, gdyż między innymi V. Held niejednokrotnie zamiennie stosuje określenia „etyka sprawiedliwości” i „tradycyjne teorie moralne”³⁹.

W tym kontekście ciekawe wydaje się założenie przyjęte przez V. Held. Przez etykę sprawiedliwości rozumie ona poglądy Johna Rawlsa, Immanuel Kanta, ale również utylitarystów. Takie zestawienie stanowisk filozoficznych uzasadnia tym, że we wszystkich przypadkach sprawiedliwe postępowanie wiąże się z podążaniem za określonymi nadrzędnymi i abstrakcyjnymi zasadami⁴⁰. Włączenie do etyki sprawiedliwości poglądów J. Rawlsa i I. Kanta nie przysparza większych trudności w uzasadnieniu takiego zabiegu, w przeciwieństwie do zakwalifikowania stanowisk utylitarystycznych. W tym kontekście cenna wydaje się uwaga Ernsta Tugendhata. Twierdzi on, że zazwyczaj w etyce anglosaskiej mało zrozumiałe jest przeciwstawianie etyki teleologicznej i deontologicznej. W tradycji anglosaskiej i, jak możemy się domyślać również w amerykańskiej, moralność posiada nieredukowalne komponenty deontologiczne. Dlatego utylitaryzmu, który opiera

³⁹ Por. V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York 2006, 14-15, 119-120.

⁴⁰ Por. tamże, 63.

się na powinności dążenia do wskazanego celu, nie można wywieść z samego celu⁴¹. Takie podejście do poglądów utylitarystów wyjaśniałoby powody zaliczania ich do etyki sprawiedliwości. Nie oznacza to wcale, że takie stanowisko jest słuszne. Świadczy raczej o spłyceciu, a nawet zatarciu wielu problemów między teoriami deontologicznymi i teologicznymi. W celu wydobycia założeń feministycznej etyki troski przejdę do ustalenia wzajemnej relacji między scharakteryzowanymi powyżej oboma nurtami etyki.

CZYM JEST ETYKA FEMINISTYCZNA?

Obszernie o relacjach między etyką feministyczną a tradycyjną wypowiada się A. Jaggar. W celu określania etyki feministycznej ukazuje ona, czym ta etyka nie jest. Taki sposób wyjaśniania relacji i zależności powoduje, że wydają się one dość wyraźne. Jednak nie ukazuje on istoty danego nurtu i założeń stojących po każdej ze stron. A. Jaggar przeciwstawia etykę feministyczną etyce tradycyjnej i definiuje pierwszą poprzez wskazanie braków drugiej⁴². Stosowane przez nią zestawienie jest ważne, gdyż jest powszechnie używane w środowisku feministycznym. Najczęściej pojawia się ono w kontekście prowadzonych debat z zakresu moralności. Przyjęte rozróżnienie ma podkreślać wykorzystywanie przez feministki innych założeń filozoficznych niż używanych do tej pory w etyce.

Zdaniem A. Jaggar etyka tradycyjna uciska kobiety na pięć sposobów, które ściśle są ze sobą połączone. Po pierwsze, koncentruje się ona na męskich sprawach i interesach, a pomija istniejącą na świecie opresję kobiet. Męski obszar zainteresowań dotyczy przede wszystkim ekonomii i polityki, czyli tzw. sfery publicznej. Po drugie, zanim pojawiła się etyka

⁴¹ Por. E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, 362.

⁴² Por. A. M. Jaggar, *Feminist Ethics*, dz. cyt., 361-370.

feministyczna, teorie moralne, które istniały do tej pory, pomijały obszar tzw. sfery prywatnej, która dotyczy wielu działań podejmowanych przede wszystkim przez kobiety, a związanych z pracami domowymi, wychowywaniem dzieci, opieki nad osobami starszymi i chorymi. Po trzecie, według feministek, przedstawiciele etyki tradycyjnej traktują kobiety jako niedojrzałe moralnie. Po czwarte, w etyce tradycyjnej położony zostaje nacisk na autonomię, niezależność, intelekt, wolę, hierarchię, dominację, kulturę, transcendencję, ostrożność, produkt, ascetyzm, wojnę i śmierć, czyli atrybuty kultury patriarchalnej. Konsekwencją takiego nastawienia jest niedocenywanie priorytetów związanych z kulturą kobiecą. Zalicza ona do nich współzależność, wspólnotę, powiązania, uczestnictwo, emocje, ciało, zaufanie, brak hierarchii, naturę, immanencję, proces, pokój i życie. Po piąte, tradycja etyczna faworyzuje męskie sposoby moralnego rozumowania, które opierają się na regułach, uprawnieniach i prawach, uniwersalności i bezstronności. Natomiast nie docenia kobiecego sposobu rozumowania moralnego, które opiera się na relacjach, odpowiedzialności, stronniczości i koncentracji na konkretnych osobach i sprawach⁴³.

W podany powyżej sposób przedstawiają się ogólne relacje między etyką tradycyjną a feministyczną. Oba nurty prezentowane są w opozycji do siebie. Mogłoby wydawać się, że radykalne przeciwstawienie się etykom tradycyjnym skonsoliduje feministki wokół jednej teorii. W związku z tym, że tak nie jest, zajmę się jeszcze istniejącymi podziałami w obrębie etyki feministycznej.

⁴³ Por. tamże, 364-366.

RODZAJE ETYK FEMINISTYCZNYCH

Środowiska kobiece, pomimo dużej wewnętrznej determinacji, nie były w stanie wypracować jednolitych rozwiązań teoretycznych dla stawianych przed sobą wyzwań. W konsekwencji powstały liczne podziały, które sprawiają trudności z ich usystematyzowaniem. Dlatego nie można mówić o jednej teorii feministycznej. Podobnie sytuacja przedstawia się, gdy zajmujemy się poglądami feministek zaangażowanych w tworzenie teorii moralnej. Na dodatkową trudność zwróciła uwagę A. Jaggar, omawiając etykę feministyczną⁴⁴. Dostrzegła ona, że dla niektórych etyka ta jest synonimem etyki troski, która posiada swój początek w opublikowanej w 1982 roku pracy C. Gilligan *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Takie rozumienie etyki feministycznej wydaje się przyjmować również A. Kamińska⁴⁵, mimo że wskazuje ona na etykę troski jako na część etyki feministycznej, w ramach której wyróżnić można etykę kobiecą, macierzyńską, polityczną etykę feministyczną czy też lesbijską. W niniejszej pracy pozwalam sobie podjąć problem systematyzacji feministycznej myśli moralnej, wyłącznie w zakresie pozwalającym na ukazanie miejsca feministycznej etyki troski wśród innych poglądów omawianego nurtu.

A. Kamińska charakteryzując etykę feministyczną, umieszcza ją w dwóch nurtach: skrajnym i umiarkowanym. Linie podziału między nimi wyznacza nastawienie do etyki tradycyjnej. Przedstawicielki nurtu umiarkowanego postulują uznanie dotychczasowych osiągnięć tradycyjnej myśli moralnej i uzupełnienie jej o pomijane elementy związane z kobiecym doświadczeniem. Zwolenniczki nurtu skrajnego podkreślają dychotomię męskiej i kobiecej moralności. Takie pojmowanie etyki feministycznej będzie skutkowało podobnym podziałem

⁴⁴ Por. tamże, 362.

⁴⁵ Por. A. Kamińska, *Spór wokół feministycznej etyki troski...*, dz. cyt., 23.

w etyce troski jako części etyki feministycznej i tak też przedstawia to A. Kamińska⁴⁶.

Inny podział etyki feministycznej przedstawia R. Tong. Wyróżnia ona dwa nurty⁴⁷. Według niej przedstawicielki pierwszego koncentrują się na zagadnieniu władzy (*Power-Focused*). Za swój cel obrały one eliminację lub modyfikację każdego systemu, struktury lub zestawu norm, który przyczynia się do kobiecej opresji wynikającej z męskiej dominacji. Autorka poprawiając hasło w *Encyklopedii Stanforda*, zmieniła określenie tego nurtu. Nazwała go etyką feministyczną ukierunkowaną na pozycję społeczną (*Status-Oriented Feminist Approaches to Ethics*)⁴⁸. W nurcie tym wyróżnia poszczególne kierunki: liberalny, marksistowsko-socjalistyczny, wielokulturowy, globalny, ekologiczny, ale także psychologiczny, egzystencjalny, postmodernistyczny i feminizm trzeciej fali. U przedstawicielek drugiego nurtu etyki feministycznej R. Tong dostrzega wyraźną koncentrację na zagadnieniu troski (*Care-Focused Feminist Approaches to Ethics*)⁴⁹. Feministki reprezentujące ten nurt stawiają sobie za podstawowy cel rehabilitację wartości kulturowo kojarzonych z kobiecymi, takich jak współczucie, empatia, troska, życzliwość. R. Tong omawiając ten nurt, również w nim dokonała uzupełnień. W jego ramach wyróżniła dwa kierunki. Jeden nazywała feministyczną etyką troski, gdzie podstawowym założeniem jest teza o istnieniu dwóch głosów moralnych: męskiego i kobiecego. Głównymi jej przedstawicielkami są C. Gilligan i N. Noddings. Drugi R. Tong określiła jako etykę troski, w której podstawową rolę odgrywają relacje moralne. Wśród głównych autorek wymienia S. Ruddick, V. Held i E. Kittay⁵⁰.

⁴⁶ Por. tamże, 22-23.

⁴⁷ Por. R. Tong, *Ethics: Feminist*, dz. cyt., 617.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. R. Tong, N. Williams, *Feminist Ethics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>.

Przedstawicielki etyki feministycznej skoncentrowane na problemie władzy, pozycji i statusie społecznym pytają przede wszystkim o męską dominację i kobiece podporządkowanie się światu kreowanemu przez mężczyzn i ich standardy. Uzyskanie odpowiedzi na pytania dotyczące wspomnianych problemów stanowi dla nich priorytet. Podejmując próby przełamania męskiej dominacji, odwołują się najczęściej do założeń teorii liberalnych czy też marksistowsko-socjalistycznych. Mimo że zagadnienia subordynacji i kreowania wzorców postępowania wydają się dotyczyć socjologii czy psychologii, to jednak są rozpatrywane jako etyczne. Dopiero w dalszej kolejności podejmowane są poszukiwania rozwiązań z zakresu dobra i zła, troski i sprawiedliwości. Przedstawicielki tego rodzaju etyki chcą przezwyciężyć tradycyjne podporządkowanie się kobiet mężczyznom, które przejawia się zaniedbywaniem, trywializowaniem lub ignorowaniem kobiecych stanowisk w sprawach moralności⁵¹. Ważnym powodem kształtowania się tej etyki było uświadomienie sobie przez kobiety zaniedbań, a nawet tendencji w tradycyjnej etyce, które pozwalają pomijać kobiece moralne doświadczenie jako coś mało istotnego.

Przedstawicielki etyki feministycznej, które w pierwszej kolejności koncentrują się na problemie władzy i statusie społecznym, podejmują zagadnienia związane z istniejącymi w kulturach wzorcami dominacji. Uwidaczniają się one w seksistowskich postawach mężczyzn, podziały klasowym (zdaniem feministek marksistowsko-socjalistycznych) czy etnocentryzmie (według feministek gloryfikujących wielokulturowość). Do grona przedstawicielek tego typu etyki można również zaliczyć autorki, które deklarują się jako lesbijki (najczęściej odwołują się do myśli liberalnej). W dużej mierze skupiają się one na heteroseksualizmie jako szczególnej formie opresji kobiet, a nie tylko ogólnie na

⁵¹ Por. R. Tong, *Ethics: Feminist*, dz. cyt., 619.

seksizmie. Dla większości rozważań nad etyką prowadzonych przez lesbijki, podstawowym pytaniem nie jest kwestia „czy to postępowanie jest dobre?”, ale „czy to postępowanie pomoże mi w poszukiwaniu wolności i swojej tożsamości?”. Mimo że przedstawicielki tego nurtu kładą większy nacisk na wybór niż na obowiązek, to, według S. L. Hoagland, nie są one relatywistkami. Autorka argumentuje brak relatywizmu w ich poglądach w ten sposób, że dokonuje ona uniwersalizacji indywidualnych wyborów. Uważa bowiem, że w sytuacji, gdy jakaś lesbijka wybiera samą siebie jako lesbijkę, to dokonuje tego wyboru również dla innych lesbijek, które w zamian ją wybierają. Przy takim rozumieniu etyki przez S. L. Hoagland, etyka feministyczna powinna uczyć, jak wpisać swoje własne wartości w moralny krajobraz istnienia kobiet, a nie tworzyć przekonania o postępowaniach absolutnie prawidłowych. Autorka *Lesbian Ethics* zwraca również uwagę, że przedstawicielki z tego kręgu odrzucają postawę dominacji, ale również bycia zdominowanymi przez innych⁵².

KOBIETY O TROSCE

Do etyki feministycznej R. Tong zaliczyła także te stanowiska, w których kluczową rolę odgrywa zagadnienie troski. Posiada ono długą historię w tradycji angloamerykańskiej i jest związane z prowadzonymi przeze mnie analizami. Dlatego zwrócę uwagę na motyw troski, który pojawia się w literaturze i pismach społecznych, ale także we współczesnych publikacjach psychologicznych i filozoficznych.

Źródła feministycznej etyki troski można odnaleźć u takich myślicielek jak siostry Catherine i Harriet Beecher, Elizabeth C. Stanton

⁵² Por. S. L. Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto 1988, 6-8.

i Charlotte Parkins Gilman żyjących w dziewiętnastym wieku⁵³. Wszystkie one wychwalały kobiecą moralność nie tylko jako różną od męskiej, ale nawet niekiedy lepszą. Siostry Beecher mocno podkreślały rolę kobiecej pracy na rzecz rodziny i domu. Twierdziły, że prace wykonywane w sferze prywatnej są co najmniej tak ważne, jak praca zawodowa mężczyzn wykonywana w sferze publicznej. Wskazały na potrzebę tzw. „domowej nauki”, która ma na celu uświadomienie i przygotowanie do dodatkowego mentalnego i fizycznego wysiłku związanego z pracą jako żon i matek. Podkreśliły, że jeżeli kobiety nie będą wierne swoim pracom, to społeczeństwu grozi rozpad. Sugerowały, że kobieca dobroć jest stabilizującą siłą w każdym dobrze zorganizowanym, pełnym harmonii, chrześcijańskim społeczeństwie⁵⁴. Zdaniem R. Tong przedstawione założenia, z feministycznego punktu widzenia, wspierają etykę tradycyjną i ugruntowują patriarchalny paradygmat. Jednak zwróćmy uwagę, że pod koniec XIX w. w literaturze kobiecej pojawiają się poglądy, które wskazują na wyjątkowość kobiecego doświadczenia moralności obejmującej troską drugiego i związany z nią wysiłek.

Natomiast E. C. Stanton rozwinęła myśl sióstr Beecher. W przedstawionej przez nią argumentacji bardziej przesunęła się w kierunku sfery publicznej i walki o prawo do głosowania dla kobiet w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Zwracała uwagę, że najczęściej postawy związane z egoizmem, umiłowaniem wojny, przemocą i służącą im terminologią są powiązane ze światem mężczyzn. Natomiast z rzeczywistością kobiet łączona jest litość, empatia i miłość. Dlatego też kobiety powinny być, zdaniem tej myślicielki, dopuszczone do sfery publicznej, aby zrównoważyć negatywne postawy i dać nadzieję na

⁵³ Por. R. Tong, *Ethics: Feminist*, dz. cyt., 617.

⁵⁴ Zob. C. E. Beecher, H. Beecher Stowe, *The New Housekeeper's Manual*, J. B. Ford and Co., New York 1873.

lepsze rządy. Uważała, że świat rządzony przez kobiety byłby lepszy niż świat kierowany przez mężczyzn⁵⁵. W sposób literacki rozwinęła tę wizję C. P. Gilman⁵⁶ w opowiadaniu opublikowanym w 1915 roku, gdzie stworzyła fikcyjną i zarazem utopijną wizję społeczeństwa Herland. Tworzą je wyłącznie kobiety, które zapewniają ciągłość dzięki partenogenezie, czyli dzieworódtwu. Świat bez mężczyzn staje się idealnym społeczeństwem bez wojen, konfliktów i dominacji, gdzie kobiety są niezależne, wytrzymałe i mają silną osobowość, ale równocześnie są pełne empatii, troski i współczucia. Jednak najistotniejsze dla powstania takiego społeczeństwa jest to, że wszystkie kobiety są matkami. Dzięki temu rozwija się w nich wrażliwość na innych i na potrzeby własnych dzieci.

Stworzenie takiego, w pełni kobiecego społeczeństwa, miało na celu, według R. Tong, z jednej strony, uwidocznienie dualizmu cnót przypisywanych mężczyznom i kobietom istniejący w kulturze zdominowanej patriarchalnie. Z drugiej zaś, przez dowartościowanie kobiecych cnót, autorka chciała ukazać, że mogą być one w jednym społeczeństwie na równi realizowane z męskimi. Publikacje wspomnianych autorek, mimo że miały charakter literacki, stanowiły inspirację dla rozwoju zainteresowania kategorią troski w innych dziedzinach nauki.

W XX w. pojawiła się silna potrzeba zbudowania etyki odwołującej się do fenomenu troski. Zagadnieniem tym zaczęły zajmować się nie tylko kręgi utożsamiające się z myślą feministyczną. Pojęcie troski używane w teorii moralnej stało się powszechne za sprawą Carol Gilligan i jej książki *In a Different Voice*⁵⁷, w której w nowatorski

⁵⁵ Por. E. C. Stanton, *Address, First Annual Meeting of the Woman's State Temperance Society*, w: *The Concise History of Women's Suffrage*, red. M. J. Buhle, P. Buhle, University of Illinois Press, Urban – Chicago 1978, 145-149; także, tejże, *Address to the National Woman Suffrage Association*, w: *The Concise History of Women's Suffrage*, dz. cyt., 249-256.

⁵⁶ Zob. Ch. P. Gilman, *Herland: A Lost Feminist Utopian Novel*, Pantheon, New York 1979.

⁵⁷ Zob. C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

sposób zainteresowała się problematyką etyczną. Autorka podjęła polemikę z wynikami badań swojego nauczyciela Lawrencego Kohlberga. Punkt sporny dyskursu obu psychologów z Oxfordu dotyczył spojrzenia na ludzki rozwój moralny. C. Gilligan zwróciła uwagę, że skala stworzona przez jej profesora nie odpowiada kobiecemu zwyczajowi rozstrzygnięcia kwestii moralnych. Skłoniło ją to do podjęcia własnych badań, które przeprowadziła na kobietach. Analizując wyniki tych badań, doszła do wniosku, że powinny istnieć dwie oddzielne skale oceniające rozwój moralny ludzi – odrębna dla kobiet i dla mężczyzn. Argumentowała, że rozróżnienie rozwoju moralnego podyktowane różnicą płci wynika z tego, iż kobiety z różnych kulturowych powodów kierują się etyką troski, dla której priorytetem stają się relacje i odpowiedzialność. Natomiast skala stworzona przez L. Kohlberga jest skalą typowo męską, gdyż mężczyźni kierują się etyką sprawiedliwości, która opiera się na regułach i uprawnieniach⁵⁸. Dopiero od momentu pojawienia się książki C. Gilligan rozpoczęły się systematyczne badania nad problemami związanymi z etyką troski.

Kolejną ważną postacią tego nurtu jest Nel Noddings, która w swojej pracy *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*⁵⁹ skoncentrowała się głównie na wychowaniu i relacji pomiędzy wychowankiem a wychowawcą. Autorka ta przedstawia również etykę opartą na fenomenie troski. Zwraca ona uwagę, że w każdej relacji istnieje podmiot, którym jest osoba troszcząca się i przedmiot, którym jest osoba obdarzona opieką. Osoba, która się troszczy, ma w pełni skoncentrować się na potrzebach, działaniach i myślach osoby objętej troską. Natomiast osoba objęta opieką powinna w postawie pełnej wdzięczności przyjmować uwagę osoby, która o nią się troszczy.

⁵⁸ Por. C. Gilligan, *In a Different Voice*, dz. cyt., 72-83.

⁵⁹ Zob. N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley 1984.

W konsekwencji powinna chętnie dzielić się swoimi potrzebami i nadziejami z osobą opiekującą się nią. N. Noddings jest przekonana, że troska zawiera w sobie coś więcej niż tylko specyficzne zobowiązanie wobec poszczególnych ludzi lub ogólny obowiązek ludzkiej uprzejmości. Dlatego twierdzi, że konkretne działania o wiele bardziej niż abstrakcyjne intencje definiują rzeczywistą troskę⁶⁰.

W ramach etyki feministycznej skupionej na pojęciu troski, które staje się podstawą rozważań moralnych, R. Tong wyróżniła tzw. macierzyńskie podejście do etyki. Do przedstawicielek reprezentujących ten rodzaj teorii moralnej zaliczyła V. Held i S. Ruddick. R. Tong wskazuje, że obie myślicielki dostrzegają relacje społeczne, np. między młodymi i starymi, klientami i zawodowcami, studentami i nauczycielami jako nierówne. Według obu przedstawicielek etyki troski wątek ten jest pomijany w rozpowszechnionych koncepcjach etycznych, opartych na założeniach indywidualizmu, gdzie wszystkie jednostki społeczeństwa są sobie równe ze względu na przysługujące im uprawnienia. Takie założenia stoją w sprzeczności z rzeczywistością, dlatego chcą w relacje między osobami wprowadzić paradygmat, jaki tkwi w dobrej relacji między matką i dzieckiem. Służyć miałby on zbalansowaniu moralnych jakości w tych relacjach i zastąpić paradygmat transakcji opartych o kontrakt⁶¹.

Ważną publikacją dla tego typu rozważań etycznych okazała się książka S. Ruddick *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*⁶², która proponowała nowy kierunek w poglądach na tworzenie społeczeństwa. Autorka wskazała nie tylko na sukces i dobrobyt społeczny, ale przede wszystkim na troskę i sprawiedliwość jako podstawy rozwoju społecznego. Podobne stanowisko prezentuje V. Held, która koncentruje się na zagadnieniach społecznych, zwłaszcza dotyczących

⁶⁰ Por. N. Noddings, *Caring:...*, dz. cyt., 21-24.

⁶¹ Por. R. Tong, *Ethics: Feminist*, dz. cyt., 618.

⁶² Zob. S. Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston 1989.

troski i sprawiedliwości⁶³. Sposób uprawiania etyki przez obie myślicielki jest zbliżony do siebie. V. Held w kilku sprawach nawet bezpośrednio korzysta z wniosków wysuwanych przez S. Ruddick i zgadza się z nią co do ostatecznych rozstrzygnięć. Podkreślam ten fakt, gdyż będę jeszcze odwoływał się do tej właśnie autorki.

Wyróżnienie „etyka macierzyńska” zostało usunięte przez R. Tong w ostatnim uzupełnieniu hasła „etyka feministyczna” w *Encyklopedii Stanforda*⁶⁴ (2009). Obie autorki, jak to zostało wcześniej wspomniane, zostały zaliczone do nurtu feministycznej etyki troski, w którym wprowadzony jest paradygmat relacji. Prawdopodobnie zmiana klasyfikacji została wymuszona rozwojem myśli etycznej obu autorek. Nie bez znaczenie była publikacja V. Held *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, w której zagadnienie macierzyństwa jest tylko punktem wyjścia dla prowadzonych przez nią rozważań. Natomiast wzorem dla moralnego postępowania jest nie tyle relacja między matką a dzieckiem, ile relacja między rodzicem a dzieckiem. W wyniku takich założeń teoria moralna proponowana przez V. Held, którą określa jako etykę troski, może posiadać charakter uniwersalny i być przeznaczona zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet.

ETYKA TROSKI

W kontekście prowadzonych analiz pojawia się kilka poważnych wątpliwość o charakterze ogólnym. Związane są one m.in. ze stosowaną terminologią, która odnosi się do klasyfikacji etyki troski. Pod pewnymi warunkami można zgodzić się na określenie tej etyki jako

⁶³ Zob. V. Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, Chicago-London 1993, także, *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, red. V. Held, Westview Press, Oxford 1995.

⁶⁴ Zob. R. Tong, N. Williams, *Feminist Ethics*, dz. cyt., <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>.

etyki feministycznej. Należy jednak wskazać na kilka problemów wynikających z ustalania relacji między etyką feministyczną a etyką troski. Dlatego na obecnym etapie analiz zajmę się zależnością etyki troski od etyki feministycznej. Dokonam wprowadzenia w typologię etyki troski, co umożliwi ukazanie specyfiki i założeń metaetycznych omawianego nurtu.

Określenie etyki troski jako etyki feministycznej jest dopuszczalne, jeśli ma ono na celu wskazanie problematyki podejmowanej przez feministki. Nie można jednak zgodzić się na stosowanie wskazanego terminu w kontekście postulatów osiągnięcia emancypacji spod męskiej dominacji. W myśli feministycznej jest przyjmowana perspektywa, w której niejednokrotnie dominacja jest utożsamiana z opresją. Problem jest poważny, gdyż dotyczy sposobu rozumienia etyki. Jeżeli teoria moralna ma wskazywać, jak należy postępować, a dokładniej, rozstrzygnąć, co ja jako podmiot moralny powinienem uczynić wobec drugiego, to musi istnieć moment podjęcia świadomej i dobrowolnej decyzji. Osoba musi mieć możliwość dokonania wyboru między jednym a drugim sposobem działania. Natomiast etyka feministyczna skoncentrowana na zagadnieniu władzy i opresji ukazuje problematykę moralną z perspektywy, z której widać kobiety jako prześladowane, wykorzystywane lub poniżane. Dlatego feministki poszukują argumentów umożliwiających sprzeciw wobec takiej postawy. Chcąc podkreślić zło istniejącej sytuacji, tworzą one oddzielną etykę, którą przeciwstawiają etyce męskiej, czyli tradycyjnej, jak ją nazywają. Jednak metodologicznie takie stanowisko jest nieuprawnione.

Po pierwsze, wychodzenie z opisanego powyżej punktu widzenia, jakie prezentują, wskazuje na założenia, które stoją w sprzeczności z etyką normatywną jako dziedziną nauki. Jeżeli nawet stwierdzimy, że istnieje praktyka dyskryminująca kobiety w życiu społecznym, oceną takich czynów zajmuje się etyka normatywna. Natomiast zarzuty powinny

być skierowane pod adresem założeń teorii, które są fundamentem dla takich postaw. Jeżeli przyjmiemy tożsamość założeń i przedmiotu badań etyki z tymi, jakie występują w antropologii filozoficznej czy filozofii społecznej, wtedy sugerujemy brak autonomii w etyce. Jeżeli uznamy stanowisko zezwalające na łączenie założeń z różnych dziedzin, to nie należy mówić o etyce feministycznej, ale o feministycznej socjologii moralności lub feministycznej psychologii moralności.

Po drugie, teoria moralna ma odpowiadać człowiekowi jak żyć, aby jego życie było dobre, wartościowe, szczęśliwe, przyjemne, itp. W sytuacji wyboru i pojawiających się wątpliwości ludzie potrzebują wskazówek, którymi mają się kierować. Etyka feministyczna, jak sugerują jej przedstawicielki, „zrodziła się” w opozycji do kierunków, które rzekomo popierają opresję kobiet. Wśród nich najczęściej wymieniany jest utylitaryzm i koncepcje wywodzące się z neokantyzmu. Jednak żaden uważny czytelnik nie znajdzie w wymienionych koncepcjach nakazu prześladowania czy wykorzystywania kobiet. Koncepcjom tym można postawić wiele zarzutów, które niejednokrotnie słusznie są podnoszone również przez feministki, ale nie da się im zarzucić promowania opresji kobiet. Tak samo żadna rozsądna i poważna teoria etyczna nie będzie nakazywać prześladowania lub wykorzystywania kogokolwiek. Założenia etyki feministycznej są niewłaściwe z metodologicznego punktu widzenia, gdyż tak naprawdę ukazują one rzeczywistość czynów ludzkich jako wybór za lub przeciw opresji kobiet. Jest to niewłaściwie ukazywane zjawisko. Doszukiwanie się jakiegoś problemu moralnego w istniejącej dyskryminacji jest próbą przeniesienia w sposób zawoalowany zagadnień ideologicznych i związanych z doktrynami politycznymi na płaszczyznę etyki. Problemu opresji kobiet nie należy rozpatrywać jako zagadnienia etycznego, ale jako społeczne, którym powinni zajmować się socjologowie, psychologowie, pedagodzy, a niekiedy nawet politycy.

Stanowisko i zarzuty feministek skoncentrowanych na zagadnieniu władzy byłoby do utrzymania tylko w sytuacji, gdyby kategorii kobiet nie dało się zastąpić żadną inną. Jednak tak nie jest. Podejmowane przez nie problemy związane z opresją nie dotyczą wyłącznie kobiet i można je odnieść do innych grup, np. mniejszości seksualnych, kulturowych czy nawet zawodowych. Podejmowane problemy mają charakter uniwersalny i nie są typowe dla problemów kobiet.

Zatem powstaje pytanie, w jakim kontekście można stosować termin „etyka feministyczna”. A. Jaggar zasugerowała pewne rozwiązanie, które wydaje się właściwe i unika postawionych powyżej zarzutów. Na początku hasła *Etyka feministyczna* umieszczonego w *Encyklopedii etyki*, stwierdziła, że w ten sposób nazywane jest wspólne feministyczne podejście do teorii moralności⁶⁵. Takie rozwiązanie wydaje się być rozsądne, dlatego będę je stosował na określenie stanowiska, z którego podejmuje się zagadnienia moralne ze szczególnym uwzględnieniem problematyki feministycznej. Obecnie dotyczą one przede wszystkim krytyki indywidualizmu, dominacji racjonalizmu, neutralności i bezstronności oraz oddzielenia sfery prywatnej od publicznej. Feministyczne etyczki starają się także dowartościować rolę uczuć i emocji oraz znaczenia empatii i zaufania w dyskusji moralnej.

Odwołując się do przedstawionych powyżej uwag, zaproponuję klasyfikację teorii moralnych, która będzie uwzględniała feministyczne nastawienie w etyce. R. Tong wyróżniła etykę feministyczną, która rozpoczyna rozważania nad moralnością od analizy relacji władzy, dominacji i pozycji społecznej oraz etykę, która wychodzi od namysłu nad relacją troski. Pierwsza musi zostać odrzucona jako etyka normatywna, gdyż w niewłaściwy sposób zagadnienia społeczne przenosi na płaszczyznę etyki. Powstaje pytanie: Jak zakwalifikować przedstawi-

⁶⁵ Por. A. M. Jaggar, *Feminist Ethics*, dz. cyt., 361.

cielki drugiego typu etyki, uznawanej przez R. Tong za feministyczną? Odpowiedniejsze wydaje się mi zastosowanie innego podziału. Dzięki niemu można uniknąć wątpliwości wynikających ze stosowania określenia „etyka feministyczna” jako synonimu etyki troski, na co zwróciła uwagę A. Jaggar⁶⁶.

Feministyczne podejście do etyki skoncentrowanej na trosce [*care-focused feminist approaches to ethics*] jest określane jako etyka troski [*ethics of care*]. Pojawienie się prac C. Gilligan i N. Noddings dało początek tej teorii moralnej. Obie są feministkami. Inne autorki, kontynuujące ich dorobek naukowy lub czerpiące z niego, również wspierają myśl feministyczną. Dlatego oddzielanie etyki troski od feminizmu byłoby błędem. Czy jednak etykę troski można utożsamić z etyką feministyczną? Niekiedy oba określenia są używane zamiennie. Jednak różnorodność stanowisk wewnątrz etyki troski budzi pewne wątpliwości.

Analizując poglądy przedstawicielek reprezentujących etykę troski, można dojść do wniosku, że w jej obrębie istnieją trzy typy etyki: feministyczny, kobiecy i uniwersalny. Przedstawiony podział, w odróżnieniu od stosowanych do tej pory i przytaczanych już przeze mnie, określa etykę troski jako autonomiczny kierunek w etyce, w którym naczelne miejsce przysługuje pojęciu troski. Etykę troski rozpatruję jako nadrzędną wobec etyki feministycznej, równocześnie nie odcinając jej od feminizmu jako jej źródła. Istotna jest ta ostatnia uwaga. Mając na uwadze, że podstawowym źródłem współczesnej etyki troski jest feminizm, zastosowanie określenia uniwersalna ma wskazywać adresata teorii moralnej. Dlatego analizując feministyczną etykę troski, będę mówił o typie etyki troski, a nie o części etyki feministycznej. Osobiście pokusiłbym się o stwierdzenie, że feministyczna etyka tro-

⁶⁶ Por. tamże, 362.

ski jest obecnie jedyną etyką feministyczną. Powyżej przedstawiony przeze mnie podział stara się uwzględniać istniejące tendencje wewnątrz tego kierunku etyki i może okazać się bardziej przejrzysty niż systematyzacja podana przez R. Tong i A. Kamińską.

W zaproponowanym przeze mnie podziale dla feministycznej etyki troski można byłoby stosować synonim „etyka feministyczna”. Ten typ etyki koncentrowałby się na badaniu różnicy płciowej i wynikających z niej konsekwencji dla teorii moralnej. Dlatego do grona jego przedstawioelek można zaliczyć takie myślicielki jak C. Gilligan, N. Noddings, J. Tronto, które znajdują lub nie, cechy wspólne z etyką tradycyjną. Wśród zadań, które stoją przed taką etyką, zaczynają się pojawiać i prawdopodobnie będą dominowały w przyszłości zagadnienia związane z globalnym rozwojem. Charlotte Bunch zwraca uwagę, że feministki muszą być świadome nie tylko różnicy płciowej jako fundamentu etyki, ale także podstaw wynikających z wizji rodziny, rasy, klasy społecznej, kultury religii i zawodowej różnorodności. Dlatego też feministyczna etyka ma nie tylko poprawić szeroko rozumiany świat zachodni, ale także stawiać swoje pytania nie tyle z perspektywy lokalnej, co także globalnej⁶⁷.

Czym wyróżniałaby się kobieca etyka troski? W odróżnieniu od feministycznej wskazuje ona na istnienie specyficznie kobiecego doświadczenia, którym są np. rodzenie dzieci czy menstruacja. Koncentruje się ona na wartościach kojarzonych w etyce tradycyjnej z kobiecymi, tj. współczucie, empatia, wrażliwość, opiekuńczość, czułość. Bliska w swoim znaczeniu byłaby również tzw. etyce macierzyńskiej. Podkreśla bowiem wyjątkowość kobiecej moralności, niekiedy jej wyższość nad męską. Ale najbardziej istotne jest to, że zgadza się na sytuację, w której

⁶⁷ Por. Ch. Bunch, *A Global Perspective on Feminist Ethics and Diversity*, w: *Expanding Philosophical Horizons: An Anthology of Nontraditional Writings*, red. M. O. Hallman, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1995, 172-180.

kobiety są wykorzystywane czy zdominowane przez mężczyzn ze względu na wierność swoim wartościom. Na przykład kobiety realizujące takie wartości jak opiekuńczość i troska są świadome, chociaż nie zawsze jest to wyartykułowane, że mogą pojawić się w stosunku do nich nadużycia. Z czymś takim nie zgodzą się przedstawicielki typu feministycznego.

Przedstawicielki uniwersalnego typu etyki troski w oczywisty sposób również koncentrują się na pojęciu troski. Jednak w tym przypadku troska w równym stopniu jest dostępna dla mężczyzn i kobiet. Reprezentantkami tego typu teorii moralnej są V. Held⁶⁸ i S. Sevenhuijsen, która w swoich rozważaniach nawiązuje do poglądów tej pierwszej⁶⁹. W odróżnieniu od autorek typu feministycznego nie koncentrują się one na różnicach wynikających z płci rozumianej w sposób biologiczny czy kulturowy. Nie poszukują różnic lub cech wspólnych z etyką tradycyjną, ale przedstawiają teorię moralną skierowaną do wszystkich ludzi.

W dalszych analizach będę koncentrował się wokół poglądów V. Held. Nie można jednak zapominać, że we wcześniejszym okresie jej twórczości, można było zaliczyć jej poglądy do przedstawicielek etyki troski o skrajnie feministycznym nastawieniu. Mimo podziału etyki troski na trzy typy: feministyczny, kobiecy i uniwersalny, wszystkim przysługują pewne cechy wspólne. Przedstawienie w niniejszym rozdziale głównych założeń autorek, od których wywodzi się omawiana etyka, pozwala na dokonanie wstępnej analizy krytycznej. Do czasu, kiedy etyka troski będzie dowartościowywała emocje w życiu moralnym przy równoczesnym uznawaniu aspektów rozumowych, trudno jej będzie stawiać poważne zarzuty.

⁶⁸ Por. Dopiero uporządkowane i zweryfikowane poglądy zawarte w *The Ethics of Care* (2006) pozwalają jednoznacznie zakwalifikować autorkę do uniwersalnej etyki troski.

⁶⁹ Por. S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, Routledge, London – New York 1998, 15-16.

TRUDNOŚCI

Komentatorzy zwracają uwagę na kilka aspektów etyki troski⁷⁰. Przede wszystkim wskazują, że jest to teoria nie do końca rozwinięta. Nie posiada spójnego i dostatecznie ukształtowanego zbioru założeń, koniecznych do uzyskania odpowiednich pojęć i procedur, jak również wystarczającego zasięgu wyjaśniającego i uzasadniającego. Zarzut ten był sformułowany w połowie lat 90-tych, wtedy też posiadał mocne przesłanki. Obecnie jest on wciąż aktualny, jednak nie jest podnoszony we współczesnych debatach. Utracił swoje znaczenie ze względu na dynamiczny rozwój etyki troski w ostatniej dekadzie. Problemy pojęciowe i związane z uzasadnianiem proponowanych przez poszczególne feministki założeń w większości zostały rozwiązane.

Inną sprawą jest kwestionowanie bezstronności przez przedstawicielki etyki troski. Sytuacja, w której podważone zostają sprawiedliwość, neutralność, uprawnienia i obowiązki, wymaga zajęcia stanowiska, czy należy kierować się potrzebami serca, czy też ustanowionymi w dobrej wierze postulatami bezstronności. Pojawiają się wątpliwości, jak należy rozstrzygać konflikty pomiędzy dyrektywami a uczuciami. Czy nie potrzebujemy wtedy bezstronnych sądów? Propozycja etyki troski przedstawiona przez C. Gilligan uwzględnia znaczenie bezstronności i rolę uczuć. Jednak czy można pogodzić bezstronność i uczucia w ramach jednej teorii? Z perspektywy przyjmowanej przez N. Noddings, etyka troski, mimo stawiania stronniczości przed bezstronnością przy podejmowaniu decyzji moralnych, tworzy rzetelne podstawy dla spójnej i wiarygodnej teorii⁷¹.

⁷⁰ Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórczyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1996, 101.

⁷¹ Por. tamże, 102.

Pewne wątpliwości pojawiają się w sposobie ujmowania zagadnień etycznych przez C. Gilligan i N. Noddings. Czy ich teorie można określić jako etyki normatywne? Sposób, w jaki są dokonywane analizy, wskazuje na to, że stosowane metody zostały zaczerpnięte z psychologii moralności lub etyki opisowej. Jest to widoczne w koncentracji autorek przede wszystkim na opisie przeżyć emocjonalnych związanych z dokonywaniem wyborów etycznych. Obie feministki nie wskazują jednoznacznie, jak należy rozstrzygać konflikty moralne. Stawiają pewne zarzuty wobec istniejących teorii etycznych, nie proponując w zamian jasnej alternatywy. Samo ukazanie problemu jest wartościowe, jednak niewystarczające, aby jakąś teorię zaklasyfikować jako etykę normatywną.

Trudności w recepcji założeń etycznych są spowodowane również względami pojęciowymi. Etyczki tego kierunku zamiennie stosują terminy „moralność” i „etyka”. Z przyjętej przeze mnie perspektywy etyka jest rozumiana jako teoria moralna, czyli system norm lub wartości, do których człowiek odnosi się w momencie podejmowania decyzji. Moralność natomiast jest to relacja koniecznościowa, jaka zachodzi między decyzją człowieka, a uznanym przez niego systemem norm lub wartości. Dlatego z tej pozycji niedopuszczalne jest stosowanie obu terminów jako synonimów. Dodatkowy problem rodzi przypisywanie założeniom metaetycznym cech z płaszczyzny etyki ogólnej lub traktowanie wskazań z etyki szczegółowej czy społecznej, jako założeń etyki ogólnej. Prawdopodobnie wskazane błędy wynikają z faktu, że duży wkład do etyki troski miały osoby bardziej związane z psychologią i pedagogiką niż filozofią.

Kolejne wątpliwości, które mogę sformułować wobec etyki troski, dotyczą zagadnień związanych z sytuacjonizmem i wrogością wobec zasad. A. Carse jako jedna z przedstawicielek etyki troski twierdzi, że czasami, choć nie zawsze, powinniśmy zgadzać się z zasadami, co

jest próbą obrony teorii przed zarzutem niespójności⁷². Jakie jednak zasady można włączyć do omawianej teorii etycznej? Czy na przykład włączając zasady *prima facie* możemy równocześnie odrzucić zasady Kanta? Co wtedy z konsekwencją? Jeżeli uznajemy, że niektóre uczucia lub sympatie mogą zostać wypaczone, to czy wtedy nie powinniśmy odwoływać się do bezstronnych zasad?

Etyka troski wypełnia natomiast brak, jaki powstał od momentu pojawienia się filozofii oświecenia, a który dotyczy lekceważenia zagadnień sympatii, uczuć moralnych oraz doświadczeń kobiet. Również kwestie związane z przyjaźnią, współczuciem i zaufaniem trudno jest przełożyć na język reguł i zasad, dlatego warto bliżej przyjrzeć się omawianej teorii moralnej, która stara się rozwijać owe zagadnienia.

Koncentrując się na specyfice etyki troski wspomnę, jak jest ona rozumiana przez jej przedstawicielki. V. Held. uważa, że feministki zajmujące się etyką troski chcą wziąć odpowiedzialność za dostarczenie jak najlepszej kultury⁷³. Dlatego jednym z głównych celów etyki troski jest budowa lepszych społeczeństw, które będą bardziej troskliwe⁷⁴. W związku z tym wytykają koncepcjom społecznego kontraktu, iż nie uwzględniają one faktu, że kontraktowe relacje wymagają głębszego poziomu społecznej spójności, zaufania lub troski⁷⁵. Nie wolno zapominać o tym specyficznym rozumieniu etyki. Jest to istotne dla kolejnych rozważań, które będę prowadził. Przyjęcie założenia, że etyka ma wskazywać, jak stworzyć lepsze, troskliwe społeczeństwa, różni się od etyk odwołujących się do dążenia do szczęścia, przyjemności czy posłuszeństwa uniwersalnemu prawu czy zasadom.

⁷² Por. A. Carse, *The 'Voice of Care': Implications for Bioethical Education*, „The Journal of Medicine Philosophy” 16(1991)1, 17.

⁷³ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 65.

⁷⁴ Por. tamże, 144-145.

⁷⁵ Por. tamże, 86.

Stosunkowo młoda etyka troski bardziej wskazuje na liczne braki i wątpliwości rozpowszechnionych teorii moralności niż podstawy do stworzenia alternatywnej wobec nich koncepcji normatywnej. Niemniej ostatnia dekada przyniosła dynamiczny rozwój omawianej teorii, co stawia ją w nowym świetle. Oprócz psycholożek i pedagożek do jej rozwoju zaczęły przyczyniać się filozofki. Głównymi myślicielkami, które wpłynęły na jej rozwój, są Annette C. Baier⁷⁶, Joan C. Tronto⁷⁷, Diemut Bubeck⁷⁸, Sara Ruddick⁷⁹, Virginia Held. Poglądy tej ostatniej autorki posłużą mi do prezentacji etyki troski jako filozoficznej etyki normatywnej. Wybór profesor z Nowego Yorku został podyktowany jej dorobkiem naukowym. Nie tylko przedstawia swoją koncepcję etyki troski jako uniwersalną, ale stara się również udowodnić, że tworzy jej spójną wizję. Dodatkowym ważnym czynnikiem jest jej otwartość na rewidowanie swoich poglądów, co jest widoczne w jej pracach. Z jednej strony utrudnia to prowadzenie analiz, z drugiej jednak wpływa na prawidłowy i owocny rozwój etyki troski.

⁷⁶ Zob. A. C. Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 1994

⁷⁷ Zob. J. C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993.

⁷⁸ Zob. D. Bubeck, *Care, Gender, and Justice*, Oxford University Press, Oxford 1995.

⁷⁹ Zob. S. Ruddick, *Maternal Thinking: Toward...*, dz.cyt..

3. ROZWÓJ MORALNY KOBIEI I MĘŻCZYŹN

Problemy moralne były podejmowane przez feministki od dawna. W poprzednim rozdziale omówiłem historyczny rozwój myśli feministycznej w kontekście pojawiania się różnych problemów etycznych. Wspomniałem o poglądach siostr Beecher, które pisały o kobiecych wartościach oraz E. C. Stanton, która walczyła o prawa wyborcze dla kobiet i równouprawnienie na poziomie życia publicznego. Reprezentantki poszczególnych „fal feminizmu”, które następowały po sobie począwszy od drugiej połowy XIX wieku, żywo interesowały się również problematyką etyczną. Spektrum ich zainteresowań było szerokie, zaczynając od problemów związanych z edukacją i wychowaniem poprzez konflikty społeczne i kulturowe, a kończąc na szczegółowych propozycjach w sprawach związanych ze sztuczną prokreacją i aborcją. Wymienione zagadnienia przedstawiane były z perspektywy różnych dziedzin. Na początku związane były z nauką o literaturze i kulturoznawstwem. Następnie stopniowo zaczęły się rozszerzać na takie dyscypliny jak pedagogika, socjologia, politologia, teologia, psychologia i filozofia. Wzrastające zaangażowanie kobiet w naukę związane było z zatrudnianiem większej ich liczby na uczelniach wyższych. Trudno jednak wskazać w miarę spójną koncepcję etyczną inspirowaną myślą feministyczną, która powstałaby do lat 80-tych XX w. Zazwyczaj były to stanowiska zajmowane w konkretnych sprawach moralnych, które wskazywały rozstrzygnięcia z feministycznego punktu widzenia.

O pewnym przełomie można dopiero mówić od momentu ukazania się w 1982 r. *In a Different Voice*⁸⁰ autorstwa C. Gilligan. Pojawienie się jej rozprawy w środowisku feministycznym, a także poza nim, jest wskazywane jako początek rozwoju etyki troski. Różnica między za-

⁸⁰ Zob. C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge 1982.

łożeniami przedstawionymi w tej publikacji a prezentowanymi przez inne feministki polega na tym, że został wskazany wyraźny dysonans między moralnością męską i kobiecą. Dodatkowymi jej atutami są naukowy charakter pracy oraz spójność koncepcji w stosunku do wcześniej prezentowanych poglądów w środowisku feministycznym, dotyczących spraw związanych z etyką. Trzeba wyraźnie podkreślić, że jest to praca z zakresu psychologii. Wnioski wypływające z przytoczonych w niej wyników badań mają jednak często charakter filozoficzny. Jest to bardzo istotna uwaga dla prowadzonych przeze mnie analiz, gdyż wiele pojęć z psychologii jest bezpośrednio przenoszonych do debaty etycznej. Rodzi to w konsekwencji wiele trudności natury metodologicznej.

Ważnym wydarzeniem dla rozwoju etyki troski jest także publikacja N. Noddings *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Autorka nie odwołuje się w niej do tez przedstawionych w *In a Different Voice*. Interesujący jest również fakt, że dzieło to zostało wydane zaledwie niecałe dwa lata po ukazaniu się książki C. Gilligan. Można więc przypuszczać, że obie prace, które koncentrują się na zagadnieniu troski w ramach kobiecej moralności, powstały w sposób niezależny od siebie. Taka sytuacja tworzy możliwość szerszego zajęcia się zagadnieniem troski w ramach dyskursu etycznego. Dodatkowym atutem pracy N. Noddings jest przyjęta przez nią perspektywa. Nie prowadzi ona analiz na gruncie psychologii, ale w odniesieniu do wychowania i edukacji. W związku z tym prezentowane przez nią tezy mają charakter bardziej teoretyczny niż u C. Gilligan, która opierała się głównie na wynikach badań empirycznych. W konsekwencji poglądy N. Noddings są spójniejsze i w większym stopniu przydatne z filozoficznego punktu widzenia.

Obie autorki wyznaczyły nowy kierunek refleksji nad etyką. W prowadzonych analizach zajęły stanowisko pozostające w opoży-

cji do tzw. męskiej etyki, nazywanej etyką tradycyjną. Przedstawiane tezy i sposób ich prezentacji są zatem dokonywane w duchu feministycznym. Feministki te podkreślają różnice między mężczyznami a kobietami oraz wskazują na zagrożenia związane z kulturą patriarchalną. A. Kamińska zakwalifikowała poglądy C. Gilligan do stanowisk umiarkowanych w etyce feministycznej, a N. Noddings do skrajnych⁸¹. Jednak wydaje mi się, że mimo znacznych różnic między obiema autorkami, obie można zakwalifikować do przedstawicielek feministycznej etyki troski.

Ze względu na duży wkład, jaki wniosły one do rozwoju etyki troski, muszę poświęcić nieco więcej uwagi poglądom obu autorek. Oprócz tego, że zapoczątkowały one powstanie omawianego kierunku teorii moralnej, przedstawione przez nie tezy stanowią punkt wyjścia dla innych opracowań zajmujących się rozważaniami nad troską. Ich kontynuatorki zapożyczają wprowadzoną przez nie terminologię. Dlatego tym bardziej istotne staje się poznanie kontekstu stosowanych w tej etyce pojęć, ponieważ jedna autorka prowadzi dyskurs jako psycholog, a druga jako pedagog. Szczególnie ważne stanie się to przy podejmowanej przez V. Held próbie wypracowania etyki normatywnej jako filozoficznej teorii moralności.

Przeprowadzane w dalszej części analizy nie mają jedynie na celu zreferowania poglądów C. Gilligan i N. Noddings, ale wprowadzą nas w problematykę podejmowaną w ramach etyki troski, która czerpie z feminizmu. Pomogą także poznać i zrozumieć kontekst niektórych wywodów i przyjmowanych założeń w omawianym nurcie. Skoncentruję się zatem na wprowadzanych przez obie autorki pojęciach i zastosowanej metodologii. Zanim jednak przejdę do omówienia wymienionych zagadnień, skoncentruję się na przybliżeniu

⁸¹ Por. A. Kamińska, *Spór wokół feministycznej etyki troski...*, dz. cyt., 43.

koncepcji rozwoju moralnego Lawrence Kohlberga. W opozycji do jego poglądów zostały bowiem sformułowane tezy C. Gilligan. Posłużą one również do prezentacji typowo męskiego, w rozumieniu feministycznym, podejścia do rozważań moralnych. Będzie to przydatne przy określaniu tego, czym różni się męski dyskurs etyczny od kobiecego.

MORALNOŚĆ KOBIET W BADANIACH L. KOHLBERGA

C. Gilligan prowadziła analizy wyników badań i stworzonej na ich podstawie przez L. Kohlberga teorii rozwoju moralnego. Przez wiele lat była asystentką amerykańskiego profesora i podzielała prezentowane przez niego poglądy z zakresu psychologii rozwojowej. Jednak w wyniku przeprowadzonych samodzielnie badań zwróciła uwagę na różnice między wynikami uzyskiwanymi przez kobiety a osiąganymi przez mężczyzn. Doprowadziło to do debaty między obojgiem psychologów, w wyniku której zaczęto mówić o kobiecym rozwoju moralnym i związaną z nim etyką troski.

Wykładowca Uniwersytetu Harvarda i uznany autorytet w dziedzinie psychologii w drugiej połowie XX w. w swoich badaniach skoncentrował się na rozwoju moralnym. Otrzymane rezultaty doprowadziły go do stworzenia psychologicznej teorii moralnego rozwoju człowieka, która wywarła, według J. C. Tronto, duży wpływ na wielu myślicieli, wśród nich również filozofów, takich jak Jürgen Habermas czy John Rawls⁸². Komentatorzy poglądów L. Kohlberga zwracają uwagę, że wyszedł on od dość prowokacyjnej tezy, iż człowiek na początku swojego rozwoju jest istotą egocentryczną⁸³. Na drodze rozwoju intelektualnego ludzie stopniowo dochodzą do moralności

⁸² Por. J. C. Tronto, *Moral Boundaries...*, dz. cyt., 64.

⁸³ Por. L. Thomas, *Moralność i rozwój psychologiczny*, tłum. J. Górnicka, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, 512-514.

opartej na altruizmie i zainteresowaniu innymi osobami. Twierdzi również, że można wyróżnić wyraźne etapy, które w dużym stopniu są skorelowane z rozwojem psychologicznym. Dlatego też rozwój moralny u wszystkich ludzi powinien dokonywać się w identyczny sposób. Można więc wskazać określone przekonania i postawy moralne, czy sądy wartościujące, które są takie same dla każdego człowieka na danym etapie życia. Dlatego, np. małe dzieci przestrzegają nakazy nie ze względu na wysoce rozwiniętą świadomość moralną, ale w celu uniknięcia kary, natomiast w dorosłym życiu zaczynają kierować się różnymi zasadami.

Etapy rozwoju moralnego zostały opracowane przez L. Kohlberga na podstawie wyników badań przeprowadzonych wśród chłopców w wieku 10-16 lat. Przedstawiono im historyjkę i poproszono o rozstrzygnięcie dylematu głównego bohatera. Warto streścić jej główny problem, gdyż odwołania do tej historii dosyć często można spotkać w artykułach poświęconych etyce troski.

Żona Heinza jest ciężko chora na raka. Na szczęście w sąsiedztwie mieszka aptekarz, któremu udało się wynaleźć lekarstwo na tę śmiertelną chorobę. Jednak właściciel apteki zażądał tak wysokiej zapłaty, że Heinz nie był w stanie jej zgromadzić. Aptekarz był nieugięty i nie pomogły żadne prośby. Nie chciał obniżyć ceny. W konsekwencji zdesperowany bohater ukradł potrzebny lek. Badanych chłopców poproszono o ocenę czynu Heinza. Na podstawie uzyskanych odpowiedzi L. Kohlberg sformułował wnioski na temat rozwoju moralnego. Koncentrował się nie tylko na ocenie końcowego rozstrzygnięcia, ale również na sposobie rozpatrywania przedstawionego problemu i uzasadniania oceny moralnej czynu bohatera opowiadania. W swoich ocenach odwołuje się do tradycji arystotelizmu, którą nazywa „bagażem cnót”. W swojej teorii proponuje wzór cnoty, której idealną formą jest sprawiedliwość. Dlatego dla L. Kohlberga dobrą moralnie

osobą jest ta, która działa na podstawie zasady sprawiedliwości jako bezstronności⁸⁴.

Już w samym sposobie przeprowadzenia badania empirycznego można dostrzec istotny błąd, na który w dyskusji z L. Kohlbergiem wskazywała C. Gilligan. Grupę badawczą stanowili wyłącznie chłopcy, a przedstawiona przez psychologa teoria ma opisywać rozwój moralny człowieka. Pominięte zostały dziewczęta. Nie zostały również wzięte pod uwagę takie czynniki jak rasa, pochodzenie społeczne czy wychowanie religijne. Zastrzeżenia może budzić także fakt, że najstarszy badany miał 16 lat, czyli prawdopodobnie był zbyt młody, aby na podstawie jego wypowiedzi móc sformułować tezy charakteryzujące dojrzałe osoby. Wskazane błędy, które w swojej pracy sformułowała C. Gilligan, są, zdaniem A. Kamińskiej⁸⁵, dobrym przykładem do ukazania panujących w kulturze męskocentrycznych założeń. W tym przypadku na podstawie badań empirycznych została stworzona teoria przedstawiająca tezy dotyczące człowieka, a w rzeczywistości oparta wyłącznie o wypowiedzi chłopców. Jest to typowy błąd uogólnienia. Przedstawicielki etyki troski zwracają uwagę, że wiele tez, np. związanych z rozwojem człowieka, jest tworzonych wyłącznie na podstawie męskich kryteriów. Dotyczy to również założeń filozoficznych z zakresu antropologii i etyki.

Amerykański psycholog wskazał trzy etapy rozwoju moralnego⁸⁶. W każdym z nich można wyróżnić dwa stadia, które następują kolejno po sobie w niezmienionej kolejności. W trakcie rozwoju moralnego nie ma możliwości opuszczenia jednego z nich i przejścia do następnego. Natomiast może nastąpić sytuacja, w której osoba zatrzyma się

⁸⁴ Por. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Harper & Row, New York 1981, t. 1, 30-31.

⁸⁵ Por. A. Kamińska, *Spór wokół feministycznej etyki troski...*, dz. cyt., 75-77.

⁸⁶ Por. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, dz. cyt., 137-214.

na niższym stadium rozwoju moralnego i nie osiągnie najwyższego. W takiej sytuacji znalazły się w większości kobiety, co wyszło na jaw w ramach badań przeprowadzonych przez C. Gilligan. Nie dość, że nie dochodziły do ostatniego stadium, to prawie wszystkie zatrzymały się na trzecim. Uzyskane wyniki uświadomiły C. Gilligan, że stworzona skala jest niewłaściwa do badania moralnego rozwoju kobiet. Stało się to bezpośrednią przyczyną powstania rozprawy *In a Different Voice*⁸⁷. Jak przebiega rozwój moralny według L. Kohlberga i jakie są jego założenia?

Przedstawiony przez L. Kohlberga rozwój moralny składa się z sześciu stadiów, które tworzą trzy etapy. W pierwszym etapie, przedkonwencjonalnym, L. Kohlberg wyróżnił zarówno pierwsze stadium kary i posłuszeństwa, jak i drugie stadium indywidualnych celów instrumentalnych i wymiany. Etap ten jest charakterystyczny dla przedszkolaków i dzieci wczesnoszkolnych. Charakteryzuje się postawą egocentryczną, w której inni ludzie są traktowani jako środki do zaspokajania własnych potrzeb. Dzieci dostrzegają normy i nakazy wyznaczone przez otoczenie. W pierwszym stadium motywem postępowania jest lęk przed karą, a zainteresowanie drugą osobą jest podyktowane jedynie przyjemnościami, jakie można od niej uzyskać. W drugim stadium na pierwszy plan wysuwają się indywidualne interesy, których realizacja jest czymś słusznym. Sprzeczność interesów poszczególnych osób może prowadzić do powstawania konfliktów, które należy rozwiązywać w drodze instrumentalnej wymiany usług⁸⁸.

W drugim etapie, konwencjonalnym, L. Kohlberg wyróżnia kolejne (trzecie) stadium, międzyosobowych stosunków, oczekiwań i wzajemności oraz czwarte, ładu społecznego i przestrzegania społecznych reguł. Człowiek na tym etapie charakteryzuje się umiejętnością

⁸⁷ Por. M. Uliński, *Feminizm i etyka troski*, dz.cyt., 72.

⁸⁸ Por. L. Thomas, *Moralność i rozwój psychologiczny*, dz. cyt., 513-514.

postawienia się w sytuacji drugiej osoby i podejmowania wysiłków w celu zachowania istniejącego społecznego ładu. Istotną rolę na tym etapie odgrywa również przestrzeganie prawa, a także zasad i reguł społecznych. Etap ten dotyczy, według L. Kohlberga, przede wszystkim nastolatków w wieku 13-16 lat. W trzecim stadium wzorem dla postępowania młodej osoby staje się zachowanie grupy. Interesy danej zbiorowości są ważniejsze niż interesy indywidualnego podmiotu, który potrafi już znaleźć się w sytuacji drugiego. W konsekwencji słuszne postępowanie jest tożsame z realizacją oczekiwań najbliższej wspólnoty. Bardzo ważna dla młodej osoby staje się zgodność z oczekiwaniami innych osób, z którymi wchodzi w relacje. Przeprowadzone przez C. Gilligan badania wykazały, że kobiety najczęściej dochodzą tylko do tego stadium. Zatrzymywanie się kobiet na tym stadium było konsekwencją wagi, jaką przypisują one relacjom z otoczeniem w momencie podejmowania decyzji moralnych. W czwartym stadium rozwoju moralnego, przedstawionym przez L. Kohlberga, najistotniejsza staje się lojalność wobec instytucji i spełnianie nałożonych przez nie obowiązków. Osoba w momencie podejmowania decyzji ukierunkowana jest na autorytety i reguły, które wyznaczają i podtrzymują społeczny ład⁸⁹.

Ostatni, trzeci etap rozwoju moralnego, nazywany postkonwencyjonalnym, składa się z piątego stadium, czyli uznania priorytetu podstawowych praw i umowy społecznej, jak również z szóstego stadium, tj. przyznawania pierwszeństwa naczelnym uniwersalnym zasadom etycznym. Charakteryzuje się on poszanowaniem praw jednostki i uznaniem wartości każdego człowieka niezależnie od kontekstu kulturowego. Ostatni etap rozwoju dotyczy wieku 16-20 lat. Z piątym stadium L. Kohlberg wiąże wymóg poszanowania w sposób

⁸⁹ Por. tamże.

racjonalny takich uprawnień i wartości jak życie i wolność. Istotne staje się również przestrzeganie praw i obowiązków, które powinny wynikać z idei największego dobra dla jak największej liczby osób. Dlatego słusność czynu jest związana z szacunkiem dla wartości danego społeczeństwa, gdyż charakteryzują się one powszechnością i bezstronnością. Komentatorzy poglądów L. Kohlberga zwracają jednak uwagę, że w piątym stadium uwidacznia się nastawienie wyraźnie utylitarystyczne. Natomiast ostatnie, szóste stadium wskazuje na istnienie uniwersalnych zasad etycznych, które każdy podmiot jest zobowiązany respektować. Mają one charakter fundamentalny, dlatego uprzedzają prawa i obowiązki wypływające z różnych społecznych instytucji. Słusność czynu w tym stadium polega, jak utrzymują komentatorzy, na zgodności z tymi zasadami, które można porównać do uniwersalnych zasad moralnych podobnych do imperatywu Kanta⁹⁰.

Każde kolejne stadium rozwoju moralnego, jak utrzymuje L. Kohlberg, jawi się równocześnie jako wyższy etap rozwoju intelektualnego i moralnego. Są one ze sobą ściśle powiązane, gdyż następujące po sobie stadia silnie wiążą się ze wzrostem zdolności poznawczych, które nierozdzielnie łączą się z abstrakcyjnym myśleniem. Im wyższe jest stadium rozwoju, tym bardziej skomplikowany bywa konflikt, który wymaga nowych form rozumowania. Dlatego też, mimo że ktoś jest dorosły, ale psychologicznie lub intelektualnie znajduje się na poziomie dziecka, to nie jest w stanie osiągnąć stadium czwartego lub wyższego⁹¹.

Analizując rozumienie rozwoju moralnego przedstawione przez L. Kohlberga, warto zwrócić uwagę na sprawy, które podejmę później. Po pierwsze, trzeba odnotować, że w przedstawionej koncepcji znaczenie relacji i podejmowanie wysiłków co do ich utrzymania, nie jest tak istotne jak przestrzeganie uniwersalnych reguł. Próba dowartościowania

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development...*, dz. cyt., 131-147.

relacji kosztem ogólnych reguł, podejmowana przez V. Held, wydaje się godna uwagi. Po drugie, w prezentowanej skali ważną rolę odgrywa przestrzeganie praw i uprawnień. Można jednak zadać pytania: Jaką funkcję w tym kontekście mają one pełnić? Czy przypisywanie im nadrzędnej roli w stosunku do relacji jest słuszne z moralnego punktu widzenia? Po trzecie, L. Kohlberg popełnił zasadniczy błąd. Wydaje się, że przyjął on możliwy tylko jeden sposób rozwiązania dylematu Heinza. Kradzież jest uzasadniona tylko ze względu na nadrzędną wartość, którą jest zachowanie ludzkiego życia. Z punktu widzenia nauk empirycznych, jaką jest również psychologia, jest to niedopuszczalne. Psychologia zajmuje się bowiem opisem rozwoju moralnego i wskazywaniem na pewne standardy w zachowaniu, ale nie może wchodzić na teren etyki i wyznaczać kryteriów właściwego postępowania molarnego. Po czwarte, mimo dużej wagi, jaką L. Kohlberg przypisuje prawu i regułom społecznym, nie przedstawia on jasnego rozumienia sprawiedliwości. W książce nie wyjaśnia również do końca, dlaczego w piątym stadium mają obowiązywać reguły, które można określić jako utylitarne. Wątpliwości dotyczą również ostatniego stadium. Dlaczego zasady mają mieć charakter uniwersalny i obowiązywać absolutnie?

Powyższe przedstawienie problemów najczęściej poruszanych przez przedstawicielki etyki troski w nawiązaniu do teorii L. Kohlberga, powinno nam pomóc w zrozumieniu zagadnień podejmowanych przez C. Gilligan.

KOBIECA MORALNOŚĆ WEDŁUG C. GILLIGAN

Kształtowanie się psychologii rozwojowej i żywe zainteresowanie tą dziedziną nauki w drugiej połowie XX w. w dużej mierze było rezultatem badań ogłoszonych przez L. Kohlberga w formie teorii rozwoju moralnego człowieka. Jej duża wartość polegała między innymi

na tym, że była wynikiem dwudziestoletniej pracy autora nad grupą ponad osiemdziesięciu chłopców. Wyznaczone przez niego etapy rozwoju moralnego wydawały się mieć solidne podstawy empiryczne. Tym bardziej interesujące były wyniki badań przeprowadzonych przez C. Gilligan wyłącznie na dziewczętach, które ukazały ich odchylenia od prawidłowego rozwoju moralnego zaproponowanego przez L. Kohlberga. Psycholożka, za aprobatą swojego nauczyciela, zajęła się badaniem rozwoju moralnego kobiet. Uzyskane wyniki stały się podstawą do sformułowania głównych tez etyki troski.

Analiza badań przeprowadzana przez C. Gilligan ukazała, że w odróżnieniu od chłopców dziewczęta nie dochodzą do trzeciego postkonwencjonalnego etapu rozwoju moralnego. W większości zatrzymywały się na trzecim stadium, czyli na drugim etapie. Wspomniane stadium wiąże się z przypisywaniem dużej wagi relacjom z otoczeniem i podejmowaniem decyzji moralnej w zależności od tego, jak wpłynie ona na istniejące już relacje.

C. Gilligan zobrazowała różnicę między kobietami i mężczyznami w uzasadnianiu postaw moralnych na przykładzie dwójki jedenastoletnich dzieci Amy i Jake'a, którzy mieli ustosunkować się do dylematu Heinza. Chłopiec w bardzo analityczny sposób przedstawił racje, które wskazały wyższą wartość zachowania życia niż obowiązek przestrzegania prawa. Argumentował, że prawo jest stworzone przez ludzi i również przez nich zmieniane. Pomaga ono w utrzymaniu społecznego ładu, ale nie jest pozbawione błędów i siłą rzeczy nie jest w stanie przewidzieć wszystkich sytuacji. C. Gilligan zwróciła uwagę, że w myśleniu chłopca dużą rolę odgrywa argumentacja oparta na racjonalnej logice, która charakterystyczna jest dla matematyki. Zdaniem tejże psycholog, Jake w podobny sposób traktował dylemat Heinza, czyli jako rodzaj zadania matematycznego danego mu do rozwiązania⁹².

⁹² Por. C. Gilligan, *In a Different Voice*, dz. cyt., 26-28.

Inaczej z dylematem poradziła sobie rówieśniczka chłopca. Amy miała trudności z jednoznacznym ustosunkowaniem się do przedstawionego problemu. Starła się znaleźć inne sposoby rozstrzygnięcia zastanej sytuacji. Sugerowała, że Heinz powinien udać się do aptekarza w celu wspólnego rozwiązania problemu. Prawo i wynikające z niego sankcje nie były dla niej najistotniejsze. Ważniejsze były konsekwencje, jakie spowoduje kradzież w relacji między małżonkami. Dla dziewczynki główny problem polegał na tym, że śmierć żony Heinza spowoduje cierpienie jego i bliskich im osób. Argumentacja Amy za zachowaniem życia była oparta na intuicyjnej wierze, a nie tak jak u Jake'a na odwołaniu się do racjonalnie ugruntowanych zasad⁹³.

Zastosowanie teorii L. Kohlberga do oceny wypowiedzi dziewczynki, powoduje określenie jej postawy jako niedojrzałej. Nie posługuje się swoją argumentacją w sposób logiczny. Zadaje dodatkowe pytania, które zakłócają ciągłość i spójność jej wypowiedzi. Przez koncentrację na relacjach i skutkach kradzieży dostrzega inne możliwości rozwinięcia problemu, które przez teorię L. Kohlberga są oceniane jako błędne rozumowanie moralne. Świat dziewczynki jest światem relacji, dlatego zwraca ona uwagę na możliwość rozwinięcia relacji między Heinzem i aptekarzem przez wspólne rozstrzygnięcie problemu, a nie na jej zakończenie poprzez zdecydowanie się przez Heinza na kradzież. Natomiast świat Jake'a wydaje się światem reguł i zasad, w którym dopuszczalne jest ich złamanie w celu ratowania wyższych wartości. Chłopiec nie dostrzega innej możliwości rozwiązania sytuacji, a autonomiczna decyzja aptekarza co do ceny leku wydaje się bezdyskusyjna. Warto również odnotować, że różnica między Amy i Jake'iem nie polegała na innej ocenie dylematu Heinza, ale na jej uzasadnianiu. Dzieci przyjęły inną perspektywę rozstrzygnięcia pro-

⁹³ Por. tamże, 26-28.

blemu moralnego. Dla L. Kohlberga było to związane jednoznacznie z innym stadium rozumowania moralnego.

C. Gilligan dostrzega w wypowiedziach dziewcząt tytułowy „inny głos” w porównaniu do wypowiedzi chłopców. Nazywa go odpowiednio głosem troski i głosem sprawiedliwości. Jej zdaniem powstałe rozbieżności są wynikiem różnic płciowych. Nie oznacza to, że przypisany do danej płci sposób rozumowania moralnego nie może być stosowany przez osoby płci przeciwnej. Wyróżnia ona dwa sposoby rozumowania moralnego, w konsekwencji czego mogą istnieć obok siebie dwie teorie moralne: etyka troski i etyka sprawiedliwości. W wyniku tak sformułowanego dualizmu etycznego można mówić o dwóch różnych hierarchiach wartości. Etyka troski, określana jako kobieca, jako priorytetowe traktuje relacje z osobami i odpowiedzialność za te osoby oraz relacje z nimi. Olbrzymią rolę odgrywa w takiej sytuacji również współzależność między podmiotami relacji. W etyce sprawiedliwości, nazywanej męską, pierwsze miejsce zajmują uprawnienia, ale również przestrzeganie reguł i zasad oraz szacunek dla prawa. W odróżnieniu od etyki troski, w etyce sprawiedliwości autonomia i niezależność będą pełniły istotną rolę⁹⁴.

Jane Mansbridge i Susan M. Okin, analizując poglądy C. Gilligan, dostrzegły, że autorka przejęła wiele z analiz przeprowadzanych przez Nancy Chodorow, która przypisała kobietom poczucie więzi, a mężczyznom ich odrzucenie. Wnioski sformułowała na podstawie dostrzeżonej u chłopców potrzeby budowania swojej tożsamości przez odróżnianie się od matki, a brak takiej potrzeby u dziewczynek⁹⁵. Również C. Gilligan określiła męskość jako związaną z odrębnością,

⁹⁴ Por. tamże, 105.

⁹⁵ Por. J. Mansbridge, S. M. Okin, *Feminizm, w: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, P. Pettit, tłum. C. Ciesliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, 360.

a kobiecość z przywiązaniem. Dlatego też wskazywała na występujące u mężczyzn trudności z relacjami i wynikającą z nich zależnością, a u kobiet na problemy z przeżywaniem indywidualności⁹⁶.

C. Gilligan zainspirowana dokonaniem odkryciem skoncentrowała się na badaniu rozwoju moralnego kobiet. Dokonała empirycznego studium zachowań dwudziestu dziewięciu kobiet w ciąży, które zastanawiały się czy dokonać aborcji. W ramach tzw. studium aborcji przeprowadziła rozmowy w momencie, gdy kobiety podejmowały decyzję za lub przeciw dokonaniu aborcji. W kilku przypadkach rozmowy odbyły się już po podjęciu decyzji. W wyniku zrealizowanych wywiadów utwierdziła się w przekonaniu, że sposób myślenia kobiet o problemach moralnych różni się zasadniczo od sposobu rozstrzygania dylematów moralnych mężczyzn, którzy byli badani za pomocą skali L. Kohlberga. Badane przez C. Gilligan kobiety nie podchodziły do sprawy aborcji w sposób analityczny, czyli starając się zmierzyć wagę praw płodu z ich własnymi prawami. Decyzję za lub przeciw aborcji rozważały jako problem dotyczący relacji międzyludzkich. Zastanawiały się nad konsekwencjami decyzji nie tylko dla płodu, ale również jej wpływu na stosunki z partnerem, przyjaciółmi czy rodzicami. W wyniku przeprowadzonych badań doszła do wniosku, że kobiety poruszają się w obszarze trzech poziomów rozważań moralnych⁹⁷.

W pierwszym, egoistycznym, jedynym przedmiotem troski kobiety jest jej własne „ja”. Omawiana psycholog opisuje je jako będące w potrzebie, bezradne i rozczarowane. Na tym etapie rozwoju moralnego kobieta z powodu lęku przed skrzywdzeniem wybiera izolację, a nie pozostawanie w łączności z innymi. Dlatego czuje się samotna i bezradna w walce o swoje potrzeby. Po każdym etapie może nastąpić

⁹⁶ Por. C. Gilligan, *In a Different Voice*, dz. cyt., 8.

⁹⁷ Por. tamże, 74-75.

faza przejściowa, która jest wstępem do kolejnego etapu. Na drugim etapie, określanym jako nadrzędność potrzeb innych, kobieta zaczyna skupiać się bardziej na interesach innych osób niż na własnych. Teraz kobieta rozumie dobro jako samopoświęcenie, a swoje pragnienia i potrzeby podporządkowuje innym. Taka postawa może być, zdaniem C. Gilligan, kojarzona z tradycyjnie kobiecymi cnotami takimi jak wrażliwość, delikatność, opiekuńczość czy empatia. W wyniku dostrzeżenia pojawiających się nierówności między realizacją potrzeb swoich i innych może nastąpić faza przejściowa, prowadząca do trzeciego etapu rozwoju moralnego, określanego jako równowaga między interesami swoimi a innych. Kobiety, które osiągnęły ten etap, sprawiały wrażenie osób, które całkowicie aprobują podjętą przez siebie decyzję. Na tym etapie dochodzi do przejścia od postawy dążącej do zadowolenia innych do uczciwego uznania potrzeb konkretnej kobiety, jako nieusuwalnego składnika każdej relacji. Następuje ponowne przewartościowanie priorytetów z dwóch wcześniejszych etapów, w wyniku czego następuje stan równowagi między potrzebami obu osób, które są krańcami konkretnych relacji⁹⁸.

C. Gilligan, na podstawie badań własnych i przeprowadzonych przez L. Kohlberga, sformułowała kilka wniosków. Przede wszystkim uznała, że mężczyźni w rozważaniach moralnych dużą wagę nadają bezstronności, autonomii, sprawiedliwości i prawom uniwersalnym. Stoi to w opozycji do kobiecego sposobu dokonywania rozumowań moralnych, w których większe znaczenie przypisują one relacjom i interakcjom między ludźmi, niż abstrakcyjnym zasadom czy ideom. Dużą rolę nadają potrzebom, interesom oraz pragnieniom konkretnych osób. Wskazuje również na fakt, że większość naukowców, którzy zajmują się rozwojem moralnym człowieka, dokonując oceny rozwoju

⁹⁸ Por. tamże, 76-81.

moralnego osób, posługuje się normami stworzonymi wyłącznie na podstawie męskich standardów oceny czynów. W konsekwencji prowadzi to do fałszywego wniosku, że pod względem moralnym kobiety są słabiej rozwinięte niż mężczyźni. Można zgodzić się z C. Gilligan, że takie opisywanie rozwoju rozumowań moralnych nie odpowiada całej rzeczywistości, gdyż dotyczy tylko jej męskiej części. Zarzut ten stawia przede wszystkim L. Kohlbergowi, który nie uwzględnił kobiecego doświadczenia moralnego przy konstruowaniu swojej teorii⁹⁹. Jednak filozofka V. Held przenosi ten zarzut między innymi na założenia filozoficzne. Dlatego, na przykład teorii sprawiedliwości J. Rawlsa, zarzuca nieuwzględnienie kobiecego doświadczenia moralności. Wątek ten rozwinę w dalszej części.

Pojawienie się pracy C. Gilligan stało się także punktem odniesienia dla wielu prac wewnątrz feminizmu, podejmujących problem wielokulturowości. Patricia H. Collins uważa, że określona przez C. Gilligan etyka troski jest bardzo zbliżona do postrzegania świata przez Afrykanki i Afroamerykanki¹⁰⁰. Jednak różnice rasowe i etniczne spowodowały, że feministki zaczęły krytykować koncepcję jednego zunifikowanego głosu dla wszystkich kobiet. Wśród nich jest Susan J. Hekman, która wymienia również Suzanne Carothers¹⁰¹, Rita Manning¹⁰² i Carol Stack¹⁰³ jako zwolenniczki innego głosu dla „kobiet kolorowych”¹⁰⁴.

⁹⁹ Por. tamże, 2-23.

¹⁰⁰ Por. P. H. Collins, *Black Feminist Thought*, Routledge, Boston 1990, 215.

¹⁰¹ Zob. S. Carothers, *Catching Sense: Learning from Our Mothers to Be Black and Female*, w: *Uncertain Terms*, red. F. Ginsburg, A. Tsing, Beacon Press, Boston 1990, 232-247.

¹⁰² Zob. R. Manning, *Speaking from the Heart: A Feminist Perspective on Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1992.

¹⁰³ Zob. C. Stack, *Different Voices, Different Visions: Gender, Culture, and Moral Reasoning*, w: *Uncertain Terms*, red. F. Ginsburg, A. Tsing, Beacon Press, Boston 1990, 19-27.

¹⁰⁴ Por. S. J. Hekman, *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995, 108.

Autorka *In a Different Voice* podjęła wysiłki wykazania, że kobiecy sposób uzasadnień moralnych jest tak samo wiarygodny jak męski. Zwróciła uwagę na istnienie obok siebie dwóch perspektyw etycznych, które nazwała etyką sprawiedliwości i etyką troski. Wskazała jednak, że moralność jest ujmowana i uzasadniana w męskich standardach przez powszechnie panujące teorie moralne, takie jak utilitaryzm i neokantyzm, czyli wyznaczanych przez zasady sprawiedliwości.

Poglądom C. Gilligan można postawić zasadniczy zarzut. Rozróżnienie dokonane przez tę psycholożkę, związane z podziałem na etykę sprawiedliwości i etykę troski, czy szerzej (przez feministki) na etykę feministyczną i etykę tradycyjną, jest sformułowane na podstawie wyników badań psychologicznych czy też z zakresu kulturoznawstwa. Koncentracja na płci (*sex*) lub rodzaju (*gender*) człowieka i wyciąganie wniosków dotyczących całej uprawianej etyki jako dziedziny filozoficznej jest powielaniem błędu L. Kohlberga. Zostaje tylko przesunięty środek ciężkości z mężczyzn na kobiety. Feministyczne filozofki przejmując od C. Gilligan przedstawiony powyżej podział, powtarzają błąd uniwersalizacji tam, gdzie jej być nie powinno. Zarzut ten wydaje się o wiele bardziej istotny niż dotyczący elitaryzmu i ekskluzywizmu (płciowego) etyki troski, jaki jest wysuwany w stosunku do nurtów feministycznego i kobiecego, m.in. przez A. Kamińską¹⁰⁵.

Wszelkie teorie moralne, które nie wywodzą się z myśli feministycznej, są określane przez C. Gilligan jako etyka tradycyjna lub etyka sprawiedliwości, czyli dziedzina radykalnie różna od etyki troski. Przyjęcie powyższego rozróżnienia w zasadniczy sposób zuboża złożoność i bogactwo „etyki tradycyjnej”. Wystarczy wspomnieć materialną etykę wartości Maxa Schelera lub Nicolai Hartmanna, którym trudno zarzucić, że pomijają rolę uczuć w doświadczeniu moralnym.

¹⁰⁵ Por. A. Kamińska, *Spór wokół feministycznej etyki troski...*, dz. cyt., 159-160.

Podobnie nie sposób odmówić Hansowi Jonasowi i jego etyce odpowiedzialności postawienia w centrum zainteresowania drugiej osoby oraz odpowiedzialności za tę osobę. Dlatego wprowadzony przez C. Gilligan i pielęgnowany przez inne feministki podział wydaje się bezpodstawny.

Nie dla wszystkich badania przeprowadzone przez C. Gilligan stanowią podstawę do ukazania dualizmu uzasadniania twierdzeń etycznych, odwołujących się do różnicy płciowej. Owen Flanagan i Kathryn Jackson zwracają uwagę, że późniejsze badania, względem przeprowadzonych przez C. Gilligan, wykazują, iż większość ludzi w rozważaniach moralnych wykorzystuje obie perspektywy – sprawiedliwości i troski. Z jednej strony odwołują się oni do racji normatywnych związanych z punktem widzenia sprawiedliwości, z drugiej biorą pod uwagę poszczególne sytuacje, w których uwzględniają na przykład relacje rodzic – dziecko i odzwierciedlają punkt widzenia troski. Dlatego, zdaniem wspomnianych powyżej autorów odwołujących się do psychologii moralności, zaproponowany przez C. Gilligan podział uzasadnień etycznych, oparty na metaforze *Gestalt*¹⁰⁶, zaczerpniętej z psychologii postaci, w której osoba w danym momencie widzi (jest świadoma) tylko jeden obraz, a nigdy oba jednocześnie, nie odzwierciedla w pełni ludzkiego sposobu uzasadniania twierdzeń moralnych¹⁰⁷. W związku z tym wypada mi zgodzić się z O. Flaganem i K. Jackson, że przedstawiony przez C. Gilligan podział na etykę troski i sprawiedliwości jest nieuzasadniony. Dlatego słuszne wydają się poszukiwania takiej teorii etycznej, która będzie uwzględniała uzasadnienia odwołujące się do sprawiedliwości i troski. Taką próbę podej-

¹⁰⁶ Przykładem klasycznego *Gestalt* jest obraz przedstawiający czarny dzban i dwie białe twarze zwrócone ku sobie. Przedstawione elementy są tak skomponowane ze sobą, że w danym momencie możliwe jest dostrzeżenie tylko czarnego lub białego wizerunku.

¹⁰⁷ Por. O. Flanaganem, K. Jackson, *Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited*, „Ethics” 97(1987)3, 623-631.

muje między innymi V. Held. Jednak w środowisku feministycznym, ale nie tylko, nadal będzie widoczny wpływ poglądów C. Gilligan, która podkreśla dualizm etyki troski i sprawiedliwości.

Kolejny problem wiąże się z rozumieniem samej etyki. Nie tylko dotyczy on koncepcji C. Gilligan, którą raczej należałoby rozpatrywać jako psychologię moralności, ale ogólnego pojmowania etyki i moralności. Można zauważyć, że V. Held pojęcia „moralność” i „etyka” stosuje zamiennie. Utożsamienie tych pojęć jest nie do przyjęcia z perspektywy przyjętej przez mnie metodologii, gdzie etyka jest rozumiana jako teoria moralności, która podpowiada człowiekowi, co on jest winien osobom, z którymi żyje. Innymi słowy, etyka zajmuje się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, co człowiek powinien uczynić wobec drugiego. Natomiast moralność jest wewnętrznym przeżywaniem decyzji podejmowanej przez konkretnego człowieka, w świetle tego, co jest dla niego ważne. Inaczej mówiąc, jest to relacja koniecznościowa między decyzją człowieka a uznanym przez niego systemem norm lub wartości.

Etyka i moralność stanowią dwa obszary ludzkiego postępowania, które dają się w celach analitycznych ściśle od siebie odseparować. Stosowana przez przedstawicielki etyki troski metodologia nie pozwala na taki jednoznaczny podział. Twierdzenia o tym, jak należy postępować, a więc z płaszczyzny etyki, mieszają się często z ich indywidualnym przeżywaniem i postrzeganiem, czyli z płaszczyzną moralności. Niekiedy formułowane przez nie zalecenia, jak człowiek powinien postępować, traktowane (np. przez V. Held) jako etyczne, są wyraźnie tezami z zakresu metaetyki. Za przykład może posłużyć nakaz brania pod uwagę uczuć przy podejmowaniu decyzji moralnych¹⁰⁸. Pomieszenie zakresów metaetycznych, etycznych i moralnych

¹⁰⁸ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 102.

utrudnia ocenę i systematyzację podstawowych założeń omawianej teorii moralności.

KOBIECE WYCHOWANIE WEDŁUG N. NODDINGS

Dwa lata po ukazaniu się *In a Different Voice* N. Noddings wydała *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, w której przedstawiła swoją koncepcję etyki troski. Nowe spojrzenie na omawianą teorię moralną jest istotne dla prowadzonych analiz, gdyż rozważania autorki dotyczą filozofii edukacji. Prawdopodobnie dlatego wypracowane przez nią pojęcia i stosowana metodologia miały większy wpływ na kształtowanie się koncepcji feministycznych filozofek zajmujących się etyką troski. W kontekście kształtowania się etyki troski interesujący staje się fakt, że N. Noddings nie nawiązuje do badań C. Gilligan. Dzięki temu prezentowana przez nią etyka ma nowatorski charakter i wypracowuje na nowo podstawowe pojęcia. Autorka *Caring: A Feminine Approach...* koncentruje się na doświadczeniach z dziedziny edukacji i wychowania. W odróżnieniu od publikacji C. Gilligan, praca N. Noddings ma charakter teoretyczny i nie jest oparta na empirycznych badaniach psychologicznych.

Filozofka edukacji przywiązuje dużą wagę do badań mającym na celu ukazanie różnicy między kobietami i mężczyznami. Nie chodzi jej wyłącznie o różnice wynikające z płci biologicznej czy kulturowej. Odwoływanie się do płci kulturowej polega na przypisywaniu obu płciom pewnych stereotypów wynikających z panującej kultury w danej społeczności, które w ostateczności ograniczają w pełni swobodny rozwój mężczyzn i kobiet. Na przykład mężczyźni muszą być stanowczy i nie powinni okazywać swoich uczuć, a kobiety wręcz przeciwnie powinny być uległe i emocjonalne. N. Noddings twierdzi również, że kobiety i mężczyźni w sprawach moralności mówią wręcz innymi ję-

zykami. Ubolewa nad tym, że współcześnie panująca kultura faworyzuje męską etykę sprawiedliwości. N. Noddings definiuje ją w podobny sposób, jak to czyni C. Gilligan. Priorytetami dla takiej teorii moralnej są przede wszystkim zasady i bezstronne sądy moralne, w których istotną rolę przypisuje się uzasadnianiu i sprawiedliwości. Mimo różnic w postrzeganiu i przeżywaniu moralności, kobiety równie sprawnie jak mężczyźni potrafią posługiwać się językiem etyki sprawiedliwości. Nie jest to jednak, jak uważa N. Noddings, ich naturalny język, którym posługują się przy rozważaniu problemów moralnych¹⁰⁹.

Kobiety w rozważaniach moralnych koncentrują się na troskliwych relacjach między konkretnymi, rzeczywistymi osobami, czyli np. z swoją konkretną przyjaciółką, a nie jakąś hipotetyczną znajomą. Dlatego bardzo ważną sprawą jest pamięć i związane z nią wspomnienia o tym, o kogo troszczyliśmy się i kto troszczył się o nas. N. Noddings wykorzystuje jako przykład konkretnej relacji relację między matką a synem. Mały chłopiec widząc matkę, która zajęta jest rozwieszaniem prania, chce być z nią silniej związany i stara się jej pomóc, aby ona dostrzegła w nim swojego pomocnika. Gdy dorasta i staje się nastolatkiem, pamięta o tym, jak mama w dzieciństwie dbała o niego, a on o nią. W sytuacji, gdy staje przed koniecznością dokonania wyboru, czy spóźnić się na umówione spotkanie, czy pomóc mamie, pojawiają się emocje i uczucia, które rodzą zobowiązanie wyrażające się poprzez proste „muszę”. Powstające w chwili podejmowania decyzji stany emocjonalne związane są, wyjaśnia N. Noddings, z doświadczeniami z okresu dzieciństwa, w których był otaczany troską¹¹⁰.

Zatem podjęcie decyzji o spóźnieniu się na spotkanie, które będzie konsekwencją zaangażowania się w pomoc matce, nie jest wyrazem spontanicznej naturalnej troski, lecz świadomą etyczną decyzją

¹⁰⁹ Por. N. Noddings, *Caring...*, dz. cyt., 83

¹¹⁰ Por. tamże, 3.

o jej okazywaniu. Wyróżnienie obu trosk wiąże się z wprowadzonym przez N. Noddings podziałem na troskę naturalną i troskę etyczną. Pierwsza z nich ma charakter wrodzony. Występuje wśród członków rodziny, ale również między osobami, gdzie pojawiają się silne relacje przywiązania. W sposób najbardziej podstawowy wyraża się w relacji matka – dziecko. Autorka podkreśla, że istnienie matczynej troski jest niezbędnym fundamentem dla powstania troski etycznej. Istniejąca zależność wynika z tego, że relacja między matką a dzieckiem jest traktowana przez N. Noddings jako podstawa odniesienia dla wszelkich relacji. Troska etyczna polega zatem na obowiązku podtrzymywania troski. W konsekwencji naturalne sentymenty zostają zastąpione świadomymi decyzjami o podejmowaniu relacji troski¹¹¹.

Etyczna troska wyraża się w odpowiedzialności za osoby, o które się troszczymy. Jednak rozwój moralny nie jest procesem zastępowania naturalnej troski przez troskę wynikającą z przesłanek etycznych. Mimo że troska etyczna związana jest z podejmowaniem wysiłku, który nie jest konieczny przy naturalnej troskliwości, nie oznacza, że jest ona właściwsza. Poczucie, że coś powinniśmy uczynić, nie jest wcale lepsze od dokonania czynu ze względu na to, iż chcemy tak postąpić. Wręcz przeciwnie, czyny motywowane naszymi naturalnymi pragnieniami pozostawania i bycia w relacji z drugą osobą są kluczem do postępowania poprawnego moralnie. Polega ono na trosce o własne interesy przy równoczesnym dostrzeganiu ważności potrzeb innych¹¹².

Analizując sytuację przedstawioną w przykładzie relacji między matką a synem, można rozważyć wynikający z niej problem. Młodzieniec jest w relacji nie tylko z matką, ale również z drugą osobą, z którą jest umówiony. Sytuacja nie będzie raczej trudna (hipotetycznie) do rozstrzygnięcia, gdy tą osobą będzie kolega,

¹¹¹ Por. tamże, 43.

¹¹² Por. tamże, 79-80, 83.

z którym umówił się na wspólne oglądanie meczu. Kolegów można mieć wielu, natomiast wspomnień o troskliwych relacjach z nimi mniej, niż tych z matką. Jednak ten przykład można bardziej skomplikować. Gdyby zamiast z kolegą, był umówiony z narzeczoną lub żoną, sytuacja mogłaby przedstawiać się o wiele trudniej. Na podstawie czego należy w takiej sytuacji podjąć decyzję? N. Noddings wskazuje na pewne wyjście. Gdy dochodzi do sytuacji konfliktu, w której uczestniczą osoby, o które się troszczymy, zgodnie z zasadami etyki troski, jesteśmy zobowiązani troszczyć się o obie relacje. Będzie to sytuacja nie do rozwiązania, jeżeli nie będziemy posiadać ideału etycznego¹¹³.

W jaki sposób konstruuje się zatem wspomniany ideał etyczny? N. Noddings twierdzi, że każdy powinien posiadać własny ideał etyczny ukształtowany na podstawie uczucia naturalnej sympatii do ludzi i pragnienie zachowania stanu zatroskania się między nimi. Ponadto musi on uwzględniać stanowiska wszystkich zaangażowanych stron. Polega ono na umiejętności wczucia się w sytuację drugiego¹¹⁴. W tym przypadku w rolę matki i narzeczonej. Wczucie się w sytuację drugiego nie jest równoznaczne z postrzeganiem sytuacji z perspektywy tej osoby. Wczuwający się nie posiada „absolutnego” oglądu każdej ze stron. Wczucie się w sytuację drugiego następuje z perspektywy podmiotu podejmującego decyzję, czyli w omawianej sytuacji młodzieńca. Upraszczając, jak czułaby się matka syna, która wychowywała go przez całe życie, gdyby odmówił jej pomocy w sytuacji, gdy jej potrzebuje. Z drugiej strony, jak czułaby się narzeczona mężczyzny, który spóźnia się na umówione z nią spotkanie, gdyż musiał pomóc matce w błażej sprawie.

¹¹³ Por. tamże, 110-111.

¹¹⁴ Por. tamże, 104.

Tworzenie własnego ideału etycznego związane jest z umiejętnością troszczenia się, której powinniśmy się uczyć. W doskonaleniu troski pomagają nam nasze wspomnienia z dzieciństwa o tym, jak dbano o nas, które jednak z biegiem lat odchodzą w zapomnienie, a niekiedy mogą ulec całkowitemu zatarciu. Dlatego tak ważna jest, zdaniem N. Noddings, rola wychowania i edukacji, których celem powinno być pielęgnowanie i wzmacnianie naturalnej skłonności do troszczenia się, której istnienie zakłada autorka. Zasadniczą rolę odgrywa to, że pod wpływem wrodzonego impulsu pomagamy innym dlatego, że sami tego chcemy, a nie dlatego, że tak należy czynić i tak nakazują nam jakieś ogólne reguły. N. Noddings charakteryzuje relację naturalnej troskliwości jako możliwość drzemącą w ludziach, którą mniej lub bardziej świadomie rozpoznajemy jako dobrą. Tęsknota za troską, której doświadczyliśmy w dzieciństwie, staje się źródłem naszych motywów dla działań moralnych. Pojawiające się pragnienie postępowania moralnego, które polega na utrzymywaniu relacji troski, wytwarza w nas idealny obraz samego siebie jako troszczącej się osoby, który stanowi nasz ideał etyczny¹¹⁵.

Podążając za wskazaniem etyki troski zaproponowanymi przez N. Noddings, człowiek powinien uczyć się i rozwijać w sobie umiejętność troszczenia się. Troska staje się pewnym rodzajem sprawności w dbaniu o innych, dlatego nie dziwi fakt, że przez autorkę jest ona rozumiana jako cnota. Wiąże się z nią poczucie obowiązku, z którym łączy się odpowiedzialność za osoby będące między sobą w relacji troski. Siła, czy też waga wspomnianego obowiązku, zawsze jest rozważana w konkretnej sytuacji moralnej. Cnota troski stanowi centrum moralnego rozwoju. Dlatego też inne cnoty, w rozumieniu Arystotelesowskim, jak argumentuje N. Noddings, są podporządko-

¹¹⁵ Por. tamże, 5.

wane tej jednej. W związku z tym będzie mowa o wytrwałości lub wstrzemięźliwości jako o atrybutach troski, a nie jako o oddzielnych cnotach¹¹⁶.

Etyka dotyczy przede wszystkim zachowania poprawnych relacji, które są czymś ogólnym. Etyka zajmuje się konkretnymi relacjami między konkretną osobą, która troszczy się o kogoś a konkretną osobą, która tę troskę otrzymuje. Dlatego relacja jawi się, zdaniem N. Noddings, jako subiektywne doświadczenie osób, które wchodzą ze sobą w styczność. Doświadczenie to można opisać jako wspólną emocję powstałą między troszczącym się i osobą otrzymującą troskę, w obrębie której wytwarza się zbiór przeżyć uporządkowanych w pary¹¹⁷. Gdy N. Noddings mówi o troszczeniu się o kogoś, jest ono zawsze rozpatrywane przez nią w kontekście konkretnej relacji. Troska nie jest jakimś mentalnym nastawieniem, np. troszczenia się o ludzkość w ogóle lub przejmowaniem się, np. głodującymi dziećmi w Afryce, z którymi nie mamy kontaktu, choćby nawet poprzez organizację charytatywną. Realna troska polega na zetknięciu się z konkretnymi osobami. Dlatego troska ogranicza się wyłącznie do osób, z którymi chcemy nawiązać bliższe relacje. Nie można realizować troski tylko posiadając dobre intencje. Mogą one stanowić motywację dla zaistnienia relacji troski¹¹⁸.

Każda relacja posiada swoje krańce. W relacji troski są nimi troszczący się i osoba, która jest objęta troską. Z samej konstrukcji tej relacji wynika, że oba jej człony nie są równe wobec siebie. Wątek ten jest podejmowany m.in. przez krytyków tej teorii. Powyższa wizja relacji wynika z tego, że podstawą dla relacji troski jest relacja między matką a dzieckiem. Z jednej strony, mamy troszczące się

¹¹⁶ Por. tamże, 96, 114.

¹¹⁷ Por. tamże, 3-4.

¹¹⁸ Por. tamże, 9.

(dawcę), z drugiej, odbierającego ją. Według etyki troski obie strony mają zobowiązania wobec siebie. Troszcząca się osoba ma obowiązek poważnego traktowania relacji, w której się znajduje i odnoszenia się z szacunkiem do drugiej strony. Odpowiedzialna troska jest również reakcją na potrzeby innych. Troszczący się, w sytuacji, w której dojdzie do konfliktu, powinien w poczuciu odpowiedzialności odwoływać się do własnego ideału etycznego. Natomiast osoba otaczana troską musi wyrażać swoje pozytywne zaangażowanie w relację temu, kto o nią się troszczy. Dlatego nie można troszczyć się o kogoś, z kim nie mamy styczności, ale także wtedy, gdy nie odpowiada on na naszą troskę. Relacja troski nie jest jednokierunkowa, gdyż wymaga troskliwej odpowiedzi z drugiej strony¹¹⁹.

N. Noddings zakłada istnienie świata moralnego, specyficznego dla kobiet i mężczyzn, co równocześnie próbuje wykazać. Czy rodzi to jakieś szczególne konsekwencje? Idzie ona dalej niż C. Gilligan i wskazuje nie tylko na to, że etyka troski jest inna niż etyka sprawiedliwości, ale dodaje, iż w końcowym rozliczeniu jest nawet lepsza¹²⁰. N. Noddings zaleca odrzucenie w postępowaniu moralnym priorytetu reguł i zasad, które stanowią wskazania dla takich zachowań. Podobnie ustosunkowuje się ona do zagadnienia uniwersalizacji. Jest to ściśle związane z przyjętym przez nią założeniem, że relacje między osobami odnoszą się do aktualnych potrzeb konkretnych jednostek, a nie do abstrakcyjnych praw abstrakcyjnych ludzi. Warto jednak zaznaczyć, że odrzucając etyczny uniwersalizm zasad i reguł, N. Noddings nie uważa swojego stanowiska za relatywistyczne, a to dlatego, że rozwinęła ona swoją koncepcję, ukazując znaczenie relacji, które są, jej zdaniem, szczególnie bliskie kobietom. Dzięki temu, że kobiety koncentrują się na poszczególnych relacjach, w odróżnieniu od mężczyzn,

¹¹⁹ Por. tamże, 100, 112-114.

¹²⁰ Por. N. Noddings, *Caring...*, dz. cyt., 83.

rozumieją zło w sposób konkretny. Dla mężczyzn złem jest złamanie jakiejś zasady, praw czy nakazów, natomiast dla kobiet zło jest powiązane z sytuacją, w której ktoś doznaje krzywdy lub zostaje zraniony¹²¹. Stąd też możemy wywnioskować, że złem, w męskim rozumieniu, będzie np. niepodporządkowanie się nakazowi powiedzenia całej prawdy przez lekarza o chorobie pacjenta, a w kobiecym, cierpienia i krzywdy, które będą związane w wyniku jej całkowitego ujawnienia. Można postawić jeszcze dodatkowe pytanie, czy u kobiety nie powstałoby samocierpienie, gdyby chory dowiedział się, że został oszukany. Jednak C. Gilligan i N. Noddings przyjmują, że w konkretnej sytuacji najlepszego wyboru może dokonać osoba będąca wewnątrz danej relacji.

Rozważę konkretną sytuację, która w dobry sposób charakteryzuje stosowane również przez N. Noddings rozróżnienie na etykę troski i sprawiedliwości. Wezmę pod uwagę sytuację tzw. uporczywego leczenia, czyli przypadek, gdy dalsze leczenie pacjenta nie poprawi jego stanu zdrowia, ale za to może odsunąć w czasie moment jego śmierci. W takiej sytuacji kobieta, która musi podjąć decyzję o tym, czy leczyć dalej swoje umierające dziecko, nie będzie podchodzić do tego, jak do jakiegoś skomplikowanego zadania, do którego należy zastosować złożone reguły czy zasady moralne. Gdy będzie odpowiadać na pytanie, co jest najlepsze dla dziecka, odwoła się do swoich uczuć, potrzeb czy przyjętych przez siebie ideałów, do których dąży¹²². Natomiast męska logika sprawiedliwości dopuszcza, według feministek, odwoływanie się do nadrzędnych zasad i reguł, które mogą wymuszać, np. zaprzestanie leczenia w celu przekierowania zaangażowanych środków dla innego potrzebującego dziecka.

Prezentowana przez N. Noddings etyka troski, gdy weźmiemy pod uwagę przytoczone powyżej przykłady, dopuszcza możliwość usprawiedliwienia postępowania, które przez etykę tradycyjną zostałyby

¹²¹ Por. N. Noddings, *Women and Evil*, University of California Press, Berkeley 1989, 91.

¹²² Por. N. Noddings, *Caring...* dz. cyt., 3.

określone jako naganne, bo jego celem jest troska o drugiego. Dlatego postępowanie lekarza, który kierując się troską o pacjenta i jego rodzinę oraz biorąc pod uwagę swój etyczny ideał, nie poinformował ich o nadchodzącej śmierci, w świetle etyki troski jest w pełni uzasadnione. Natomiast z perspektywy etyki tradycyjnej motyw działania lekarza byłby tylko czynnikiem łagodzącym¹²³. Różnica ta jest bardzo istotna z etycznego punktu widzenia. Przedstawiciele etyki sprawiedliwości postępowanie lekarza mogą uznać za naganne, ale mogą też wskazywać pewne czynniki usprawiedliwiające jego działanie, natomiast przedstawiciele etyki troski ten sam czyn uznają za uzasadniony.

Analizując poglądy etyczek troski, można postawić pewien zarzut. Koncentrują się one na działaniach i reakcjach kobiet. Jednak to, że w pewien szczególny sposób reagują kobiety, nie oznacza, że ich postawy są właściwe. C. Gilligan i N. Noddings nie wskazują jednoznacznie, dlaczego postępowanie kobiet ma być lepsze dla rozwoju ludzkości niż postępowanie mężczyzn. Odwoływanie się do uczuć stanowi słaby argument. Również David Hume odnosił się do uczuć i wskazywał, że człowiek kieruje się w życiu nie tylko egoizmem, ale również współodczuwaniem [*sympathy*]¹²⁴. Szczególnie druga z wymienionych postaw jest pierwotna w życiu moralnym i w oczywisty sposób bazuje na uczuciach. Inspirowany poglądami D. Hume'a, podobnie do uczuć odnosił się również Adam Smith¹²⁵. Uważał, że dzięki współodczuwaniu możliwe jest m.in. zrozumienie potrzeb innych. Obaj filozofowie, mimo że byli mężczyznami, nie mieli problemów z dowartościowaniem uczuć w ramach dyskursu moralnego. Dlatego też koncentracja głównie na uczuciach w ramach rozważań etycznych wspomnianych powyżej

¹²³ Por. N. Noddings, *Women and Evil*, dz. cyt., 101-102.

¹²⁴ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963.

¹²⁵ Zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.

feministek, stanowi raczej odświeżenie zapomnianych idei, niż jest pewnym *novum*. Niemniej etyczki troski przypisują sobie szczególną rolę w nadaniu uczuciom wyjątkowej wagi w ramach etyki.

Poglądy C. Gilligan i N. Noddings wywarły największy wpływ na kształtowanie się etyki troski. Wyznaczone przez nie kierunki rozwoju refleksji nad problematyką moralną widoczne są wśród kontynuaterek ich poglądów. Między innymi V. Held przejmuje lub rozwija poszczególne pojęcia i założenia. Przytoczenie poglądów obu myślicielek miało na celu ukazanie tła i początków kształtowania się omawianej etyki. Nie przytoczyłem więcej uwag krytycznych innych filozofów w stosunku do poglądów obu autorek, gdyż uznałem je za mniej istotne dla prowadzonych analiz¹²⁶. Bardziej obszernego skomentowania niektórych zagadnień podejmę w kontekście analizy założeń etyki troski.

Przybliżenie źródeł i wskazanie na problematykę podejmowaną przez feministki ułatwi badanie założeń etyki troski. Pozostał jednak jeszcze jeden problem wymagający omówienia. Jest nim samo rozumienie kobiecego doświadczenia moralności. Inne zarzuty, na przykład dotyczące dominacji racjonalności czy podziału na sferę publiczną i prywatną, stawiane przez feministki, pojawiły się na kartach ich myśli filozoficznej, natomiast problem uwypuklenia kobiecego doświadczenia, nie. Dlatego najpierw odpowiem na pytanie, czym jest kobiece doświadczenie moralności. Następnie zastanowię się, czy istniejące do tej pory teorie moralności rzeczywiście je pomijają. Jeżeli okazałoby się to faktem, to byłby to interesujący wkład etyki troski w rozwój dyskusji etycznej. Problem ten podejmuję w następnym rozdziale.

¹²⁶ Por. S. J. Hekman, *Moral Voices, Moral Selves...*, dz. cyt.; także, O. Flanaganem, K. Jackson, *Justice, Care and Gender...*, dz. cyt.; także, S. L. Hoagland, *Some Concerns about Nel Noddings' Caring*, „*Hypatia*”, 5(1990)1, 109–113; także, C. Card, *Caring and Evil*, „*Hypatia*”, 5(1990)1, 101–108; także, B. Houston, *Caring and Exploitation*, „*Hypatia*”, 5(1990)1, 115–119.

4. KOBIECE DOŚWIADCZENIE

Po omówieniu źródeł etyki troski, jakimi są feminizm oraz feministyczna psychologia moralności i teoria edukacji, warto zadać sobie pytanie, co interesującego w debacie etycznej mają do zaproponowania feministki. Na czym miałyby polegać wkład myśli kobiecej w zrozumienie problematyki moralnej? Ma być nim, według Susan E. Babbitt, dowartościowanie, czy też dostrzeżenie kobiecego rozumienia doświadczenia moralności, które odwołuje się do osobistego doświadczenia, rozwoju, relacji i uczuć¹²⁷.

Pragnę w tym miejscu zasygnalizować, że mi, jako mężczyźnie, trudno jest mówić o kobiecym doświadczeniu z oczywistych powodów. Nie chcę również wdawać się w często jałowe dyskusje o subiektywnych odczuciach dotyczących tożsamości płci. W niniejszym rozdziale będę badał i analizował poglądy (a nie odczucia) dotyczące i odnoszące się do kobiecego doświadczenia moralności. Nie będą interesowały mnie jednostkowe doświadczenia autorek, czy opisywanych przez nie osób, ale uogólnienia dotyczące wszystkich kobiet, które mają wskazać różnicę w doświadczeniu moralności między kobietami a mężczyznami.

Współczesny obserwator rozwoju teorii moralnych ma do wyboru liczne koncepcje i stanowiska etyczne. Niemniej, w znacznej mierze są one bliższym lub dalszym rozwinięciem poglądów takich klasyków jak Arystoteles, Platon, Kartezjusz, Kant, Hobbes, Hume, Moore czy Smith. Istotnym uzupełnieniem etyki tradycyjnej ma być przede wszystkim wzrost feministycznej świadomości w refleksji etycznej. Czego dotyczy wspomniana świadomość? Ujawnia ona wspólną dla

¹²⁷ Por. S. E. Babbitt, *Feminism and Objective Interests: The Role of Transformation Experiences in Rational Deliberation*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 369-370.

kobiet, jako osób przeżywających daną rzeczywistość, krytyczną rekonstrukcję społecznego doświadczenia moralnego. Feministyczna perspektywa jest uprawniona, jak twierdzi C. A. MacKinnon¹²⁸, gdyż kobiety współtworzą świadomość swoich społeczeństw. Dzięki wzrastającej świadomości kobiet możliwe jest przyjmowanie wewnętrznej perspektywy doświadczeń moralnych, a nie tylko zewnętrznej, bezosobowego idealnego obserwatora, która jest promowana przez współczesne teorie etyczne. Warto jednak zwrócić uwagę, że podobne do wspomnianych feministycznych problemów podejmują również przedstawiciele etyki tradycyjnej, choćby tacy jak T. Nagel¹²⁹.

Punkt wyjścia prowadzonych dyskusji i analiz, nie tylko w kwestii feministycznych propozycji, jest bardzo istotny ze względu na rzetelność naukową. Dzięki niemu możemy lepiej zrozumieć metodologię pracy i argumentację stosowaną przez uczestników konkretnej debaty. Dostrzeżenie danego punktu widzenia umożliwia łatwiejsze wychwycenie ewentualnych uchybień lub błędów metodologicznych, ale również zrozumienie motywów i przyczyn podjęcia danego tematu. Zapoznanie się z przesłankami, do których odwołują się poszczególne etyczki, pozwala zająć odpowiednią perspektywę badawczą oraz dobrać adekwatne narzędzia naukowe. Umożliwia to również dokonanie wartościowania lub klasyfikacji poszczególnych propozycji i metod badawczych stosowanych przez przedstawicielki poszczególnych stanowisk.

W przedstawionych do tej pory analizach, które dotyczyły feministycznego podejścia do moralności, pojawił się zarzut wobec etyki tradycyjnej, że pomija ona kobiece doświadczenie moralne. Zwrócenie uwagi na ten zarzut, w kontekście prowadzonych analiz,

¹²⁸ Por. C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989, 83, 121.

¹²⁹ Zob. T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

jest ważne z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, ukazuje specyficzny punkt wyjścia dla etyki czerpiącej z feminizmu, który może się okazać czymś cennym lub banalnym dla debaty filozoficznej. Po drugie, ujawnia problem, który domaga się rozwiązania, a mianowicie zastanowienia się, czy etyka budowana na doświadczeniu jednej płci może być uniwersalna, a jeżeli tak, to czy rozumienie doświadczenia kobiet przedstawiane przez feministki jest rzeczywiście specyficznie kobiece.

V. Held niejednokrotnie mówi o kobiecym doświadczeniu moralnym. Podkreśla, że feministki powinny tworzyć język i koncepcje, w których mowa jest o doświadczeniach powszechnych dla większości kobiet¹³⁰. Podobnie twierdzi Emily Martin. Wskazuje ona, że wspólnym doświadczeniem wszystkich kobiet jest doświadczanie określania ich właśnie jako „kobieta”, jak również przeżywanie kulturowego podporządkowania wobec mężczyzn, szczególnie w pracy i rodzinie. Doświadczenie kobiecego ciała, menstruacji i porodu oraz wpływu medycznego i naukowego widzenia kobiecych procesów cielesnych, również jest takim wspólnym doświadczeniem¹³¹.

Autorka *The Ethics of Care* koncentruje się na doświadczeniu macierzyństwa, które jest punktem wyjścia dla proponowanej przez nią koncepcji etycznej. Na ile jest ono uprawnione przy tworzeniu etyki, okaże się w dalszej części, jednak samo wskazanie na taki początek badań etycznych jest czymś nowym dla tej problematyki. W kontekście propozycji wysuwanych przez etyczki feministyczne, które koncentrują się na zagadnieniu władzy, dominacji i pozycji społecznej kobiet, perspektywa promowana w dużej mierze przez V. Held czy S. Ruddick może zostać określona jako specyficznie kobieca. Nie na-

¹³⁰ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 17-18.

¹³¹ Por. E. Martin, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston 1987, 4.

leży ich stanowiska utożsamiać z propozycjami innych przedstawicieli kobiecej etyki troski, które za punkt wyjścia swoich poszukiwań moralnych przyjmują również przekonanie o specyficznych predyspozycjach kobiet do troski o drugiego, które możemy określić jako postawy altruistyczne.

W myśli filozoficznej macierzyństwo było rozumiane przede wszystkim jako biologiczna aktywność, która poprzedza uformowanie się ludzkiego istnienia. Nieliczne teorie moralne podejmowały zagadnienie macierzyństwa jako czegoś doświadczanego przez kobiety. Jako źródło moralnego wejrzenia poważnie potraktowane zostało dopiero przez feministki. Zdaniem wspomnianych filozofek doświadczenie macierzyństwa ujawnia kilka istotnych elementów, które powinny mieć znaczący wpływ przy konstruowaniu teorii etycznych. Specyfika takiego odniesienia wpływa również na przeżywanie moralności i ma wzbogacać doświadczenie moralne, które uznawane jest za specyficznie kobiece¹³².

Aby uniknąć mogących pojawić się wątpliwości, zwróć jeszcze uwagę na kwestie związane z tłumaczeniem niektórych wyrażań. Macierzyństwo [ang. *motherhood*] jest analogicznym terminem do słowa ojcostwo [ang. *fatherhood*], które jest opisem odnoszącym się do relacji między ojcem a dziećmi. Wspólnie, obie relacje możemy nazwać rodzicielstwem [ang. *parenthood*]. Jednak cała specyfika podejmowanego zagadnienia polega na tym, że omawiane autorki, podkreślają niepowtarzalność sytuacji matki w relacji do swoich dzieci. Istotna jest różnica, jaka pojawia się między macierzyństwem a ojcostwem. Najczęściej jest ona określana jako *maternal thinking*, które tłumaczą jako macierzyńskie myślenie. Zostało ono rozpowszechnione przez S. Ruddick¹³³. Innym określeniem, bardzo często stosowanym

¹³² Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 46.

¹³³ Por. S. Ruddick, *Maternal Thinking*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 584-603.

przez np. V. Held, jest *mothering*. Sprawia ono sporo trudności w tłumaczeniu na język polski, jednak umownie może oddawać „matczyność”. Przy dalszym omawianiu poglądów wspomnianej autorki pojawi się określenie *mothering person*. Będę je rozumiał jako „matczyna osoba”. Wyrażenie to zostanie omówione w następnym rozdziale, jako jedno z kluczowych dla etyki troski.

Feministyczne etyczki troski w prezentowanych teoriach zwracają uwagę na specyfikę kobiecego doświadczenia. Dlatego omawiając zagadnienie kobiecego doświadczenia, odniosę się do jego aspektów, które zajmują szczególne miejsce w ich poglądach. W pierwszej kolejności skoncentruję się na tym, co ma stanowić inność kobiecego doświadczenia, a następnie przybliżę rozumienie macierzyńskiego myślenia.

ODMIENNOŚĆ KOBIECEGO DŚWIADCZENIA

V. Held szeroko opisała swoje stanowisko w sprawie doświadczenia moralnego w artykule *Feminist Moral Inquiry: The Role of Experience*. Wykorzystała ona poglądy Petera Cowsa, zawarte w *Science and the Theory of Value*¹³⁴, które, jak sama ukazuje, w dużej mierze odzwierciedlają jej stanowisko. Filozofka zgadza się, że nauki ścisłe i etyka są różne, ale analogiczne. Obie dziedziny bazują na doświadczeniu. Jednak w odniesieniu do etyki nie jest to wyłącznie doświadczenie empiryczne. Etyka zdecydowanie nie jest, według V. Held, nauką opisaną, ale normatywną, która udziela odpowiedzi na pytanie, co należy robić. Ukazane przez nią założenia z perspektywy podejmowanych w tej pracy analiz nie są czymś odkrywczym, niemniej dla rozważań prowadzonych w obszarze filozofii angloamerykańskiej mogą stanowić

¹³⁴ Zob. P. Cows, *Science and the Theory of Value*, Random House, New York 1967.

pewne *novum*. Amerykańska profesor przyjmuje również non-naturalistyczne przypadki rozumienia doświadczenia¹³⁵.

Na doświadczenie moralne składa się sama czynność świadomego wyboru, dobrowolne akceptowanie lub odrzucanie sytuacji, w których człowiek jest postawiony oraz życie z podjętymi wyborami i rozpoznanie skutków z nich wynikających. Nie tylko działanie, ale również odczuwanie, tworzą olbrzymią część ludzkiego doświadczenia. Nie jest ono jedynie racjonalną analizą konkretnych sytuacji związanych z podjęciem decyzji, ale dotyczy całego obszaru percepcji człowieka. V. Held zwraca uwagę, że we wcześniejszych publikacjach nie przedstawiała uznawanego przez siebie rozumienia doświadczenia moralnego w terminach feministycznych¹³⁶.

Jej poglądy wydają się jednak pozostawać w zgodzie ze stanowiskami innych feministycznych filozofek. Na przykład Grace Clement wskazuje, że mówiąc o doświadczeniu, należy mieć na uwadze poszczególne relacje troski, a podmiot moralny rozumieć jako relacyjny. W pojmowaniu kobiecego doświadczenia trzeba uwzględniać znaczenie uczucia łączności z drugim¹³⁷. Podobnie rozumie doświadczenie Jean Keller, która zwraca uwagę na indywidualne doświadczenia związane z poszczególnymi relacjami międzyosobowymi. Nie ujawniają one wyłącznie racjonalnego przeżywania ludzkiej egzystencji, ale także to wszystko, co jest związane z cielesnością człowieka. Doświadczenie własnego ciała i wchodzenie poprzez nie w relacje z innymi jest bardzo istotnym aspektem w rozumieniu kobiecego doświadczenia¹³⁸. Dlatego można z całą pewnością przyznać, że rozumienie doświadcze-

¹³⁵ Por. V. Held, *Feminist Moral Inquiry: The Role of Experience*, „Janus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts”, 5(2002)1, 70-71.

¹³⁶ Por. tamże, 71-73; także, tejże, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 68.

¹³⁷ Por. G. Clement, *Care, Autonomy, and Justice...*, dz. cyt., 42-44.

¹³⁸ Por. J. Keller, *Autonomy, Relationality, and Feminist Ethics*, „Hypatia”, 12(1997)2, 152.

nia przedstawiane przez V. Held jest podobne do tego, jakie proponują inne feministyczne myślicielki zajmujące się moralnością, mimo że, jak twierdzi, wypracowała je zanim zajęła się problematyką feministyczną¹³⁹.

Wydaje się jednak, że nieuzasadnione jest stawianie przez feministki rozumienia kobiecego doświadczenia w bezwzględnej opozycji do doświadczenia proponowanego w etyce tradycyjnej. Za przykład mogą posłużyć poglądy Emmanuela Lévinasa, które wydają się być zgodne z tym, co proponują feministki. Ryszard Moń, komentując poglądy tego filozofa, zwraca uwagę, że człowiek, według E. Lévinasa, nie tylko postrzega rzeczy i poznaje je, ale również umie ich doświadczać. Człowiek jest obecny w samym procesie postrzegania, nie dystansując się od niego, dzięki czemu może odkryć siebie jako kogoś poznającego i działającego. R. Moń, analizując poglądy E. Lévinasa, zwraca uwagę na to samo, co V. Held w stosunku to etyki tradycyjnej. Podkreśla on, że poglądy E. Lévinasa są różne od tzw. „nurtu etycznego”, w ramach którego współczesny naukowiec nie jest obecny w tym, czego doświadcza, ponieważ próbuje na wszystko spojrzeć z zewnątrz, w wyniku czego, jego wiedza staje się coraz bardziej abstrakcyjna, gdyż oddzielona zostaje od praktyki życia. Dlatego też doświadczenie człowieka w sztuczny sposób bywa odseparowane od poznającego podmiotu. R. Moń wykazuje, że w tak rozumianym doświadczeniu nie ma miejsca na doświadczenie moralności i odpowiedzialności za drugiego człowieka. Dodaje także, że wiedza i działanie nie przenikają się wzajemnie, gdyż stają się wartościami samymi w sobie. Abstrakcyjna wiedza nie ma wpływu na działanie człowieka, gdyż nie została zdobyta w jego przeżyciach, np. przez doświadczenie jakiegoś cierpienia lub radości. Rozpowszechnienie naukowego rozumienia doświadczenia powoduje, że większość doświadczeń

¹³⁹ Por. V. Held, *Feminist Moral Inquiry...*, dz. cyt., 71-73

jest rozumiana jako neutralne¹⁴⁰. Przedstawiona przez R. Monia analiza doświadczenia zawartego w poglądach E. Lévinasa wydaje się bardzo podobna do tego, co proponują feministki.

W nawiązaniu do powyższych analiz, można zapytać, czy moralne doświadczenie kobiet jest tak samo ważnym źródłem dla etyki jak doświadczenie mężczyzn. Można spotkać się z zarzutem wobec przedstawicieli etyki tradycyjnej, że nie tyle pomniejszają oni wagę kobiecego doświadczenia moralności, co je całkowicie pomijają¹⁴¹.

Teorie moralne muszą, według feministycznych etyczek, bardziej uwzględniać kobiecą i męską perspektywę. Tradycyjnie doświadczenie kobiet jest umieszczane w ramach męskocentrycznej kultury w kontekście rodzinnym. W związku z tym, niektóre postawy są traktowane jako „naturalne sentymenty”, które w ramach męskiej etyki nie mają związku z moralnością¹⁴². Inny stosunek do autonomii i niezależności będzie miał młody mężczyzna, a inny młoda, ale spodziewająca się dziecka kobieta. Dlatego jeden z głównych problemów związany z etyką troski dotyczy możliwości traktowania nakazów moralnych za tak samo odpowiednie dla różnych kontekstów sytuacyjnych. Problem ten wiąże się z pytaniami typu, czy nakaz bezstronności posiada taką samą moc wiążącą w relacjach społecznych, jak w relacjach rodzinnych. Według feministycznych etyczek, nie.

Kobiece rozumienie doświadczenia moralności warto odnieść do poglądów, które wywarły wpływ na rozwój filozofii na kontynencie amerykańskim, gdyż większość feministek zajmujących się etyką troski, tworzy swoje prace w tym właśnie kontekście kulturowym. Mimo wyraźnej koncentracji Charlesa Pirce'a na praktyce moralnej, formu-

¹⁴⁰ Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, 184-185.

¹⁴¹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 49-51, 58, 68.

¹⁴² Por. tamże, 67.

łowane przez niego tezy spotykają się ze sprzeciwem feministycznych etyczek troski. Filozof ten rozumie bowiem etykę jako naukę normatywną, której istotą jest wolitywne działanie i nic więcej, natomiast dobro moralne rozumie on jako rodzaj dobra estetycznego. Ch. Pirce ogranicza doświadczenie moralne do doświadczenia postrzeżeniowego, twierdząc, że tego, co może znajdować się poza nimi, nie jesteśmy w stanie poznać¹⁴³. Między innymi V. Held zwalcza takie pojmowanie doświadczeń. Sprzeciwia się ona też poglądom Williama Jamesa, który uważa, że prawda o danej rzeczywistości jest związana z „dniem dzisiejszym”, a mówiąc o doświadczeniu, podkreśla on zdolność do przewidywania przyszłych skutków działania człowieka i możliwości wyboru między mogącymi nastąpić alternatywami¹⁴⁴.

W etyce troski doświadczenie jest traktowane szerzej. Włącza się w nie indywidualne doświadczenia związane również z przeżywanymi stanami emocjonalnymi. Chociaż można dostrzec pewne podobieństwo z poglądami W. Jamesa, gdy zwróci się uwagę na potrzebę wychowywania dzieci w taki sposób, aby przekazywane wzorce postaw czy też wartości, były akceptowane przez przyszłe pokolenia. Doświadczenie, w rozumieniu większości feministek troski, jest także różne od doświadczenia empirycznego, na które powoływał się John Dewey. Uważał on, że doświadczenie rozwiązuje ludzkie dylematy, gdyż przez działanie podmiot moralny może sprawdzić słuszność podjętej decyzji¹⁴⁵. Moralne doświadczenie aprobaty lub dezaprobaty może być czasem niezależne od naszych przekonań. Dlatego odwołując się do moralnych teorii, należy, zdaniem

¹⁴³ Por. Ch. S. Pirce, *Lecture Five: The Normative Sciences*, w: *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism by Charles Sanders Peirce*, red. P. A. Turrisi, State University of New York Press, New York 1997, 212-213.

¹⁴⁴ Por. W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, 31-35.

¹⁴⁵ Por. J. Dewey, *Demokracja i wychowanie: wprowadzenie do filozofii wychowania*, tłum. Z. Doroszowa, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, 199-221.

V. Held, badać, czy uznają one ową niezależność moralnego doświadczenia i czy są w stanie je respektować¹⁴⁶. Mówiąc o tej niezależności, chodzi o coś, co rodzi się w człowieku niezależnie od zewnętrznych nakazów i zasad. Między innymi, dlatego etyczki zajmujące się troską dowartościowują uczucia, które wymykają się nakazom i zasadom.

Autorka *Ethics of Care* wskazuje na przykład macierzyństwa, które, jej zdaniem, może być przydatne dla zrozumienia moralności. W nim widoczne jest doświadczenie osób, które są co najmniej częściowo ukonstytuowane przez relacje z innymi osobami. Z tym stanowiskiem zgadza się Annette Baier, która, krytykując liberalną moralność, zarzuca jej przedstawicielom, że pojmują człowieka jako niezależne indywiduum niezainteresowane innymi¹⁴⁷. Doświadczenie wynikające z konkretnej relacji, za którym opowiada się V. Held, nie jest doświadczeniem jakichś bliżej nieokreślonych autonomicznych, indywidualnych obserwatorów. Amerykańska filozofka zadaje pytanie, jak można wskazywać drogę postępowania moralnego w naszych rzeczywistych, ucieleśnionych, historycznie umieszczonych relacjach, odwołując się do moralnych racji i działań, które zostały przypisane niezliczonym, abstrakcyjnym, ponadczasowym jednostkom¹⁴⁸.

Omawiając inność kobiecego doświadczenia moralności w rozumieniu feministek troski, a głównie V. Held, która je uwypukla, zwrócę teraz uwagę na bardziej szczegółowe zagadnienia. Skoncentruję się na roli uczuć ukazywanej w rozważaniach moralnych oraz na znaczeniu wewnętrznej perspektywy przyjmowanej przez podmiot przy podejmowaniu osądów. W dalszej kolejności poddam analizie coś, co można określić jako nastawienie na moralny wymiar dawania życia.

¹⁴⁶ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 25.

¹⁴⁷ Por. A. C. Baier, *Moral Prejudices...*, dz. cyt., 29.

¹⁴⁸ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 38.

Przedstawicielki etyki troski poddając krytyce współczesną filozofię, w tym także etykę, zwracają uwagę na przyjmowaną przez przedstawicieli filozofii tradycyjnej koncepcję człowieka. Zarzucają promowanemu w obecnej kulturze rozumieniu podmiotu moralnego to, że jest budowany na wizji człowieka jako mężczyzny, co nie uwzględnia rodzajowej podstawy rozwoju ludzkiego. Twierdzą, że przedstawiciele współczesnej filozofii poszukują mało określonego uniwersum, a nie prawdy o ludzkiej egzystencji. Promowanie koncepcji człowieka, która przedstawia tylko jeden aspekt rzeczywistości, czyli męski, a pomija widzenie kobiece, jest według ich niedopuszczalne¹⁴⁹.

Wskażę trzy zasadnicze zagadnienia, które mają rzekomo wpływać na transformację rozważań moralnych pod wpływem myśli feministycznej. Dotyczą one przede wszystkim rozumienia relacji między rozumem a uczuciami, tak zwanej sfery prywatnej i publicznej oraz tworzonych koncepcji „ja” [*self*]¹⁵⁰. Debata dotycząca racjonalności i emocji była szeroko komentowana i dyskutowana. Problem sprowadza się do tego, że kobiece zachowania w sposób naturalny są interpretowane jako instynktowne i uważane za nieważne dla etyki, gdyż ta powinna opierać się na zasadach moralnych. Krytyka feministyczna zarzuca etyce tradycyjnej pomijanie roli uczuć, a co za tym idzie, kobiecego doświadczenia w etyce. Uczucia są istotne w relacjach między matką a dzieckiem. Nie można wyobrazić sobie przeżywania macierzyństwa bez zaangażowania uczuciowego, które również należy do moralności. Zdaniem V. Held takim podstawowym uczuciem, które występuje między matką a dzieckiem, jest zaufanie¹⁵¹.

Etyka troski jest koncepcją, w obrębie której zaufanie jest rozpoznawane jako istotna wartość moralna. Dlatego ważną rolę odgrywa

¹⁴⁹ Por. V. Held, *Feminist Transformations of Moral Theory*, dz. cyt., 323.

¹⁵⁰ Por. tamże, 329-344.

¹⁵¹ Por. tamże, 331-333.

poszukiwanie zgodności między rzeczywistością a uczuciową relacją, jaka istnieje między konkretnymi osobami. Odwoływanie się do zaufania i uczuciowej relacji między osobami, jako podstawy osądów moralnych, sprzeciwia się teoriom, które przy rozstrzyganiu problemów moralnych szukają odpowiedzi u autonomicznych i niezależnych obserwatorów. Główny zarzut wobec tradycyjnych teorii polega na tym, że niezależny obserwator, czyli ktoś z zewnątrz, kto nie jest uczestnikiem danej rzeczywistości, nie doświadcza uczuciowej relacji, która jest bardzo istotnym elementem moralnego doświadczenia. Dlatego moralność bezstronnego obserwatora sama w sobie może być wypaczona i nieadekwatna, jako moralność dla konkretnych rodzin i wspólnot¹⁵².

Większość feministek sprzeciwia się przede wszystkim podziałowi doświadczeń na związane ze sferą publiczną i prywatną. Krytykuje współcześnie rozpowszechnioną kulturę za pomijanie „prywatnych” doświadczeń w życiu publicznym. Sfera prywatna łączona jest przez przedstawicieli etyki tradycyjnej, jak twierdzi V. Held, z opartą na emocjach „prywatną” moralnością, a racjonalność jest przedstawiana jako atrybut sfery „publicznej” życia ludzkiego. Chce ona, aby uwzględniano fakt, że macierzyństwo kształtuje język i kulturę. Idea opiekuńczej relacji matki do dziecka powinna być rozważana na płaszczyźnie relacji społecznych. Nie można tak istotnego doświadczenia dla rozwoju człowieka, w którym ujawnia się troska matki o dziecko, wypierać z życia publicznego i moralnego¹⁵³. Nie tylko V. Held, ale również S. Ruddick¹⁵⁴, Eva F. Kittay¹⁵⁵, Joan C. Tronto¹⁵⁶ opowiadają

¹⁵² Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 38.

¹⁵³ Por. V. Held, *Feminist Transformations of Moral Theory*, dz. cyt., 334-337.

¹⁵⁴ Zob. S. Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, dz. cyt.

¹⁵⁵ Zob. E. F. Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1999.

¹⁵⁶ Zob. J. C. Tronto, *Moral Boundaries...*, dz. cyt..

się za rozpatrywaniem idei troski na płaszczyźnie społecznej. Dążą one do postawienia w centrum publicznej uwagi problemów związanych z wychowywaniem dzieci, zdrowiem i edukacją.

Koncepcja człowieka zaproponowana przez V. Held i inne przedstawicielki etyki troski wydaje się kluczowa dla prowadzonych analiz. Zalecane przez feministki troski spojrzenie na ludzkie „ja” chce zerwać z autonomicznym, niezależnym i uniwersalnym patrzeniem na podmiot moralny. Należy skończyć z traktowaniem człowieka jako egoistycznego czy bezosobowego Innego, za którym może kryć się każdy lub wszyscy Inni, a tak naprawdę nikt. Trzeba mówić o poszczególnych, konkretnych, innych, którzy uwikłani są w rzeczywiste relacje, a nie o abstrakcyjnych indywiduach rozstrzygających hipotetyczne sytuacje. Etyczki troski traktują człowieka jako relacyjne „ja”, które posiada realne predyspozycje, doświadczenia, a przede wszystkim jest współzależne. Według V. Held ta współzależność najlepiej ujawnia się w zależności dziecka od matki, ale także matki od najbliższych i całego społeczeństwa¹⁵⁷.

Etyka troski postuluje, żeby ludzie podejmując decyzje moralne, opierali się raczej na aktualnym niż hipotetycznym doświadczeniu. Teoria etyczna ma dawać wytyczne, które będą pomocne w konfrontacji z problemami aktualnego życia. Współcześnie potrzebne są moralne teorie, które pokażą, jak należy postępować w konkretnych sytuacjach, uwzględniając w nich indywidualne doświadczenia poszczególnych podmiotów, jak również niepowtarzalność zaistniałej sytuacji. Potrzeba zbudowania takiej teorii wynika z faktu, że człowiek żyje w wysoce niedoskonałych społeczeństwach, a istniejące etyki są konstruowane z perspektywy idealnych społeczeństw i warunków ich powstawania, na przykład takich, jak sytuacja pierwotna w koncepcji Johna Rawlsa.

¹⁵⁷ Por. V. Held, *Feminist Transformations of Moral Theory*, dz. cyt., 337-344.

Margaret Walker, która uważa, że wskazanie moralnego podmiotu ma charakter prawno-teoretyczny i nie uwzględnia moralnego doświadczenia kobiecej troski o dzieci i starszych rodziców¹⁵⁸. Tradycyjne koncepcje etyczne odwołują się do idealnie doskonałej sprawiedliwości lub czystych racjonalnych teorii przystosowanych do idealnych społeczeństw. Nie dają tym samym odpowiedzi na pytanie, co należy zrobić tutaj i teraz. Nie dość, że pozostawiają one nierozwiązane problemy, to tak naprawdę nie wiadomo nawet, do kogo są one zaadresowane¹⁵⁹.

Chcąc ukazać istotę moralnego doświadczenia, należy zwrócić uwagę, że czym innym jest mówienie o teoretycznych prawach płodu, a czym innym jest moralne doświadczenie przez kobietę bycia w ciąży i bliskości jej dziecka. Konkretno doświadczenie i okoliczności mogą być czymś bardziej istotnym w takiej sytuacji niż jakaś hipotetyczna perspektywa. Mogą one również być bardzo ważne dla oceny moralnej dokonanej aborcji¹⁶⁰.

Wszelkie zasady moralne mogłyby być bardziej rozsądne, jeżeli tworzone byłyby z punktu widzenia wcześniejszych doświadczeń, niż wyłącznie z perspektywy czystej racjonalności, nieodwołującej się do rzeczywistości. Dlatego, jak twierdzi S. Ruddick, macierzyństwo jest owocnym źródłem troskliwego wejrzenia dla poszukiwania pokoju w innych dziedzinach¹⁶¹. Relacja zależności, w którą wpisana jest troska oparta na zaufaniu, pozwala dostrzec różnicę między kontekstami oraz między osobami autonomicznymi i osobami pozostającymi w grupach. Tak rozumiana relacja i wynikające z niej współzależności są, co jest słusznie podkreślane, niedostrzegalne z perspektywy hipotetycznych relacji¹⁶².

¹⁵⁸ Por. M. U. Walker, *Moral Understandings...*, dz. cyt., 21.

¹⁵⁹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 23.

¹⁶⁰ Por. tamże, 28.

¹⁶¹ Por. S. Ruddick, *Extract from Maternal Thinking*, w: *Ethics: A Feminist Reader*, red. E. Frazer, J. Hornsby, S. Lovibond, Blackwell, Oxford – Cambridge 1993, 451-453.

¹⁶² Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 23.

Wymagania stawiane przez feministki troski przed klasyfikacją doświadczeń moralnych, odwołują się bardziej do rzeczywistego niż hipotetycznego doświadczenia człowieka. W związku z przedstawionym przez nie rozumieniem relacji w ramach etyki troski, istotny rozwój teorii moralnej następuje w procesie rewidowania przez podmiot moralny ogólnych zasad, w świetle poszczególnych osądów związanych z indywidualnymi przeżyciami. Wynikiem zmodyfikowanego rozumienia doświadczenia jest dowartościowanie osądów otrzymanych w rzeczywistych relacjach w stosunku do tych, które zostały przedstawione do akceptacji w hipotetycznych okolicznościach, a które promuje etyka tradycyjna¹⁶³.

MORALNY WYMIAR DAWANIA ŻYCIA

Przejdę teraz do omówienia kolejnego aspektu kobiecego doświadczenia moralności, jakim jest nastawienie na moralny wymiar dawania życia. S. Ruddick mówi o metafizycznej postawie matek w kierunku „życia jako takiego”¹⁶⁴. Nazywa je nastawieniem „utrzymującym”, które jest niezbędne dla zachowania życia dziecka. Określa je jako pracę nad światem-*ochrony*, światem-*utrzymania*, światem-*naprawiania*. Jest wysiłkiem macierzyńskiej praktyki, która musi uwzględniać realia i wszelkie trudności. Postawa matki, jak twierdzi S. Ruddick, charakteryzuje również kobiece nastawienie w przeżywaniu moralności. Wskazuje kierunek prowadzenia dyskursu filozoficznego i etycznego.

Szczególnie namysł nad przeżywaniem macierzyństwa ukazuje kontrast między ludzkością kulturowo przypisaną do śmierci a ludzkością

¹⁶³ Por. V. Held, *Rights and Goods. Justifying Social Action*, The University of Chicago Press, Chicago 1989, 40-43.

¹⁶⁴ S. Ruddick, *Maternal Thinking*, w: *Feminist Social Thought...*, dz. cyt., 590.

nastawioną na narodziny. Przedstawione przez nią rozróżnienie pociąga za sobą implikacje dla koncepcji życia politycznego i społecznego. W męskim królestwie *polis* istnieje przekonanie, że mężczyzna ryzykuje śmierć ze względu na ludzki rozwój. W kobiecym królestwie gospodarstwa domowego istnieje natomiast przeświadczenie, że celem ludzkiego, kobiecego postępowania jest jedynie reprodukcja. Dlatego przewyżczenie męskiej dominacji i dopuszczenie kobiet do wejścia w sferę publiczną, w której mężczyźni są zdolni do śmierci dla swoich przekonań, nie jest jak dotąd wystarczające z feministycznego punktu widzenia. Niezbędne jest, aby narodziny i prywatny świat macierzyństwa zostały poddane ponownemu przemyśleniu i zgodnej ocenie ich zasług¹⁶⁵.

Nawiązując do przedstawionych poglądów V. Held, możemy wskazać dwie perspektywy, w których autorka rozpatruje narodziny i śmierć. Pierwsza ma podstawy religijne i związana jest z patrzeniem na oba wydarzenia z pozycji nadprzyrodzonej, zakładającej, że Bóg daje i zabiera życie. Druga przejawia się jako proces naturalny, gdzie narodziny i śmierć są następującymi po sobie etapami ludzkiej egzystencji. Filozofce bliższa jest druga perspektywa. Podkreśla ona, że nie chce poglądów o rodzeniu dzieci i śmierci łączyć z religią jako podstawową dla nich dziedziną¹⁶⁶. Prawdopodobnie wynika to z głoszonych przez nią poglądów, że narodziny dziecka są rezultatem wyboru dokonanego przez kobietę, a nie wynikają z pewnego absolutnego i zarazem naturalnego dla kobiet porządku.

Etyczki troski krytykują współczesną kulturę za przewartościowanie respektu wobec śmierci, połączonego z równoczesnym odmawianiem szacunku dla narodzin. Zgadzają się z tym, że człowiek może przewyciężyć strach i umrzeć odważnie, heroicznie dla szlachetnych przyczyn. Może dać się zabić z lojalności, obowiązku lub ze względu-

¹⁶⁵ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 114.

¹⁶⁶ Por. tamże, 3.

du na zobowiązania. Jest w stanie umrzeć dla lepszej przyszłości, dla siebie samego, dla własnych dzieci lub rodzaju ludzkiego. Może także umrzeć dla Boga lub dla cywilizacji, dla sprawiedliwości lub wolności. Zwierzęta nie umierają za żadną z tych rzeczy. Prawdopodobnie dlatego poświęcenie własnego życia jest tak istotne dla ludzkiego istnienia¹⁶⁷. W przekonaniu V. Held dawanie życia jest o wiele bardziej ludzkie niż jego poświęcenie. Związane jest ono bezpośrednio z faktem, że można uniknąć dania komuś życia, podczas gdy śmierć ostatecznie jest nieunikniona. Przyjęcie takiej perspektywy badawczej ma na celu dowartościowanie znaczenia narodzin człowieka dla zrozumienia doświadczenia moralnego, ale również ma zwrócić uwagę na wymagania związane z odpowiedzialnym wychowaniem i rozwojem każdego człowieka. Podążając za przedstawionym powyżej rozumowaniem, możemy domniemać, że wartościowsze staje się danie życia i wspieranie jego rozwoju niż poświęcenie go dla jakiejś sprawy.

V. Held twierdzi, że nikt nie ma możliwości uzasadnienia prawa do narodzin ani nawet nikt nie powinien być o to pytany. Nie ma sensu stawianie dziecku pytania, czy ma uprawnienie do tego, żeby zaistnieć lub dlaczego powinno było się narodzić. Każdy argument, dla którego dziecko nie powinno się urodzić, może być tylko adresowane do rodziców dziecka lub do tych grup lub instytucji społecznych, które mogą przyczynić się do wzrostu lub zmniejszenia prawdopodobieństwa narodzin dziecka. Natomiast pytanie, dlaczego kobieta powinna mieć dziecko lub dlaczego powinna powstrzymać się od posiadania dzieci, skierowane do potencjalnych matek ma, zdaniem filozofki, doniosłe znaczenie dla zrozumienia kobiecego doświadczenia. Chodzi o uchwycenie momentu decyzyjnego kobiety, w którym powstaje relacja troski między matką a dzieckiem oraz wynikające z niej

¹⁶⁷ Por. tamże, 114.

powinności i odpowiedzialność. Zrozumienie kobiecego doświadczenia ma również na celu ukazanie, także w płaszczyźnie społecznej, że narodziny człowieka nie są czymś jedynie naturalnym, niezwiązanym z moralnością, ale są istotną decyzją moralną dla doświadczenia kobiet i ważną dla istnienia społeczeństwa. To, że rzadko jest stawiane pytanie, dlaczego kobieta powinna mieć dziecko, ukazuje, jak świat, również ten porządkujący przestrzeń moralną, jest nieprzyzwyczajony do patrzenia na rzeczywistość z punktu widzenia kobiet¹⁶⁸. Warto podkreślić, że omawiana problematyka nie jest związana z zagadnieniem aborcji, ale z pytaniem stawianym przez przedstawicielki etyki troski, po co w ogóle mieć dzieci.

Podniesione powyżej zarzuty mogą wiązać się zarówno ze współczesną kulturą, która, podobnie jak etyka tradycyjna, kultywuje filozofię śmierci, ale także z religią chrześcijańską. Może to wynikać z rozpatrywanego w filozofii moralnej, także przez feministki, dylematu Abrahama, który stoi przed wyborem, czy ma być wiernym Bogu, czy też zachować syna przy życiu. Myśl chrześcijańska dopuszcza poświęcenie swojego życia. Inaczej jest to postrzegane z perspektywy etyki troski, co szerzej rozwinę w dalszych analizach.

Podjęta próba wskazania racji, dla których mężczyźni i kobiety zamiast uzasadniać, po co mają umierać lub żyć, ukazuje nowe i bogatsze racje związane z dawaniem potomstwa. Ludzie mogą wyginąć z lojalności, obowiązku, zobowiązań i dla lepszej przyszłości. Kobiety mogą dać życie lub odrzucić jego dawanie z tych samych powodów. V. Held, S. Ruddick¹⁶⁹ i D. Bubeck¹⁷⁰ podkreślają, że dawanie życia przez kobiety powinno być traktowane jako zupełnie odmienne od naturalnego, biologicznego wydarzenia. Jest to wydarzenie, które tworzy

¹⁶⁸ Por. tamże, 116.

¹⁶⁹ Por. S. Ruddick, *Extract from Maternal Thinking*, w: *Ethics...*, dz. cyt., 441-448.

¹⁷⁰ Por. D. Bubeck, *Care, Gender, and Justice*, dz. cyt., 65-67, 98.

szczególną i konkretną relację zależności między matką a dzieckiem. Relacja ta posiada swój niepowtarzalny kontekst i rodzi trwałe zobowiązanie każdej ze stron¹⁷¹.

Etyczki troski żywią nadzieję, że w pełni przeniesienie treści i przeżyć doświadczenia kobiet do współczesnego dyskursu moralnego spowoduje, że najbardziej centralną i fundamentalną społeczną relacją stanie się relacja pomiędzy matką, czy też matczyną osobą, jak ją określa V. Held, a dzieckiem. Ukazanie perspektywy relacji między matczynymi, czyli troskliwymi osobami, a dziećmi ma na celu rozpatrywanie typowo biologicznie określonych relacji na interakcje wewnątrz społeczeństwa. Wskazanie na rzeczywistość matczyńskich osób ma zmieniać kulturę i społeczną rzeczywistość przez tworzenie odniesienia do troskliwych osób, które mogą kontynuować transformację podmiotów i ich otoczenia. Wychowywanie (kreacja) takich nowych i lepszych osób jest z pewnością tak samo twórcze, jak konstruowanie nowych i lepszych przedmiotów lub instytucji. Nowe osoby powstają wewnątrz rodzin, w relacjach między matczynymi osobami a dziećmi. Relacje te są centralne nie tylko dla istnienia społeczeństwa, ale również dla jego rozwoju¹⁷².

Dlatego opracowywanie teorii etycznej, która byłaby w stanie przedstawić koncepcję zawierającą relacje rodzinne, a takim jest jeden z celów etyki troski, może pomóc w zrozumieniu złożoności relacji troski. V. Held bardzo mocno podkreśla istniejącą zależność przejawiającą się w relacji troski oraz to, że relacje w większości nie są wybierane. Krytykuje ona w ten sposób Rawlsowski model relacji społecznych. Stawia pytanie, czy członkowie doprowadzonych do ubóstwa społeczeństw sami wybrali okoliczności, w których przyszło im żyć. Zwraca również uwagę na priorytet przyznawany poszczególnym relacjom. Czy

¹⁷¹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 117.

¹⁷² Por. tamże, 70-71.

model relacji społecznych, który nie opiera się wyłącznie na społecznym kontrakcie, ale również na dobrowolnie wybieranych przyjaznych relacjach, może być pomocny w podejmowaniu decyzji odnośnie tego, co należy robić tu i teraz¹⁷³? Perspektywa przyjęta przez feministki w patrzaniu na moralność jest wartym uwagi protestem wobec współczesnej filozofii moralnej, głównie w tradycji angloamerykańskiej, która zwraca małą uwagę na moralne znaczenie fenomenu sympatii, współczucia, ludzkiej troski i przyjaźni. Zarzut ten jest formułowany również wobec niefeministycznych teorii moralnych, innych niż angloamerykańskie, chociaż nie podaje ona konkretnych przykładów¹⁷⁴.

Po scharakteryzowaniu pojmowania kobiecego doświadczenia, przejdę do omówienia związanego z nim zagadnienia, które dotyczy rozumienia specyfiki macierzyńskiego myślenia.

MACIERZYŃSKIE MYŚLENIE

W bogatej rzeczywistości ludzkich przeżyć i doznań macierzyństwo, rozumiane jako rodzenie dzieci, bez wątpienia jest specyficznie kobiecym doświadczeniem. Nie będę przybliżać i rozwijać rozważań prowadzonych wśród feministek, które dotyczą macierzyństwa i rodzenia dzieci, a które nie są podejmowane przez V. Held lub S. Ruddick. W ramach rzetelności badawczej wspomnę, że niektóre z radykalnych feministek postulują między innymi wyzwolenie się od bolesnego ciężaru rodzenia dzieci i rozwijanie technologii umożliwiających kontrolę i ludzką reprodukcję. Ich zdaniem uzyskanie zamierzonego celu dałoby im prawdziwą równość wobec mężczyzn¹⁷⁵.

¹⁷³ Por. tamże, 73.

¹⁷⁴ Por. tamże.

¹⁷⁵ Por. B. Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs*, w: *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*, red. A. M. Jaggar, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford 1994, 330-340; także, A. Clarke, *Subtle Forms of Sterilization*

Innym zagadnieniem, które można określić jako zbliżone do problematyki macierzyństwa, jest tzw. podwójne rodzicielstwo. Wszelkie rozważania prowadzone na ten temat połączone są często z działaniami społeczno-politycznymi, których celem jest zmiana postaw społecznych i pełniejsze zaangażowanie mężczyzn w sprawy domowe¹⁷⁶.

Dla etyczek troski ludzkie macierzyństwo może być w pełni twórczo rozwinięte i powinno stać się podstawowym kontekstem dla teorii moralnych. Macierzyństwo nie jest tylko samym rodzeniem dzieci. Jest przede wszystkim postawą matki i całym kontekstem sytuacyjnym danego faktu. Nie jest ono również jednorazowym wydarzeniem, ale procesem, który dokonuje się w czasie i ulega ciągłym zmianom. Publikacja Sary Ruddick *Maternal Thinking*¹⁷⁷ jest powszechnie uznawana w środowisku feministycznym za kluczową i podstawową pracę dla debaty o macierzyństwie. W ciekawy sposób próbuje ona opisać „matczyne myślenie”. Warto więc przeanalizować jej rozumienie doświadczenia macierzyństwa.

Zwraca ona uwagę na kulturowy wymiar ludzkich doświadczeń oraz na wpływ wspólnoty, w której wznoszą się poszczególne osoby. Punktem odniesienia dla rozważań prowadzonych przez S. Ruddick jest perspektywa macierzyństwa kobiety z klasy średniej, białej protestantki, żyjącej w kapitalistycznej, patriarchalnej Ameryce, która wyraża siebie w heteroseksualnej nowoczesnej rodzinie państw rozwiniętych, w której jest matką i doświadczała opieki matki¹⁷⁸. Mimo że taka kobieta próbuje rekompensować sobie ograniczenia wyini-

Abuse: A Reproductive Rights Analysis, w: *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*, red. A. M. Jaggar, Westview Press, Boulder 1994, 341-352; także, Ch. A. Littleton, *Reconstructing Sexual Equality*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 714-734.

¹⁷⁶ Zob. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley 1978.

¹⁷⁷ Zob. S. Ruddick, *Maternal Thinking...*, dz. cyt..

¹⁷⁸ Por. S. Ruddick, *Maternal Thinking*, w: *Feminist Social Thought...*, dz. cyt., 588.

kające z uczestnictwa w społeczeństwie i historycznie przypisanych jej zachowań, zasadniczo to od innych, czyli społeczeństwa jako całości, zależy poprawa interpretacji żeńskich ról społecznych i od tłumaczenia tych ról poprzez kulturę, w której uczestniczy. Pozycja społeczna osób, które definiują macierzyństwo, ma duże znaczenie. Inaczej będzie ono rozumiane przez białe kobiety z klasy średniej, żyjące w Stanach Zjednoczonych, inaczej przez czarne matki z klasy niższej, mieszkające w tym samym kraju, a zupełnie inną perspektywę będzie posiadała Hinduska urodzona i żyjąca w Indiach. Podkreślenie wspomnianych trudności związanych z określeniem macierzyństwa spowodowane jest pojawieniem się w ostatnich latach tzw. czarnego feminizmu. Tworzą go Afroamerykanki, dla których olbrzymie znaczenie przy podejmowaniu problemów feministycznych odgrywają podziały rasowe i klasowe, istniejące w społeczeństwach.

Jeżeli otaczająca kultura wpływa w znaczący sposób na role społeczne pełnione w danym społeczeństwie, szczególnie jeżeli chodzi o macierzyństwo czy rodzicielstwo, to ma ona również wpływ na istniejące w nim kulturowe wymogi dotyczące prawidłowej relacji troski, rozumianej jako idealna relacja między rodzicem a dzieckiem. Odwołanie się do standardów etycznych danej wspólnoty, dostrzegamy jako bardzo ważne w etyce troski proponowanej m.in. przez V. Held. Utrzymanie dobrej relacji troski wymaga również odniesienia się do istniejących w danym społeczeństwie wymogów określających prawidłową relację troski¹⁷⁹.

Analizując rozumienie „macierzyńskiego myślenia” wspólnego dla V. Held i S. Ruddick, możemy stwierdzić, że jest ono wyrazem „kobiecego myślenia”, na które składa się kilka zasadniczych doświadczeń. Przede wszystkim jest nim biologiczne przeżycie prenatalnego

¹⁷⁹ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 59-61, 83-84.

rozwoju dziecka i jego narodzin. Wiąże się ono z wytworzeniem się silnej relacji, ale również współzależności matki i potomstwa. Nie jest ono wyłącznie ich wzajemną relacją, ale także pochodną środowiska, w którym przebywa kobieta spodziewająca się dziecka. Kolejnym, bardzo istotnym przeżyciem kobiecym, jest doświadczenie powstałe z połączenia siły i bezsilności macierzyńskiej praktyki. Ma ono podwójny wymiar. W odniesieniu do dziecka przejawia się w tym, co matka może mu zaoferować oraz w niemocy, na przykład przecięcia niepożądanego postaw. W wymiarze społecznym wyraża się ono w tym, że kobieta wydaje na świat kolejnego potomka, który gwarantuje ciągłość danej wspólnoty kulturowej oraz powoduje powstanie olbrzymiej zależności, niejednokrotnie powodującej zdanie się na łaskę społeczeństwa¹⁸⁰.

Powyższy aspekt kobiecych przeżyć odnosi się do innego, również ważnego doświadczenia, a mianowicie doświadczenie opresji. Pochodzi ona w dużej mierze z nieustannej zależności, w której znajdują się kobiety, co jest zasadniczo różne od męskiej autonomii. Matka spodziewająca się dziecka w wyniku przemian biologicznych, dokonujących się w jej wnętrzu, niejednokrotnie traci swoją niezależność na płaszczyźnie osobistej i społecznej. Na pierwszej, współzależna jest od nastrojów rozwijającego się w niej potomstwa, ale również jest poddana fizycznemu bólowi, na który nie ma wpływu. Na drugiej, jest zależna od otaczających ją osób, niejednokrotnie w najbardziej podstawowych sprawach, czy też z powodu porodu zmuszona zostaje do okresowej rezygnacji z pracy. Dostrzeżenie, jak silne są tego rodzaju współzależności, powoduje, że kobiety posiadają często inną perspektywę relacji społecznych niż mężczyźni¹⁸¹.

¹⁸⁰ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 152-159.

¹⁸¹ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 59-61, 80-82.

Dla przeżywania macierzyństwa znaczącą sprawą jest towarzysząca mu praktyka związana nie tylko z opieką nad dzieckiem, ale również z wychowaniem. Nie jest ono wyłącznie mentalnym nastawieniem i wyrazem stosunku do zaistniałych okoliczności. Dlatego S. Ruddick zgadza się z V. Held, że macierzyństwo jest przede wszystkim działaniem, przez które matka wyraża swoją troskę. Często na początku jest ono nieudolne, ale wykonywane z zaangażowaniem, staje się coraz bardziej doskonałe. Matka odpowiada nim na wymagania dziecka. Dzięki konkretnym czynom i reakcjom swojego potomstwa wie, czy jej działanie było odpowiednie. Niekiedy tylko matka może odpowiedzieć na oczekiwania dziecka, gdyż tylko ona jest w stanie je odczytać i zrozumieć¹⁸².

Takie rozumienie praktyk i zależności V. Held przejmuje od S. Ruddick, gdy określa troskę jako praktykę¹⁸³. Z drugiej strony wszystko to dokonuje się, jej zdaniem, w perspektywie danej wspólnoty kulturowej, która ocenia jej czyny w kontekście aprobowanych przez nią wartości lub norm. Dlatego działania matki są wyznaczone również przez społeczne granice, gdyż społeczeństwo ma wobec niej pewne oczekiwania¹⁸⁴.

Zdaniem S. Ruddick dziecko domaga się od matki trzech rzeczy. Po pierwsze, ochrony i zachowania jego życia, po drugie, wspierania jego rozwoju, po trzecie, tego, żeby jego rozwój był kształtowany w sposób akceptowany przez następne pokolenie¹⁸⁵. Wymienione przez autorkę warunki możemy określić jako podstawowe potrzeby, na które odpowiada matka pozostająca w relacji troski. Do wymienionych powyżej trzech potrzeb nawiązuje V. Held. Szczególnie zwraca

¹⁸² Por. S. Ruddick, *Maternal Thinking...*, dz. cyt., 586.

¹⁸³ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 36-38.

¹⁸⁴ Por. tamże, 40-43.

¹⁸⁵ Por. S. Ruddick, *Maternal Thinking...*, dz. cyt., 589.

ona uwagę na tę pierwszą, gdyż bez odpowiedzi na postawę troski wyrażoną w konkretnym działaniu, niemożliwe byłoby zachowanie przy życiu nie tylko konkretnego człowieka, ale i całego społeczeństwa. Odpowiadanie na wskazane przez V. Held i S. Ruddick potrzeby ma pomagać w budowaniu zaufania i lepszego społeczeństwa, co, według etyczek troski, jest celem etyki¹⁸⁶.

Natomiast A. Baier dochodzi do wniosku, że podstawowe wymagania dziecko stawia w postawie zaufania i w sytuacji emocjonalnego zaangażowania każdej ze stron. W relacji matki do dziecka ujawnia się postawa relatywnej władzy. Dotyczy ona zależności między osobą ufającą i obdarowaną zaufaniem. Zaufanie może przybrać różne formy. Według A. Baier można je określić jako częściowe, ślepe lub bezkrytyczne. Jednak tym, co je łączy, jest podatność na zranienia¹⁸⁷. V. Held i A. Baier uważają, że relacja zależności, jaka się rodzi w warunkach macierzyństwa, jest oparta na zaufaniu i trosce. Dziecko po narodzinach, aby w ogóle mogło przeżyć i prawidłowo się rozwijać, pozostaje w zależności od rodziców. Zdaniem V. Held jest to możliwe dzięki rzeczywistemu doświadczeniu relacji pomiędzy matką a dzieckiem, czy szerzej rozpatrując tę relację, między rodzicami a dziećmi. Wartość tej decyzji zasadza się na silnym emocjonalnym związku, który stanowi podłoże dla istniejącego zaufania. W sytuacji narodzonego dziecka ujawnia się również jego bezsilność i współzależność od otaczających go osób. W takiej sytuacji znajdował się każdy realnie istniejący człowiek, co ma podkreślać wagę współzależności dla moralnych doświadczeń¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Por. V. Held, *Rights and Goods...*, dz. cyt., 65-69, 82-85.

¹⁸⁷ Por. A. Baier, *Trust and Antitrust*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D.T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 612.

¹⁸⁸ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 33.

Przy ukazywaniu wielkiego znaczenia relacji troski między rodzicem a dzieckiem powinno się być ostrożnym, aby jej nie gloryfikować. Feministki troski zwracają uwagę, że wiele matek i ojców wręcz ćwiczy władzę nad dziećmi w sposób charakterystyczny dla kultury dominacji. Natomiast innym sprawia dużą trudność dostarczanie adekwatnej troski dla swoich dzieci i w rezultacie kończy się to niepowodzeniem. Jednak, gdy relacja między rodzicem a dzieckiem jest taka, jak być powinna, czyli gdy osoba troszcząca się o dziecko nie wykorzystuje swojej władzy jedynie dlatego, że moralne reguły tego wymagają, wtedy można mówić o dobrej relacji troski. V. Held podziela zdanie S. Ruddick, że wymagania mogą być stawiane z metapoziomu. Według niej, w proponowanej przez nią wersji etyki troski, ważne są również motywacje. Tym, co powinno motywować troskliwe działanie, są uczucia miłości i troski. Stanowią one podstawę działania i same w sobie zawierają to, co powinno być robione. Nadal podmiot moralny będzie zmagał się z pytaniem, co należy robić i będzie poszukiwał kryteriów, na podstawie których ma podjąć decyzję. Jednak nie zawsze musi odwoływać się do rozumu, ale może również opierać się na uczuciach. Dlatego proces poszukiwania odpowiedzi na moralne pytania z perspektywy namysłu nad macierzyństwem jest zaangażowany w działanie i uczucia, a nie tylko w proces analizy i dedukcji¹⁸⁹.

Trzy podstawowe potrzeby dziecka, takie jak ochrona i zachowanie jego życia, wspierania jego rozwoju oraz tego, żeby jego rozwój był kształtowany w sposób akceptowany przez następne pokolenie, wyznaczają ogólny kierunek macierzyńskiej praktyki. Trzeba być jednak świadomym, że nie wszystkie matki są zdolne do szczególnego uczestnictwa w macierzyńskiej praktyce. Mogąca pojawić się niezdolność, bywa wynikiem intelektualnej, emocjonalnej lub fizycznej nie-

¹⁸⁹ Por. tamże, 77.

pełnosprawności. Można jednak postawić obu wspomnianym powyżej feministkom następujące pytanie. Jeżeli mamy rozstrzygać według ideału, to czy może się zdarzyć, że ideał będzie błędnie odczytany, ukształtowany lub całkowicie subiektywny? Ideał relacji troski, który S. Ruddick pojmuje jako ideał postępowania, a V. Held jako wartość, do której się odnosimy, w obu przypadkach związany jest ze standardami obecnymi w danej kulturze. V. Held, modyfikując poglądy S. Ruddick, twierdzi, że idealna relacja troski, która jest równocześnie wartością, jest odkrywana w praktyce poprzez konkretne działania w stosunku do danej osoby. Idealna relacja troski nie może być błędna, takie może być działanie. Również ideał troski nie jest całkowicie subiektywny, gdyż zawiera standardy troskliwego postępowania wyznaczone przez daną kulturę. Dla V. Held każda relacja posiada swoją wartość, czyli ideał troskliwego postępowania. Jednak najlepszą decyzję mogą podjąć wyłącznie osoby pozostające w konkretnej relacji. Dlatego osąd uznawany za prawidłowy z wewnętrznej perspektywy nie zawsze będzie do zaakceptowania ze strony osób nieuczestniczących w danym momencie w tej konkretnej relacji. Wydaje się, że V. Held, modyfikując poglądy S. Ruddick, doszła do odkrycia ciekawego sposobu rozstrzygnięcia problemu podjętego przez T. Nagela w książce *Widok znikąd*, który dotyczy przyjmowania przez podmiot moralny w czasie dokonywania osądu perspektywy zewnętrznej lub wewnętrznej¹⁹⁰. Szczególnie cenne wydaje się docenienie przez nią roli praktyki w życiu moralnym.

Mogę zatem powrócić do postawionych na początku tego paragrafu pytań. Czy kobiece doświadczenie moralne może stanowić podstawę dla etyki? Czy etyka budowana na doświadczeniu jednej płci może być uniwersalna? Czy kobiecy punkt wyjścia w budowaniu etyki może

¹⁹⁰ Zob. T. Nagel, dz. cyt.

przynieść coś cennego dla debaty filozoficznej? Czy doświadczenie kobiet jest rzeczywiście aż tak różne od mężczyzn?

Specyficznie kobiecymi doświadczeniami są rodzenie dzieci, cały okres oczekiwania na narodziny, sam poród i niekiedy czas, gdy matka sama karmi swoje dziecko. Mężczyźni nie mogą tego doświadczyć, ale mogą uczestniczyć w tych procesach, co mimo wszystko nie będzie tym samym. Jednak feministki, mówiąc o specyficznie kobiecym doświadczeniu, nie odwołują się do przeżyć związanych z porodem, ale do konsekwencji, które wynikają z macierzyństwa. Zwrócenie uwagi na relację, jaka powstaje między matką a dzieckiem, skutkuje specyficznym, według przeprowadzonych przez C. Gilligan badań, rozstrzygnięciem konfliktów moralnych. Psycholożka z Oxfordu twierdziła nawet, jak pokazałem w rozdziale *Riposta C. Gilligan*, że należy mówić o dwóch rodzajach moralności – męskiej (opartej na sprawiedliwości) i kobiecej (skoncentrowanej na trosce). Inne stanowisko zajęła w tej sprawie już N. Noddings, która przekierowała dyskusję na postawę opiekuńczości i troski wobec drugiej, bliskiej nam osoby.

Warto podkreślić, że olbrzymi obszar macierzyństwa jest, jak uważa V. Held, dostępny również dla mężczyzn i kobiet, które same nie rodziły¹⁹¹. Mężczyźni nie mogą doświadczyć takich rzeczy jak menstruacja, poród czy biologiczne aspekty macierzyństwa, podobnie jak rodzice adopcyjni. Obszar biologicznych komponentów jest znaczący, ale też ich wpływ na kobiety i mężczyzn jest inny. V. Held nie twierdzi, że naturalne matki mają większy talent lub większe umiejętności w wychowywaniu dzieci niż inne kobiety i mężczyźni. Ważne jest podkreślenie tego faktu, ze względu na pojawiające się w dyskusjach wokół etyki troski zarzuty, że nie uwzględnia ona perspektywy bezdziejnych kobiet i mężczyzn¹⁹². Pojawiające się wątpliwości mogą

¹⁹¹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 80.

¹⁹² Por. tamże, 83-85.

być również związane z tym, że V. Held w swoich wcześniejszych pracach wskazywała na ideał moralnej relacji jako zależności między matką a dzieckiem. W *Ethics of Care* mówi ona wprawdzie o takim ideale, ale podkreśla jego uniwersalny charakter, stwierdzając, że chodzi jej o relację między rodzicem a dzieckiem¹⁹³.

Kobięcy punkt widzenia moralnych doświadczeń przy analizie dylematów moralnych oraz podczas zwracania uwagi na znaczenie emocji w moralności odnosi się do relacji, od których jesteśmy zależni i które przeżywamy w odniesieniu do poszczególnych osób i konkretnych doświadczeń. Czy jednak wskazywanie na te aspekty kobiecego doświadczenia moralnego można uznać za specyficznie kobiece? Jeżeli tak, co jest w nich wyjątkowego? Wydaje się, że nic. Czy tylko kobiety doświadczają zależności i zwracają uwagę na relacje? Jest to doświadczenie każdego człowieka, jednak, i z tym należy zgodzić się z feministkami, niejednokrotnie mało wyeksponowane, niedoceniane i niepojęmowane w teoriach etycznych. Nieuwzględnianie tych zagadnień w kulturze patriarchalnej nie oznacza, że one nie istnieją w rzeczywistości. Tym bardziej przypisywanie wyłącznie jednej płci doświadczenia zależności i docenienia emocji niezwiązanych bezpośrednio z rodzeniem dzieci jest nieuprawnione. Wskazuje to na próbę nie tyle przewyciężenia męskiego paradygmatu, co zastąpienia go kulturą matriarchatu.

Trudno jest mówić o specyficznie kobiecym doświadczeniu moralności. Jednak treści, które kryją się pod tym wyrażeniem mogą okazać się cenne dla rozwoju teorii etycznych. Nie są one szczególnie odkrywcze, ale zdają się nadawać dyskusji moralnej nowy wymiar. Docenienie roli uczuć, zwrócenie uwagi na relacje i naszą zależność od innych oraz otaczającego nas społeczeństwa jest wartościowe. Koncentracja na tego

¹⁹³ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 11.

typu doświadczeniach doprowadziła niektóre feministki do rozwoju etyki troski. Każda z jej przedstawicielek ukazuje różne aspekty troski jako podstawy dla moralności. W celu rzetelnej prezentacji etyki troski zmuszony jestem skoncentrować się na poglądach jednej wybranej filozofki. Różnice pomiędzy etyczkami nie dotyczą podstawowych założeń, co szczegółowych rozwiązań metodologicznych i pojęciowych. W swoich badaniach skoncentruję się na poglądach V. Held zawartych zwłaszcza w *Ethics of Care*. Autorka podjęła bowiem próbę przedstawienia całościowej i spójnej wizji etyki troski.

5. WIELE ROZUMIEŃ TROSKI

W poprzednich rozdziałach wskazałem źródła etyki troski. Zaliczyłem do nich przede wszystkim feminizm, jak również pewne ustalenia dokonane we współczesnej psychologii moralności i teorii edukacji oraz przeświadczenie feministek troski o specyfice kobiecego doświadczenia moralności. Miały one wpływ na powstanie omawianej przeze mnie teorii moralności. W niniejszym rozdziale zajmę się podstawowymi założeniami etyki troski prezentowanej przez profesor Virginie Held z *City University of New York*, autorki uznanych publikacji, takich jak: *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics* oraz *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*.

Zanim przejdę do omówienia i doprecyzowania pojęcia troski, przypomnę, że zaproponowany przeze mnie podział etyki troski na feministyczną, kobiecą i uniwersalną pozwala zakwalifikować poglądy V. Held do trzeciego z wymienionych nurtów. Zwracam na to szczególną uwagę, gdyż nie wszystkie feministki prezentują etykę troski jako etykę uniwersalną, czyli dostępną w równym stopniu dla kobiet i mężczyzn. Mimo to prezentowana przez nią teoria bez wątpienia posiada swoje źródło w feminizmie. Zaliczenie etyki zaproponowanej przez V. Held do teorii uniwersalnych, podyktowane jest następującymi racjami.

Po pierwsze, uważa ona, że etyka troski jest odrzucana przez niektóre feministyczne teorie moralności jako feministyczna¹⁹⁴, gdyż nie podkreśla różnicy płciowej [*sex*] i rodzajowej [*gender*] oraz nie prezentuje proponowanej przez siebie etyki w opozycji do tzw. etyki męskiej, mimo że przeciwstawia etykę troski etyce sprawiedliwości. Zostało to jasno wyartykułowane w *The Ethics of Care*. Po drugie, we wspomnianej pracy mocno został wyróżniony ideał troski. Stanowi go nie tyle relacja między matką a dzieckiem, co między rodzicem a dzieckiem. Przesunięcie akcentu z tro-

¹⁹⁴ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 66.

ski matki na troskę obojga rodziców nie pozwala niektórym feministkom zaliczyć poglądów V. Held do nurtu kobiecego. Jest to również widoczne w rozwinętym przez nią wątku idealnej relacji troski, w odniesieniu do której tworzy ona pojęcie matczynej osoby [*mothering person*]. Cechą charakterystyczną takiej osoby nie jest płeć, ale troskliwość, którą można porównać do troski matki nad dzieckiem.

V. Held od ponad dwudziestu lat zajmuje się etyką troski. Nie tylko rozwija swoją koncepcję, ale również krytycznie analizuje poglądy innych przedstawicielek tego kierunku etyki. Dzięki temu jesteśmy w stanie odkryć charakterystyczne założenia etyki troski, które mogą być wspólne dla wszystkich istniejących teorii, również dla tej prezentowanej przez V. Held.

Autorka *The Ethics of Care* koncentruje się na potrzebach konkretnych osób, z którymi wchodzimy w relacje i za które bierzemy odpowiedzialność. Równocześnie rozpoznaje, że przez wiele lat istnienie człowieka jest współzależne od innych. Dlatego w etyce troski tak ważną rolę przywiązuje się do relacji istniejących między konkretnymi, rzeczywistymi osobami. Podkreśla się także rolę uczuć i emocji w epistemologii. V. Held stawia jako jeden z priorytetów dowartościowanie uczuć i emocji w ludzkim życiu. Tym samym odrzuca prymat reguł i zasad w dziedzinie moralności. Wiąże się to z chęcią przełamania dominacji abstrakcyjnego myślenia i odwołania się do konkretnych zdarzeń. Jest to również sprzeciw wobec myślenia o człowieku jako uniwersalnym każdym, który nie ma rodziny, historii, płci i swojej kultury. Zarzuty skierowane przeciwko takiemu ujmowaniu człowieka V. Held stawia przede wszystkim kontraktualistom, a jako ich przedstawiciela upodobała sobie Johna Rawlsa. Dokonywana przez nią krytyka dotyczy również istnienia w kulturze, ale również w filozofii moralności, podziału na sferę prywatną i publiczną. Filozofka zwraca szczególną uwagę na pomijanie i wykluczanie z etyki doświadczeń,

związanych z życiem rodzinnym lub relacji między przyjaciółmi. Wypracowuje więc koncepcję relacyjnej osoby. W ten sposób odrzuca, obecną głównie w teoriach liberalnych, koncepcję człowieka jako indywiduum, która podkreśla jego autonomię i niezależność¹⁹⁵.

Poszukiwanie podstawowych założeń charakteryzujących etykę troski zacznę od precyzyjnego zdefiniowania troski.

POJĘCIE TROSKI

W niniejszej publikacji zajmę się kilkoma istotnymi aspektami rozumienia pojęcia troski w kontekście poglądów prezentowanych przez V. Held. Bardziej szczegółowe opracowanie tego zagadnienia, w szerszym kontekście filozoficznym, można znaleźć w innej mojej publikacji, w której to między innymi zestawiam stanowiska poszczególnych etyczek troski¹⁹⁶.

Feministki troski posługują się mało precyzyjnymi definicjami troski, podobnie sytuacja przedstawia się w przypadku V. Held. Wydaje się, że trudność wiąże się przede wszystkim ze stosowaną przez nią terminologią. Sądzę, że gdyby np. sięgnęła do fenomenologii to uchwycenie wielu spraw mogłoby być łatwiejsze. Jednak w jej pracach nie widać inspiracji pracami spoza filozofii angloamerykańskiej. Dlatego po podaniu definicji troski dokonuje ona uzupełniających opisów, mających na celu właściwe zrozumienie podanej definicji. Dodatkowo wprowadza dwa wyróżniki, które mają ukazać inne aspekty troski. Wnikliwy czytelnik łatwo dostrzeże, że stosowana przez etyczkę metodologia i aparatura pojęciowa zostały zaczerpnięte z filozofii analitycznej i nie ukazują one tego, co chce udowodnić

¹⁹⁵ Por. tamże, 10-13.

¹⁹⁶ Zob. A. Walezczyński, *Pojęcie troski we współczesnej etyce*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 48(2012)2, 143-157.

myślicielka. Uwidacznia się to w stosowaniu przez nią wielu opisów, które mają pokazać, czym troska nie jest. Dokonywana przez V. Held prezentacja założeń własnych teorii polega głównie na pokazywaniu, czym nie jest etyka oparta na trosce i co ją różni od innych teorii.

Prowadząc rozważania o etyce troski, należy zwrócić uwagę, m.in. na problemy translatorskie związane z oddaniem właściwego znaczenia poszczególnych terminów. Należy rozważyć nie tylko kontekst lingwistyczny i kulturowy, ale także filozoficzny. *Ethics of care* tłumaczone jest jako „etyka troski”. Jednak dosłowny przekład może rodzić pewne trudności, które w języku polskim związane są z terminem „troska” [*care*], gdyż inne jest jego zastosowanie w kontekście kultury anglojęzycznej.

Podstawą etyki troski jest relacja silnie zabarwiona emocjonalnie, najlepiej uwidoczniająca się w postawie matki wobec dziecka, na co szczególnie uwagę zwracają V. Held, N. Noddings i S. Ruddick. Stan ten, określany jako *caring*, jest oddawany przy pomocy polskiego terminu „troska” lub „opieka”. Według Piotra Bołtucia, który analizował ten problem, nie jest to najlepszy przekład¹⁹⁷. Jego zdaniem w języku polskim cechy te mają charakter bardziej deontyczny, czyli związane są z racjonalnym nakazem niesienia pomocy lub opieki. Jak słusznie zwraca on uwagę, nie oddaje to emocjonalnego nastawienia, które towarzyszy temu terminowi w języku angielskim. W polskim przekładzie terminy troska i opieka są również kojarzone z męskim paradygmatem, np. ojca-opiekuna. W wersji angielskiej jednoznacznie są one, według niego, kojarzone z matczynym stosunkiem szczególnie do niemowląt.

Sposób tłumaczenia *ethics of care* uzależniony jest od kontekstu filozoficznego. Na przykład w odniesieniu do problematyki medycznej zwrot ten jest często tłumaczony jako „etyka opiekuńcza”. Taki przekład zastosowano w *Zasadach etyki medycznej*¹⁹⁸. Ma to podkreślać

¹⁹⁷ Por. P. Bołtuć, *Moralność a stronniczość*, „Analizy i Egzystencja”, 2(2005), 34.

¹⁹⁸ Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, dz. cyt., 96-97.

szczególne nastawienie pielęgniarki lub lekarza do pacjenta. Należy zaznaczyć, że wyróżnia się również *nursing ethics* jako szczególną odmianę etyki troski, która bezpośrednio stanowi jedną z propozycji dla etyki medycznej.

Dla V. Held troska jest lepsza, gdy jest równocześnie działaniem i nastawieniem emocjonalnym. Dlatego należy odwoływać się do aktywności, do praktyki troszczenia się o kogoś i towarzyszących jej uczuć. Zaangażowanie się w pracę nad troską o kogoś nie jest tym samym, co troszczenie się o kogoś wyłącznie w sensie posiadania gorących uczuć do niego¹⁹⁹. Filozofka rozpatruje troskę w kontekście zatroskania o dzieci lub chore osoby. W związku z tym relacja troski wykracza, jej zdaniem, poza pewien paradygmat, który ukazuje skutek lub korzyść jako najważniejszy punkt odniesienia dla oceny moralnej. Troska nie jest wyłącznie działaniem skoncentrowanym na rezultacie. Czytelnik może również popełnić błąd, gdy troskę będzie interpretował wyłącznie poprzez macierzyńskie zatroskanie. Pojęcie troski wychodzi, według V. Held, poza pojmowanie relacji matka – dziecko. Odnosi się ono również do relacji przyjacielskich i rodzinnych, które często polegają na wykonywaniu licznych prac domowych. Zjawisko troski uwidacznia się także wśród pracowników szpitali i zakładów opieki, nauczycieli i innych osób, z których zawodami związane jest wykonywanie opiekuńczych praktyk. Relacja troski rozciąga się również na relacje społeczne. Według poglądów omawianej etyczki problem głodu i zdrowia powinien być także rozwiązywany przez działania państwa, a nie tylko jakieś personalne połączenia między osobą i potrzebującym. Jednak relacja troski ciągle motywuje do wspierania takich wysiłków i sprawdzania, które oddziałują najbardziej efektywnie²⁰⁰.

¹⁹⁹ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 30.

²⁰⁰ Por. tamże, 31.

TROSKLIWA RELACJA

Troska jest przede wszystkim relacją, w której troszczący się i doznający troski wspólnie uczestniczą we wzajemnej pomyślności i są nią obustronnie zainteresowani²⁰¹. Istniejąca relacja powinna mieć charakter więzi emocjonalnej powstałej między osobami stanowiącymi jej krańce. Osoby powinny dążyć do rozwoju relacji w takim kierunku, aby motywem działania były także uczucia. Emocje i uczucia mają stanowić motywy dla rozwoju troskliwej relacji, w konsekwencji czego relacja stanie się lepsza²⁰². Jednak otwartym zostaje pytanie, jak to uczynić.

Zbliżone do V. Held pojmowanie troski prezentuje N. Noddings. Rozumie ją jako coś, co wyraża się w działaniu. Koncentracja na uczuciach, potrzebach oraz posiadaniu umiejętności myślenia i rozumienia sytuacji osoby, o którą się troszczymy, stoi w centrum zatroskania się o kogoś. Podmiot moralny, którym jest osoba troszcząca się, powinien, zdaniem N. Noddings, posiadać umiejętność wczucia się w sytuację drugiej osoby, o którą się troszczy. Akty troski, od momentu stwierdzenia u siebie takich postaw, są dokonywane ze względu na innych, ale również w trosce o siebie²⁰³.

Rozumienie potrzeb osób, o które się troszczymy, zależy bardziej od związku uczuciowego z nimi, niż racjonalnego poznania. Dlatego abstrakcyjne reguły mają ograniczone zastosowanie. Mogą być one naturalnym impulsem do troszczenia się o innych, ale nie do podtrzymywania tej troski. N. Noddings dodaje, że osoby potrzebują tworzenia moralnych zobowiązań do podtrzymywania tej idealnej troski. Troska jest postawą i doskonałym manifestem, który wyraża

²⁰¹ Por. tamże, 34-35.

²⁰² Por. V. Held, *Moral Subjects: The Natural and the Normative*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 76(2002)2, 7-24.

²⁰³ Por. N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach...*, dz. cyt., 23-29.

się troskliwą aktywnością w konkretnej sytuacji. Obie autorki starają się znaleźć odpowiedź na pytanie, jaka mogłaby być społeczna troska. N. Noddings poszukuje szerokiego, bliskiego uniwersalnemu opisowi: „jacy jesteśmy”, kiedy angażujemy się w napotykaną relację troski oraz interesuje ją to, w jaki sposób można scharakteryzować świadomości społecznych relacji troski²⁰⁴.

D. Bubeck stworzyła definicję troski, którą posługuje się m.in. V. Held uznając ją za najbardziej precyzyjną. „Troska [*caring for*] jest spotkaniem potrzeb osoby przez inną osobę, gdzie interakcja twarz-w-twarz między troszczącym się i potrzebującym troski jest kluczowym elementem całego działania [troski]”²⁰⁵. Tak więc D. Bubeck rozróżnia troskę o kogoś i troskę jako obsługa kogoś. Przy czym, troska o kogoś jest właściwą troską. Posłużmy się przykładem stosowanym przez samą D. Bubeck. Mąż, który jest zawodowym kucharzem, wraca z pracy do domu wraz z odebraniem z przedszkola dzieckiem. Troskliwa żona podaje im obiad. Jednak troska okazana dziecku będzie troską w sensie właściwym, a troska okazana mężowi będzie traktowana jako obsługa go. Różnica polega na tym, że dziecko nie jest w stanie samo odpowiedzieć na swoją potrzebę, którą jest zaspokojenie głodu i przygotowanie sobie posiłku, w przeciwieństwie do swojego ojca, który prawdopodobnie, nie tylko z racji wykonywanego zawodu, jest w stanie odpowiedzieć na swoją potrzebę. Trzeba dodać, że zaspokojenie głodu męża nie jest potrzebą, na którą podmiot moralny, w rozumieniu D. Bubeck, musi odpowiadać. Związane jest to ze stosowaną przez D. Bubeck definicją potrzeby. „Potrzeba posiada taką naturę, że nie może zostać spotkana przez osobę, która sama jest w potrzebie”²⁰⁶. W nawiązaniu do przytoczonego przykładu, mąż potrafi

²⁰⁴ Por. N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach...*, dz. cyt., 79-81.

²⁰⁵ D. Bubeck, *Care, Gender, and Justice*, dz. cyt., 129.

²⁰⁶ Tamże, 129.

sam zaspokoić swój głód. Autorka dodaje, że troska jest „odpowiedzią na szczególne podgrupy podstawowych ludzkich potrzeb, np. na te, które powodują, że stajemy się zależni od innych”²⁰⁷.

Powyższa analiza ukazuje głównie rozumienie potrzeby, z którą związana jest relacja troski. Z perspektywy etyki troski nie jest oczywiste udzielenie odpowiedzi na proste pytanie, które można dodatkowo postawić, czy żona powinna podać obiad mężowi. V. Held rozumie troskę jako praktykę i jako wartość, która ujawnia ideał poszczególnych relacji. Ideał konkretnej relacji odkrywany jest poprzez codzienne praktyki. Dlatego, mając na uwadze stanowisko V. Held, i odwołując się do przykładu stosowanego przez D. Bubeck, podanie mężowi obiadu nie będzie odpowiedzią na jego potrzebę głodu, gdyż sam jest on w stanie ją zaspokoić. Małżonka przygotowując obiad mężowi, może w ten sposób odpowiadać na inne jego potrzeby, np. zainteresowania się nim, docenienia jego pracy i wysiłku. Jednak działanie podjęte przez żonę wynika z relacji między małżonkami, która oparta jest o wcześniejsze i obecne praktyki (doświadczenia). W relacji troski mamy do czynienia z dwoma podmiotami, które mają troszczyć się o potrzeby swoje własne i drugiego, ale również o samą relację. Dlatego z pozycji etyki troski nie można, wydaje się, sformułować ogólnego nakazu, że żona będąca w domu zawsze powinna przygotowywać obiad zmęczonemu mężowi. Dlaczego? Ponieważ mąż przychodząc do domu, może wcale nie dbać o istniejącą relację. Zarobkowa praca męża nie zwalnia go z odpowiadania na potrzeby żony, którymi, oprócz np. odpowiednich poborów, może być dostrzeżenie wkładu żony w pracę na rzecz gospodarstwa domowego. Dlatego też w etyce troski olbrzymią wagę przywiązuje się do konkretnych relacji i wynikających z nich zobowiązań, a nie wyłącznie abstrakcyj-

²⁰⁷ Tamże, 133.

nych reguł niedostosowanych do poszczególnych okoliczności. Jednak sposób uprawiania etyki proponowany m.in. przez V. Held nastroża trudności z obiektywnością nakazów moralnych. Złożonością relacji troski i sprawą powinności szerzej zajmę się w dalszej części pracy.

Troska jest również niezbędną społeczną ciężką pracą i stanowi działalność troszczenia się. Koniec relacji troski jest utożsamiany z odkrywaniem potrzeby drugiego. Dla etyczek troski bliskie jest rozumienie troski przedstawione przez D. Bubeck, gdyż spotkanie potrzeb drugiego, stanowi paradygmat w ramach etyki troski²⁰⁸.

Przy ukazywaniu relacji troski bardzo mocno podkreślany jest aspekt współzależności między osobami. Nie istniałaby ona, gdyby osoby były w stanie same odpowiadać na własne potrzeby²⁰⁹. Z poglądów D. Bubeck ma wynikać, że troska jest zaangażowana w wolę rzeczywistego bycia twarzą-w-twarz, ale równocześnie broni rozpowszechnionych i dostatecznie dobrych publicznych podstaw dla takich działań²¹⁰. Jaka jest zatem różnica w rozumieniu troski między V. Held a D. Bubeck? D. Bubeck w prowadzonych rozważaniach odsunęła motywy na dalszy plan. Dlatego V. Held krytykuje brak uwzględniania przez nią emocjonalnego zaangażowania przy analizie i ocenie troski na płaszczyźnie społecznej, na której pojawiają się, oprócz osób, także instytucje społeczne.

V. Held próbuje wyjaśnić, jak relacja troski rozciąga się z relacji rodzinnych i między przyjaciółmi na instytucje troszczące się o dobro obywateli. Nie podaje jakichś szczególnych cech charakterystycznych dla relacji troski, która miałaby dotyczyć instytucji publicznych. Jedyna uwaga, jaką znajdujemy w jej pracach, wskazuje, że taka relacja

²⁰⁸ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 60, 66.

²⁰⁹ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 42-43.

²¹⁰ Por. tamże, dz. cyt., 33.

może być „dość minimalna”²¹¹. Jednak nie określa, czego ma dotyczyć owo minimum. Z jej stanowiskiem zgadza się inna feministka, Fiona Robinson. Uważa ona, że relacje troski powinny się rozciągać poza sferę prywatną, dotyczącą gospodarstwa domowego. Jej zdaniem etyka troski powinna również regulować relacje międzynarodowe i mieć wymiar globalny²¹².

Powiązania społeczne i polityczne, w wyniku których powstają instytucje, mogą być budowane na podstawie rozumienia globalnej troski. Jak twierdzi V. Held, umożliwiałyby ona obywatelom świata dzielenie się troską między sobą. Pozostaje jednak jeszcze do wyjaśnienia bardzo ważna kwestia. Jak przenieść motyw, którymi są uczucia lub emocje, na relacje, w które zaangażowane są instytucje?

Pojawiające się pytania, związane z rozumieniem troski jako wartości i jej praktykami, wymagają rozwinięcia. Omówię je w kolejnych rozdziałach. Jednak zanim przejdę do badania tych problemów, ukażę założenia, które wpływają na stosowaną przez feministki metodologię.

²¹¹ Por. tamże, 137.

²¹² Por. F. Robison, *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Westview Press, Oxford 1999, 164.

6. FEMINISTYCZNE BADANIE MORALNOŚCI

W tym rozdziale przejdę do analizy specyfiki badań nad moralnością. Etyka troski, podobnie jak niemalże cała myśl feministyczna, dowartościowuje rolę uczuć w doświadczeniu człowieka, także w aspekcie moralnym. Niewiele jednak miejsca poświęcone zostało wyjaśnieniu przyjętych założeń, które wpływają na stosowaną przez etyczki troski metodologię. Dostrzegalne są one dopiero w ramach innych przeprowadzanych przez nie badań.

W tradycji filozofii zachodniej odwoływanie się do emocji i uczuć jest zazwyczaj postrzegane jako potencjalnie lub faktycznie wywrotowa postawa. Niemniej uczucia odgrywają zasadniczą rolę w etyce troski. Marilyn Friedman, analizując znaczenie, jakie V. Held nadaje emocjom, zwraca uwagę, że dąży ona do postrzegania emocji jako integralnych z rozumem i jako źródło prawdziwej moralnej wiedzy. M. Friedman twierdzi, że ujmowanie w taki sposób relacji między emocjami a rozumem wyraża także feministyczną tendencję do przekształcania podstawowych kategorii obecnych w teoriach etycznych, jak również przewyżczenia indywidualistycznej koncepcji „Ja” i wyrażenia dogłębnego społecznego charakteru jego natury, tożsamości i projektu na życie²¹³.

EPISTEMOLOGIA

Rzesza feministek amerykańskich wydaje się czerpać swoje założenia teoriopoznawcze z poglądów głoszonych przez A. M. Jagger, która jest uznawana za autorytet w tej dziedzinie. Filozofka ta twier-

²¹³ Por. M. Friedman, *Feminism, Autonomy, and Emotion*, w: *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, red. J.G. Haber, M. S. Halfon, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998, 37.

dzi, że od starożytności do czasów obecnych, z kilkoma wyjątkami, emocje były odrzucane jako podstawa wiedzy. To rozum zajmował miejsce owej niezbędnej zdolności do jej zdobywania²¹⁴.

Ukazywanie różnicy między rozumem a emocjami zostało radykalizowane w XVII wieku przez zdefiniowanie rozumu jako czysto instrumentalnej zdolności. Dla Greków i średniowiecznych filozofów rozum był uważany za wartościowy o tyle, o ile zapewniał dostęp do obiektywnej struktury lub rzeczywistego porządku. Był postrzegany jednocześnie jako naturalny i moralnie uzasadniony. A. Jaggar zwraca uwagę, że wraz z rozwojem nowoczesnej nauki, to, co było zaliczane do natury i wartości, zostało rozłączone, a to, co było łączone z naturą, przestało być wartościowe. Przez ówczesnych myślicieli emocje i uczucia zostały na nowo określone i oszacowane jako nieożywione mechanizmy bez istotnego znaczenia. Wartości zostały umieszczone w ludzkim istnieniu, zakorzenione w ludzkich preferencjach i emocjonalnych reakcjach. Rozdzielenie naturalnych faktów od ludzkich wartości oznaczało, że zaczęto uważać, iż rozum, jeżeli ma dostarczać godnego zaufania wglądu w rzeczywistość, musi być nieskażony przez wartości lub dążyć do ich uogólnienia.

Coraz częściej rozum traktowano jako zdolność do tworzenia i wyciągania ważnych wniosków oraz jako dający możliwość określania znaczeń, ale nie do podejmowania decyzji i działań. Bardzo ważna dla logiczności wniosków jest, jak twierdzi A. Jaggar, obawa, aby nie stał się on zależny od ludzkiego nastawienia i preferencji. Przypisanie rozumowi takiego znaczenia pozwalało rozpatrywać jego sądy jako obiektywne i ogólne. Kartezjusz, Leibniz i Kant byli, według A. Jaggar, tymi filozofami, którzy nie aprobowali całkowicie instrumentalnej koncepcji rozumu. Natomiast łączenie sądów wartościujących z ludzkimi

²¹⁴ Por. A. M. Jaggar, *Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 385.

nastawieniami i preferencjami powodowało, że nie mogły być one uogólnione. Dlatego to rozum mógł być pojmowany jako powszechna władza złączona z ogólną ludzką naturą²¹⁵.

Nowoczesna redefinicja racjonalności wymusiła ponowne zdefiniowanie emocji. Została ona osiągnięta przez przedstawienie, choć A. Jaggar nie podaje przykładów, emocji jako nieracjonalnych i często irracjonalnych popędów, które regularnie potrafią zdominować ludzkie ciało. Powszechne traktowanie emocji jako namiętności spowodowało, że emocje zaczęły być postrzegane jako obce jednostce, czyli coś, przez co jednostka cierpi, a nie jako coś, co ją tworzy²¹⁶.

Epistemologia, która starała się rehabilitować percepcję zmysłową, uznająca emocje za coś typowego, była co najmniej podejrzana lub nie była brana pod uwagę przez zachodnią tradycję, gdyż nie stanowiła niezawodnego źródła wiedzy. Przełomem stał się brytyjski empiryzm, który odniósł sukces w XVIII wieku, jeszcze przed rozpowszechnieniem się pozytywizmu. Jego przedstawiciele podjęli się epistemologicznego zadania sformułowania reguł dla wyciągania wniosków, które mogłyby zagwarantować wiedzę pewną, uzyskaną z „surowych danych”, otrzymanych prawdopodobnie bezpośrednio ze zmysłów. Empiryczna sprawdzalność stała się akceptowalna jako skala naturalnej nauki. To z kolei doprowadziło do postrzegania danych empirycznych jako paradygmatu prawdziwej wiedzy. Epistemologia zaczęła być zrównywana z filozofią nauki i dominującą metodologią pozytywistycznego opisu, który w celu dostarczenia prawdziwie naukowej wiedzy, musiał zweryfikować ją intersubiektywnie. Wartości i emocje zostały więc potraktowane jako zmienne. Pozytywizm określił warunki dla wiedzy godnej zaufania. Mogła być ona budowana tylko na podstawie

²¹⁵ Por. tamże, 385-386.

²¹⁶ Por. tamże, 386.

metody, która neutralizuje wartości i emocje poszczególnych naukowców²¹⁷.

Obecnie epistemologowie rzucają wyzwanie fundamentalnym założeniom i pozytywistycznym modelom epistemologicznym, które utrzymują sztywne rozróżnienie między twierdzeniami analitycznymi i syntetycznymi, między teoriami i obserwacjami, a nawet między faktami i wartościami. Jednak, jak zauważa A. M. Jaggar, niewielu naukowców podjęło się zadania wypełnienia luki między emocjami a wiedzą. Autorka utrzymuje, że jest możliwe znalezienie przejścia między nimi. Uważa również, że emocje mogą być przydatne, a nawet niezbędne do konstruowania wiedzy²¹⁸. Stanowisko to podzielają m.in. takie przedstawicielki etyki troski jak V. Held²¹⁹, A. Baier²²⁰, D. T. Meyers²²¹ czy M. U. Walker²²².

Feministki troski dowartościowują rolę emocji przy wydawaniu osądów moralnych. Emocje i wartości pozostają ze sobą w bliskiej relacji. Sposób wyrażania pewnych wartości powoduje, że są one zredukowane do utrzymywania się lub wyrażania pewnego emocjonalnego nastawienia. Również emotywizm, czyli kierunek metaetyczny, który odwołuje się do emocjonalnej postawy, upraszcza, zdaniem A. Jaggar, podejście do wartości. Tym, co można uznać w nim za prawdziwe, jest jego rozpoznanie, że wartości zakładają emocje. Zwraca ona również uwagę, że tak jak wartości zakładają emocje, tak emocje zakładają wartości.

²¹⁷ Por. tamże.

²¹⁸ Por. tamże.

²¹⁹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 28-29.

²²⁰ Por. A. Baier, *Moral Prejudices...*, dz. cyt., 66-68.

²²¹ Por. D. T. Meyers, *Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism, and Moral Philosophy*, Routledge, New York 1994, 16-18.

²²² Por. M. U. Walker, *Moral Understandings...*, dz. cyt., 4-6.

Nadawanie istotnego znaczenia wewnętrznej perspektywie zajmowanej przez podmiot w czasie oceny moralnej czynu, uwidacznia się wyraźnie m.in. w poglądach V. Held. Jednak o wiele istotniejsza jest dla niej ocena motywów działania i tego, czy akty dokonywane przez podmiot są spełniane z uczuciowym zaangażowaniem²²³. Przedmiotem emocji są, np. strach lub duma. Można być dumnym z osiągnięć przyjaciela, które zostały osądzone jako wartościowe, bo przyjaciel zrobił coś zasługującego na podziw. Emocje i oceny są zatem logicznie lub pojęciowo połączone. Jeżeli ktoś boi się bez zaistnienia ewidentnego niebezpieczeństwa, jego strach jest określany jako irracjonalny lub patologiczny. Wszelkie emocje zakładają ocenę pewnego aspektu całego otoczenia czy też kontekstu. Dlatego każda ocena zdarzeń implikuje istnienie osób, które uczestniczą w sytuacji i dokonują oceny. Stąd też sąd moralny dotyczy, zdaniem A. M. Jaggar, możliwych do przewidzenia emocjonalnych reakcji w danej sytuacji²²⁴. Również A. Baier podobnie odnosi się do roli emocji w życiu moralnym, swoje stanowisko przeciwstawiając myśli I. Kanta²²⁵.

Feministyczne epistemolożki odrzucają koncepcje, które nie uwzględniają emocjonalnego wkładu w ludzkie postrzeganie rzeczywistości. Podkreślają, że ludzkie emocje nie są prostą instynktowną odpowiedzią na sytuacje lub wydarzenia, ale to od emocji zależy w istotny sposób, jak są one ujmowane. Postrzeganie emocji w poznaniu związane jest również ze sposobem, w jaki osoba uczy się i zamierza reagować na zaistniałe okoliczności. Obserwacja nie jest prostym, pasywnym procesem wchłaniania wrażeń lub zapamiętywania bodźców. Jest ona aktywną selekcją i interpretacją, co jednoznacznie podkreśla A. M. Jaggar. Emocjonalne postawy wpły-

²²³ Por. tamże, 158.

²²⁴ Por. A. M. Jaggar, *Love and Knowledge...*, dz. cyt., 391.

²²⁵ Por. A. Baier, *Moral Prejudices...*, dz. cyt., 25-27.

wają na to, co jest selekcyjonowane i jak jest ono interpretowane. Na poziomie indywidualnym tak rozumiana obserwacja jest interpretowana jako potoczne postrzeganie świata w różnych aspektach. Na terenie nauk społecznych bada się wpływ emocji na percepcję.

Zdaniem A. Jaggar bezdyskusyjnym faktem pozostaje to, że emocje odgrywają ważną rolę w konstruowaniu społecznych ocen ludzkich reakcji na poszczególne sytuacje. Ukazuje to intersubiektywne porozumienie, które częściowo jest tworzone w ramach społecznie podzielanych przekonań co do normalnych²²⁶ i odpowiednich emocjonalnych reakcji na daną sytuację. To sugeruje, według niej, że emocjonalne postawy, na pewnym głębszym poziomie, tak samo dotyczą wszystkich obserwacji, które są intersubiektywnie weryfikowalne, jak i zwyczajnych percepcji dnia codziennego²²⁷.

Czytając teksty feministek związanych przede wszystkim z etyką troski, na których stanowiska się powołuję, dziwi mnie brak zestawienia ich poglądów, czy choćby odwołań do etyki zaproponowanej przez fenomenologów, choćby Maxa Schelera czy Nicolai Hartmanna. Szczególnie jest to rażące w poglądach V. Held, która oprócz tego, że docenia rolę uczuć w życiu moralnym, to również mówi o relacji troski jako wartości. Pierre J. Dulieu zwraca uwagę, że dopiero M. Scheler ukazał uczucia jako akty wypełnione treścią i konstytuujące sensy przedmiotowe. To dzięki nim można wnikać w pewne dziedziny bytu, gdzie rozum okazuje się bezsilny²²⁸. Jan Galarowicz, komentując poglądy N. Hartmanna, przypomina również, że u wspomnianego filozofa w oglądzie mamy do czynienia z emocjonalnym nastawieniem i poznawczym ujmowaniem war-

²²⁶ A. Jaggar słowo normalnych ujęła w cudzysłów, co może sugerować w kontekście jej wywodów, że normalne i aprobowane emocjonalne reakcje są konstruowane poprzez kulturę danej społeczności.

²²⁷ Por. A. M. Jaggar, *Love and Knowledge...*, dz. cyt., 392.

²²⁸ Por. P. J. Dulieu, *Aktualność Schelera*, tłum. J. Tischner, „Znak” 248(1975)2, 213.

tości. Szczególną cechą świadomości aksjologicznej w poglądach N. Hartmanna jest jej emocjonalno-poznawczy charakter²²⁹.

Tak więc to, co jest określane przez feministki jako alternatywne podejście do teoretycznych dociekań, będzie wiązało się z przyjmowaną definicją emocji. Są one identyfikowane jako pojęciowa abstrakcja, uzyskana z całościowego procesu ludzkiej aktywności, która obejmuje działanie, przeczucie lub wyczuwanie oraz ewaluację. Takie rozumienie przez A. Jaggar omówionego zagadnienia wymusza, jej zdaniem, dokonanie na nowo teoretycznej konstrukcji istniejących zależności, gdyż istniejąca kultura abstrahuje i separuje od siebie emocje i rozum, ewaluacje i postrzeganie, obserwację i działanie. Jednak jak wskazałem powyżej, odwołując się do poglądów dwóch fenomenologów, nie musi dotyczyć to całej filozofii nie-feministycznej.

Za sugerowanym przez A. Jaggar modelem poznania i zdobywania wiedzy podąża wiele feministek, a wśród nich etyczek troski. Uważają, że emocje nie są ani bardziej podstawowe, ani wtórne w stosunku do obserwacji, rozumu lub działań, na podstawie których budujemy teorie. Każda z tych ludzkich zdolności odzwierciedla odpowiedni aspekt ludzkiego poznania i zdobywania wiedzy, który jest nieodłączny od pozostałych aspektów²³⁰.

Kobiety często biorą pod uwagę uczucia empatii i troski, żeby pomóc sobie w momentach podejmowania decyzji. Takie działanie ułatwia im jej podjęcie, gdy stawiają sobie pytanie, co należy robić w danej sytuacji. Nie muszą kurczowo trzymać się abstrakcyjnych reguł rozumu²³¹. Feministki doceniają wkład emocji w zrozumienie

²²⁹ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997, 164.

²³⁰ Por. A. M. Jaggar, *Love and Knowledge...*, dz. cyt., 400.

²³¹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 51.

tęgo, co zaleca moralność. Tymczasem przy próbie ustalania, co powinno się robić, zwolennicy kantyzmu i utilitaryzmu odwołają się wyłącznie do rozumu. Dlatego empatia, wrażliwość i zaangażowanie w relacje z poszczególnymi osobami mogą, jak twierdzi V. Held, często dawać lepsze wskazówki, co powinniśmy robić, niż abstrakcyjne reguły i uniwersalne zasady dotyczące wszystkich ludzi. W miejsce tego, co tradycyjnie jest rozumiane jako moralna wiedza, feministki troski proponują docenianie kontekstu sytuacji moralnej i narracyjne jego rozumienie oraz komunikację i dialog w moralnych rozważaniach. Uważają, że bardziej ogólne i abstrakcyjne rekomendacje moralne są najmniej odpowiednie dla formułowania zaleceń związanych z konkretną sytuacją²³².

Emocje, które są zazwyczaj brane pod uwagę, lecz odrzucane w teoriach moralnych dających priorytet racjonalności, są traktowane jako egoistyczne uczucia, które podważają uniwersalne moralne normy. W przypadku agresywności lub mściwości, moralność jest rozumiana jako dostarczanie uzasadnienia do opanowania emocji. Tymczasem etyka troski docenia uczucia i wynikające z nich relacyjne zdolności, które umożliwiają moralną troskę o osoby. Służą one zrozumieniu, co jest lepsze w aktualnym interpersonalnym kontekście. V. Held ma jednak świadomość, że nawet przez pomocne skądinąd emocje można być wprowadzonym w błąd lub wybrać gorzej. Dlatego dodaje, że „potrzebujemy etyki troski, a nie tylko samej troski. Liczne aspekty i wyrażenia troski oraz relacje troszczenia się potrzebują tego, by być poddane moralnej weryfikacji i ocenione, nie tylko obserwowane i opisywane”²³³.

Feministki podają dwa powody, dlaczego należy ponownie ocenić miejsce emocji w moralności. Po pierwsze, w wielu poglądach

²³² Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 157-158.

²³³ Tamże, 11.

dotyczących moralności wymagany jest rozwój moralnych emocji, w przeciwieństwie do tych teorii, które akcentują pierwszeństwo rozumu. Annette Baier przewiduje, że tradycyjne racjonalne teorie moralności staną przed wyzwaniem, kiedy, analizując doświadczenia moralne, będą musiały zwrócić uwagę na rolę rodziców i ich emocjonalne zaangażowanie w relacje z dziećmi. Okaze się, że rodzice potrzebują kochać swoje dzieci, a nie tylko kontrolować swoją irytację, odwołując się do czysto racjonalnego uzasadnienia. Po drugie, przez wiele filozofek moralności emocje będą respektowane, a nie pomijane w procesie uzyskiwania moralnego zrozumienia. Doświadczenie i praktyka, których rozwoju można oczekiwać, będą, zdaniem V. Held, dotyczyły w równym stopniu przeżywanych uczuć i myśli²³⁴.

Przedstawicielki etyki troski oprócz potępiania męskiej dominacji w filozofii i refleksji moralnej, chcą nie tylko ją przewyciężyć, ale również poddać prawie całkowitej transformacji. Dlatego sprzeciwiają się budowaniu moralności wyłącznie na racjonalnych zasadach w opozycji do emocji i uleganiu namowom serca, które to namowy mogą być bardziej moralne niż instynktowne²³⁵. Stąd też V. Held w artykule *Feminist Transformation of Moral Theory* krytykuje Davida Heyda. Nie jest on przypadkowo wybranym filozofem. Jego prace dość mocno wpisały się w myśl anglosaską. Do jego poglądów odwołuje się również Andrzej M. Kaniowski w książce *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*²³⁶. D. Heyd podejmuje właśnie zagadnienie supererogacji, czyli działań, które w sposób bezpośredni nie są wymagane przez moralny obowiązek. Są to czy-

²³⁴ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 51-52.

²³⁵ Por. tamże, 48.

²³⁶ Por. A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, 177-179.

ny nadobowiązkowe, a niekiedy nawet heroiczne, które uznawane są jako moralnie dobre. Wśród tych czynów nie ma, zdaniem D. Heyda, miejsca na matczyne poświęcanie się dla swoich dzieci, gdyż takie działania należą „do sfery naturalnych relacji i instynktownych uczuć (które leżą poza moralnością)”²³⁷. W ten sposób deprecjonuje on, według V. Held, nie tylko emocje, ale również kobiece doświadczenie moralności. Tradycyjnie kobieca troskliwa działalność jest rozpatrywana jako naturalna i instynktowna, a nie jako ważne doświadczenie związane z moralnymi wyborami. Dlatego z perspektywy etyki troski troskliwa relacja między matką a dzieckiem jawi się jako oparta na moralnym wyborze, a nie na instynkcie²³⁸.

W przeciwieństwie do dominujących, wyłącznie racjonalistycznych stanowisk, etyczki troski uważają, że emocje takie jak sympatia, empatia, uczuciowość i wrażliwość są człowiekowi potrzebne. Moralne emocje są niezbędne nie tylko do kultuwowania i realizacji narzucanych przez rozum norm, ale także do lepszego ustalenia tego, co zaleca moralność. Nawet złość może być komponentem moralnego oburzenia, którą powinniśmy czuć, kiedy ludzie są traktowani niesprawiedliwie lub niehumanitarnie. Emocjonalna reakcja może przyczyniać się do odpowiedniej interpretacji moralnych postaw. Posłużę się własnym przykładem do zobrazowania danego problemu. Gdy widzimy kogoś, kto krzyczy na drugą osobę, czyli reaguje bardzo emocjonalnie, nie oznacza to, że nie posiada ku temu moralnego uzasadnienia. Jednak surowe, nieprzetworzone emocje nie mogą być przewodnikami dla moralności. Uczucia powinny być poddane refleksji i kształceniu. Z perspektywy etyki troski,

²³⁷ D. Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-Melbourn-Sydney 1982, 134.

²³⁸ Por. V. Held, *Feminist Transformations of Moral Theory*, dz. cyt., 324.

moralność, która całkowicie liczy na rozum i racjonalną dedukcję lub kalkulację, wydaje się być wybrakowana²³⁹. V. Held utrzymuje także, że mimo dowartościowania emocji, etyka troski nie jest teorią relatywistyczną lub sytuacyjną. Jej zdaniem podobnie jak racjonalne przekonania, tak samo uczucia są szeroko podzielane przez ludzi²⁴⁰.

BADANIE SĄDÓW MORALNYCH

Czasami stajemy przed pewną trudnością. Jesteśmy przekonani, że nasze postępowanie było moralnie uzasadnione, jednak teoria moralna oparta o zasady i wynikające z nich normy wymaga, abyśmy zweryfikowali nasze przekonania. V. Held twierdzi stanowczo, że możemy w pełni zasadnie zachować nasz osąd moralny, powstały na podstawie naszego doświadczenia. W takiej sytuacji możemy z przekonaniem odrzucić teorię, która wskazuje zalecenia bez uwzględnienia rzeczywistej sytuacji. Dopuszcza również sytuację, w której istniejące przekonania nie muszą być zracjonalizowane. Jest to właściwe, jeżeli stanowi to część procesu próbującego rozwijać zgodność istniejących, powiązanych ze sobą moralnych przekonań, którymi kieruje się osoba podejmująca decyzję. Równocześnie przekonania te tworzą część odpowiedniego wewnętrznego dialogu, ciągle zmierzającego do poprawy jedyne moralnego rozumowania²⁴¹.

Prowadząc rozważania dotyczące zagadnień moralnych, należy wyraźnie odpowiedzieć sobie na pytanie, czym jest moralne doświadczenie. Dla nowojorskiej profesor jest to przeżywanie świadomego wyboru, dokonywanego z własnej woli, akceptowania lub odrzucania czegoś oraz życia i działania zgodnego z tym wyborem i wynikającymi

²³⁹ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 10.

²⁴⁰ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 52.

²⁴¹ Por. tamże, 27.

z niego konsekwencjami. W tak rozumianym moralnym doświadczeniu działanie i odczuwanie stanowią istotną jego część. Można je przyrównać do miejsca jakie zajmuje percepcja w innych teoriach. Proponowane przez V. Held rozumienie doświadczenia moralnego związane jest z pojmowaniem kobiecego doświadczenia moralnego. Problem dotyczy tego, czy istnieją dwa różne doświadczenia moralne – kobiece i męskie – czy jedno, ale wzbogacone²⁴².

V. Held jest przekonana, że posługuje się innym znaczeniem doświadczenia w odniesieniu do moralności, niż większość autorów zajmujących się filozofią. Jej zdaniem, gdy mówią oni, zarówno w etyce, jak i w epistemologii o doświadczeniu, to wówczas odnoszą się do doświadczenia empirycznego. Zwraca ona uwagę, że empiryczna obserwacja jest częścią doświadczenia, ale także jest nim wybieranie tego, co należy robić. Do doświadczenia włącza również wyczuwanie, niezgodność i empatię, ale także świadomość, którą dzielimy w społecznych relacjach z innymi osobami. V. Held podkreśla wyraźnie, że etyki nie powinno się uprawiać na podstawach empiryzmu²⁴³.

V. Held, chcąc uwypuklić specyfikę i wskazać istotę stosowanego przez nią rozumienia moralnego doświadczenia, podkreśla, że czym innym jest mówienie o teoretycznych uprawnieniach płodu, a czym innym jest dla kobiety moralne doświadczenie bycia w ciąży i oczekiwanie na narodziny własnego dziecka. Realne doświadczenie ciężarnej kobiety może być czymś bardziej istotnym w danej sytuacji niż teoretyzowanie o niej, nigdy nie doświadczając ciąży lub nie przeżywając jej aktualnie. Bieżące doświadczenie również może być istotne dla oceny moralności aborcji. Dlatego uważa ona, że przy podejmowaniu decyzji moralnych należy opierać się na aktualnym, a nie hipotetycznym doświadczeniu. W ten sposób krytykuje ona kontraktualistów, a przede

²⁴² Por. tamże, 68.

²⁴³ Por. tamże, 23-24.

wszystkim J. Rawlsa, który zbudował swoją koncepcję na doświadczeniach wymyślonych ludzi, w tzw. sytuacji pierwotnej. Postuluje ona, aby teorie moralne dawały wytyczne do oceny aktualnych sytuacji, do problemów konkretnego życia, których doświadczają ludzie żyjący w wysoce niedoskonałych społeczeństwach. Dlatego potrzebna jest, jej zdaniem, moralna teoria, a do takiej aspiruje etyka troski, która chce wskazać, co należy robić i co akceptować w konkretnych sytuacjach²⁴⁴.

Czytając teksty V. Held z perspektywy tradycji filozoficznych rozpowszechnionych w Polsce, nasuwa się podejrzenie, że brak jest w nich koncepcji sumienia. Z jednej strony dowartościowuje ona rolę uczuć przy podejmowaniu decyzji moralnych, z drugiej proponuje, by osądy dokonywane były przez rozum na podstawie indywidualnego doświadczenia, w ramach których ujawniają się relacje i towarzyszące im uczucia. Brak uwzględniania indywidualnego doświadczenia osób jest głównym zarzutem, który V. Held stawia tradycyjnym teoriom moralnym. Jednak zarzut ten nie jest trafiony w przypadku wszystkich koncepcji. Odwołam się do tomizmu, który przez feministki z pewnością byłby określony jako teoria tradycyjna lub męska, żeby pokazać, że w tym przypadku przynajmniej niektóre zarzuty V. Held są niesłuszne.

Zbigniew Sareło, analizując tomistyczną koncepcję sumienia, zwrócił uwagę na bardzo ciekawą rzecz, z punktu prowadzonych przeze mnie badań, którą jest subiektywny charakter normy, jaką stanowi akt sumienia. Co prawda zasady myślenia mają charakter obiektywny, ale już samo myślenie zawiera wiele składników osobistych i związanych z kulturą, które nadają myśleniu subiektywny charakter. Dlatego na treść osądów moralnych wpływają indywidualne doświadczenia, przyjmowany światopogląd, wyznawana

²⁴⁴ Por. tamże, 28.

religia²⁴⁵. V. Held prawdopodobnie zgodziłaby się z powyższymi stwierdzeniami. Jednak w tomizmie osąd sumienia ma strukturę sylogistyczną, czyli składa się z przesłanki mniejszej i większej. Zaakceptowanie przesłanki mniejszej nie sprawiałoby V. Held większych trudności, gdyż na nią składają się właśnie indywidualne doświadczenia. Miałaby problem z przesłanką większą, czyli z tym, co w tomizmie jest określane jako prawo naturalne. Jest więcej niż prawdopodobne, że V. Held odrzuciłaby taką przesłankę mówiąc, że ma ona charakter religijny. Jednak gdybyśmy termin „prawo naturalne” zastąpili wyrażeniem „prawdy obiektywne” sytuacja mogłaby przedstawiać się całkiem inaczej. Do takich prawd zaliczyć przecież można potępienie kradzieży, zbrodni, opresji czy szacunek i poszanowanie dla życia i jego rozwoju. Taki zabieg mógłby być zaakceptowany przez niektórych tomistów, a dla V. Held mógłby wydać się do przyjęcia.

Podmiot osądu sumienia ma charakter subiektywny, jednak również jego przedmiot cechuje się niepowtarzalnością wynikającą z danej sytuacji. Z. Sareło podkreśla, że tym, co stanowi w sposób istotny o specyfice sytuacji, jest historia życia danego podmiotu moralnego, na którą składają się wszelkie podjęte decyzje i zobowiązania, różne niepowodzenia, ale także akty miłości, doświadczonej dobroci, zaistniałe w przeszłości relacje osobowe. Wspomniane aspekty sytuacyjne są, jak wskazuje autor, znane jedynie zainteresowanej osobie i tylko przez nią mogą być wzięte pod uwagę w osądzie etycznym²⁴⁶. Przedstawiona analiza podobna jest do spotykanych w tekstach przedstawicielek etyki troski, gdyż uwzględnia istniejące relacje i niepowtarzalność sytuacji, znanej najlepiej od strony pod-

²⁴⁵ Por. Z. Sareło, *Sumienie – zobowiązujący dar*, w: *Meandry etyki*, red. tenże, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2001, 118-119.

²⁴⁶ Por. tamże, 120.

miotu, czyli bierze pod uwagę również wewnętrzną jego perspektywę przy ocenie moralnej.

Sylogistyczna struktura sumienia w ujęciu tomistycznym wydaje się w dużej mierze uwzględniać wymogi stawianym przez V. Held teoriom etycznym. Przesłanka większa, którą stanowią ogólne normy czy zasady, jest konfrontowana z przesłanką mniejszą, czyli indywidualnymi doświadczeniami podmiotu. Dlatego w tomistycznej koncepcji sumienia zabójstwo napastnika w obronie własnej nie będzie traktowane jako wyjątek, ale jako moralne prawo do obrony. Podobnie faworyzowanie osób, z którymi pozostajemy w bliskich relacjach, przy dokonywaniu osądów moralnych nie będzie wyjątkiem od jakiejś ogólnej zasady, ale zaleceniem moralnym. Koncepcja tomistyczna wydaje się, z perspektywy prowadzonych badań, atrakcyjna z jeszcze jednego względu. Sumienie stanowi absolutnie wiążące normy, gdyż to ono ostatecznie decyduje o dobru lub złu moralnych czynów ludzkich. Wartość spełnianych czynów zależy, według Tomasza z Akwinu, od ich zgodności z sumieniem. Czyny z nim zgodne są uznawane za dobre, a sprzeczne z nim za złe. Jest to bardzo dobrze widoczne w zastosowanym przez niego przykładzie. Gdyby ktoś uznawał wiarę w Chrystusa za zło, a mimo tego przyjął ją, np. przechodząc na chrześcijaństwo, dopuszcza się czynu złego moralnie²⁴⁷.

V. Held oczekuje od koncepcji moralnych właśnie tego, aby uwzględniały indywidualne doświadczenia i dopuszczały ocenę czynu moralnego jako właściwego, mimo jego niezgodności w danych okolicznościach z jakąś ogólną, abstrakcyjną zasadą czy normą²⁴⁸. Nie można jednak powiedzieć, że nie ma różnic między tym, co proponuje V. Held a tomistyczną teorią sumienia. Różnice dotyczą

²⁴⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I-II, q.19 art. 5.

²⁴⁸ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 26-32.

przede wszystkim koncepcji podmiotu moralnego, którą omówię szerzej w dalszej części, jak również roli uczuć w rozpoznawaniu poprawności czynu. Mimo że porównanie obu koncepcji jest problemem godnym uwagi, nie jest on celem obecnych moich analiz. Niemniej jednak odwołanie się do koncepcji tomistycznej ukazuje, że świat teorii moralnych jest o wiele bardziej złożony, niż to przedstawiają feministki ze swojej angloamerykańskiej perspektywy. Szkoda również, że V. Held w swoich pracach nie uwzględniła perspektywy tomistycznej, gdyż wydaje się, że mogłaby ona mieć pozytywny wpływ na rozwój etyki troski.

METODA MORALNEGO DOCIEKANIA

Poszukując właściwej metody, którą można byłoby zastosować w etyce, a która uwzględniałaby feministyczne rozumienie doświadczenia moralnego, V. Held wypracowała metodę moralnego dociekania [*the method of moral inquiry*]. Wskazuje ona na jej podobieństwo, pod pewnymi względami, z metodą refleksyjnej równowagi [*reflective equilibrium*] zaproponowaną przez Johna Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*²⁴⁹.

Pojęcie refleksyjnej równowagi zostało stworzone przez J. Rawlsa w odniesieniu do hipotetycznej sytuacji pierwotnej, w której uczestnicy umowy wybierają zasady, mające obowiązywać w społeczeństwie. Dzięki refleksyjnej równowadze będą one uzgadniane z rozważnym osądem, by się przekonać, czy odzwierciedlają poczucie sprawiedliwości jako bezstronności. Refleksyjna równowaga oznacza zgodę między zasadami ogólnymi a konkretnymi osądami uznawanymi przez jednostkę. Zdaniem J. Rawlsa stan zreflektowanej równowagi jest możliwy do osiągnięcia, gdy jednostkowe

²⁴⁹ Por. tamże, 28.

sądy wydawane przez osobę zostaną zrewidowane w świetle innych koncepcji i związanych z nimi zasad, a także naszego poczucia sprawiedliwości. Jeżeli jakieś konkretne osądy kłóciłyby się z uznaniem przez osobę zasadami, musiałyby być zweryfikowane jedne lub drugie. Sytuacja, w której osoba wyważy swoje przekonania, uwzględniając inne prezentowane zasady, odpowiada refleksyjnej równowadze²⁵⁰.

U J. Rawlsa mamy, jak interpretuje jego poglądy V. Held, do czynienia z równoważeniem, które poszukuje równowagi woli. Natomiast etyczka twierdzi, że równowaga musi dotyczyć także osądów opartych o uczucia i osądów uzyskanych w konkretnych okolicznościach, w których nie koniecznie jesteśmy bezstronni. Jej zdaniem jest to istotna różnica, która oddziela proponowaną przez nią metodę dociekań moralnych od metody refleksyjnej równowagi, ale także od często dyskutowanej metody szerokiego refleksyjnego równoważenia [*wide reflective equilibrium*]²⁵¹. Ponownie możemy postawić pytanie o rozumienie wolności i autonomii, które zadaje V. Held. Jeżeli, według amerykańskiej filozof, o wolności i autonomii nie można mówić bez uwzględnienia współzależności i uczuciowego zaangażowania w relacjach, to ich rozumienie różni się od stanowiska rozpowszechnionego między innymi przez liberalizm i indywidualizm, gdyż nie bazuje na wolnej woli. Nie bez znaczenia będzie to również dla metody refleksyjnej równowagi.

W odróżnieniu od metody refleksyjnego równoważenia J. Rawlsa, Norman Daniels proponuje szerokie refleksyjne równoważenie, które nie dotyczy wyboru zasad, ale kryterium akceptacji teorii. Odwołuje się ono do zgodności między trzema zbio-

²⁵⁰ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, 70-71.

²⁵¹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 28.

rami przekonań, które są uznawane przez jakąś osobę lub grupę. W pierwszym zbiorze znajdują się rozważne sądy moralne, w drugim moralne zasady, a w trzecim inne istotne teorie będące tłem dla rozważań. Do tych ostatnich N. Daniels zalicza, np. koncepcje z zakresu nauk społecznych, teologii czy antropologii. Nie muszą one dotyczyć wymogów o charakterze etycznym, ale wpływają na kształtowanie się przekonań moralnych. Żeby dokonać weryfikacji teorii, należy przekonania znajdujące się w ostatnim zbiorze sprawdzić z tymi, które zawarte są w dwóch pierwszych. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że zasady i przekonania pochodzące z trzeciego zbioru są w istotny sposób niezależne od znajdujących się w zbiorach pierwszym i drugim²⁵².

Podsumowując, refleksyjne równoważenie J. Rawlsa wymaga poszukiwania zgodności między naszymi poszczególnymi osądami (np. o sprawiedliwości) a naszymi ogólnymi normatywnymi zasadami (np. sprawiedliwości). Natomiast szerokie refleksyjne równoważenie N. Danielsa wymaga, aby te poszczególne osądy (ze zbioru pierwszego) i ogólne normatywne zasady (ze zbioru drugiego) były zgodne z naszym tłem filozoficznego sposobu myślenia (np. zawartym w zbiorze trzecim empiryzmem czy uznaniem za prawdziwy monoteizmu lub rozpatrywaniem człowieka jako istoty cielesno–duchowej) i z powodami, ze względu na które jesteśmy w stanie zgodzić się z tymi przekonaniem.

J. Rawls radzi nam, abyśmy poszukiwali równowagi między naszymi poszczególnymi rozważonymi osądami a ogólnymi zasadami, takimi jak zaproponowane przez niego zasady sprawiedliwości i równości. Zasady te są przedstawiane jako racje dla naszego działania. Powinniśmy, jak twierdzi, dopuszczać do naszego zbioru osądów tylko

²⁵² Por. N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „Journal of Philosophy”, 76(1979)5, 259-279.

rozważone osądy, czyli te, które zostały pozbawione zainteresowania się sobą (egoistycznych celów) oraz innych emocjonalnych zabarwień. J. Rawls uważa, że nie powinniśmy brać pod uwagę sądów podejmowanych w stanie wzburzenia bądź przerażenia. Jego zdaniem istnieje duże prawdopodobieństwo, że powstałe w takich okolicznościach oceny są błędne, bądź skażone nadmierną uwagą, jaką przykładamy do naszych własnych interesów²⁵³. V. Held nie porzuciłaby szybko krytykowanych przez J. Rawlsa sądów powstałych w stanach wymienionych powyżej. Według niej osądy oparte na uczuciach mogą i powinny zawierać się wśród tych, między którymi poszukujemy zgodności. Równocześnie ma ona świadomość tego, że nie zawsze uczucia będą właściwe²⁵⁴.

Jeżeli metoda moralnego dociekania, zaproponowana przez V. Held, zostałaby przyjęta, to żadna moralna teoria, która wymagała od rodzica, żeby lekcewał relację między nim i jego dzieckiem lub błędnego rozważania prawidłowej relacji opartej na potrzebie zaufania i troski, a za taką uważa ona opartą na priorytecie bezstronności teorię J. Rawlsa, jest nie do zaakceptowania. Moralne teorie musiałyby być weryfikowane w świetle ich zdolności do zaakceptowania rzeczywiście przeżywanych konkretnych osądów. Teorie te dopuszczałyby oceny moralne oparte na silnej wartości relacji istniejących między rodzicami a dziećmi, które zasadzają się na uczuciach istotnego dziecięcego zaufania. Dlatego też metoda wymagań stawianych moralności, którą V. Held rozwinęła w swoich kolejnych pracach, odwołuje się do rzeczywistych, a nie hipotetycznych moralnych doświadczeń. Dzięki koncentracji na indywidualnych doświadczeniach następuje istotny rozwój teorii moralności poprzez proces rewidowania ogólnych zasad w świetle poszczególnych osądów. Dochodzi też do dowartościowania

²⁵³ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., 70

²⁵⁴ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 28.

sądów otrzymanych w rzeczywistym doświadczeniu, w stosunku do sądów wyobrażonych do akceptacji w hipotetycznych okolicznościach, takich jak sytuacja pierwotna²⁵⁵.

Uwagi krytyczne V. Held w stosunku do teorii J. Rawlsa nie za każdym razem wydają się zasadne. Wątpliwe, żeby autor *Teorii sprawiedliwości* wymagał bezstronności w relacjach rodzic – dziecko, jak sugeruje V. Held. Ma ona tendencję do tego, żeby zasady, które J. Rawls zaprojektował dla potrzeb społeczno-politycznych, bez wahania przenosić na relacje rodzinne lub zależności rodzic – dziecko. Zapomina przy tym, że w Rawlowskim społeczeństwie to inni dbają o to, żeby ktoś postępował bezstronnie, a nie sam zainteresowany, któremu właśnie zależy, aby troszczyć się o swoje potrzeby.

V. Held zwraca uwagę, że sprzeciw np. wobec badań przeprowadzanych na zwierzętach, powinien być oparty bardziej na odczuciach osoby i związanym z nimi kontekstem, niż spoczywać na ugruntowanym już przekonaniu, opartym na ogólnych zasadach. Podjęta decyzja może być sądem niezależnym od wcześniejszych moralnych przekonań. Jej zdaniem nie oznacza to, że jest on bezapelacyjny lub fundamentalny. Równie dobrze może on zostać zmieniony w świetle wszystkich innych osądów i zasad, którymi kieruje się osoba podejmująca decyzję. Wydaje się, że dla V. Held zawsze będzie pozostawał co najmniej jeden osąd moralny, w odniesieniu do którego będzie poszukiwała ona zgodności z kolejnym osądem moralnym. Tym, co ostatecznie stanowi o weryfikacji osądów, jest nasze doświadczenie, do którego się odwołujemy przy ich dokonywaniu. Dlatego też, mimo że wybór może opierać się na uczuciach lub być wyborem zabarwionym emocjonalnie, nie powoduje, zdaniem V. Held, jego unieważnienia, czego domaga się np. teoria J. Rawlsa. Nowojorska profesor uważa, że takie szczegółowe osądy są

²⁵⁵ Por. tamże, 33-34.

często uzasadniane poprzez odwołanie się do uczuć²⁵⁶. Zgadając się w tej sprawie z V. Held, zwrócę uwagę, że w podobny sposób w dużej mierze uzasadnia się czyny określane jako supererogacyjne, czyli nadobowiązkowe. Wynikają one z kontekstu sytuacji i są najczęściej motywowane aktualnie przeżywanymi uczuciami.

V. Held nie zgadza się z twierdzeniem, że próbując znaleźć odpowiedź na pytanie, czego wymaga od nas moralność, powinniśmy zaakceptować punkt widzenia bezstronnego obserwatora. Podejmuje ona też inną kwestię. Zastanawia się, dlaczego zamiast odwoływania się do zewnętrznego punktu widzenia, nie poszukujemy podejścia do moralności z punktu widzenia cielesnej, rzeczywistej i relacyjnej osoby. Według niej dociekania moralne mogą być konstruowane bardziej owocnie z takiego właśnie punktu widzenia – rzeczywistej osoby i rzeczywistej relacji – a nie z perspektywy zewnętrznego, abstrakcyjnego, obserwatora. Zajęcie wspomnianego stanowiska w sprawie refleksji nad etyką doprowadziłoby, jej zdaniem, do postępu w rozwoju moralności. Byłoby to możliwe dzięki poszukiwaniu spójności między szczegółowymi moralnymi osądami i ogólnymi zasadami przyjmowanymi przez konkretne osoby²⁵⁷.

Zaprezentowane powyżej uwagi sformułowane przez V. Held dotyczące rzeczywistych doświadczeń i osób, możemy bez wahania uznać za słuszne. Rodzi się jednak pytanie, czy przedstawiane przez nią zarzuty są aż tak rewolucyjne, jak utrzymuje. W tym względzie na uwagę zasługują poglądy Tadeusza Styczenia zaprezentowane już na początku lat siedemdziesiątych, czyli na dziesięć lat przed ukazaniem się słynnej publikacji C. Gilligan. Stanowczo stwierdził on, że „Ja” nie-realne, nie-konkretne jest fikcją «ja»²⁵⁸. Podobnie możemy po-

²⁵⁶ Por. tamże, 26-27.

²⁵⁷ Por. tamże, 35-36.

²⁵⁸ T. Styczeń, *Doświadczenie moralności*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Klószak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, 345.

wiedzieć o hipotetycznym doświadczeniu hipotetycznych osób, jak to określa V. Held, znajdujących się w Rawlowskiej sytuacji pierwotnej. Coś takiego, jej zdaniem, po prostu nie istnieje. Ponadto wydaje się, że zapomina ona, iż przedstawiona przez J. Rawlsa sytuacja jest metaforą, która ma pomóc regulować relacje społeczne, a nie indywidualne. Wpychanie na siłę typowej teorii politycznej w ramy ogólnej teorii etycznej wydaje się sporym nadużyciem.

V. Held twierdzi także, chociaż po raz kolejny nie podaje konkretnych przykładów na poparcie swych tez, że filozofowie tworzący standardy filozofii moralnej czasami odwołują się do osobowych relacji jako aspektu osobistego zainteresowania indywidualnymi uczuciami. Jeżeli osoba kogoś kocha lub ktoś jest dla niej bliski, to w momencie dokonywania osądu uczuciowa relacja może być rozwinięta jako „działanie poza wymogami dla moralnego prawa”²⁵⁹. Poszukuje ona teorii moralnej, która włączałaby w całość koncepcji relacje z bliskimi lub nawet dawała prawo do zabójstwa w imię pewnych wartości, a nie tworzyła dla nich szczególnych wyjątków²⁶⁰.

Priorytetem dla amerykańskiej profesor staje się poszukiwanie tego, co jest bliskie w naszych relacjach z poszczególnymi innymi, z którymi jesteśmy w interakcji. Jednak żadne z podejść proponowanych przez tradycyjne etyki nie jest dla V. Held satysfakcjonujące. Ci, poszczególni inni, z którymi wchodzimy we wzajemne relacje, nie są wartościowi jedynie ze względu na własny interes i osobiste preferencje. Nie są również „wszystkimi innymi” z uniwersalnego punktu widzenia. Są konkretnymi innymi, z ciała i krwi, do których żywimy rzeczywiste przyjazne lub oschłe uczucia. Nie są racjonalnie konstruowanymi i opartymi na uniwersalnych zasadach bezosobowymi indywiduami²⁶¹.

²⁵⁹ V. Held, *How Terrorism is Wrong...*, dz. cyt., 89-90.

²⁶⁰ Por. tamże, 89-90.

²⁶¹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 73-74.

7. OSOBA SIECIĄ RELACJI

W poprzednich rozdziałach przedstawiłem rozumienie pojęcia troski i specyfiki badania moralności w etyce troski. Wskazałem na przedstawiane przez feministki troski zależności, jakie zachodzą między rozumem a emocjami i wartościami oraz omówiłem ich wizję stosunku danych doświadczenia do sądów moralnych. Przeprowadzone analizy miały pomóc w uchwyceniu sposobu rozumienia relacji międzyludzkich przez przedstawicielki etyki troski. Relacje troski stanowią dla nich podstawę zobowiązań etycznych. Dlatego zajmę się wskazaniem założeń dotyczących relacyjności osób.

Etyczki troski rozwijają koncepcję osoby relacyjnej. W swoich rozważaniach V. Held koncentruje się na kobiecym doświadczeniu moralności i twierdzi, że macierzyństwo może być w pełni twórczo wykorzystane do lepszego zrozumienia i uchwycenia różnorodności ludzkich relacji. Ukazanie człowieka uwikłanego w rozmaite zależności ma umożliwić, jej zdaniem, tworzenie koncepcji nowych osób, które mają stanowić nowy podmiot moralności. Dokonuje się to wewnątrz rodzin, w relacjach między matczynymi osobami [*mothering person*] a dziećmi. Te relacje są centralne nie tylko dla istnienia społeczeństwa, ale także dla jego rozwoju²⁶².

Kiedy doświadczenie kobiet w pełni zostanie przeniesione, jak utrzymują przedstawicielki etyki troski, do obszaru powszechnej świadomości moralnej, wówczas będzie można zobaczyć, że najbardziej centralną i fundamentalną społeczną relacją jest ta, która istnieje między matką lub matczyną osobą a dzieckiem. Relacja ta, poprzez występujące wewnątrz ludzkiego społeczeństwa interakcje, jest ujmowana wyłącznie przy pomocy biologicznych określeń. Niemniej tym,

²⁶² Por. tamże, 71.

co zostało uwypuklone w etyce troski, jest rzeczywistość matczynej osoby, która zmienia kulturę i społeczną rzeczywistość przez tworzenie rodzajów osób mogących kontynuować zarówno transformację ich samych, jak i ich otoczenia²⁶³.

W celu ukazania relacyjnego charakteru ludzkiego istnienia, skoncentruję się najpierw na bezwarunkowej współzależności osób. Następnie przejdę do analizy rozumienia relacyjnego charakteru osoby ludzkiej. Dzięki temu będę miał możliwość ukazania podstawowych założeń dotyczących relacji międzypersonalnych i proponowanej przez V. Held koncepcji osoby.

BEZWARUNKOWA WSPÓŁZALEŚNOŚĆ

Etyka troski promowana przez V. Held odrzuca liberalne indywidualistyczne rozumienie człowieka. Zwraca uwagę, że człowiek rozumiany jako „Ja” [*self*] oznaczające w liberalizmie „ego” jest ujmowany w dwóch zasadniczych kontekstach. Po pierwsze, przedstawiciele wspomnianych teorii rozpatrują człowieka jako egoistyczne indywiduum, po drugie, traktują go jako „uniwersum” obdarzone cechami jednostkowymi, którym może być każdy lub traktują ludzi jako innych, rozumianych ogólnie. Jej zdaniem, co wydaje się słuszne, tradycyjne etyki zgadzają się na tę dwubiegunowość „Ja”, czyli z jednej strony na jego indywidualność, a z drugiej na bycie uniwersalnym przedstawicielem wszystkich ludzi²⁶⁴.

W rozumieniu V. Held, takie postrzeganie człowieka jest wygodne dla obrony bezstronności przed stronniczym, egoistycznym „Ja”. Odwołanie się do uniwersalnej perspektywy ułatwia obronę przed egoizmem i egocentryzmem. Jednak z perspektywy etyki troski takie

²⁶³ Por. tamże, 70.

²⁶⁴ Por. tamże, 57.

podejście prawie całkowicie pomija bardzo ważny moralnie aspekt doświadczenia moralnego, który jest dostrzegany w rodzinie, między przyjaciółmi lub w grupie powiązanych ze sobą sąsiadów. Dlatego z perspektywy feministek troski pojawia się problem odpowiedniej, w odniesieniu do całej rzeczywistości ludzkich doświadczeń, koncepcji człowieka. W związku z tym należy rozszerzyć standardy etyczne tak, aby uwzględniały moralne aspekty troski, sympatii oraz rzeczywistość ludzkich uczuć związanych z poszczególnymi innymi. Dopiero przy uwzględnieniu tego typu wymagań będzie można mówić o prawidłowej moralności²⁶⁵.

W teoriach liberalnych człowiek jest rozpatrywany jako bardzo egoistyczne „Ja”. Takie rozumienie człowieka odnosi się, według przedstawicielek etyki troski, do pierwszego z dwóch wyróżnionych przez V. Held standardów liberalnych teorii moralnych. Można go dostrzec, koncentrując się na przestrzeni, w której jawią się „konkretni inni”. Pomija on istotne z perspektywy etyki troski relacje z innymi, na podstawie których kształtuje się tożsamość człowieka. Relacje z innymi, mimo że nie są tak „krzykliwe”, są o wiele bardziej znaczące niż zainteresowanie jakimkolwiek wyizolowanym indywidualnym „Ja”. Feministki troski koncentrują się na człowieku jako osobie, a nie bezosobowym indywiduum. Człowiek jako osoba jest powiązany z innymi osobami, przez co istniejące więzi tworzą go co najmniej w pewnej części. Stanowią one coś naturalnego. Każdy jest córką lub synem swoich rodziców, matką lub ojcem własnych dzieci. W naturalny sposób ludzie są połączeni więzami rasowymi, etnicznymi, narodowymi, wewnątrz których rozwinęli się jako osoby. V. Held przypisuje im olbrzymią wagę, gdyż łączą osobę z otaczającą ją rzeczywistością. Ich rozumienie wpływa także na pojmowanie wolności i autonomii. Nie

²⁶⁵ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 131-132.

omawia ona bezpośrednio obu wspomnianych zagadnień, ale łatwo odkryć założenia z nimi związane, obecne w teorii moralnej.

Drugi standard liberalnych teorii moralnych wyróżniony przez V. Held odnosi się do rozumienia człowieka jako reprezentanta wszystkich ludzi. Nie uwzględnia on ich naturalnych relacji wynikających z historii, pochodzenia i indywidualnych uwarunkowań. Człowiek jest rozpatrywany tam jako istota uniwersalna, jako „wszyscy inni”. Takie postrzeganie człowieka możliwe jest do osiągnięcia przy zajęciu zewnętrznej perspektywy neutralnego obserwatora lub przy osiągnięciu widoku znikąd, o którym pisze T. Nagel. Jednak charakterystyka osoby dokonywana z takiej pozycji odziera ją z jej rzeczywistej cielesności, która jest napotykana w relacji z konkretnym drugim. Dodatkowo tak stworzony człowiek musi się wyzbyć uczuć oraz realnych więzi z innymi, np. tego, że ktoś jest mężem swojej żony lub matką własnych dzieci²⁶⁶.

Nie tylko przedstawicielki etyki troski koncentrują się na krytyce indywidualistycznych, abstrakcyjnych i uniwersalnych atrybutów podmiotów moralnych oraz etyk opartych o założenia liberalizmu. Marksisci i komunitarianie także postrzegają „Ja” jako byt konstruowany przez relacje społeczne. Jednak marksisci, podobnie jak komunitarianie, w swojej krytyce liberalizmu i w proponowanych przez siebie teoriach moralnych, zazwyczaj nie zwracają uwagi, co wydaje się słusznie dostrzegać V. Held, na kobiecie doświadczenia w kontekście macierzyństwa lub przyjaźni²⁶⁷.

Inną niefeministyczną krytykę bezstronności proponuje Bernard Williams. Jednak jego rozwiązanie także nie jest satysfakcjonujące dla V. Held. Brytyjski etyk podważa bezstronne wymagania sformułowane w standardach uniwersalnych norm etyki. Oboje zastanawiają się, w jaki sposób tożsamość osoby może być formowana przez osobi-

²⁶⁶ Por. tamże, 57-58.

²⁶⁷ Por. tamże, 58.

ste projekty i jaki sposób kształtowania się tożsamości powinien być pożądanym. Jednak, w odróżnieniu od V. Held, B. Williams rozróżnia, rozpatruje i uwzględnia traf²⁶⁸ wewnętrzny względem projektu na życie i traf względem projektu zewnętrznego. Pierwszy z nich odnosi się do tego, co jest zależne od podmiotu moralnego, drugi dotyczy działań i zaniechań występujących po stronie innych²⁶⁹. Jednak takie spojrzenie wciąż ujmuje moralność jedynie z punktu widzenia indywidualnego podmiotu i jego projektu, a nie społecznych relacji, takich jak istniejąca relacja między matczyną osobą a dzieckiem²⁷⁰.

Podobną krytykę liberalnego indywiduum przedstawia Alasdair MacIntyre. Wykorzystuje on do tego kategorii stosowane w tradycyjnych wspólnotach i moralnych praktykach. Przede wszystkim docenia on transformację rozumienia osobowości oraz jej stosunku do własnych ról. Poddaje krytyce swoisty dualizm ról, jakie odgrywa człowiek w życiu społecznym i osobistym²⁷¹. Często posługuje się on tradycyjnymi rodzajowymi rolami społecznymi, które także dostarczają ich bezpodstawnej lecz radykalnej krytyki. V. Held uważa, że nie ma zamiennika dla badań obszaru między „ego” i „uniwersalnym”, prowadzonych przez przedstawicielki etyki troski. Żadne z przedstawionych stanowisk nie uwzględniało bowiem kobiecego doświadczenia związanego z bliskimi relacjami oraz nie podejmowało próby

²⁶⁸ Angielski tytuł artykułu brzmi *Moral Luck* i jest przetłumaczony na język polski jako *Traf moralny*. Wydaje się, że w tym kontekście termin „traf” odnosi się do czegoś, co się przydarza. Traf wewnętrzny będzie dotyczył wszelkich zdolności, którymi jest obdarzona osoba w sposób od niej niezależny, czyli, jak w analizowanym przez B. Williamsa przykładzie, będzie wiązał się z pytaniem, czy Gauguin rzeczywiście jest utalentowanym malarzem.

²⁶⁹ Por. B. Williams, *Traf moralny*, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. M. Szubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, 222.

²⁷⁰ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 58-59.

²⁷¹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, 74-82.

dogłębnej analizy pojęcia osoby jako bytu relacyjnego, które mogłoby być zaakceptowane z feministycznego punktu widzenia²⁷².

Badanie problemów podejmowanych przez feministki, zdeterminowane jest również przez język. Liberalizm jest źródłem naszego języka wolności i samookreślenia, ale brakuje mu, co słusznie zauważa V. Held, zdolności do wyrażenia zrozumienia dla rzeczywistości, która jest bliska człowiekowi i w której centrum stanowią relacje konstytuujące osobę²⁷³. Natomiast inna feministka, Jennifer Nedelsky, mówi o potrzebie języka, który będzie także uwzględniał feministyczną refleksję, gdyż ta wymaga, aby tworzenie dobrej teorii zaczynało się od ludzi żyjących w różnych kontekstach społecznych. Podkreśla znaczenie pojęcia społecznego kontekstu, które musi w istotny sposób uwzględniać wpływ otoczenia podmiotu na konstytuujące go jakości. Dlatego społeczny kontekst nie może, jej zdaniem, po prostu oznaczyć jedynie tego, że indywidua spotkają się ze sobą²⁷⁴.

Feministki próbują nadać nowe znaczenie pojęciu podmiotu moralnego, gdyż uważają, że wszystkie istniejące dotychczas pojęcia nie uwzględniają relacyjnego charakteru ludzkiego istnienia. Dlatego dokonują one próby opisu podmiotu jako powiązanego z innymi osobami spotykanymi w relacjach. Etyczki, szczególnie te sceptyczne w stosunku do implikacji postmodernistycznych, uważają za niezbędne dokonanie zmiany w postrzeganiu podmiotu tak, aby uwzględniała ona relacje. Postulują taką zmianę, mimo że relacyjna kobieca osoba, promowana m.in. przez etykę troski, nie jest podobna do Kartezjańskiego „Ja” oraz nie przypomina również „złamanego” postmodernistycznego „Ja”. Natomiast proponowany przez nie podmiot uczyłby się języka

²⁷² Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 59.

²⁷³ Por. tamże, 61.

²⁷⁴ Por. J. Nedelsky, *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities*, „Yale Journal of Law and Feminism”, 1(1989)1, 9.

i dostarczałyby odporności na dominujące dyskursy, które w istotnym stopniu niosą opresję²⁷⁵.

Wymogi stawiane przez liberalny język można jednak przezwyciężyć. Dostrzega to Susan Hakman, która w swoich rozważaniach podąża za Julią Kristevą. Argumentuje, że częścią nauki języka jest uczenie się bycia kreatywnym wewnątrz jego językowych ograniczeń. Dlatego, mimo że podmioty są konstruowane przez wielorakie i czasami sprzeczne dyskursy, możemy, jej zdaniem, stawiać opór, dokonywać ich mutacji i zmienić te dyskursy od środka²⁷⁶.

W teoriach liberalnych rażąco jest również brak koncepcji osoby jako obywatela. Proponowane przez liberalizm stanowisko przedstawia indywidualnego uczestnika życia społecznego, który jest wyabstrahowany z więzi społecznych i umieszczany w idealnych okolicznościach dorosłej osoby. Liberali kieruje się także paradygmatem niezależności również jako głowa rodziny. Taka koncepcja pomija społeczne relacje ekonomii, które tworzą w obrębie wspólnoty jej członkowie (włączając w to głowy rodzin), bardzo współzależni od siebie. Osoby jako podmioty każdej narodowej ekonomii są głęboko zależne od siebie i ciągle wzrasta ich zależność od innych i to na całym świecie. Liberalny punkt widzenia pomija fakt, co słusznie krytykuje V. Held, że osoby jako obywatele byli bezradnymi niemowlętami, całkowicie zależnymi od innych przez lata sentymentalnej troski. Pomija również to, że ci, którzy troszczyli się o nich, byli także zależni od wsparcia innych, tak długo, jak ich praca związana była z troską. Liberalizm pomija także czas dzieciństwa, w którym znajduje się olbrzymi odsetek społecznej populacji oraz wzrastający odsetek osób starszych. Należy również uwzględnić to, że prawie

²⁷⁵ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 15.

²⁷⁶ Por. S. Hekman, *Reconstituting the Subject: Feminism, Modernism, and Postmodernism*, „Hypatia”, 6(1991)2, 59.

wszystkie osoby mają takie okresy w swoim życiu, w których są poważnie chore, a więc zależne od innych²⁷⁷.

Większość czasu przeżywanego przez ludzi i związanych z nim potrzeb nie można sprowadzić do usług, które autonomiczne, egoistyczne indywidua mogą zakupić na wolnym rynku lub sobie zabezpieczyć. Ludzie potrzebują i chcą relacji troski, która wymyka się modelowi człowieka jako ogółu wolnych i równych indywiduów, wyrażających zgodę na kontrakt określony społecznie²⁷⁸.

Dlaczego krytyka indywidualizmu dokonana przez feministki troski jest inna od przeprowadzanej przez tradycyjne teorie? Przede wszystkim w konstruowaniu tożsamości osoby uwzględniają one relacje międzyludzkie, które są pomijane przez inne teorie. Nie chodzi wyłącznie o to, że relacje, którymi powiązana jest osoba, wpływają na podmiot i odciskają na nim swe piętno. Chodzi o to, że osoba ze swej istoty jest relacyjna, przez co zawsze pozostaje w relacjach z innymi. Dlatego działania i decyzje podejmuje nie tylko względem swoich potrzeb, ale również potrzeb drugiego. W ten sposób wyłania się jedno z najistotniejszych założeń etyki troski – koncepcja relacyjnej osoby.

RELACYJNOŚĆ OSOBY

W swoich wcześniejszych pracach, np. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* z roku 1993 roku, V. Held mówiąc o podmiocie moralnym, używała słowa „Ja” [*self*], co może wskazywać na silne zakorzenienie tego terminu w psychologii. Mając świadomość wpływu psychologii na stosowane i konstruowane przez V. Held pojęcia, szczególnie we wcześniejszych jej pracach, bardziej zrozumiała staje się wizja podmiotu moralnego ukierunkowanego na

²⁷⁷ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 81.

²⁷⁸ Por. tamże, 81.

„troskę o życie i rozwój istnienia ludzkiego” oraz na troskę o potrzeby drugiego człowieka. Pewna zmiana w określaniu krańców relacji troski jest dostrzegalna już w *The Ethics of Care: Personal, Political, Global* z 2006 roku. Tam, gdzie do tej pory autorka stosowała termin „Ja” [*self*], teraz używa terminu „osoba” [*person*]. Nowo wprowadzony termin łatwiej jest zastosować w dyskursie filozoficznym. Dlatego w dalszej części będę posługiwał się określeniem „osoba”, gdy będzie mowa o podmiocie moralnym.

Analiza koncepcji relacyjnej osoby, jaką proponuje V. Held i inne feministki troski jest kluczowa dla prowadzonych przeze mnie analiz, gdyż ujawnia pewne założenia, które omówię szerzej w dalszej części. Zaproponowane przez przedstawicielki etyki troski spojrzenie na podmiot moralny zrywa z patrzeniem na człowieka jako na kogoś autonomicznego, niezależnego i uniwersalnego. Trzeba skończyć z traktowaniem człowieka jako egoistycznego, bezosobowego Innego, za którym może kryć się każdy lub wszyscy Inni, a tak naprawdę nikt, kto realnie istnieje. Należy raczej mówić o poszczególnych konkretnych innych, którzy uwikłani są w rzeczywiste, a nie hipotetyczne relacje. Dlatego etyczki troski traktują człowieka jako osobę relacyjną, która posiada realne predyspozycje, doświadczenia, a przede wszystkim jest współzależna od innych²⁷⁹. Jeżeli jednak przyjęlibyśmy, że relacje stanowią o istocie osoby, to należy postawić pytania, na czym polega wolność i czy można mówić o autonomii osoby.

Doświadczeniem przydatnym dla uchwycenia moralności jest, jak utrzymuje profesorka z Nowego Jorku, doświadczenie osób, które są co najmniej częściowo ukonstytuowane przez relacje z innymi osobami, a nie autonomicznymi i bezstronnymi obserwatorami. Twierdzi również, że jedynie akceptowalną teorią moralności, jest taka, która

²⁷⁹ Por. V. Held, *Feminist Transformations of Moral Theory*, dz. cyt., 337-344.

daje wskazówki potrzebne do zbudowania naszych rzeczywistych, ucieleśnionych, historycznie ugruntowanych relacji. Etyka, która odwołuje się do rzeczywistych relacji między konkretnymi osobami, wskazuje inne racje postępowania, niż czyni to etyka, która przedstawia racje do działania dla niezliczonych indywiduów, które są autonomiczne, istotnie abstrakcyjne, ponadczasowe, rozważane poza realnym istnieniem²⁸⁰.

Wspominany już przeze mnie T. Styczeń wskazuje na konieczność istnienia osoby jako podstawy relacji, w której dopiero ujawnia się bezwzględna powinność²⁸¹. Odwołuje się zatem do klasycznej tradycji metafizycznej. Natomiast V. Held, nie będąc związaną, i dużo wskazuje na to, że również niezaznajomioną z taką tradycją, od razu przechodzi do relacji troski. U polskiego filozofa warunkiem koniecznym zaistnienia relacji jest osoba. V. Held ma świadomość, że bez konkretnych osób nie można mówić o relacji, jednak bez relacji troski nie pojawiłoby się życie, czyli osoby. To dzięki troskliwej relacji może urodzić się dziecko, rozwijać i dobrze przeżyć swoje życie. W rezultacie, dzięki relacji troski może żyć konkretna osoba, jak również istnieć ludzkość. Uważa ona, że gdyby ludzie tylko się rodzili, a zabrakłoby troskliwych relacji, ludzkość nie byłaby w stanie przetrwać²⁸².

Teoria moralności skoncentrowana na trosce przyjmuje koncepcję relacyjnej osoby, a nie samostanowiącego się niezależnego indywiduum. Osoby ukazywane przez feministki troski charakteryzują się relacyjnością i współzależnością [*interdependent*]. Podkreślają, że każda osoba zaczyna swoje istnienie jako dziecko całkowicie zależne od okazywanej mu troski. Współcześni teoretycy moralności, szczególnie związani z indywidualizmem, nie podejmują zagadnienia współzależności i pomijają

²⁸⁰ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 38.

²⁸¹ Por. T. Styczeń, *Doświadczenie moralności*, dz. cyt., 339.

²⁸² Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 86; także, tejeż, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 73.

je w trakcie analiz ludzkiego doświadczenia moralnego. V. Held stawia pytanie retoryczne. Zastanawia się, czy możemy twierdzić, że staliśmy się niezależni od społecznych relacji, w ramach których otrzymaliśmy możliwość postrzegania siebie jako niezależnych osób. Warto też zapytać, czy życie w liberalnych, demokratycznych społecznościach nie wpływało na to, że można postrzegać siebie właśnie jako niezależne indywiduum? Czy postrzeganie siebie byłoby takie samo, gdyby żyło się np. w Korei Północnej? V. Held słusznie podkreśla, że nasze relacje też są częścią tego, co konstituuje naszą tożsamość²⁸³.

Opowiadając się za rozumieniem osoby jako bytem relacyjnym, V. Held nie odrzuca możliwości istnienia trwałych, lecz niewłaściwych relacji, przez które osoby są konstituowane. Szczególnie dotyczy to różnych form stosowania opresji będącej również skutkiem istnienia nieodpowiednich relacji z rodzicami, wspólnotami, w których dorastają osoby lub złych relacji ze współmałżonkiem. Niewłaściwe relacje, które często związane są z tradycją danego społeczeństwa i w związku z tym kształtowane pod presją innych osób, definiują „Ja” poszczególnych osób. Bliskie relacje, jakie przeżywa konkretna osoba, są często niestabilne i bywają przeżywane w bolesny sposób. Dla przedstawicieli teorii liberalnych pytania o relacje i ich wpływ na podmiot moralny nie odgrywają większego znaczenia. Tymczasem z perspektywy etyki troski pytania o relacje i współzależności są istotne ze względu na nową i bardziej satysfakcjonującą koncepcję relacyjnej osoby²⁸⁴. Także A. Jaggar w podobny sposób ukazuje słabości liberalnej koncepcji osoby. Zwraca ona uwagę, że wiele feministek przyjmuje ideał indywidualnej autonomicznej jednostki oddzielonej od poszczególnych innych²⁸⁵.

²⁸³ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 102.

²⁸⁴ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 62.

²⁸⁵ Por. tamże.

A. C. Baier zwraca natomiast uwagę na ważną rolę zaufania w życiu moralnym. Wskazuje, że z zaufaniem zawsze wiąże się ryzyko. Związany z zaufaniem stopień ryzyka nie różni się zasadniczo od tego związanego z wolnością, samozainteresowaniem czy hedonizmem. Człowiek podejmuje ryzyko i ufa, że podążanie za danymi wartościami czy normami jest słuszne. Zdaniem A. C. Baier w teoriach moralnych powinno docenić się bardziej zaufanie, a nie odrzucać je²⁸⁶. Wydaje się, że przedstawicielki etyki troski dotyczą bardzo ważnego dla doświadczenia moralnego problemu, który równocześnie ukazuje specyfikę proponowanej przez nie etyki. Według nich czasami osoba może odwołać się do uczuć związanych z konkretną relacją, a nie podążać za wskazaniem reguł.

Relacje mogą być oceniane jako ufne lub nieufne, wzajemne lub egoistyczne, harmonijne lub stresujące, itd. Kiedy zaufanie i rozważa są odpowiednie, można dostrzec powstające relacje w prawidłowy sposób. Jednak nie zawsze jest to możliwe. Rozumienie i ocenianie relacji, które mają stać się najlepszymi, uwzględniającymi potrzeby konkretnych innych, jest możliwe, gdy patrzy się na relacje istniejące między rzeczywistymi osobami, a nie na standardy teorii moralnych przeznaczonych dla uniwersalnych „Ja”. Żeby teorie moralne były adekwatne, osoby w nich pozostające muszą poświęcić więcej uwagi zaniedbanym sferom rzeczywistych relacji i realnym kontekstom doświadczeń poszczególnych innych, w tym także kobiecych. Dlatego problematyka moralna nie powinna, zdaniem feministek troski, koncentrować się jedynie na indywidualnych zainteresowanych sobą „Ja” i okolicznościach, w których dopuszczalna jest przez nie możliwość odstępstwa od uniwersalnych zasad, czyli na ich relatywnej nieważności²⁸⁷.

²⁸⁶ Por. A. C. Baier, *What Do Women Want in a Moral Theory?*, dz. cyt., 15-16.

²⁸⁷ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 59.

Najbardziej istotne działania powinny koncentrować się na kierowaniu, utrzymywaniu lub ponownemu kształtowaniu bliskich i bardziej odległych relacji, które mamy lub możemy mieć z rzeczywistymi innymi ludzkimi istnieniami. Poszczególno inni mogą być rzeczywistymi dziećmi, które są w potrzebie na odległym kontynencie lub oczekiwanyi dziećmi przyszłych pokoleń. Takie osoby nie są „wszystkimi racjonalnymi istnieniami” lub „wspaniałymi numerami”. Dlatego osoba, która jest w relacjach z konkretnymi innymi i jest kształtowana w znacznym stopniu przez takie relacje, nie jest „Ja”, które zawsze musi być odnoszone do abstrakcyjnych, uniwersalnych twierdzeń²⁸⁸.

Diana T. Meyers zwraca uwagę, że V. Held chce zachować godność tradycyjnej roli kobiety jako opiekunki. Jednak porzuca ona termin matka i również neutralne rodzajowo (w języku angielskim) terminy, takie jak „opiekun”, „pielęgniarka”, „rodzic”. W jej przekonaniu V. Held odwołuje się do pojęcia matczynej osoby, a nie do pojęcia matki, żeby osiągnąć kompromis w związku z istniejącym podziałem na rodzaj męski i żeński. Jednak w konsekwencji prowadzi to do dziwnego neologizmu. Pojęcie matczynej osoby jest bowiem oksymoronem, gdyż nie istnieje coś takiego jak niepatriarchalne gospodarstwo domowe²⁸⁹.

Krytyka D. T. Meyers wydaje się zasadna, jednak należy pamiętać, że V. Held, mówiąc o matczynej osobie, nie tyle wskazuje na nią, co na relacje, w których ona uczestniczy. Gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że większość relacji można, jak słusznie wskazuje V. Held, określić jako niedobrowolne i współzależne, to zasadne wydaje się zastosowanie takiego pojęcia. Na przykładzie relacji matka – dziecko bardzo dobrze

²⁸⁸ Por. tamże.

²⁸⁹ Por. D. T. Meyers, *Tropes of Social Relations and the Problem of Tropisms in Figurative Discourse*, w: *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, red. J. G. Haber, M. S. Halfon, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998, 52.

widać niedobrowolność i współzależność wynikającą z ludzkich relacji. Jednak matczyną osobą mogą być również mężczyźni, gdyż każdy człowiek powiązany jest niedobrowolnymi relacjami.

Gdy ktoś uważnie przyjrzy się relacji między matczyną osobą (którą może być kobieta lub mężczyzna) a dzieckiem, wówczas dostrzeże, że wartość takiej relacji nie może zostać, według V. Held, zniszczona przez indywidualne zyski lub straty osób będących krańcami tej relacji. Trudno będzie również zrozumieć istotę takiego pojęcia posługując się uniwersalnymi terminami i kategoriami. Samorozwój nieuwzględniający relacji troski może być o wiele mniej ważny niż właściwy rozwój relacji. Dlatego problemy dotyczące zdrowia i wychowania nie mogą być rozważane w kategoriach indywidualnych standardów dostarczanych przez teorie moralne, które są tworzone w celu zwiększenia satysfakcji egoistycznych podmiotów. Podobnie nie uda się, według niej, prawidłowo ująć problemów dotyczących zdrowia i wychowania, wykorzystując uniwersalne terminy teorii moralnych, które bazują na uprawnieniach przysługujących wszystkim ludziom i równocześnie wykorzystać moralną wartość ideału relacji między matczyną osobą a dzieckiem²⁹⁰.

Model relacji między matczyną osobą a dzieckiem zastosowany przez V. Held do rozważań na temat relacji społecznych wyjaśniłby więcej, niż czyni to model kontraktu między obcymi. Według niej można np. odwołać się do Hobbesowskiego rozumienia człowieka będącego w stanie natury, który zawiązuje kontrakt z innymi mężczyznami w celu ustanowienia społeczeństwa. Ci hipotetyczni mężczyźni wyznaczający warunki kontraktu, wpływają na już istniejących innych, w pełni uformowanych i niezależnych od siebie. Decydują także o tym, czy zostanie utworzone społeczeństwo obywatelskie czy nie. Tymczasem V. Held

²⁹⁰ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 57-58.

uważa, że obywatele jako autonomiczni dorośli, którzy nie przyjmą perspektywy dziecka lub rodzica, nie odnajdą też żadnych szczególnych zobowiązań do troszczenia się o innych obywateli²⁹¹.

Ważną rolę odgrywa moralna siła odpowiedzialności, umożliwiająca reagowanie na wymagania wynikające z zależności między osobami. W dzieciństwie czy też w podeszłym wieku ludzie stają się na dłuższy lub krótszy czas zależni od innych i potrzebują troski. Zaproponowana przez V. Held teoria moralna wychodzi od konkretnego innego, na przykład dziecka czy chorej osoby, którego roszczenia mogą być zupełnie pominięte przez ogólne zasady. Teorie odwołujące się do indywidualizmu opisują kondycję człowieka w taki sposób, że pomijają rzeczywistą ludzką zależność oraz rozumienie moralności, w którym troska o ludzkie życie stoi w centrum.

Etyka troski opiera się na koncepcji osoby jako istoty relacyjnej, co pociąga za sobą inne rozumienie wolności i autonomii niż to, które jest obecnie rozpowszechnione. V. Held nie sugeruje, że ludzie są całkowicie skomponowani z relacji, w których funkcjonują i wręcz są wirtualnie w nie wetknięci. Jednak osoba nie jest też wyizolowanym, autonomicznym, wyłącznie racjonalnym, dominującym indywiduum w rozumieniu tradycyjnych teorii moralnych. Jest to osoba, która utrzymuje liczne relacje z innymi osobami. Pod wpływem tych relacji następują w nich zmiany. Relacyjne osoby mogą i powinny oceniać i kształtować zmieniające się relacje, które zostaną rozpoznane jako istotna część stanowiąca o ich tożsamości. Taka koncepcja osoby jest spójna z teorią moralną dającą priorytet trosce²⁹².

Warto dodać, że właśnie spojrzenie na osoby jako istoty relacyjne i wzajemnie zależne od siebie jest charakterystyczne dla etyki troski. Feministki troski zarzucają moralnym teoriom, takim jak zapropo-

²⁹¹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 213

²⁹² Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 135.

wana przez Kanta i przedstawicieli utilitaryzmu, że skupiają się przede wszystkim na racjonalnych decyzjach zewnętrznych obserwatorów, którzy są traktowani jako niezależne i autonomiczne indywidua. Nawet przedstawiciele teorii cnót koncentrują się na indywiduach i ich dyspozycjach²⁹³.

Przedstawiony powyżej zarzut wydaje się słuszny. Marion Heinz próbowała uzgodnić założenia etyki troski z etyką Kantowską, ale wydaje się, że bezskutecznie. Oparła się w przeprowadzanych przez siebie analizach na Kantowskiej teorii obowiązków wypływających z miłości²⁹⁴. Trafnie stwierdziła, że u filozofa z Królewca miłość stanowi odpowiednik kształtowania więzi międzyludzkich. Według niej u I. Kanta wyrazem samowiedzy człowieka, jako istoty moralnej, jest zdolność do widzenia siebie jako związanego z innymi i zakorzenionego wraz z innymi w tym samym moralnym świecie²⁹⁵. Jednak dla I. Kanta podmiot moralny cały czas pozostaje autonomiczny i „dopiero” wchodzi w relacje. Dla filozofek troski osoba jest relacyjna, a w konsekwencji współzależna ze swej istoty. W etyce troski podmiot wyznacza cele, pozostając w relacji do innych. Troskliwa matka nie może, w czym uwidacznia się specyficzne rozumienie wolności i autonomii, wyznaczać sobie celów i nie uwzględniać relacji ze swoim dzieckiem. Dla I. Kanta sytuacja będzie wyglądała podobnie, jednak istnieje pewna zasadnicza różnica. Zainteresowanie pomyślnością swoją i innych jest u niego, związane z obowiązkiem wynikającym z celu, jakim jest dbanie o interesy swoje, jak i innych. Tymczasem na przykład dla V. Held, pojawiające się zobowiązanie nie będzie związane z autonomicznym podmiotem, lecz z relacją międzyosobową.

²⁹³ Por. tamże, 146-157.

²⁹⁴ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, 125-129.

²⁹⁵ Por. M. Heinz, *Normy moralne i różnica płci, czyli jak pogodzić etykę feministyczną z etyką Kantowską*, tłum. M. Garsztko, „Principia”, 37-38(2004)1-2, 170.

W przeciwieństwie do koncepcji utylitarnych i odwołujących się do poglądów I. Kanta, etyka troski dostrzega wielowymiarowość i złożoność relacji między osobami. Nie zakłada, jak to robią dominujące systemy etyczne, że relacje moralne są postrzegane jako dobrowolne, w których uczestniczą wolne i równe indywidua. Etyka troski przedstawiana przez V. Held jest rozwijana z uwzględnieniem realnej rzeczywistości, w której istnieją nierówna władza i niedobrowolne relacje, czego wystarczającym przykładem są relacje między rodzicami a dziećmi. Jednak etyka troski nie jest ograniczona tylko do kontekstów rodzinnych. Odniesienie się teoretyków moralności jak również podmiotów moralnych do wskazanych powyżej fundamentalnych dla człowieka relacji, pomaga zrozumieć i uświadomić, jak ludzkie więzi z wieloma społecznymi grupami i ich historyczne zakorzenienie współtworzą tożsamość każdej osoby²⁹⁶.

JESZCZE RAZ O TROSKLIWEJ RELACJI

Omówiłem podstawowe założenia etyki troski, które przede wszystkim dotyczyły (1) rozumienia samej troski jako relacji, (2) relacji między rozumem a emocjami, (3) znaczenia danych doświadczenia dla sądów moralnych oraz (4) relacyjności osoby. W tej części moich analiz zajmę się sprawą najistotniejszą, a mianowicie wskazaniem racji powinności moralnej, czyli kluczowym problemem dla etyki normatywnej, dlaczego coś powinniśmy lub nie powinniśmy uczynić.

Sara Ruddick zwraca uwagę, że V. Held już w dziele *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics* rozpoczęła konstruowanie wizji społecznych więzi, w której rozpoznaje się wartość relacji troski, nie popadając w altruizm. Jak zwraca uwagę S. Ruddick,

²⁹⁶ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 146-157.

ciężka troskliwa praca jest dla V. Held źródłem moralnego spojrzenia na stosunki międzyludzkie. Dlatego również trudno jest wychwalać troskę bez jej idealizowania²⁹⁷.

Aby się przekonać, jak V. Held rozumie powinnościowy charakter relacji troski, przyjrzyć się najpierw jej rozumieniu relacji troski jako praktyki i jako wartości. Ułatwi to lepsze zrozumienie roli doświadczenia w odkrywaniu powinności moralnych, jaką mu ona przyznaje. Następnie zajmę się analizą różnorodności relacji troski, które omawiana autorka dzieli na trzy grupy.

Przypomnę, że troska jest przede wszystkim relacją. W relacji troski zarówno troszczący się, jak i otrzymujący troskę są wzajemnie sobą zainteresowani oraz wspólnie uczestniczą w pomnażaniu wzajemnej pomyślności. Właściwa relacja troski ma również charakter więzi emocjonalnej. Jednak V. Held posługuje się także uzupełniającym jej definicję rozumieniem troski jako praktyki i jako wartości.

Troska jest praktyką, czyli pracą, działaniem ukierunkowanym na rozliczenie. Jest ono możliwe dzięki braniu pod uwagę takich wartości np. jak efektywność. Gdy wartość efektywności zostanie uwzględniona, wówczas praktyka stanie się czymś innym niż zaangażowaną pracą, w której efekty są czymś wtórnym²⁹⁸. Tak samo bowiem, czym innym jest uczenie kogoś matematyki, a czym innym nauczenie go. Jakaś metoda dydaktyczna jest odpowiednia dla jednej osoby, ale nie koniecznie dla drugiej. Podobnie bywa z praktyką troski, w której również zawierają się społeczne standardy wskazujące, jak należy ją rozwijać.

Troska jest niewątpliwie formą ciężkiej pracy, ale jest także czymś więcej. Ciężka praca opieki [*the labor of care*] jest relacją i nie może być zastąpiona przez maszyny, np. dostarczające pożywienie dzieciom

²⁹⁷ Por. S. Ruddick, *Care as Labor and Relationship*, dz. cyt., 4.

²⁹⁸ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 37.

czy osobom niedołącznym. Osoba, której praca polega na wypisywaniu kopert, może zostać zastąpiona przez nowoczesne technologie. Nie można tego zrobić, np. z pracą wychowawcy w przedszkolu czy mistrza jakiegoś rzemiosła. Troska jest praktyką obejmującą pracę dawania-troski oraz wytwarzania standardów, według których praktyka troski może być oceniana. Troska musi mieć do czynienia ze skutecznością swoich wysiłków do spotkania potrzeb, ale również z motywami, wraz z którymi jest dostarczana. Dostrzeganie potrzeb drugiego razem z towarzyszącymi temu procesowi motywami ma na celu odnalezienie dobrej relacji troski²⁹⁹. Również S. Ruddick podkreśla, że troska tak samo jest ciężką pracą jak i relacją³⁰⁰.

Poszukiwanie właściwej relacji troski ukażą na stworzonym przez siebie przykładzie. Zapotrzebowanie na pracę wychowawców i nauczycieli istnieje co najmniej od czasów starożytnej Grecji. Przez setki lat rozwijała się również wiedza, która wspiera działania podejmowane przez przedstawicieli tych zawodów. Rodzice zaś oczekują rezultatów, które nie zawsze dadzą się zmierzyć. Nie wszystko można wyczytać z książek i dlatego potrzebne są osoby, które posiadają zdolności pedagogiczne i dydaktyczne. Nauka czytania jest jednym z prostszych zadań, ale nie każdy potrafi nauczyć kogoś rozumienia tekstu. Z każdą ludzką działalnością związane są pewne standardy. Wychowawca i nauczyciel również musi ich przestrzegać, mimo że nie zawsze są one sformułowane, np. uwzględniać stosowane metody, mając na uwadze różnice wynikające z rozwoju płciowego. Istniejące standardy zmieniają się także wraz z rozwojem wiedzy. W ubiegłym wieku było nie do pomyślenia, żeby dziewczęta mogły uczyć się w szkołach, a kobiety na uczelniach wyższych lub, odwołując się do problematyki etycznej, żeby przeszczepy ludzkich organów nie budziły kontrowersji. Trudność

²⁹⁹ Por. tamże, 36.

³⁰⁰ Por. S. Ruddick, *Care as Labor and Relationship*, dz. cyt., 13-14.

w sprecyzowaniu standardów postępowania podobnie przedstawia się w pojmowaniu relacji troski, rozumianej także jako praca. Poprzez pracę dostarczana jest troska, ale istnieją także standardy, według których jest oceniana. Wiele aspektów oddziałujących na ocenę relacji troski nie da się sformalizować, często są one wyczuwane.

Macierzyństwo i związana z nim praktyka troski o dzieci była, jak twierdzi V. Held, „poza moralnością”, ponieważ w teoriach tradycyjnych była rozpatrywana jako bazująca na instynkcie. Wspominałem o tym przy okazji omawiania poglądów D. Heyda. Natomiast moralne zagadnienia wiążące się z macierzyństwem ukazały m.in. V. Held, S. Ruddick oraz D. Bubeck. Praktyka macierzyństwa została porównana z innymi pracami, co doprowadziło do ciekawych wniosków. V. Held dostrzegła, że macierzyństwo jest stałą potrzebą kultywowania odpowiedniej cnoty dla związanych z nim praktyk. W namyśle nad macierzyństwem można także odnaleźć moralną ocenę, jak te praktyki są wykonywane. Twierdzi ona, że właściwa praktyka troski o dziecko jest moralnie akceptowalna, ale będzie musiała być radykalnie zmieniona zgodnie z zasadami równości³⁰¹.

Relacja troski jest wyrażana w praktyce, która rozciąga się od matczynej opieki nad chorymi po nauczanie dzieci kultywowania społecznych relacji. Praktyki same w sobie zawierają liczne wartości, które często pozostają nierozpoznane. Dlatego też teoriom moralnym potrzebne jest zrozumienie praktyk i ich zreformowanie. Wymagane jest nie tylko zbadanie praktyki troski i rozpoznanie nowej wrażliwości na wartości obojętne lub utracone, ale także stworzenie odpowiedniej normatywnej teorii, dzięki której ocenimy je na nowo³⁰².

Troska jako praktyka pokazuje nam jak odpowiadać na potrzeby drugiej osoby i wyjaśnia, dlaczego powinniśmy to robić. Równocześnie

³⁰¹ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 37.

³⁰² Por. tamże, 37-38.

tworzy ona zaufanie, wzajemną troskę i łączność między osobami. Nie jest serią indywidualnych działań, ale praktyką, która rozwija się wraz z odpowiednim nastawieniem. Posiada atrybuty i standardy, które mogą być opisane. Jednak ważniejsze jest, jak utrzymuje nowojorska profesor, że wynikające z nich wymogi mogą być zalecane. Ciągłe odnoszenie się do praktyk powoduje, że formułowane zalecenia mogą i powinny być nieustannie poprawiane w takim kierunku, żeby w odpowiedni sposób troska zbliżała się do tego, aby być dobrą troską. Praktyki troski ujawniają relację troski, która dotyczy dwóch osób uczestniczących w relacji. Wspólne działanie obu osób musi przebiegać w taki sposób, żeby praktyka była stopniowo coraz bardziej satysfakcjonująca. Relacje troski powinny systematycznie przekształcać nie tylko dzieci, ale także innych ludzi w realnie istniejące osoby, moralnie godne podziwu³⁰³.

V. Held zajmując się znaczeniem praktyk dla dyskursu moralnego, dochodzi do ważnych wniosków. Twierdzi, że znaczenie praktyk dla teorii etycznych byłoby o wiele większe, gdyby rozważało się je również jako cechy całościowego obrazu, odpowiedniego dla dobrze przeżywanego życia ludzkiego niż jako abstrakcyjne, logiczne sformułowania dotyczące poszczególnych prostych działań. Dlatego, jak sugeruje nowojorska profesor, praktyka moralna prawdopodobnie może być rozważana jako sztuka [*an art*]. W poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie, co jest piękne i prawdziwe, można wyznaczyć jakieś generalne zalecenia dla rozwoju dociekań z zakresu sztuki. Wyznaczanie kryteriów dla integralności artystycznych dążeń jest niezależne od panujących form politycznych lub komercyjnych interesów. Równocześnie nie można sobie wyobrazić, by praktyka malowania mogła być zredukowana do wyszywania lub wydmuchiwanie szkła. Żywi ona rów-

³⁰³ Por. tamże, 42.

niez nadzieję, że moralność we wszystkich swoich formach bardziej przypomina praktykę sztuki niż nauki³⁰⁴.

Wszyscy zgodzą się co do tego, że sprawiedliwość jest wartością. W relacji ze sprawiedliwością rozumianą jako wartość pozostaje również praktyka sprawiedliwości, do której można zaliczyć, np. egzekucję prawa lub procedury sądowe. W praktykach tych zawiera się wartość sprawiedliwości. Niemniej potrzebują one być oceniane według normatywnych standardów, które są dostarczane przez sprawiedliwość jako wartość. Realizując praktykę sprawiedliwości, można tylko bardzo nieadekwatnie włączyć w nią wartość sprawiedliwości, przy jednoczesnym zapotrzebowaniu na nią, jako wartość niezbędną do oceniania praktyk sprawiedliwości. Zdaniem V. Held rozumienie wartości sprawiedliwości, którym się posługuje, ukazuje pewien aspekt ogólnego spektrum moralnego, a mianowicie to, że odnosi się ono do działania ze słusnością, równością i innymi podobnymi wymaganiami niezbędnymi do oceniania praktyki sprawiedliwości³⁰⁵.

Oprócz potrzeby dostarczania rzeczywistych praktyk troski, niezbędna jest również troska jako wartość, która pozwala odnaleźć odpowiednie moralne czynniki, takie jak wrażliwość, zaufanie, wzajemna troska, w perspektywie których są oceniane konkretne praktyki³⁰⁶. Jeżeli zatem na podstawie relacji troski, jako pewnej wartości, odkrywamy właściwe moralnie czyny i z tej samej perspektyw dokonujemy ich oceny, a co za tym idzie, dostrzegamy pewne powinności, to u podstaw moralnego zobowiązania leży relacja troski rozumiana jako wartość. Nie wystarczy jednak uznawać, jak sądzi V. Held, troski za prostą pracę, którą można opisać empirycznie jako dobrą lub prawidłową, dostarczając jedynie normatywnych ocen rzeczywistych

³⁰⁴ Por. tamże, 74-75.

³⁰⁵ Por. tamże, 38.

³⁰⁶ Por. tamże.

praktyk troski. Praktyki są często moralnie wybrakowane zarówno dla troski, jak i dla sprawiedliwości. Dlatego niezbędna jest troska, która byłaby postrzegana jako wartość³⁰⁷.

Preferowany przeze mnie język powinności rzadko jest stosowany przez feministki troski. Najczęściej odwołują się one do języka wartości i mówią o wartości relacji troski. Warto jednak odwołać się do poglądów T. Stycznia, by lepiej zrozumieć ich teorię, jako że polski filozof zauważa, iż opis *datum morale*, jako relacji międzyosobowej, można równie dobrze przeprowadzić w języku wartości, jak i w języku powinności. Zwraca uwagę, że wynik będzie taki sam, o ile będziemy pamiętali, że chodzi o opis faktu³⁰⁸.

Odwołując się do istniejącej praktyki troski należy mieć na uwadze, iż troska jest także wartością. Troszcząca się osoba i motywy relacji troski powinny być wartościowane i oceniane. Troska nie jest tym samym co dobroduszość lub życzliwość, ponieważ jest ona społeczną relacją, która nie da się zredukować do indywidualnych stanów. Wartość troszczenia się przejawia się przede wszystkim w relacjach troski, a nie w osobach jako indywiduach³⁰⁹. W etyce troski centralną jest relacja troski, a nie troskliwa osoba, która posiada cnotę troski, choć troskliwe osoby są niezbędne w relacji troski³¹⁰. Rozumienie troski jako relacji nieredukowalnej do cech indywidualnych jest bardzo istotne, ponieważ wśród przedstawicieli etyki cnót istnieje tendencja do ograniczania troski do cnoty, a nie do rozumienia jej jako relacji. Za przykład mogą posłużyć poglądy zwolennika etyki cnót Michaela Slotę'a. Jego zdaniem etyka troski bliska jest etyce cnót. Wyznacza on trzy rodzaje troski – intymną, ludzką i egoistyczną – i związane z nimi

³⁰⁷ Por. tamże.

³⁰⁸ Por. T. Styczeń, *Doświadczenie moralności*, dz. cyt., 338.

³⁰⁹ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 42.

³¹⁰ Por. tamże, 96.

obowiązki. Jednak łączy je z pewnymi sprawnościami człowieka, a nie relacją międzysobową³¹¹.

Troska wydaje się najbardziej podstawową wartością moralną, tak podstawową jak wartość życia. V. Held utrzymuje, że bez rzeczywistej praktyki troski nie byłoby żadnego ludzkiego życia, a tym bardziej rodzin. Dlatego potrzebne jest nam rozpoznanie wartości wyływającej z praktyki troski w celu zrozumienia istoty troskliwego postępowania ludzkiego. Zestawiając troskę ze sprawiedliwością, twierdzi, że może istnieć troska bez sprawiedliwości, ale nie może istnieć sprawiedliwość bez troski rozpoznawanej jako wartość³¹².

Dokonywany przez V. Held metodologiczny zabieg zestawiający praktykę z wartością, przypomina argumentację, jaką posłużył się Dieter Birnbacher w swojej etyce odpowiedzialności za przyszłe pokolenia³¹³. Jego poglądy są o tyle interesujące, że jest on przedstawicielem utylitaryzmu, którego poglądy V. Held również obszernie krytykuje, zaliczając je do teorii tradycyjnych. Rozważa on relację między normami idealnymi, które obowiązują podmioty *idealne* i normami praktycznymi, które dotyczą podmiotów *nie-idealnych*. Wydaje się, że w znacznym stopniu odpowiada to wzorowi idealnej relacji troski matczynej osoby do dziecka, która stanowi wartość relacji troski oraz praktyce relacji troski, która weryfikuje nasze działanie w odniesieniu do relacji troski jako wartości. Interesujące wydaje się również i to, że D. Birnbacher, podobnie jak V. Held, odrzuca posługiwanie się abstrakcyjnymi zasadami jako nieprzydatnymi, ale tylko dlatego, że są one ogólne, treściowo nieokreślone i przesadnie sztywne. Twierdzi on, że „normy praktyczne bez

³¹¹ Por. M. Slote, *Morals from Motives*, Oxford University Press, New York 2001, 77.

³¹² Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 134.

³¹³ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, 10-17.

norm idealnych byłyby dowolne, normy idealne bez praktycznych – wyobcowane z rzeczywistości”³¹⁴. Poglądy wspomnianego filozofa po raz kolejny wskazują na to, że feministki dokonują zbytniego uproszczenia tzw. etyk tradycyjnych i nie dostrzegają różnorodności istniejących stanowisk w poszczególnych nurtach.

Etyczki troski rozważając wartość troski dla człowieka, nie koncentrują się na nim jako już ukonstytuowanej dorosłej osobie. Zaczynają analizy od momentu jego narodzin, które są bardzo ważne dla kobiecego doświadczenia. Dostarczenie niemowlęciu minimum jedzenia i ochrony nie wystarczy dla jego przeżycia. Dziecko potrzebuje o wiele więcej, aby mogło wyrosnąć na prawidłowo ukształtowaną osobę. Niezbędne jest ocenianie jego potrzeb z perspektywy własnych motywów postępowania i doświadczenia relacji z innymi. Pierwszą relacją, jakiej doświadcza narodzone dziecko, jest pełna miłującego poświęcenia relacja z troszczącą się o nie osobą. Troszczący się muszą odpowiedzialnie opiekować się innymi potrzebującymi takiej troski dla rozwinięcia swoich społecznych relacji, wewnątrz których się urodzili. Dorośli potrzebują być zaangażowani w codzienne aktywności troszczenia się o siebie samych i o innych, w celu kontynuowania istnienia, a także dążenia do przyzwoitego [*decently*] życia. Kierowanie się relacją troski może się wiązać z niewielkim wzrostem niesprawiedliwości wyrażającym się w praktykach. Jednak nie można zatrzymać się, na tym, że relacja troski będzie sprowadzana do prostego faktu³¹⁵.

Troska jako praktyka, czyli rzeczywista, empirycznie dostrzegalna aktywność, jest warunkiem wstępnym dla pojawienia się każdej innej wartości w rodzinie. Żadne dziecko nie przeżyłoby, gdyby przez

³¹⁴ Tamże, 10; podobnej krytyki dokonuje również T. Styczeń, por. tenże, *Doświadczenie moralności*, dz. cyt., 335.

³¹⁵ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 133.

wiele lat nie było objęte minimalnym zakresem troskliwych praktyk. Troskliwa aktywności wychowywania dzieci i moralne zaangażowane troski od dawna są pomijane przez moralnych teoretyków. Relacja troski, z którą mamy do czynienia w rodzinie, nie jest doceniana w dyskursie moralnym. Jest traktowana jako naturalny, biologiczny proces zarządzany przez macierzyński instynkt, a to, co jest instynktowne (nieświadome, niedobrowolne), nie stanowi przedmiotu rozważań etycznych. Niekiedy jest postrzegana jako wynik związków rodowych, które są motywowane przez emocje, będące zagrożeniem dla bezstronności, uniwersalnych moralnych norm oraz skłonność rodziców do faworyzowania swoich własnych dzieci. Zagadnienie wartości troskliwych działań matek lub wszystkich osób, które troszczą się o młodych, chorych lub starych, są rzadko tematem rozważań autorów zajmujących się filozofią moralności. Jednak jak zwrócimy uwagę na te aktywności i moralne wartości, które one zawierają i ujawniają, dostrzeżemy nowy i istotny zasięg moralnych rozważań. Równocześnie zobaczymy, jak sugeruje amerykańska filozof, ogrom tego, co jest wypaczane przez dominujące moralne teorie³¹⁶.

Wartość troski jest pobieżnie włączona w istniejące praktyki troski. Tymczasem, potrzebuje ona być lepiej zrozumianą, a praktyki powinny zostać poprawione i rozszerzone. Gdyby praktyki troski były lepsze i dotyczyły szerszego obszaru, wtedy potrzeba prawa i jego mechanizmów nacisku mogłaby się zmniejszyć. Kultury mogłyby zostać uwolnione od dominacji komercyjnych interesów i pojawiłyby się warunki oraz stworzyły lepsze okoliczności dla bezpośredniego społecznego dialogu. W jego ramach mogłyby być podejmowane społeczne decyzje. Prowadzony dyskurs mógłby zastąpić wytyczne narzucane bezpośrednio przez rząd. Kultura wytworzona wewnątrz

³¹⁶ Por. tamże, 133.

wspólnot politycznych przez prowadzone dyskusje i podejmowane decyzje uwzględniające wartość troski, mogłaby mieć analogiczne przełożenie również na relacje między państwami³¹⁷.

Dla przedstawicielek etyki troski rozważania nad troską są co najmniej tak ważne, jak te, które koncentrują się wokół zagadnienia sprawiedliwości. Między innymi dlatego etyka troski jest tak samo odpowiednia dla mężczyzn, jak i dla kobiet. Mężczyźni i kobiety powinni uznać ogromną wartość troskliwej działalności, na którą społeczeństwo liczy, a podział tych działań powinien być słuszny [*fairly*]. Od relacji troski w małych społecznościach rodzinnych i wśród przyjaciół zależne są w dużej mierze całe społeczności. Relacje troski, które V. Held określa jako zależności słabego rodzaju, zachodzące między bardziej odległymi osobami, pozwalają ludziom ufać sobie nawzajem, aby żyć w pokoju i poszanowaniu swoich wzajemnych uprawnień³¹⁸.

Na poziomie globalnego społeczeństwa i naszych własnych wspólnot powinniśmy, jak wskazuje V. Held, rozwijać struktury troski [*caring about and for*] „każdy o każdego” jako istniejących ludzi, którzy są członkami rodzin i grup. Powinniśmy troszczyć się o każdego jako osobę będącą w potrzebie, ale także o nadającą się do zamieszkania w środowisku zapewniającym jej bezpieczeństwo i warunki do właściwego rozwoju ludzkiego życia. V. Held wskazuje na potrzebę uznania moralnych wartości praktyk i więzi rodzinnych, leżących u podstaw troskliwej ciężkiej pracy, od której ludzkie życie jest zawsze zależne. Potrzebujemy również rozważań na temat tego, jak najlepiej wartości ujawniające się w poszczególnych konkretnych praktykach mogą być zrealizowane. Wewnątrz rozpoznawanej struktury troski osoby powinny być widziane jako mające uprawnienia i jako zasługujące na zapewnienie większej sprawiedli-

³¹⁷ Por. tamże, 159.

³¹⁸ Por. tamże, 42-43.

wości. W takich dziedzinach jak prawo V. Held jest w stanie nawet przyznać pierwszeństwo sprawiedliwości³¹⁹.

Troska jest dla etyczek troski najbardziej podstawową wartością moralną. Bez troski, jako empirycznej praktyki, życie człowieka nie jest w ogóle możliwe, ponieważ ludzkie istnienia nie mogłyby bez niej przetrwać. Dlatego też bez zapewnienia pewnego poziomu troskliwej obawy o inne ludzkie życia, nie byłoby w ogóle moralności. Te wymagania nie są, jak podkreśla V. Held, tylko empirycznymi danymi. W wielu kontekstach troski, moralny proces oceniania ludzkiej działalności jest potrzebny. A zatem, bez założenia pewnego poziomu troskliwej obawy moralnej o wszystkie inne ludzkie istnienia nie możemy mieć, jej zdaniem, satysfakcjonującej moralnej teorii³²⁰.

Troskę należy rozpatrywać jako formę szerszej moralnej struktury. Jest ona najbardziej fundamentalną moralną wartością, dzięki której ludzkość może istnieć. Bez troski jako praktyki nie byłoby ludzkiego istnienia, ponieważ jest ona wymagana dla zachowania życia nie tylko indywidualnego, ale również społecznego. Dzięki rozumieniu troski jako wartości ludzie mogą dokonywać oceny działań ludzkich i wskazywać, czego liczne troskliwe praktyki powinny dotyczyć i jak powinny być poprawiane³²¹.

Mając na uwadze relację troski, rozumianą przez V. Held jako fundamentalną wartość, która zapewnia istnienie ludzkości, można pod pewnymi względami odnaleźć podobieństwo jej koncepcji z poglądami Hansa Jonasa, który wskazał archetyp relacji odpowiedzialności, jaką jest relacja rodzic – dziecko³²². Jest ona podstawą wszelkiej pojawiającej się odpowiedzialności. H. Jonas zgodziłby się zapew-

³¹⁹ Por. tamże, 72.

³²⁰ Por. tamże, 73.

³²¹ Por. tamże, 71.

³²² Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996, 232-234.

ne z V. Held, że obszar relacji matka – dziecko nie był dostatecznie doceniany w dotychczasowych rozważaniach nad moralnością. On również uważa, że relacja odpowiedzialności, jaka się pojawia wobec narodzonego dziecka, jest bezwarunkowa i bezinteresowna, gdyż dziecko w danym momencie nie może się odwdziżyć, a bez niej nie przeżyje. H. Jonas wyprowadza z tej relacji pierwszą powinność, którą jest wymóg istnienia człowieka³²³. Oboje więc dostrzegają powinność wyłaniającą się ze spotkania z bezbronnym dzieckiem. Jednak mimo koncentracji na tym samym fenomenie moralności rozwijają oni dwa różne typy etyki. H. Jonas konstruuje swoją teorię, zmierzając w kierunku etyki odpowiedzialności, V. Held, skupiając się na relacjach i współzależności, rozwija etykę troski.

Istotne jest zrozumienie pierwszeństwa owocnego rozwoju dzieci w korzystnych środowiskach. Prawidłowy rozwój dzieci lub osób potrzebujących troski nie jest związany z poświęcaniem lub zatracaniem swojego „Ja”. Jest to obowiązek troski o rodzaj ludzki, ale nie jako uniwersalną abstrakcję, lecz o konkretnych ludzi. Istnienia własnych dzieci nie powinno się przeciwstawiać dobru istnienia innych, w celu uzasadnienia konfliktów bądź obdarzania kogoś szczególnymi względami. W innych okolicznościach można również dostrzec, że jeżeli dziecko, które jest zależne od czyjejś troski, nie rozwija się, to istniejąca relacja nie przyczynia się do tego, co powinno być szczególnie rozwinięte w dziecku dzięki trosce otrzymywanej od kogoś otaczającego je troską³²⁴.

Analizując teorię V. Held, można odnieść wrażenie, że ostatecznie, na pewnym metapoziomie, można byłoby zaliczyć jej poglądy do grona takich filozofów jak D. Birnbacher czy H. Jonas, dla których podstawą etyki staje się cel, jakim jest przetrwanie ludzkości. Wydaje

³²³ Por. tamże, 84-85, 182-183.

³²⁴ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 87.

się również, że taki sposób uprawiania etyki odbiega od klasycznego jej rozumienia. W ujęciu wspomnianych filozofów teoria moralna ma służyć ludzkości, zarówno w jej przetrwaniu, jak i w najlepszym funkcjonowaniu, a nie poprawie jednostkowego życia, jak utrzymują przedstawiciele takich kierunków jak eudajmonizm, hedonizm, perfekcjonizm czy nawet utylitaryzm.

ROZUMIENIE POTRZEB I RELACJI

Feministki troski koncentrują się przede wszystkim na relacjach między konkretnymi osobami, a nie na indywidualnych uprawnieniach lub preferencjach. W związku z tym, również w ujmowaniu osób jako podmiotów moralnych, skupiają się na osobach jako bytach relacyjnych. Postrzeganie osób jako niezależnych i samowystarczalnych jednostek, tak typowe dla tradycyjnych teorii liberalnych, jest niewłaściwe z perspektywy etyki troski. Istotą omawianej etyki jest dostrzeżenie relacji troski jako centralnej wartości w życiu człowieka³²⁵. Relacja troski jest również fundamentalnym ludzkim doświadczeniem. Dlatego więcej uwagi w dyskursach etycznych powinno zwracać się na relacje między ludźmi, których nie można uchwycić empirycznie, ale pomimo to doświadczanych przez człowieka. Relacje te, jako doświadczane, mogą być odczuwane i zrozumiane, lecz nie są one redukowalne do cech indywidualnych podmiotów i określane, np. jako cnoty, które mogą być zaobserwowane przez osobę z zewnątrz³²⁶.

W początkowym okresie rozwoju poszczególnych koncepcji etyki troski rozważane były relacje między osobami, zachodzące wewnątrz rodziny i między przyjaciółmi. Natomiast teorie rozwijane później wskazują bardzo jasno, że etyka troski nie ogranicza się wyłącznie

³²⁵ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 119.

³²⁶ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 8.

do dziedziny osobistych i prywatnych aktywności. W tym kontekście warto przypomnieć o rozważanym pieczołowicie przez całe środowisko feministyczne problemie rozdzielania sfery prywatnej od publicznej. Wśród feministek są przedstawicielki takie jak Susan Moller Okin, które domagają się, aby zasady sprawiedliwości i równości zostały przeniesione ze sfery publicznej do prywatnej, co miałyby ograniczyć męską dominację wewnątrz patriarchalnego gospodarstwa domowego³²⁷. Natomiast V. Held utrzymuje, że relacje troski wraz z ich wymaganiami, które są powszechnie rozpoznawane jako wartościowe w kontekstach rodzinnych i przyjacielskich, powinny być rozciągnięte również na relacje społeczne i polityczne. W relacjach tych nie można dostrzec tych samych głębokich, troskliwych działań jak w przypadku troski rodziców o dzieci. Jednak troskliwe relacje społeczne, nawet w dziedzinie politycznej i prawnej, mogą posiadać cechy troskliwych relacji rodzinnych lub między przyjaciółmi³²⁸.

V. Held koncentruje się na oczekiwaniach, potrzebach i spotkaniu konkretnych innych, za których bierzemy odpowiedzialność. Istotną rolę w etyce troski odgrywa pojęcie postawy moralnej troski o spotykaną osobę. Dzięki niemu dostrzega się, że istnienie ludzkie jest zależne przez wiele lat od innych. Dla V. Held jest to jedno z kluczowych doświadczeń człowieka. Moralna afirmacja istniejących zależności wywołuje presję na podmiot moralny. W rzeczywistych relacjach ujawnia się powinność troski o potrzeby napotkanych osób. Najistotniejszym zadaniem w rozwoju relacji troski jest zachowanie życia osoby i jej rozwój³²⁹. Ich rozumienie pozwala nam sądzić, że nie są one wyłącznie materialne.

³²⁷ Por. S. M. Okin, *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*, „Ethics” 108(1998)4, 661-684.

³²⁸ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 130.

³²⁹ Por. tamże, 10.

V. Held nie omawia szczegółowo dwóch kluczowych potrzeb, którymi są zachowanie życia i jego rozwój, chociaż można znaleźć nieliczne fragmenty tekstów, gdzie mówi o nich szerzej³³⁰. Wydaje się jednak, że podziela ona poglądy S. Ruddick przedstawione w *Maternal Thinking*, która wyróżniła trzy rzeczy, jakich dziecko oczekuje od matki. Po pierwsze, ochrony i zachowania jego życia, po drugie, wspierania jego rozwoju, po trzecie, kształtowania jego rozwoju w sposób akceptowany przez następcę pokolenie³³¹.

Od strony metodologicznej ważną sprawą jest właściwe rozumienie potrzeb. Jest ono o tyle istotne, że na relację troski, w ujęciu V. Held, składają się uczuciowe nastawienie i motywy, praktyka i wartość troski oraz spotkanie obiektywnych potrzeb³³². Pojawia się zatem pytanie, jak rozpoznać takie potrzeby. Nawet przy założeniu, że wymagany jest szczególny punkt widzenia, który uwzględniałby wszelkie indywidualne aspekty związane z konkretną relacją, pojawia się też pytanie, jak mamy odróżnić to, co jest potrzebą, od tego, co nam się wydaje, że nią jest. Nie chodzi o czysto racjonalne rozstrzygnięcie, które jest krytykowane przez przedstawicieli etyki troski, ale o jasne kryterium rozpoznawania, co jest właściwą potrzebą w tej konkretnej relacji, kiedy musimy dokonać rozstrzygnięcia. Czy rozstrzygnięcie uwzględnia bieżące okoliczności, czy należy zachować jakąś inną perspektywę, na przykład potencjalnych przyszłych konsekwencji?

W tym kontekście wielu wskazówek dostarczają nam rozważania przeprowadzone przez Leona Koja. Gdy ktoś spotka na swojej drodze alkoholika i daje mu kilka złotych na alkohol, to czy odpowiada on na jego rzeczywiste potrzeby, czy po prostu ułatwia mu zaspokajanie jego pragnień. Podążając za rozważaniami L. Koja, należałoby właśnie

³³⁰ Por. tamże, 72-73; także, tejże, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 87.

³³¹ Por. S. Ruddick, *Maternal Thinking*, w: *Feminist Social Thought...*, dz. cyt., 589.

³³² Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 33.

zwrócić uwagę na rozróżnienie między potrzebami a pragnieniami. Dotyczyłoby to nie tylko podmiotu, który miałby do rozstrzygnięcia, czy odpowiada na rzeczywiste potrzeby drugiego, czy też realizuje swoje pragnienia wobec tejże osoby, ale również przedmiotu relacji, który mógłby uzewnętrzniać swoje prawdziwe potrzeby rozwoju lub okresowe zachcianki³³³. Przedstawicielki etyki troski nie rozwijają tego zagadnienia, co stanowi znaczący brak dla całej etyki troski. Trudność polega również na tym, że pojęcie potrzeb ma bardzo silne psychologiczne konotacje, co stanowi kolejny problem przy stosowaniu go w dyskusjach filozoficznych.

Osoba posiada potrzeby rozpoznania drugiego i zrozumienia go. Obie te potrzeby współgrają ze sobą. W relacji troski dochodzi do rozpoznania drugiego jako potrzebującego i ujawnia się potrzeba zrozumienia go. Natomiast potrzebujący, rozpoznając drugiego jako tego, który odpowiada na jego potrzeby, czyni to samo, troszcząc się o tę relację. Relacje te są tworzone w kontekście interakcji, jakie następują między matką a dzieckiem. Relację można określić jako prawidłową, jeżeli jest ona satysfakcjonująca ze względu na istniejącą wzajemną empatię. Taka więc nie wymaga zagubienia swojej tożsamości, ale obustronnych relacji, w których obie osoby będą wyrażały wzajemne zrozumienie swoich podmiotowości. Obie dają i biorą w sposób, który nie tylko przyczynia się do zaspokojenia ich indywidualnych potrzeb, ale także afirmuje „wielką relację jedności”, którą oni tworzą³³⁴. W utrzymującej się relacji, jedność staje się celem, a dojrzałość nie jest opisywana w terminach indywidualnej autonomii, ale jest określana jako kompetencja w kreowaniu i pod-

³³³ Por. L. Koj, *Powinność w nauce. Określenie i poznawalność powinności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, 40-45.

³³⁴ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 60.

trzymywaniu relacji empatii oraz wzajemnej intersubiektywności³³⁵. W taki sposób istniejące relację postrzega M. Slote. Według niego również V. Held chce stworzyć przestrzeń dla rozumienia relacji troski jako troska o siebie i własny samorozwój, a nie wyłącznie jako samopoświęcenie³³⁶.

Warto też odwołać się do poglądów T. Stycznia, który zwraca uwagę na bardzo ważną sprawę, a mianowicie na problemy związane z realnością istnienia relacji międzyosobowej. Relacja, która jawi się jako to, co bezwzględnie powinno, nie jest, z czym zgodziłyby się V. Held, faktem w empirystycznym znaczeniu, czyli zrównującym to, co rzeczywiste, z tym, co faktyczne. W takim ujęciu rzeczywiste byłoby co najwyżej psychiczne przeżycie powinności. Wówczas powinność można byłoby sprowadzić do faktycznych przeżyć powinności jako aktów psychicznych. A wtedy, co mocno podkreśla T. Styczeń, etyka byłaby teorią aktów powinności jako określona gałąź psychologii, a V. Held i innym feministkom troski nie o to chodzi³³⁷.

Szerzej ujmując problem, sprowadza się on do błędu polegającego formalnie na niewystarczającym dostrzeżeniu różnicy między aktem świadomości a jego przedmiotem. Innymi słowy, mamy do czynienia z nieuchwyceniem różnicy między powinnością a samym przeżyciem powinności. Takie niebezpieczeństwo wydaje się pojawiać w etyce troski ze względu na niedoprecyzowaną rolę uczuć w akcie osądu. Jak słusznie zwraca uwagę T. Styczeń, przedmiotem etyki jest powinność, a przeżycie powinności jest przedmiotem psychologii moralności. Natomiast od strony merytorycznej błąd ten polega na połączeniu treści towarzyszących samej powinności i treści z nią prze-

³³⁵ Por. tamże.

³³⁶ Por. M. Slote, *Caring in the Balance, w: Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, red. J. G. Haber, M. S. Halfon, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998, 27.

³³⁷ Por. T. Styczeń, *Doświadczenie moralności*, dz. cyt., 346-347.

zywanych. Dotyczy on faktów domagających się uznania wspomnianej różnicy między powinnością a przeżyciem powinności. Spośród nich można wymienić błędy związane z przeżywaniem powinności, właściwym uchwyceniem treści powinności, trafnością rozpoznania tego, co powinno się zrobić³³⁸. Uwagi T. Stycznia korelują z tymi, które znajdujemy u L. Koja. Niestety V. Held nie dokonuje analiz i nie odpowiada, jak rozpoznać potrzeby, ani jak rozróżnić emocjonalne uniesienie i chęć pomagania innym od, również wspieranej emocjami, powinności pomocy niesionej innym.

Jeżeli w dyskursie moralnym skoncentrujemy się na obszarze związanym z konkretnymi osobami i ich sytuacją w rzeczywistych kontekstach, wtedy problemy odnoszące się do motywacji będą jednymi z podstawowych dociekań moralnych. Dlatego dla V. Held etyka jest związana z pytaniami o działanie i wyczuwanie. Kluczową staje się kwestia, jak powinna działać i odczuwać istniejące relacje osoba ku poszczególnym innym oraz jak powinni oni działać i próbować odczuwać istniejące relacje do niej³³⁹.

Przy założeniu, że istnieje relacyjna osoba, metafizyczna i moralna niezależność na przykład od rodziców staje się problematyczna. Przez wiele lat osoba w swoim życiu ćwiczy się powoli w niezależności. Od dzieciństwa dokonuje się proces kształtowania dorosłej osoby. Nawet jako dorosła osoba, w części, w której pozostaje dzieckiem swoich rodziców, jest zależna od nich ze wszystkimi genetycznymi i kulturowo-historycznymi wpływami, wszystkimi rodzajowymi oczekiwaniami lub klasowymi zaletami czy rasowymi wadami, które dołączone są do relacji rodzinnych. Dotyczy to również wszystkich zobowiązań i moralnych sentymentów przeniesionych wraz z tymi relacjami. Dlatego V. Held zwraca uwagę, że rozważając częste deklaracje o osobistej niezależności,

³³⁸ Por. tamże, 347-348.

³³⁹ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 77-78.

młoda osoba odrzuca religię swoich rodziców, w której była wychowana. Z jednej strony, robiąc to, pokazuje pewne wewnętrzne sedno indywidualnego wyboru, z drugiej, może ona tylko ćwiczyć takie wybory w stosunku do religii, z którą posiada pewne powiązania poprzez swoich rodziców. Nie może odrzucić religii czy tradycji, w której nie była kształtowana przez lata rodzicielskiej opieki. Tylko dzięki określone mu kontekstowi religii czy tradycji, w którym została ona wyposażona w autonomię, potrafi ćwiczyć się w podejmowaniu wyborów³⁴⁰. Należy jednak rozróżnić brak zgody na przyjęcie za swoją jakiejś religii lub tradycji rozumianej jako pewna asertywność od odrzucenia lub zaakceptowania czegoś, co współkonstytuowało tożsamość podmiotu. Proces tworzenia się tożsamości jest równocześnie procesem powstawania autonomii, a od jego przebiegu zależy jej zakres.

Nie powinniśmy jednak gloryfikować troski między rodzicem a dzieckiem. Wiele matek i ojców „ćwiczy władzę” nad dziećmi w sposób charakterystyczny dla kultury dominacji. Inni rodzice mają trudności w dostarczaniu adekwatnej troski swoim dzieciom. W prawidłowej relacji między rodzicem a dzieckiem normatywny nakaz troszczenia się o dziecko nie powinien pochodzić z moralnych reguł, które taki nakaz formułują. Miłość i troska są uczuciami, które motywują do działania, natomiast racją normatywnego nakazu jest troskliwa relacja. W relacji zawiera się powinność do tego, co należy robić. Nie oznacza to, że moralność nie jest istotna. Wciąż trzeba decydować, co należy robić. Proces odpowiedzi na moralne pytania, w kontekście doświadczeń macierzyństwa [*mothering*], jest uwikłany w działanie i uczucia, a nie tylko myślenie. I ani egoizm, ani moralne uniwersalne reguły nie będą stanowiły priorytetu przy formułowaniu osądów moralnych³⁴¹.

³⁴⁰ Por. tamże, 189-190.

³⁴¹ Por. tamże, 77.

Starsze dzieci lub małżonkowie mogą podchodzić do wartościowych zobowiązań wynikających z rodzicielstwa lub małżeństwa jak do moralnej zasady domagającej się bezstronnego traktowania wszystkich, nawet własnych dzieci lub małżonka. Relacja szacunku może być oparta na zrozumieniu takich zobowiązań. Ale nawet i to może ulec zmianie. V. Held zadaje pytania: Czy powinniśmy nadawać priorytet moralnym zasadom, nawet jeżeli wynikające z nich zobowiązanie przyniosłoby szkodę dla relacji między rodzicem a dzieckiem lub między małżonkami? Czy powinno dawać się priorytet zasadom, które mogą zniszczyć zaufanie we wspomnianych relacjach? Czym innym jest rozważać wagę abstrakcyjnych zasad, a czym innym sprawdzać wynikające z nich zobowiązanie w przypadku konfliktu między rzeczywistymi relacjami i abstrakcyjnymi regułami. V. Held wskazuje na priorytet relacji zaufania ponad ogólnymi zasadami i szukania moralnej zgodności między nimi przy podejmowaniu decyzji moralnych³⁴².

Nie tylko feministki troski zwracają uwagę na powstające sprzeczności między konkretnymi sytuacjami i ogólnymi zasadami. Czasami wydają się iść na skróty i zbyt pochopnie, a w konsekwencji niesłusznie, odrzucają obowiązujące uniwersalne zasady czy normy. Inne rozwiązanie podejmowanego przez V. Held problemu proponuje A. MacIntyre, który również zwraca uwagę, że istnieją pewne konkretne przypadki, w których osąd może nie być zgodny z uniwersalnymi i ogólnymi zasadami. Jako przykład rozważa on zasadę wymagającą prawdomówności. Omawia je na przykładzie dwóch konkretnych sytuacji. W pierwszym odwołuje się do holenderskiej gospodyni, która okłamała nazistowskiego urzędnika w celu ratowania życia ukrywających się u niej żydowskich dzieci oraz w drugim nawiązuje do amerykańskiej matki samotnie wychowującej dziecko, która zamordowała

³⁴² Por. tamże, 33.

byłego kochanka, gdyż autentycznie zagrażał życiu jej potomstwa. A. MacIntyre jednoznacznie stwierdza, że obie kobiety nie mogły postąpić inaczej, ponieważ były przynaglone przez swoje obowiązki wobec dzieci, nad którymi sprawowały macierzyńską opiekę³⁴³.

A. MacIntyre rozwija swoje stanowisko w odmienny sposób, niż czynił to I. Kant, którego często krytykują feministki troski. Gdy osoba posiada ugruntowane zasady, to w konkretnej sytuacji, zamiast pytać „Jakie zasady wiążą mnie jako osobę racjonalną?” musi zadać sobie pytanie „Jakimi zasadami, jako aktualnie lub potencjalnie racjonalne osoby, jesteśmy związani w naszych relacjach z innymi?”. W ten sposób podmiot moralny wychodzi od wnętrza relacji społecznych i ustanowionych praktyk społecznych, które odkrywa się i osiąga się dobra wewnętrzne wobec tych praktyk. Odkrywane dobra nadają sens i cel społecznym relacjom. Istotne jest również to, jak dodaje A. MacIntyre, że podmiot moralny jako racjonalna osoba wychodzi także od wnętrza relacji, które zawsze pozostają otwarte na modyfikację i rewizję lub nawet odrzucenie. W relacjach społecznych należy uznać różnorodne zależności od innych osób, z którymi podmiot jest związany. Kształtowanie początkowej autonomii wymaga polegania na niektórych zależnościach. Osiągnięta w ten sposób autonomia nie wiąże się z całkowitą niezależnością od uczuć, sądów i innych osób, lecz polega na umiejętności rozróżnienia sfer, w których trzeba być niezależnym i w których istniejącą zależność należy uznać³⁴⁴.

Tymczasem V. Held uważa, że do zrozumienia i oceny relacji oraz do zachęcania do ich podtrzymywania i kultywowania, a także do wskazywania, jakie one powinny być, niezbędne jest patrzeć na relacje między rzeczywistymi osobami uwikłanymi w swoich kontekstach

³⁴³ Por. A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tłum. D. Drałus, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, 209-210.

³⁴⁴ Por. tamże, 210-211.

w celu dostrzeżenia ich potrzeb. Podejmując decyzję, w odniesieniu do konkretnych relacji, można lepiej dostrzec, co powinno być najlepsze dla utrzymania tych relacji lub ich ponownego podziału na relacje bliższe i bardziej odległe, które istnieją lub mogą zaistnieć z rzeczywistymi ludźmi. Poszczególni inni mogą być rzeczywistymi dziećmi w potrzebie na odległych kontynentach lub antycypowanymi dziećmi pokoleń, które jeszcze się nie narodziły. Jednak nie są oni rozpatrywani jako „wszystkie racjonalne istnienia” lub „wspaniali członkowie”³⁴⁵.

Troska o siebie w istniejącej lub potencjalnej relacji jest częścią tego, co jest związane z relacją między osobami. Dlatego ocena relacji jako troskliwej lub jako wykorzystującej, szkodzącej i moralnie szkodliwej jest dokonywana również z perspektywy zaspakajania potrzeb troskliwej osoby. Każdorazowo udzielone pierwszeństwo relacjom troski jest związane z przekonaniem, że relacje takie są charakteryzowane jako wartościowe i są wzajemnie rozważane. Takie relacje można uznać za naprawdę troskliwe³⁴⁶.

Nie wszystkie relacje są jednak relacjami troski. Niektóre można określić jako relacje wzajemnej nienawiści, pogardy lub gwałtownych antagonizmów. Ale relacje, wewnątrz których możemy lepiej ukazywać i zrozumieć moralne sprawy, są troskliwe. Wewnątrz troskliwych relacji rodzinnych i przyjacielskich powinniśmy stworzyć przestrzeń do traktowania uczestniczących w nich osób równo i z respektem dla ich uprawnień. Jednak wewnątrz tych relacji powinno być dozwolone ograniczanie podążania za własnym interesem. Wewnątrz rozszerzonych i rozrzedzonych troskliwych relacji, które pozwalają stworzyć społeczeństwo, powinna być stworzona przestrzeń dla porozumienia racjonalnych uczestników kontraktu i dla porozumień prawnych i politycznych. Gdy nie będzie takiej przestrzeni, troska może zostać

³⁴⁵ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 59.

³⁴⁶ Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 135.

wypaczona i przekształcić się w opresję, gdyż prawa podmiotowe nie będą respektowane³⁴⁷.

Relacje troski stopniowo rozszerzają się z osobistych na społeczne, a następnie na globalne. W taki sposób postrzeganie relacji troski, będzie umożliwiało właściwe wspieranie przestrzegania uprawnień, dostarczanie sprawiedliwości i pomaganie w powiększaniu indywidualnego dobrobytu. Na obu poziomach, czyli osobistym oraz społeczno-politycznym, nie można zrezygnować z sieci relacji troski i związanymi z nimi priorytetowymi wartościami. Dzięki sile istniejących relacji można określić stopnie wspólnoty – osobistą (rodzina, przyjaciele), polityczną (naród, państwo) i globalną. Relacje społeczne wpływają również na kształtowanie się cnoty obywatelskiej [*civic virtue*] wśród członków wspólnoty politycznej. Wskazanie granic danej wspólnoty, wewnątrz której będą funkcjonowały uprawnienia, pozwala na ich określanie i przestrzeganie³⁴⁸. Rozważania o trosce wewnątrz tej sieci relacji nie będą sprowadzane do formy umowy, która będzie jednocześnie odpowiednia dla wszystkich spraw. Takie podejście byłoby czystym redukcjonizmem³⁴⁹.

Nie można troszczyć się, na co zwraca uwagę V. Held, o każdego lub robić wszystkiego, co sugeruje troskliwe podejście, gdyż istnieje ograniczone źródło troski. Potrzebujemy moralnych wskazówek dla porządkowania naszych priorytetów. Chociaż głód naszych własnych dzieci dostrzegamy przed głodem innych, nieznanych dzieci, to jednak możemy nie wiedzieć, że powinniśmy zainteresować się głodującymi dziećmi w Afryce, zanim zaczniemy dostarczać rozrywki naszym własnym dzieciom. Tak przedstawiony problem jest związany z poszukiwaniem moralnych odpowiedzi w odwołaniu do zasady. W takiej sytu-

³⁴⁷ Por. tamże, 136.

³⁴⁸ Por. tamże, 129.

³⁴⁹ Por. tamże, 136.

acji powinniśmy koncentrować się na tym, co zrobić w rzeczywistym kontekście, który wiąże się np. z kupowaniem warzyw, gotowaniem posiłków, odrzucaniem żądań naszych dzieci wymuszających kupno kolejnej zabawki, którą widziały ostatnio w telewizji, czy wysłaniem pieniędzy międzynarodowej organizacji humanitarnej. Kontekst każdej jednostkowej sytuacji pozwala odkryć wskazania dla realnych działań, a nie stanowi idealnej myśli wyłącznie do rozważenia³⁵⁰.

Podjęcie tematu epistemologii moralności w ramach prowadzonego przez feministki troski dyskursu może sugerować, że myśli się o moralności podobnie jak o wiedzy naukowej pozbawionej emocji. Jednak jest wręcz przeciwnie. Widzą one moralność jako zagadnienie związane z praktyką. Praktyka dotyczy zarówno zrozumienia, co my powinniśmy robić, jak i realizacji norm moralnych. Przedstawicielki feminizmu traktują moralność jako podejmowanie działania i odczuwania, tak samo jak obecnie są traktowane przemyślenia i obserwacje. Moralne dociekania dotyczą konkretnego życia i działania, które kształtuje relacje z innymi. Dlatego zaangażowanie w rozwój etyki troski jest poszukiwaniem sposobu poprawienia praktyk, w którym wiedza jest tylko jednym z komponentów³⁵¹.

Przedstawiciele etyki troski koncentrują swoją uwagę na kontekście, zaufaniu i odpowiedzi na potrzeby osoby. Pozwala to kultywować im troskliwe relacje w osobistym, politycznym i globalnym kontekście. Osoby są postrzegane jako unikalne i zaangażowane w relacje. W odróżnieniu od tego, reprezentanci etyki sprawiedliwości szukają słusznych decyzji między rywalizującymi indywidualnymi uprawnieniami i interesami. W ramach etyki troski mają być dostrzegane interesy troszczących się i tych, którzy potrzebują troski, jako różne od siebie. W momencie, gdy sprawiedliwość chroni równość i wolność od inge-

³⁵⁰ Por. V. Held, *Feminist Morality...*, dz. cyt., 74-75.

³⁵¹ Por. tamże, 22.

rencji, troska dowartościowuje pozytywne zaangażowanie się w relacje z innymi i sprzyja społecznym więzom oraz społecznej współpracy³⁵².

Etyka troski docenia relacje troski i wynikające z nich zainteresowanie zaufaniem oraz wzajemnym zaangażowaniem. Troska jest praktyką obejmującą pracę dawania troski i dostarczania standardów, przez które praktyki troski mogą być oceniane. Troska musi obejmować również dbanie o samą relację z uwzględnieniem skuteczności podejmowanych przez nią wysiłków do spotkania potrzeb, równocześnie uwzględniając motywy, z którymi jest dostarczana. Odbiorcy troski podtrzymują troskliwe relacje przez swoje zaangażowanie. Relacje między osobami mogą być krytykowane, kiedy stają się dominujące, wykorzystujące, nieufne lub wrogie. Relacje troski mogą być pobudzane do ich rozwoju lub ukierunkowane na ich utrzymanie.³⁵³

Fundamentem omówionej etyki jest szczególny typ relacji, które napotykamy od początku naszego życia. Najbardziej pierwotną relacją jest relacja troski. Gdybyśmy jej nie napotkali, nie moglibyśmy istnieć. Relacja troski jest odpowiedzią na nasze podstawowe potrzeby, najpierw zachowania przy życiu, a następnie rozwoju zgodnego z oczekiwaniami i ze standardami społecznymi obowiązującymi w naszej wspólnocie politycznej. Pozostawanie we współzależności z innymi pozwala nam dostrzec wartość relacji troski. Dostrzegana przez nas wartość relacji rodzi zobowiązanie, które możemy nazwać powinnością. Zaangażowanie w relacje z innymi, które rozpoznajemy nie tylko racjonalnie, ale również emocjonalnie, jako wartościowe, zobowiązuje nas do odpowiedzi na potrzeby konkretnego drugiego.

³⁵² Por. V. Held, *The Ethics of Care...*, dz. cyt., 157.

³⁵³ Por. tamże, 158.

ZAKOŃCZENIE

Każda książka, nie tylko naukowa, posiada jakiś cel, w perspektywie którego jest tworzona. W niniejszej publikacji była nim analiza założeń feministycznej etyki troski. Podjąłem się próby wskazania i wydobycia fundamentalnych twierdzeń wspomnianej teorii moralności, gdyż uważam, że warto poświęcić czas, żeby przybliżyć je polskiemu czytelnikowi. Inaczej ujmując, chciałem pokazać, na podstawie czego są konstruowane wymogi etyczne, formułowane w ramach koncepcji, która jest, w mniemaniu feministek troski, zupełnie nowym spojrzeniem na ocenę ludzkiego działania.

Omawiany kierunek w etyce posiada swoje korzenie we współczesnej myśli feministycznej. Jej reprezentantką jest również V. Held, której poglądy posłużyły za tło dla części przeprowadzonych analiz. Formułowane przez nią tezy są dostępne dla wszystkich ludzi bez względu na płeć. Jej argumentacja opiera się na tym, że nikt, bez względu na płeć, nie przeżyłby okresu niemowlęcego, gdyby nie otrzymał minimum troski. Każdy potrzebuje troski. To odróżnia jej koncepcję od innych teorii tego nurtu, które uznają za skrajne. C. Gilligan rozpatruje etykę troski jako etykę kobiecą i zakłada swoisty dualizm etyczny z podziałem na etykę dostępną dla kobiet i dla mężczyzn. Natomiast N. Noddings wskazuje na wyższość kobiecej etyki troski nad (męską) etyką tradycyjną.

Punktem wyjścia dla powstania feministycznej etyki troski były dane empiryczne uzyskane z takich nauk jak psychologia i pedagogika. Stanowiły one bezpośrednią przyczynę odkrycia kategorii troski, a równocześnie nie okazały się przeszkodą zakwalifikowania koncepcji takich przedstawicielek jak A. Baier, D. Bubeck, V. Held, S. Ruddick, J. C. Tronto do teorii filozoficznych. Należy wspomnieć o trudności, którą wskazałem w toku prowadzonych badań. Dotyczyła ona rozu-

mienia potrzeb. Pojęcie to, mimo że posiada silne konotacje psychologiczne, w niewystarczający sposób zostało omówione i opracowane przez feministki troski. Mimo to wykazałem, że może być ono bez większych przeszkód stosowane jako jedno z kluczowych pojęć w koncepcjach filozoficznych. Równocześnie silne związki etyki troski z psychologią i pedagogiką wpłynęły na dowartościowanie roli uczuć i relacji międzyludzkich w ramach teorii moralnej.

Inna istotna trudność związana była z pojmowaniem specyfiki kobiecego doświadczenia moralności. Feministki głoszą wyjątkowość wspomnianego przeżycia. Dlatego podjąłem wysiłek ukazania szczególności tego doznania dla osób, które nie mogą go doświadczyć lub będąc kobietami, nie wiedzą, na czym polega jego swoistość w rozumieniu feministek.

Dodatkowym problemem było zdefiniowanie pojęcia kobiecego doświadczenia. Mimo że jest ono używane chyba przez wszystkie feministyczne myślicielki, to jego istota nie jest rzetelnie omówiona. Dlatego też, na użytek przeprowadzonych rozważań, sugerując się głównie pracami V. Held, przyjąłem, że jest to (1) przeżywanie współzależności od innych, (2) dowartościowanie roli uczuć przy podejmowaniu decyzji oraz (3) nastawienie na moralny wymiar dawania życia, pozostający w opozycji do panującej kultury gloryfikującej samopoświęcenie czy możliwość oddania życia za ideały lub zasady.

Przypomnę, że feministki twierdzą, iż nie należy utożsamiać kobiecego doświadczenia z rodzeniem dzieci. Wynika to z prostego faktu, że nie wszystkie kobiety mają możliwość doznania takiego przeżycia. Mówienie o specyficznym kobiecym doświadczeniu bez odnoszenia się do typowo biologicznych doznań dostępnych wyłącznie kobietom, wydaje się dla mnie jednak pewnym nadużyciem terminologicznym. Niemniej samo wyjście od doświadczenia macierzyństwa i ukazanie współzależności między ludźmi oraz istotnej roli uczuć w ramach kon-

kretnych relacji i wskazanie na prymat życia, może powodować, że zasadne będzie mówienie o pewnej specyfice omówionego kierunku etycznego.

Przeprowadzone badania wykazały, że troska jest przede wszystkim relacją, którą należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwsza płaszczyzna ujawnia się w praktyce, czyli poprzez konkretne ludzkie działanie wyrażane wobec rzeczywistych spotykanych osób. W ramach spotkania z drugim, a dokładniej z jego potrzebami, ujawnia się relacja troski między potrzebującym i troskliwą osobą odpowiadającą na te potrzeby. Niejednokrotnie działanie osób obdarowujących troską jest nieudolne i niedoskonałe. Jednak poprzez praktykę odkrywana jest wartość troski (troska jako wartość), będąca ideałem tej konkretnej relacji – druga płaszczyzna. Dzięki (uczuciowemu) zaangażowaniu się w konkretną relację można odkrywać jej wartość, której wzorem jest relacja matczynej osoby do dziecka.

Rozpatrywanie troski jako relacji ujawniło podstawowe założenia feministycznej etyki troski. Pierwszym jest sposób postrzegania człowieka. Okazało się, że człowiek jest postrzegany przede wszystkim jako osoba relacyjna. Relacyjność osoby bynajmniej nie jest wyłącznie pewnym przymiotem, wręcz przeciwnie, stanowi jej istotę. Osoba jest konstituowana przez relacje. To doprowadziło do odkrycia drugiego założenia. Jeżeli osoby są ze swej istoty relacyjne, a nie autonomicznymi indywidualami w rozumieniu teorii liberalnych, to każda osoba musi pozostawać w relacjach. Konsekwencją relacyjności osób jest założenie o współzależności między osobami i o niedobrowolności ludzkich relacji. Jeżeli świat człowieka jest światem relacji, to również powinność moralna związana jest z relacjami. To jest trzecie z podstawowych założeń etyki troski. Źródłem zobowiązania moralnego jest konkretna relacja między rzeczywistymi osobami. Pragnę podkreślić, że m.in. dla V. Held powinność wynika z relacji między osobami, a nie np. z god-

ności przynależnej osobie. Umieszczenie powinności wewnątrz relacji powoduje pominięcie Hume'owskiego problemu przejścia od *jest* do *powinien*, gdyż w pierwszej kolejności doświadczamy relacji, a w jej ramach powinności wobec drugiego. Czwartym założeniem jest przekonanie o specyficznym sposobie rozumienia danych doświadczenia. Na doświadczenie ludzkie składają się działanie i odczuwanie, czyli to, co zewnętrze dostrzegalne i wewnętrznie przeżywane. Dlatego rozum i emocje stanowią równoprawne dane doświadczenia moralnego.

W świetle przeprowadzonych analiz, interesującym i zarazem nowatorskim rozwiązaniem jest postrzeganie przez etyczki troski człowieka jako osoby relacyjnej. Samo ukazanie relacji, w których znajduje się człowiek, nie jest czymś nowym. Istotne jest nadanie im przez krąg feministek tak doniosłego znaczenia. Relacje, które konstytuują w znacznym stopniu tożsamość człowieka, powodują, że staje się on, co stanowi kolejne założenie, istotą współzależną od innych. W konsekwencji, co jest kluczowe dla tej zależności, zdecydowana większość istniejących relacji jest rozpatrywana jako niedobrowolna. Wskazanie tego faktu nie jest odkrywcze, jednak przeniesienie tego problemu na płaszczyznę etyczną wydaje się godne uwagi.

Przedstawione powyżej zagadnienie odnosi się do dwóch problemów. Pierwszy dotyczy znaczenia istniejących relacji. Relacja staje się racją zobowiązania moralnego. Powinność wypływa z relacji, a nie np. z godności osób znajdujących się w danej relacji. Drugi problem związany jest z odpowiedzialnością. Jeżeli pozostaję w ścisłej relacji z innymi, to moje decyzje, a więc przyjmowane zobowiązania odnoszą się również do drugiej osoby, którą muszę uwzględnić przy ich podejmowaniu. W konsekwencji uwidacznia się inne niż powszechnie panujące pojmowanie autonomii, a co za tym idzie również wolności. Autonomia i wolność istnieją w ramach relacji z drugim, a nie jako własności, wartości typowo indywidualistyczne. Problem ten wydaje

się kluczowy dla zrozumienia całego nurtu etyki troski. Nawet zagadnienie prymatu troski nad sprawiedliwością nie wydaje się tak doniosłe, jak ujawniony problem wolności. Przedstawiona krytyka sprawiedliwości z jednej strony dotyczy głównie tego, że nie dostrzega się zobowiązań wynikających z konkretnych relacji, a z drugiej tego, iż prawa przypisywane z perspektywy sprawiedliwości jako bezstronności wchodzą niejednokrotnie w konflikt z wymogami wynikającymi z konkretnych relacji lub są tworzone wyjątki od obowiązującej reguły. Jednak ostatecznie w obu aspektach ujawnia się rozumienie wolności, w obrębie którego osoby jawią się jako współzależne od innych i dlatego istniejące relacje są tak silnym źródłem zobowiązania moralnego, że niejednokrotnie stają się ważniejsze od zasad sprawiedliwości. W konsekwencji etyczki troski wskazują na prymat troski (relacji troski) nad sprawiedliwością.

W toku przeprowadzonych przeze mnie badań kilkakrotnie okazało się, że przyjmowane przez etyczki troski poglądy i założenia, które miały być nowatorskie i odkrywcze, wcale takimi nie są. Spróbuję w podsumowującym zestawieniu przedstawić odpowiedzi na najważniejsze kwestie.

Wykazałem, że etyka troski ma wskazywać, jak tworzyć lepsze, troskliwe społeczeństwa. Takie spojrzenie na teorię moralności różni się od rozumienia etyki jako systemu norm lub wartości, który wskazuje drogę do szczęścia, przyjemności lub postuluje posłuszeństwo uniwersalnym prawom czy zasadom. Wskazanie tego założenia pozwoliło uniknąć wielu niejasności związanych z celami etyki. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czy etyka troski jest etyką filozoficzną czy psychologią moralności, okazało się, że teoria zaproponowana przez feministki późniejszego nurtu jest koncepcją filozoficzną. Niemniej, nie każdą teorię w ramach etyki troski można określić tym mianem.

Inna kwestia dotyczyła tego, czy etyka troski wskazuje, skoro swoje źródła posiada w feminizmie, jak mają postępować wszyscy ludzie, czy raczej skierowana jest tylko do nielicznych osób, czyli np. wyłącznie do kobiet lub matek, które rodziły dzieci. W toku badań wykazałem, że zaproponowana np. przez V. Held etyka troski w równym stopniu dostępna jest dla mężczyzn i kobiet. Jest to możliwe dzięki temu, że nie koncentruje się ona na różnicach wynikających z płci rozumianej w sposób biologiczny czy kulturowy oraz nie poszukuje wyłącznie różnic lub cech wspólnych z etyką tradycyjną, ale przedstawia teorię moralną skierowaną do wszystkich ludzi. Równocześnie V. Held wprowadza pojęcie matczynej osoby rozumianej jako troskliwa osoba, którą mogą być mężczyzna lub kobieta nie posiadający osobistego doświadczenia macierzyństwa.

Podział etyki na tradycyjną i feministyczną, czy też analogiczne przeciwstawienie etyki troski etyce sprawiedliwości, którym posługują się etyczki troski wzbudziło moje poważne zastrzeżenie. Sformułowane przeze mnie zarzuty dotyczą przede wszystkim kryterium przedstawionego podziału, a dokładniej jego wyraźnego sformułowania. Feministki przeciwstawiają uprawianą przez siebie etykę całej dotychczasowej filozofii moralności, którą określają jako tradycyjną. Już samo zebranie i zakwalifikowanie do jednej kategorii wszystkich teorii moralności powstałych do początku lat 80-tych XX w., jest nadużyciem. Poza tym, przedstawione przez przedstawicielki etyki troski propozycje rozwiązań etycznych nie są na tyle nowe (jeżeli w ogóle są), aby stanowić rację dla tworzenia takiego radykalnego rozróżnienia, jakie zostało przez nie zaproponowane. Przyczyną powstania wskazanego podziału było pomijanie, w dotychczasowych rozważaniach etycznych, kobiecego doświadczenia moralności, które dowartościowuje między innymi rolę uczuć w życiu moralnym, dopuszcza stronniczość i kładzie nacisk na współzależność między osobami, odrzucając

równocześnie absolutyzację autonomii jednostki i przysługujących jej praw podmiotowych. Jednak, jak wskazałem, rozumienie kobiecego doświadczenia moralności nie jest na tyle specyficzne dla omawianej etyki, aby stanowić kryterium dla radykalnego podziału na etykę: feministyczną i tradycyjną lub troski i sprawiedliwości. Stworzony podział wydaje się zabiegiem służącym raczej promocji feministycznej etyki troski i związanego z nim środowiska niż wprowadzającym na tyle nowe rozwiązania, aby posiadał rację, do stosowania wspomnianych podziałów.

W ramach analizy krytycznej sprawdziłem również pojawiające się w różnych publikacjach podejrzenia, że etyka troski jest rodzajem emotywizmu lub konsekwencjalizmu. Przedstawicielki etyki troski dowartościowują rolę emocji i uczuć w życiu moralnym człowieka, przypisując sobie główne zasługi w tym względzie, całkowicie zapominając, np. o Maxie Schelerze. Feministki troski przywiązują do roli uczuć zdecydowanie większą wagę niż przedstawiciele, np. kontraktualizmu czy teorii deontologicznych. Nie odrzucają roli rozumu przy dokonywaniu wyborów moralnych, natomiast nadają nowe znaczenie decyzjom opartym na uczuciach. Ponadto, broniąc się przed subiektywizmem, odwołują się do powszechnych doświadczeń opartych na uczuciach, takich jak troska, zaufanie, przyjaźń. Przeżywanie tych uczuć jest konfrontowane ze standardami obowiązującymi w danym społeczeństwie, dzięki czemu pojawia się możliwość zachowania obiektywizmu i swobodnego porządku postaw odwołujących się do uczuć. To społeczeństwo wyznacza wymogi, jak powinna wyglądać np. troska matki o dziecko lub co jest nadużyciem zaufania. Szczegółowa analiza roli uczuć przeprowadzona w niniejszej publikacji pozwala stwierdzić, że etyka troski w swym głównym nurcie daleka jest od emotywizmu.

Podobnie sprawa przedstawia się z zarzutem o konsekwencjalizm. W etyce troski przykładana jest duża wagę do praktyki, czyli

działania podmiotów moralnych. Bardzo ważne są efekty działania, bo poprzez nie ujawnia się troska i jej wartość, która jest rozumiana, jako ideał postępowania związany z konkretną relacją. Okazało się, że większość etyczek troski, a wśród nich m.in. V. Held, wychodzi jednak poza same skutki czynu i idzie dalej niż konsekwencjaliści. Dla nich, z moralnego punktu widzenia, bardzo istotne są również motywy, a zwłaszcza to, czy osoba, która się troszczy o drugiego, jest emocjonalnie zaangażowana w daną relację. Wymóg emocjonalnego i uczuciowego zaangażowania się w relacje jest bardzo istotny dla wielu feministek troski. W związku z tym, zarzuty o konsekwencjalizm okazują się bezpodstawne.

Natomiast interesujące spojrzenie na troskę, ujmujące ją jako praktykę i wartość, które są ze sobą skorelowane, metodologicznie nie jest niczym nowym. W ramach niniejszego opracowania dokonałem analizy porównawczej tego rozwiązania metodologicznego z tym, które rozwija w swojej koncepcji Dieter Birnbacher. Jego propozycja dotyczy podejmowania decyzji moralnych w odniesieniu do norm praktycznych i idealnych, które analogicznie można porównać z rozumieniem troski jako praktyki i wartości. Dlatego jednoznacznie mogłem stwierdzić, że wspomniana propozycja metodologiczna jest interesująca, ale nie nowatorska.

Analizując szczególnie założenia etyki troski w wersji zaprezentowanej przez V. Held, wydawało mi się, że wyjście od relacji matka – dziecko jest czymś nowym w etyce. Macierzyństwo zostało potraktowane przez nią jako specyficzna relacja, w odniesieniu do której ujawnia się ideał każdej relacji troski. Jednak samo odniesienie się do relacji matka – dziecko również nie jest niczym rewolucyjnym. Autorem, który także wskazuje na tę relację, jest Hans Jonas. Jego rozumienie wagi tej relacji dorównuje rozumieniu stosowanemu przez V. Held. Analiza krytyczna wykazała jednak, że w odróżnieniu od

wskazanej etyczki, H. Jonas nie omawia szczegółowo tej relacji. Mimo że uznaje ją za fundamentalną dla istnienia ludzkości, to koncentruje się na przejściu od niej do innych relacji i wymogów skonstruowania zasady odpowiedzialności. Niemniej, w przedstawionym aspekcie odwoływanie się przedstawicielek troski do relacji matka – dziecko nie jest niczym nowym.

W różnych dyskusjach spotkałem się z oceną, że etyka troski poprzez swoje skoncentrowanie się na relacjach jest niczym innym jak rodzajem filozofii dialogu. Jest to jednak błędny osąd. W relacji troski dochodzi do spotkania potrzebującego z troszczącym się. W obrębie relacji troski na pierwszy plan wysuwają się nie tyle osoby, co ich potrzeby. Dlatego prawidłowa relacja troski polega na równoważeniu tych potrzeb. Obdarzający troską nie może zapomnieć o swoich potrzebach kosztem potrzebującego. W takiej relacji nie dochodzi do dialogu. Może on nastąpić wyłącznie między osobami, a nie ich potrzebami.

Warto dodać, że w filozofii angloamerykańskiej koncentracja na relacjach może być uznawana za coś nowego. Jednak w kontekście polskiej myśli etycznej już tak nie jest. W sprawie relacji i związanych z nimi powinności poglądy np. V. Held nie różnią się w dużej mierze od tego, co zaproponował Tadeusz Styczeń. Również wytyczne, aby przy ocenach moralnych odwoływać się do konkretnej sytuacji, nie odbiegają znacząco w tym względzie od zaleceń popularnej w Polsce w kręgach akademickich etyki tomistycznej. Dlatego, jak ukazałem w niniejszym opracowaniu, na pozór nowatorskie założenia etyki troski w szerszym kontekście filozoficznym, takimi wcale nie są.

Wskazane przeze mnie obiekcje dotyczą przede wszystkim oryginalności założeń etyki troski. Nie deprecjonują one samego kierunku etycznego zaproponowanego przez feministki. Z sukcesem podjęły się one zadania stworzenia spójnych i ciekawych teorii mo-

ralności, w których kluczowe znaczenie odgrywa kategoria troski. Natomiast V. Held dzięki wprowadzeniu pojęcia matczynej osoby, zaproponowała etykę dostępną zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet. Uniwersalność przedstawionej przez nią teorii wyróżnia jej poglądy spośród koncepcji promowanych przez inne przedstawicielki etyki troski. Równocześnie na uwagę zasługuje, oprócz dowartościowania roli uczuć w życiu moralnym, rozwijana głównie przez nią koncepcja relacyjnej osoby. Ukazanie bezwarunkowego uwikłania podmiotów moralnych w relacje z innymi, zmienia rozpowszechnione przez liberalizm pojmowanie wolności i autonomii, a to w zasadniczy sposób wpływa na rozstrzyganie dylematów moralnych. Z punktu widzenia etyki, bardzo interesującym założeniem jest wskazanie konkretnej relacji jako źródła powinności moralnej. Jest to całkiem inne spojrzenie na zobowiązania moralne, niż te spotykane w teoriach teleologicznych, deontologicznych i personalizmie, i warte bardziej szczegółowego opracowania.

Przedstawione w niniejszej publikacji założenia feministycznej etyki troski nie wyczerpują dostatecznie problematyki związanej z tym młodym kierunkiem w etyce. Warto byłoby przyrzeć się uważniej i porównać etykę troski z popularną w Polsce etyką odpowiedzialności lub teoriami proponowanymi przez fenomenologów, które wskazują na zasadniczą rolę uczuć w życiu moralnym człowieka. W niniejszej pracy zostały one tylko zasygnalizowane. Bogatym obszarem, który celowo pozostawiłem do odrębnej analizy, jest problematyka społeczna. Feministki troski podjęły się przedstawienia rozwiązań z zakresu życia publicznego uwzględniających kategorię troski. Doprowadziło to do ciekawej debaty pomiędzy zwolennikami prymatu troski a zwolennikami wyższości sprawiedliwości, którą w niedalekiej przyszłości, mam nadzieję, będę mógł bliżej przedstawić zainteresowanym czytelnikom i czytelnikom.

BIBLIOGRAFIA

- Babbitt, S., E., *Feminism and Objective Interests: The Role of Transformation Experiences in Rational Deliberation*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 368-383.
- Baier, A., C., *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
- Baier, A., C., *What Do Women Want in a Moral Theory?*, w: *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, red. tejże, Harvard University Press, Cambridge 1994, 1-18.
- Baier, A., C., *Trust and Antitrust*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 604-629.
- Beauchamp, T., L., Childress, J., F., *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynski, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.
- Beecher, C., E., Beecher Stowe, H., *The New Housekeeper's Manual*, J. B. Ford and Co., New York 1873.
- Birnbacher, D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Bołtuć, P., *Moralność a stronniczość*, „Analizy i Egzystencja”, 2(2005), 25-38.
- Bubeck, D., *Care, Gender, and Justice*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Bunch, Ch., *A Global Perspective on Feminist Ethics and Diversity*, w: *Expanding Philosophical Horizons: An Anthology of Nontraditional Writings*, red. M. O. Hallman, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1995, 172-180.
- Card, C., *Ethics, Feminist*, w: *Encyclopedia of Feminist Theories*, red. L. Code, Routledge, London – New York 2000, 179-180.
- Card, C., *Caring and Evil*, „Hypatia”, 5(1990)1, 101-108.
- Carothers, S., *Catching Sense: Learning from Our Mothers to Be Black and Female*, w: *Uncertain Terms*, red. F. Ginsburg, A. Tsing, Beacon Press, Boston 1990, 232-247.

- Carse, A., *The 'Voice of Care': Implications for Bioethical Education*, „The Journal of Medicine Philosophy” 16(1991)1, 6-28.
- Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley 1978.
- Clarke, A., *Subtle Forms of Sterilization Abuse: A Reproductive Rights Analysis*, w: *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*, red. A. M. Jaggar, Westview Press, Boulder 1994, 341-352.
- Clement, G., *Care, Autonomy, and Justice: Feminism and the Ethic of Care*, Westview Press, Boulder – Oxford 1996.
- Collins, P., H., *Black Feminist Thought*, Routledge, Boston 1991.
- Cows, P., *Science and the Theory of Value*, Random House, New York 1967.
- Daniels, N., *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „Journal of Philosophy”, 76(1979)5, 256-282.
- De Beauvoir, S., *Le Deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949 ; wyd. pol., *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003.
- Dewey, J., *Demokracja i wychowanie: wprowadzenie do filozofii wychowania*, tłum. Z. Doroszowa, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972.
- Dulieu, P., J., *Aktualność Schelera*, tłum. J. Tischner, „Znak” 248(1975)2, 209-218.
- Engels, F., W., *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Hottingen–Zurich 1884 ; wyd. pol., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, tłum., R. Panasiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1979.
- Erikson, E., H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Rebis, Poznań 1997.
- Flanaganem, O., Jackson, K., *Justice, Care and Gender: The Kohlberg–Gilligan Debate Revisited*, „Ethics” 97(1987)3, 622-637.

- Friedman, M., *Feminism, Autonomy, and Emotion*, w: *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, red. J.G. Haber, M. S. Halfon, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham–Boulder–New York–Oxford 1998, 37-45.
- Galarowicz, J., *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997.
- Gilligan, C., *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- Gilman, C., *Herland: A Lost Feminist Utopian Novel*, Pantheon, New York 1979.
- Goethe, J., W., *Faust*, tłum. F. Konopka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Hartmann, B., *Reproductive Rights and Wrongs*, w: *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*, red. A. M. Jaggar, Westview Press, Boulder–San Francisco–Oxford 1994, 330-340.
- Heidegger, M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heinz, M., *Normy moralne i różnica płci, czyli jak pogodzić etykę feministyczną z etyką Kantowską*, tłum. M. Garsztka, „Principia”, 37-38(2004)1-2, 161-173.
- Hekman, S., J., *Moral Voices, Moral Selves: Carol Giligan and Feminist Moral Theory*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995.
- Hekman, S. J., *Reconstituting the Subject: Feminism, Modernism, and Postmodernism*, „Hypatia”, 6(1991)2, 44-63.
- Held, V., *Feminist Moral Inquiry: The Role of Experience*, „Janus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts”, 5(2002)1, 70-86.

- Held, V., *Feminist Transformations of Moral Theory*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 50(1990), 321-344.
- Held, V., *How Terrorism is Wrong: Morality and Political Violence*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Held, V., *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York 2006.
- Held, V., *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, Chicago – London 1993.
- Held, V., *The Ethics of Care*, w: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, red. D. Copp, Oxford – New York 2006, 537-566.
- Held, V., *Moral Subjects: The Natural and the Normative*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 76(2002)2, 7-24.
- Held, V., *Rights and Goods. Justifying Social Action*, The University of Chicago Press, Chicago 1989.
- Heyd, D., *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York–Melbourn–Sydney 1982.
- Hoagland, S., L., *Some Concerns about Nel Noddings' Caring*, „Hypatia”, 5(1990)1, 109–113.
- Hoagland, S., L., *Lesbian Ethics: Toward New Value*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto 1988.
- Houston, B., *Caring and Exploitation*, „Hypatia”, 5(1990)1, 115-119.
- Hume, D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963.
- Hyży, E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003.
- Jaggar, A., M., *Feminist Ethics*, w: *Encyclopedia of Ethics*, red. L. C. Becker, Ch. B. Becker, Garland Publishing, Incorporated, New York–London 1992, 361-370.

- Jaggar, A., M., *Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York - London 1997, 384-405.
- James, W., *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Jonas, H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996.
- Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, red. V. Held, Westview Press, Oxford 1995.
- Kamińska, A., *Spór wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, Katowice 2008, praca doktorska napisana na Uniwersytecie Śląskim.
- Kaniowski, A., M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Kant, I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.
- Keller, J., *Autonomy, Relationality, and Feminist Ethics*, „Hypatia”, 12(1997)2, 152-165.
- Kittay, E., F., *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1999.
- Kohlberg, L., *Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, t. 1, Harper & Row, New York 1981.
- Koj, L., *Powinność w nauce. Określenie i poznawalność powinności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- Lekka-Kowalik, A., Sareło, Z., *Feminizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 386-391.

- Littleton, Ch., A., *Reconstructing Sexual Equality, w: Feminist Social Thought: A Reader*, red. D. T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 714-734.
- MacIntyre, A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre, A., *Etyka i polityka*, tłum. D. Drałus, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- MacKinnon, C., A., *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Manning, R., *Speaking from the Heart: A Feminist Perspective on Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1992.
- Mansbridge, J., Okin, S., M., *Feminizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, P. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, 352-379.
- Martin, E., *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston 1987.
- May, R., *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Rebis, Poznań 1995.
- Mayeroff, M., *On Caring*, Harper & Row, New York 1971.
- Meyers, D., T., *Tropes of Social Relations and the Problem of Tropisms in Figurative Discourse*, w: *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, red. J. G. Haber, M. S. Halfon, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham–Boulder–New York–Oxford 1998, 49-60.
- Meyers, D., T., *Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism, and Moral Philosophy*, Routledge, New York 1994.
- Mill, J., S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. G. Czernicki, M. Ch. Chyżyńska, Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa–Kraków 1995.
- Mill, J., S., *The Subjection of Women*, CreateSpace, New York 2008.

- Moń, R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999.
- Nagel, T., *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Nedelsky, J., *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities*, „Yale Journal of Law and Feminism”, 1(1989)1, 7-36.
- Noddings, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Noddings, N., *Women and Evil*, University of California Press, Berkeley 1989.
- Noddings, N., *Feminist Fears in Ethics*, „Journal of Social Philosophy”, 21(1990)2-3, 25-33.
- Okin, S., M., *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*, „Ethics” 108(1998)4, 661-684.
- Pirce, Ch. S., *Lecture Five: The Normative Sciences*, w: *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism by Charles Sanders Peirce*, red. P. A. Turrissi, State University of New York Press, New York 1997.
- Rawls, J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Reich, W., T., *History of the Notion of Care*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. W. T. Reich, t. 2, Macmillan Library Reference, New York 1995, 319-331.
- Ricken, F., *Etyka ogólna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Robinson, F., *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Westview Press, Oxford 1999.
- Rousseau, J., J., *Emil*, tłum. W. Husarski, t.2, Zakład im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, Wrocław 1955.

- Ruddick, S., *Care as Labor and Relationship*, w: *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, red. J. C. Haber, M. S. Halfon, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham–Boulder–New York–Oxford 1998, 3-25.
- Ruddick, S., *Maternal Thinking*, w: *Feminist Social Thought: A Reader*, red. D.T. Meyers, Routledge, New York – London 1997, 584-603.
- Ruddick, S., *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston 1989.
- Ruddick, S., *Extract from Maternal Thinking*, w: *Ethics: A Feminist Reader*, red. E. Frazer, J. Hornsby, S. Lovibond, Blackwell, Oxford – Cambridge 1993, 440-458.
- Sareło, Z., *Sumienie – zobowiązujący dar*, w: *Meandry etyki*, red. tenże, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Olecko 2001, 113-130.
- Sevenhuijsen, S., *Citizenship and the Ethics of Care*, Routledge, London – New York 1998.
- Ślęczka, K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje współczesnego feminizmu*, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1999.
- Slote, M., *Caring in the Balance*, w: *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, red. J. G. Haber, M. S. Halfon, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham–Boulder–New York–Oxford 1998, 27-36.
- Slote, M., *Morals from Motives*, Oxford University Press, New York 2001.
- Smith, A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Stack, C., *Different Voices, Different Visions: Gender, Culture, and Moral Reasoning*, w: *Uncertain Terms*, red. F. Ginsburg, A. Tsing, Beacon Press, Boston 1990, 19-27.
- Stanton, E., C., *Address to the National Woman Suffrage Association*, w: *The Concise History of Women`s Suffrage*, red. M. J. Buhle, P. Buhle, University of Illinois Press, Urban–Chicago 1978, 249-256.

- Stanton, E., C., *Address, First Annual Meeting of the Woman's State Temperance Society*, w: *The Concise History of Women's Suffrage*, red. M. J. Buhle, P. Buhle, University of Illinois Press, Urban-Chicago 1978, 145-149.
- Styczeń, T., *Doświadczenie moralności*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, 327-355.
- Styczeń, T., *Etyka*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. J. Iwańska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, 55-74.
- Thomas, L., *Moralność i rozwój psychologiczny*, tłum. J. Górnicka, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, 512-522.
- Titkow, A., Duch-Krzyszczek, D., Budrowska, B., *Nieodpłatna praca kobiet. Mity, realia, perspektywy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna I-II*, t.9, tłum. F. W. Bednarski, Veritas, London 1963.
- Tong, R., Williams, N., *Feminist Ethics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>.
- Tong, R., *Ethics: Feminist*, w: *Routledge International Encyclopedia of Women*, t. 2, red. Ch. Kramarae, D. Spender, Routledge, New York-London 2000, 617-620.
- Tronto, J., C., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993.
- Tugendhat, E., *Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Uliński, M., *Feminizm i etyka troski*, w: *Idee i myśliciele*, red. I. S. Fiut, Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne AGH, Kraków 2006, 67-80.

- Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Waleszczyński, A., *Pojęcie troski we współczesnej etyce*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 48(2012)2, 143-157.
- Walker, M., U., *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, Routledge, New York 1998.
- Williams, B., *Traf moralny*, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. M. Szubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, 215-238.
- Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, Whitston Publishing Company, Great Britain 1983.

Indeks osób

A

Arystoteles 87

B

Babbitt S.E. 87, 201
Baier A.C. 10, 14, 57, 96, 111, 130,
131, 135, 160, 191, 201
Beauchamp T.L. 54, 120, 201
Beauvoir S. 28, 202
Beecher C. 42, 43, 58, 201
Birnbacher D. 11, 172, 177, 198, 201
Bołtuć P. 120, 201
Bubeck D. 14, 57, 104, 123, 124, 125,
168, 191, 201
Budrowska B. 25, 209
Bunch Ch. 52, 201

C

Card C. 26, 27, 36, 86, 201
Carothers S. 73, 201
Carse A. 55, 56, 202
Childress J.F. 54, 120, 201
Chodorow N. 70, 107, 202
Clarke A. 202
Clement G. 13, 92, 202
Collins P.H. 73, 202
Copp D. 14, 204
Cows P. 91, 202

D

Daniels N. 143, 144, 202
Dewey J. 95, 202

Dubisz S. 14, 210
Duch-Krzystoszek D. 25, 209
Dulieu P.J. 132, 202

E

Engels F. 28, 202
Erikson E. 30, 202

F

Flanaganem O. 75, 86, 202
Flanag O. 75
Friedman M. 127, 203

G

Galarowicz J. 132, 133, 203
Gilligan C. 13, 14, 29, 33, 36, 39, 40,
44, 45, 51, 52, 54, 55, 58, 59,
60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
83, 84, 85, 86, 114, 147, 191,
202, 203
Gilman Ch.P. 43, 44, 203
Goethe J.W. 30, 203

H

Habermas J. 61
Hakman S. 155
Hartmann N. 106, 132, 203
Heidegger M. 31, 203
Heinz M. 62, 69, 164, 203
Hekman S.J. 73, 86, 155, 203

Held V. 10, 12, 13, 14, 18, 23, 36,
40, 46, 47, 53, 56, 57, 60, 67,
73, 76, 86, 89, 90, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106,
108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 130, 131, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 168, 169, 170, 171, 172,
173, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 194, 196, 198, 199, 200,
203, 204, 205, 206, 208

Heyd D. 135, 136, 168, 204
Hoagland S.L. 42, 86, 204
Hobbes T. 87
Houston B. 86, 204
Hume D. 10, 85, 87, 194, 204
Hyży E. 24, 25, 204

I

Iwańska J. 15, 209

J

Jackson K. 75, 86, 202
Jaggar A. 27, 33, 35, 36, 37, 39, 50,
51, 106, 107, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 159, 202,
203, 204, 205

James W. 95, 205
Jonas H. 11, 176, 177, 198, 199, 205
Jonason H. 75

K

Kamińska A. 12, 13, 39, 40, 52, 60,
63, 74, 205
Kaniowski A.M. 135, 205
Kant I. 36, 56, 66, 87, 128, 131, 164,
165, 186, 205
Kartezjusz 87, 128
Keller J. 92, 205
Kittay E. 40, 98, 205
Kohlberg L. 45, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 202, 205
Koj L. 180, 181, 183, 205

L

Leibniz G.W. 128
Lekka-Kowalik A. 26, 205
Lévinasa E. 93, 94, 207
Littleton Ch.A. 107, 206
Locke J. 27

M

MacIntyre A. 17, 153, 185, 186, 206
MacKinnon C.A. 88, 206
Manning R. 73, 206
Mansbridge J. 70, 206
Martin E. 31, 89, 206
Mayeroff M. 31, 32, 206
May R. 30, 206
Meyers D.T. 87, 90, 107, 111, 128,
130, 161, 201, 205, 206, 208
Mill J.S. 28, 206

Moń R. 2, 93, 94, 207

Moore G.E. 87

N

Nagel T. 88, 113, 152, 207

Nedelsky J. 154, 207

Noddings N. 10, 13, 14, 40, 45, 46, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 114, 120,
122, 123, 191, 204, 207

O

Okin S.M. 70, 179, 206, 207

P

Pirce Ch. 94, 95, 207

Platon 87

R

Rawls J. 17, 36, 61, 73, 99, 118, 139,
142, 143, 144, 145, 146, 148,
207

Reich W.T. 29, 30, 32, 207

Ricken F. 15, 207

Robinson F. 126, 207

Rousseau J.J. 27, 207

Ruddick S. 14, 40, 46, 47, 57, 89, 90,
98, 100, 101, 104, 106, 107,
108, 110, 111, 112, 113, 120,
165, 166, 167, 168, 180, 191,
208

S

Sandel M.J. 17

Sareło Z. 26, 139, 140, 205, 208

Scheler M. 74, 132, 202

Seventhuijsen S. 53, 208

Slote M. 171, 172, 182, 208

Smith A. 85, 87, 208

Stack C. 73, 208

Stanton El.C. 42, 43, 44, 58, 208, 209

Styczeń T. 15, 147, 158, 171, 173,
182, 199, 209

Ś

Ślęczka K. 23, 24, 25, 208

T

Thomas L. 61, 64, 209

Titkow A. 25, 209

Tomasz z Akwinu 141, 209

Tong R. 33, 34, 36, 40, 41, 42, 43, 44,
46, 47, 50, 51, 52, 209

Tronto J. 52, 57, 61, 98, 191, 209

Tugendhat E. 37, 209

U

Uliński M. 30, 31, 64, 209

W

Waleszczyński A. 2, 3, 119, 210

Walker M.U. 100, 130, 210

Williams N. 40, 47, 152, 153, 209,
210

Wollstonecraft M. 27, 210



Andrzej Waleszczyński, dr, adiunkt w Katedrze Etyki Ogólnej w Instytucie Filozofii UKSW, Kierownik Centrum Badań nad Filozofią i Polityką Środkowoeuropejskiego Instytutu Zmiany Społecznej, stypendysta *Austrian Agency for International Cooperation in Education and Research (OeAD-GmbH)* na Uniwersytecie Wiedeńskim. Jest m.in. redaktorem prac *Current Moral Problems* (2008), *Ethics and Public Sphere* (2012).

Praca dr Andrzeja Waleszczyńskiego nie tylko uzupełnia wiedzę o korzeniach filozoficznych feminizmu, ale przede wszystkim nada-
je im rys teoretyczny, o głębokim, moralnym przesłaniu. Ponieważ
tytułowa kategoria troski odnosi się do najściślejszych więzi między-
ludzkich, na podstawie których można zbudować etykę uniwersalną.
Dr Waleszczyński, co należy podkreślić, nie tylko potrafił w swoich ana-
lizach odsonić te wszystkie wątki w sposób przekonywujący, ale nadał
im także charakter otwartych rozważań. Skierowanych na najbardziej
elementarne i uniwersalne ludzkie doświadczenia. Uczynił to w sposób
na tyle jasny i zarazem sugestywny, że jego książka odpowiada zainte-
resowaniom humanistów, niezależnie od dziedziny, którą reprezentują.

Dodajmy, oprócz wiedzy, umiejętności i kompetencji warszta-
towych, konieczna jest pasja, by zrekonstruować etykę Virginii Held –
czołowej amerykańskiej feministki, profesora akademickiego i autorki
licznych, naukowych rozpraw. Dr Waleszczyński postawił przed sobą
ambitne zadanie, przenieść dociekania nad modelem etyki troski na
szerszą płaszczyznę refleksji o tym, co nadaje nie tylko moralny sens
naszemu życiu wobec drugiego i z drugim. Z tego zadania wywiązał się
znakomicie i to zarówno pod względem analitycznym jak i językowym,
tę książkę czyta się z podobnym zapałem, z jakim została ona napisana.

Prof. UKSW dr hab. Ewa Podrez