

Etyka troski jako filozofia polityki

Artykuł stanowi próbę syntetycznego spojrzenia na polityczną teorię troski. Porządkując sposoby rozumienia i opisywania tego nurtu filozofii polityki, autorka skupia się na prezentacji proponowanych w jego ramach definicji troski, uzasadnień jej moralnego obowiązku i wizji integracji troski ze sferą publiczną. Omawia także historyczny rozwój etyki troski oraz jej rolę w polityce.

Polityczna teoria troski¹ jest jednym z najmłodszych nurtów filozofii polityki biorącym udział we współczesnej debacie na temat charakteru dobrego czy sprawiedliwego społeczeństwa. Pojawiła się w ramach feminizmu w latach 80. XX wieku w wyniku wchłonięcia feminizmu macierzyńskiego (*maternal feminism*) przez etykę troski (*ethics of care*). Przypomnijmy, jak do tego doszło.

W 1980 roku Sara Ruddick publikuje artykuł *Maternal Thinking*², w którym maternalne rozumowanie moralne – wynikające z konkretnych maternalnych praktyk, takich jak zabezpieczająca miłość (ochrona wykonywana z radością

¹ W polskiej literaturze odnoszącej się do *care ethics* można znaleźć dwa sposoby tłumaczenia słowa *care*: albo jako „troski” (zob. M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa, Aletheia 2003; D. Czyżowska, *Płeć a etyka troski i etyka sprawiedliwości*, „Psychologia Rozwojowa” 2005, nr 9, s. 119–130; J. Różyńska, *Etyka troski, czyli jak kobiety myślą i mówią o moralności*, „Prawo i Płeć” 2005, nr 2, s. 43–46; R. Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8, s. 115–131), albo jako „opieki” (zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna: wprowadzenie*, przeł. A. Pawelec, Kraków–Warszawa, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego 1998; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki: praktyka i obowiązek opieki*, przeł. M. Maciejewska, M. Marszałek, [w:] *Gender i ekonomia opieki*, red. E. Charkiewicz, A. Zachorowska-Mazurkiewicz, Warszawa, Fundacja Tomka Byry Ekologia i Sztuka 2009 lub http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/readarticle.php?article_id=330 [14.07.2011]).

² Zob. S. Ruddick, *Maternal Thinking*, „Feminist Studies” 1980, Vol. 6, nr 2, s. 342–367. O teorii Ruddick zob. M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. J. Fieser, B. Dowden, <http://www.iep.utm.edu/ethics/> [10.07.2011]; R. Tong, N. Williams, *Feminist Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/feminism-ethics/> [05.07.2011]; J. Trebilcot, *Introduction*, [w:] *Mothering: Essays in Feminist Theory*, ed. J. Trebilcot, New Jersey, Rowman & Allanheld 1984; J.P. Rumsey, *Constructing Maternal Thinking*, „Hypatia” 1990, Vol. 5, nr 3, s. 125–131. Virginia Held w książce *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago, University of Chicago Press 1993) uznała *Maternal Thinking* za pionierską pracę etyki troski.

i pokorą), zapewnienie istnienia, rozbudzanie i wspieranie rozwoju, ćwiczenie w zakresie społecznej akceptacji (proces socjalizacji, który wymaga rozsądku i walki o autentyczność) – uznaje za podstawę teorii mogącej doprowadzić do pozytywnych zmian społeczno-politycznych na całym świecie³. Wyjaśnia w nim, że osobami maternalnymi (*maternal person*) są zarówno kobiety, jak i mężczyźni, którzy biorą odpowiedzialność za dzieci i znaczną część swego życia poświęcają opiece nad nimi. Osoby maternalne wykazują się racjonalnością i cnotami o większym znaczeniu moralnym, stanowiąc bowiem zaporę przed przemocą i wojną, są one fundamentem pokoju. Zwraca uwagę, że tylko osoby maternalne są w stanie zrozumieć, co oznacza wojna w swej konkretności, inni natomiast pojmują ją abstrakcyjnie. Dla osób maternalnie myślących wojna nie jest sposobnością do upewnienia się o statusie ich narodu, natomiast jest ryzykiem dla życia dziecka, które przez lata pielęgnowali i wychowywali. Ruddick uznaje, że kształtowana przez myślenie maternalne teoria etyczno-polityczna jest teorią sprawiedliwości⁴. Dlatego też postuluje, by przyjąć relację między osobami maternalnymi a dzieckiem za paradygmat wszelkich relacji międzyludzkich. Twierdzi, że może to zostać urealnione dzięki połączeniu świadomości feministycznej z myśleniem maternalnym. Korzystając ze świadomości feministycznej, maternalnie myślące osoby powinny nalegać na włączenie ich wartości i racjonalności do sfery publicznej. Celem ich działań powinny być zmiany świadomości społecznej i prawodawstwa⁵.

Maternalny feminizm Ruddick nie jest całkowicie nowym pomysłem, należy raczej go uznać za twórczą kontynuację feminizmu obywatelskiego macierzyństwa z pierwszej fali feminizmu. Przypomnijmy, że pod koniec XIX wieku i na początku wieku XX naukowcy zaczęli używać terminu *maternal feminism* jako określenia ideologii teoretyczek i działaczek ruchów kobiet, abstynencji i sufrażystek, które domagały się zrównania kobiet i mężczyzn w prawach cywilnych (prawa rodzinne, własności, edukacyjne, pracy i obyczajowe) czy politycznych (prawa wyborcze), odwołując się, jak dziś byśmy powiedzieli, do płciowych stereotypów dotyczących roli kobiety. Argumenty uzasadniające postulat większego udziału kobiet w szeroko ujętym życiu publicznym łączono z identyfikacją kobiety z domem i macierzyństwem. Utrzymywano, że kobiety jako istoty o cechach macierzyńskich (takich jak współczucie, empatia, opiekuńczość, życzliwość) mogą odgrywać istotną rolę społeczną jako inicjatorki i gwarantki odnowy moralnej i socjalnej społeczeństwa, a szczególnie palących reform znoszących niesprawiedliwość (w szczególności cierpienie kobiet i dzieci związane z ubóstwem, alkoholizmem, przestępczością, ignorancją). Z jednej strony wprowadzenie do sfery publicznej perspektywy kobiet, związanej z domem, miało zapewnić dalszy rozwój społeczny i cywilizacyjny. Z drugiej, umożliwienie kobietom pełnienia roli czynnych obywaterek miało ułatwić

³ Zob. S. Ruddick, *Maternal Thinking*, dz. cyt., s. 357, 359.

⁴ Zob. tamże, s. 361.

⁵ Zob. tamże, s. 357.

zracjonalizowanie macierzyństwa. Zatem w ich ujęciu macierzyństwo posiadało dwie funkcje: biologiczną i obywatelską⁶.

Postulaty feministek maternalnych były często związane z nacjonalizmem, rasizmem czy etnocentryzmem, czasami jednak nie wykluczało to walki o poprawę losu ludności kolorowej, imigrantów i rdzennych mieszkańców kolonii. Silnym akcentem był także maternalny pacyfizm, przekonanie, że wojna jest produktem cech męskich, tj. ambicji i agresji, a pokój – kobiecych, tj. troski o innych, zdolności do miłości i poświęcania się⁷.

Jednymi z najbardziej czytelnych przykładów starego maternalnego feminizmu są poglądy Elizabeth Cleghorn Gaskell, Frances (Fanny) Trollope, Carrie Chapman Catt, Nellie McClung (Helen Leticia Mooney McClung), Catharine i Harriet Beecher. Gaskell i Trollope były angielskimi pisarkami z czasów wiktoriańskich⁸, Catt – liderką amerykańskiego ruchu sufrażystek, który dał kobietom prawo do głosowania w 1920 roku za sprawą XIX Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych; była również prezeską National American Woman Suffrage Association i założycielką League of Women Voters oraz International Alliance of Women. McClung to przywódczyni Political Equality League, jednej z najbardziej znanych organizacji kanadyjskich (prowincja Manitoba) walczących o prawa wyborcze dla kobiet⁹. Z kolei Catharine Esther Beecher była amerykańską pedagogką i teoretyczką edukacji, znaną antysufrażystką. Jej siostra Harriet Elizabeth Beecher Stowe zasłynęła jako abolicjonistka i pisarka, ale jednocześnie walczyła o prawa wyborcze

⁶ Zob. J. Hannam, *Feminizm*, przeł. A. Kaflńska, Poznań, Zysk i S-ka 2010, s. 32-34, 69-70, 72, 103-104; The Manitoba Historical Society, *Maternal Feminism*, <http://www.mhs.mb.ca/docs/features/timelinks/reference/db0015.shtml> [05.07.2011]; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.; L.Y. Weiner, *Introduction and Comment*, „Journal of Women's History” 1993, Vol. 5, nr 2, s. 96-98; A. Taylor Allen, *Maternalism in German Feminist Movements*, „Journal of Women's History” 1993, Vol. 5, nr 2, s. 99-103; M. Ladd Taylor, *Toward Defining Maternalism in U.S. History*, „Journal of Women's History” 1993, Vol. 5, nr 2, s. 110-113; A. Lindenmeyr, *Maternalism and Child Welfare in Late Imperial Russia*, „Journal of Women's History” 1993, Vol. 5, nr 2, s. 124-125; D. A. Boxwell, *The (M)Other Battle of World War One: The Maternal Politics of Pacifism in Rose Macaulay's Non-Combatants and Others*, „Tulsa Studies in Women's Literature” 1993, Vol. 12, nr 1, s. 85-102; *Mothers in Law: Feminist Theory and the Legal Regulation in Motherhood*, ed. M. Albertson Fineman, I. Karpin, New York, Columbia University Press 1995.

⁷ Zob. J. Hannam, *Feminizm*, dz. cyt., s. 69, 71, 137-138; The Manitoba Historical Society, *Maternal Feminism*, dz. cyt.; P. Scully, *White Maternity and Black Infancy: the Rhetoric of Race in the South African Women's Suffrage Movement*, [w:] *Women's Suffrage in the British Empire: Citizenship, Nation and Race*, ed. I. C. Fletcher, L. E. N. Mayhall, P. Levine, London, Routledge 2000, s. 68-83.

⁸ Zob. A. Diniejko, *Frances Trollope: a Maternal Feminist and Social Reformer*, <http://www.victorianweb.org/authors/francestrollepe/diniejko.html> [05.07.2011]; R. Bodenheimer, *The Politics of Story in Victorian Social Fiction*, New York, Cornell University Press 1988; S.S. Kissel, *In Common Cause: The „Conservative” Frances Trollope and the „Radical” Frances Wright*, Bowling Green, Bowling Green State University Popular Press 1993.

⁹ Zob. R. Booth Fowler, *Carrie Catt: Feminist Politician*, Boston, North Eastern University Press 1986; The Manitoba Historical Society, *Nellie McClung*, <http://www.mhs.mb.ca/docs/features/timelinks/reference/db0003.shtml> [05.07.2011]; The Manitoba Historical Society, *Maternal Feminism*, dz. cyt.

dla kobiet¹⁰. Pochwałę obywatelskiego macierzyństwa głosiły też prekursorki pierwszej fali feminizmu, feministyczne republikanki Olympe de Gouges i Mary Wollstonecraft, zapewne jedne z pierwszych teoretyczek feminizmu, a na pewno najbardziej wpływowe myślicielki feministycznej filozofii polityki w swojej epoce¹¹. Do przynoszącej odnowę i uzdrawiającej siły macierzyństwa odwoływała się także Charlotte Perkins Gilman, wybitna amerykańska socjolożka, pisarka i reformatorka społeczna¹².

Nie zapomnijmy jednak, że niejako obok ruchów kobiet, a często przeciw nim, w Europie głoszone koncepcję macierzyństwa patriotycznego, wedle której kobiety jako matki i wychowawczynie mogą odegrać ważną rolę we wspieraniu postępu cywilizacyjnego i formowaniu tożsamości narodowej. Koncept ten pojawił się podczas rewolucji francuskiej, później występował w serii dziewiętnastowiecznych powstań rewolucyjnych i narodowowyzwoleńczych, a w dwudziestym wieku objawił się w ruchach nacjonalistycznych i antykolonialnych¹³.

Wydaje się, że dopiero Simone de Beauvoir i część przedstawicielek drugiej fali feminizmu (np. Betty Friedan, Elisabeth Badinter, Kate Millet, Shulamith Firestone, Catherine MacKinnon, Nancy Chodorow) zakwestionowały identyfikację kobiety z macierzyństwem, widząc w nim oraz w jego mitologizacji podstawowe źródło społecznego ucisku czy nawet zniewolenia kobiet w formie presji społecznej, niesymetryczność społecznych i politycznych praw oraz obowiązków kobiet i mężczyzn, przymusowej heteroseksualności czy prokreacji. Mocna wersja sprzeciwu wobec przypisania kobiecie roli matki polega na zanegowaniu tezy o tzw. instynkcie macierzyńskim, słaba – utożsamia rolę matki nie z przeznaczeniem, ale wolnym wyborem kobiety oraz koniecznością przeprowadzenia głębokich reform macierzyństwa¹⁴.

¹⁰ Zob. C. Beecher, *The Duty of American Women to Their Country*, New York, Harper & Brothers 1845; R. Milton, *The Beechers: An American family in the nineteenth century*, New York, Harper & Row 1981; J. D. Hedrick, *Harriet Beecher Stowe: A Life*, New York, Oxford University Press 1994.

¹¹ Zob. O. de Gouges, *Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki*, przeł. A. Araszkievicz, „Ośka” 2000, nr 2, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article448> [05.07.2011]; O. Blanc, *Olympe de Gouges*, Paris, Syros 1981; M. Wollstonecraft, *Wołanie o prawa kobiety*, przeł. H. Morusiewicz, A. Sprzęczka, A. M. Strycharz, Warszawa, Mamania 2011; C. Pateman, *Wollstonecraft*, [w:] *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Baucher, P. Kelly, przeł. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków, Wydawnictwo UJ 2008, s. 359–382, D. Engster, *Mary Wollstonecraft's Nurturing Liberalism: Between an Ethic of Justice and Care*, „American Political Science Review” 2001, Vol. 95, s. 577–588.

¹² Zob. Ch. Perkins, *The Yellow Wallpaper*, „The New England Magazine” 1892, Vol. 11, nr 5, s. 647–656; K. Ford, *The Yellow Wallpaper and Women's Discourse*, „Tulsa Studies in Women's Literature” 1985, Vol. 4, nr 2, s. 309–314. Maureen Sander-Staudt wskazuje Mary Wollstonecraft, Catherine i Harriet Beecher, Charlotte Perkins Gilman jako prekursorki etyki troski (zob. też, dz. cyt.).

¹³ Zob. J. Hannam, *Feminizm*, dz. cyt., s. 105.

¹⁴ Zob. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa, Jacek Santorski & Co 2003; B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, przeł. A. Grzybek, Warszawa, Czarna Owca 2012; K. Millet, *Sexual Politics*, New York, Doubleday 1970; S. Firestone, *Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York, William Morrow 1970; E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen 1998; C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life*

W roku 1982 Carol Gilligan opublikowała książkę *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*¹⁵ jako polemiczne stanowisko wobec teorii etapów rozwoju moralnego dzieci Lawrence'a Kohlberga i tezy swego wcześniejszego mentora o niższości moralnej kobiet¹⁶. Prowadząc badania z psychologii moralnej mężczyzn i kobiet, Gilligan odkryła, że ich moralne „głosy” są inne i rozwijają się odmiennie. U kobiet problemy moralne są wynikiem sprzecznych obowiązków, a nie uprawnień i racji, jak u mężczyzn. Ich rozwiązanie w przypadku

and Law, Cambridge, Harvard University Press 1987; N. J. Chodorow, *Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley – Los Angeles, California, University of California Press 1978; a także J. Hannam, *Feminizm*, dz. cyt., s. 139; M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Semper 1993, s. 126-127; R. Putnam Tong, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa, PWN 2002, s. 96-115; K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice, Książnica 1999, s. 80-103, 140-147, 188-194; S. Derwisz, *Matki feministyczne*, „Zadra” 2005, nr 2 (23), s. 11-12; A. Gajewska, *Hasło: Feminizm*, Wydawnictwo Poznańskie 2008, s. 214-265; A. Snitow, *Feminizm i macierzyństwo*, „Pełnym Głosem” 1995, nr 3, s. 57-72.

¹⁵ Zob. C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press 1982; W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna: wprowadzenie*, dz. cyt., s. 291-293, 297-298, 299-301, 303, 305-306, 310-311, 313-314; R. Putnam Tong, *Mysł feministyczna*, dz. cyt., s. 205-210, 217-226; M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, dz. cyt., s. 255, 287, 290; D. Czyżowska, *Płeć a etyka troski i etyka sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 119-130; J. Różyńska, *Etyka troski, czyli jak kobiety myślą i mówią o moralności*, dz. cyt., s. 43-46; R. Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 117-124, 129-130. Należy zaznaczyć choćby w przypisie, że w tym samym roku artykuł o trosce wydała Annette Baier, zob. też, *Caring About Caring: A Reply to Frankfurt*, „Synthese” 1982, Vol. 53, nr 2, s. 273-290. Tekst ponownie opublikowała w: też, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1985, s. 93-108.

¹⁶ Zob. L. Kohlberg, *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, New York, Academic Press 1971; tenże, *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*, „The Journal of Philosophy” 1973, Vol. 70, nr 18, s. 630-646; tenże, *Education, Moral Development and Faith*, „Journal of Moral Education” 1974, Vol. 4, nr 1, s. 5-16; *Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach*, *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, ed. L. Kohlberg, T. Lickona, New York, Rinehart and Winston 1976; L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. I: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row 1981; L. Kohlberg, Ch. Levine, A. Hower, *Moral Stages: a Current Formulation and a Response to Critics*, Basel, Karger 1983; L. Kohlberg, *Rozwój jako cel wychowania: materiały do użytku konwersatorium „Edukacja wobec przemian”*, przeł. U. Zbroja-Maciejewska, red. Z. Kwieciński, Toruń, CDN 1990; L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, rec. J. Król, „Psychologia Wychowawcza” 1996, nr 3, s. 266-269; J. Spławska, *Poziom rozwoju rozumowania moralnego w świetle badań metodą Lawrence'a Kohlberga*, „Przegląd Pedagogiczny” 2008, nr 2, s. 107-120; A. S. Reber, E. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa, Scholar 2008, *Indeks osobowy*; I. Jakubowska, *Rozwój moralny dziecka według teorii L. Kohlberga*, [w:] *Socjologia moralności*, red. K. Kiciński, Warszawa, Wydawnictwo UW 1984, s. 149-161; A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęstwa do dorosłości*, Warszawa, PWN 2005, *Indeks osobowy*; J. Adelt, *Postawy społeczno-moralne (w ujęciu L. Kohlberga) jako uwarunkowania zachowań dewiacyjnych dziewcząt z Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego*, „Studia z Psychologii” 1992, t. 4, s. 157-200; P. G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, przeł. E. Czerniawska i in., Warszawa, PWN 1999, *Indeks osobowy*.

kobiet wymaga rozumowania poszukującego sposobu działania właściwego dla konkretnego przypadku. Zatem jest partykularne, kontekstualne, emocjonalne i narracyjne, a nie uniwersalne, formalne, abstrakcyjne i beznamienne, jak u mężczyzn, którzy abstrahując od szczególnych cech określonego zdarzenia, rozwiązują dylematy moralne przez odniesienie ich do ogólnych zasad (równości lub równego szacunku, np. złota zasada, imperatyw kategoryczny, sprawiedliwość jako bezstronność). Dyspozycje moralne u kobiet polegają na rozwijaniu skłonności do troski, u mężczyzn – na poznawaniu zasad. Dla mężczyzn odpowiedzialność oznacza troskę o samych siebie i powstrzymywanie się od działań, które mogłyby naruszyć uprawnienia innych, dla kobiet – obowiązek aktywnej troski o dobro i potrzeby innych. Mężczyznom świat społeczny jawi się jako obszar równych, niezależnych, autonomicznych i racjonalnych indywidualów, których zgodne współzycie jest możliwe dzięki systemowi hierarchicznie uporządkowanych norm; dla kobiet jest to sieć partykularnych relacji międzyludzkich opartych na trosce o innego człowieka. Dlatego też perspektywa moralna kobiet jest etyką troski związaną z relacjami międzyludzkimi i obowiązkami, a perspektywa moralna mężczyzn – etyką sprawiedliwości powiązaną z uprawnieniami, regułami, równością, słusnością i bezstronnością. Łączy się to z tym, że kobiety i mężczyźni inaczej doświadczają własnej tożsamości. Z punktu widzenia sprawiedliwości podmiot moralny powstaje jako odrębność i indywidualność, a jego wartość jest oceniana poprzez odniesienie do abstrakcyjnego ideału doskonałej stosowności abstrakcyjnych zasad; wedle optyki troski „ja” powstaje w wyniku relacji ze światem i innymi ludźmi, jest oceniane pozytywnie, gdy spontanicznie reaguje na potrzeby konkretnych innych w określonej sytuacji i odpowiadając na nie, wyraża i podtrzymuje z nimi relacje¹⁷.

Gilligan uznaje, że nie istnieje wyższość jakiegokolwiek z podejść moralnych, są one równoważne, choć niewspółmierne. Wedle jej ustaleń oba są stosowane wymiennie przez przedstawicieli każdej z płci, w zależności od problemów życiowych; etyka troski wiąże się ze sferą prywatną egzystencji człowieka, a etyka sprawiedliwości – z publiczną, choć zarazem Gilligan wskazuje, że kobiety częściej preferują orientację troski. Powołując się na ustalenia Nancy Chodorow, autorka twierdzi, że istnieje empiryczna korelacja między etyką troski i głosem kobiet. Źródłem kobiecej większej potrzeby i zdolności tworzenia empatycznej więzi emocjonalnej z innymi jest wczesne dzieciństwo, w którym dziewczynki pozostają w przedłużonej symbiozie z matką (opiekunką). Dlatego córki postrzegają siebie jako podobne do matki i predysponowane do tej samej roli – opieki¹⁸ (w późniejszych pracach Gilligan twierdziła, że odmienności orientacji moralnych mają źródło genderowe, są wynikiem dwóch odmiennych procesów socjalizacji przeznaczonych dla mężczyzn

¹⁷ Zob. C. Gilligan, *In a Different Voice*, dz. cyt., s. 1, 18–19, 23–63, 105, 125.

¹⁸ Zob. tamże, s. 2; N. Chodorow, *Reproduction of Mothering*, dz. cyt., s. 167; H. Putnam Tong, *Myśl feministyczna*, dz. cyt., s. 193–194.

i kobiet¹⁹). Gilligan wysuwa tezę, że większość specjalistów zajmujących się teorią rozwoju moralnego błędnie posługiwała się przy ocenianiu moralnego rozwoju kobiet i mężczyzn miarą rozumowań moralnych stosowanych przez mężczyzn, wyżej ją oceniając i uznając za ogólnoludzką (androcentryzm). Jej zdaniem najwyższy poziom rozwoju moralnego mogą osiągnąć osoby androgyniczne moralnie, które potrafią „mówić” (rozumować) głosem troski kobiet i głosem sprawiedliwości mężczyzn. To one umieją zrównoważyć troskę o siebie i innych, mogą zatem reagować właściwie zarówno na problemy z domeny prywatnej, jak i publicznej.

Gilligan nie definiuje wprost pojęcia „troska”. Wskazuje, że musi się ono różnić od jego tradycyjnych postaci. Jej zdaniem troska etyczna (trzecie stadium rozwoju moralnego troski) to ani nie egoizm, ani bezgraniczne poświęcanie się dla innych; jest to wyważenie między potrzebami innych a potrzebami własnymi, powiązane z prawdą, odpowiedzialnością i poszanowaniem godności swojej i drugiego człowieka.

W 1984 roku oryginalną, niezależną od teorii Gilligan koncepcję etyki troski ogłosiła Nel Noddings²⁰. W książce *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* jeszcze silniej podkreśliła różnice między etyką kobiet a etyką tradycyjną (męską), wykazując niemożliwość ich kompatybilności, upublicznienia troski. Nie wahała się powiedzieć, że etyka troski jest lepsza od etyki sprawiedliwości, co wiąże się z negacją racjonalnych wymagań, praw i zasad jako właściwej podstawy postępowania moralnego i uznaniem troskliwości w etyce za nadrzędną.

Noddings uznaje, że naturalna troska matek o małe dzieci jest wzorem wszelkich zachowań moralnych, wyraża istotę moralności. Sądzi, że nasz rozwój moralny i tożsamość mają źródło w impulsach i pragnieniach, których żywiołem są relacje z innymi ludźmi, a których źródło możemy odnaleźć w życiu biologicznym, w relacji matka-dziecko. Matka jest osobą troszczącą się, z kolei dziecko osobą będącą obiektem troski, jeżeli adekwatnie reaguje na akt troski. Odpowiednia reakcja nie polega na odwzajemnieniu troski, ale na jej dostrzeżeniu i ufnym przyjęciu. Zatem stosunek troski naznaczony jest nierównością. Jest to jednak asymetria strukturalna wynikająca z natury samego aktu troski, nie zaś klasyczna relacja władzy, w której jedna strona wykorzystuje drugą czy podporządkowuje ją sobie. W późniejszym rozwoju moralnym, w relacjach troski raz jedna dorosła osoba, raz druga staje się dawcą troski bądź jej odbiorcą. Poza tym nie ma czegoś takiego jak kontinuum

¹⁹ Zob. C. Gilligan, *Prologue*, [w:] *Making Connections: The Relational Worlds of Adolescent Girls at Emma Willard School*, ed. C. Gilligan, N. Lyons, J. Hammer, Cambridge, Harvard University Press 1990, s. 3.

²⁰ Zob. N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press 1984; R.E. Guare, *Nel Noddings alternatywna wizja wychowania*, przeł. B. Podolak, „Przegląd Powszechny” 1999, nr 5, s. 208–215; W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna: wprowadzenie*, dz. cyt., s. 296, 311; M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, dz. cyt., s. 241–244, 290–292; H. Putnam Tong, *Mysł feministyczna*, dz. cyt., s. 210–217, 217–226; R. Ziemińska, *Feminizm a problem zła*, „Edukacja Humanistyczna” 2006, nr 1, s. 68–74.

troski, są tylko poszczególne akty troski będące odpowiedzią na konkretne potrzeby konkretnego drugiego człowieka²¹.

Wedle Noddings z racji tego, że więź troski określa tożsamość człowieka i stanowi podstawowy punkt odniesienia dla rozwoju moralności, jakość tej relacji musi znaleźć się w centrum rozważań etycznych. Wykazuje ona, że troska etyczna powstaje jako rezultat refleksji nad naszym doświadczeniem troski. Troska etyczna („muszę” się troszczyć o ludzi czy zwierzęta, z którymi wchodzę w bliskie relacje) jest zależna, lecz nie „lepsz” od naturalnej troski („chcę” się troszczyć o ludzi, zwierzęta, rośliny, rzeczy i idee). W doświadczeniu troski rodzi się i umacnia nasz ideał etyczny, idealne „ja etyczne” zobowiązane do troski o siebie i innych. Do tego ideału odwołuje się osoba troskliwa w chwilach, kiedy jej wewnętrzny obowiązek opieki, będący empatyczną odpowiedzią na czyjaś potrzebę, napotyka egoistyczny opór przed działaniem. Źródłem poczucia powinności moralnej są współczucie i wspomnienia troski, którą otrzymaliśmy od innych. Przeto każdy człowiek buduje swój ideał troskliwości. Kryterium oceny moralnej czynu nie jest żadna uniwersalna zasada, tylko konkretne reakcje osób, których ten czyn dotyczy. Mamy żyć moralnie, ponieważ chcemy być moralni, a nie dlatego, że jesteśmy do tego zmuszani przez wychowanie czy konwencje. Chcemy pielęgnować i umacniać naturalną postawę troski, bo jesteśmy pochłonięci przez wolę pielęgnowania i umacniania naszych dobrych stosunków z ludźmi. Utożsamiamy się z nimi przez wgląd w ich potrzeby i odpowiadanie na nie. Podejmowanie decyzji polega na wyborze rozwiązania dla określonej sytuacji i konkretnych osób w nią zaangażowanych (ich kondycji, potrzeb i żądań)²². To różni etykę troski od większości klasycznych teorii moralności. Zdaniem Noddings istotny jest również nacisk kładziony na motywację etyczną.

Etyka troski to etyka emotywna (pragmatyczny naturalizm) – źródło motywacji etycznej widzi ona we wspomnieniach, afektach, obowiązku i umiejętnościach, a nie w abstrakcyjnych rozumowaniach. Racjonalność jest, według Noddings, bardzo ważnym elementem życia moralnego, ale ma ona charakter czysto instrumentalny. Gdy stajemy w obliczu wyboru moralnego, nie chodzi o to, by odnaleźć właściwą uniwersalną regułę obowiązującą wszystkich, którzy znajdują się w podobnych okolicznościach. Osoba troskliwa wie, że okoliczności nigdy nie są wystarczająco podobne²³. Ponadto twierdzi ona, że zakres obowiązku troski jest ograniczony do ludzi, których łączą wzajemne stosunki, którzy mogą odpowiedzieć na dar troski. Dlatego też obowiązek troski rozszerza się na zewnątrz w koncentryczne kręgi, ale nie może objąć każdego, zwłaszcza odległych innych.

Noddings opisuje błędne działania moralne w kategoriach „zanikania etycznego ideału” i „zła”. Osobowy etyczny ideał ulega zmniejszeniu, kiedy albo wybiera się, albo jest się zmuszonym do działania w sposób, który odrzuca wewnętrzny

²¹ Zob. N. Noddings, *Caring*, dz. cyt., s. 3-4, 11-12, 69, 83.

²² Zob. tamże, s. 8, 14.

²³ Zob. tamże, s. 79-94.

obowiązek troski. Osoba jest zła, jeżeli – mimo jej zdolności do świadczenia troski – celowo odrzuca ten impuls lub uniemożliwia ją innym osobom. W opinii Noddings ludzie i organizacje mogą świadomie lub nieświadomie przyczynić się do zanikania ideału etycznego. Mogą to robić, ucząc ludzi zaniedbywania innych lub przez umieszczanie ich w warunkach, które uniemożliwiają im wykonywanie opieki nad innymi²⁴.

Toteż wedle Noddings troszczenie się jest emotywną relacją z bliskimi osobami, będącą jednocześnie naszym wyborem, w której dochodzi do zrównoważenia służenia potrzebom swoim i innych²⁵. Określenie to jest zgodne z charakterystyką troski z trzeciego stadium rozwoju moralnego Gilligan. Noddings jednak dodaje nowy element do definicji troski, uznaje ją za główną cnotę, trwałą umiejętność i skłonność do czynienia dobra, która jest wynikiem długotrwałego i wielokrotnego doświadczania i powtarzania opiekuńczej działalności kierującej się roztropnością, rozpoznawaniem dobra i doborem właściwych środków do niego wiodących w konkretnych sytuacjach międzyludzkich. Postępowanie zgodnie z jej wymogami umożliwia zaistnienie i wpływa na ćwiczenie innych cnót (np. cierpliwości)²⁶.

Za symboliczny moment zintegrowania feminizmu maternalnego z etyką troski można uznać konferencję „Women and Moral Theory”, która odbyła się w State University of New York w Stony Brook, w marcu 1985 roku. To na niej maternalistki (np. Ruddick, Virginia Held, Eva Feder Kittay) i etyczki troski (np. Gilligan, Annette C. Baier) wspólnie zastanawiały się nad rolą troski w moralności, życiu prywatnym i publicznym. Jej pokłosiem była książka o tym samym tytule, pod redakcją Kittay i Diany T. Meyers, która ukazała się w 1987 roku²⁷. Tak narodziła się etyczna i polityczna teoria troski, najczęściej zwana etyką troski. Wstępnie możemy stwierdzić, że jest to rozległa normatywna teoria moralna, która ma zastosowanie do szerokiego zakresu przedmiotów, poczynając od postępowania jednostek i stosunków prywatnych, przez organizację społeczeństwa jako całości, po stosunki międzypaństwowe i międzygatunkowe. Obejmuje sobą obszerny, lecz zharmonizowany katalog koncepcji higieny życia duchowego i doskonałości osobistej, współżycia (stosunków rodzinnych, przyjacielskich, społecznych, politycznych, międzynarodowych, relacji ludzi wobec zwierząt). Oprócz tego, choć została utworzona i jest rozwijana głównie w nurcie feministycznym, to jest zarówno prokobieca, jak i promęska, czyli ogólnoludzka. Uznaje bowiem, że troska w ujęciu czynnym i biernym jest równie dostępna kobietom i mężczyznom oraz służy wszystkim ludziom.

Połączenie dwóch wspomnianych nurtów etyki feministycznej było możliwe, gdyż oba miały wiele wspólnego. Odsłaniały męskie uprzedzenia obecne w teorii

²⁴ Zob. tamże, s. 116-119, 175-176, 186-96.

²⁵ Zob. tamże, s. 12, 99.

²⁶ Zob. tamże, s. 96.

²⁷ Zob. E. Feder Kittay, D. T. Myers, *Introduction*, [w:] *Women and Moral Theory*, ed. E. Feder Kittay, D. T. Myers, New York – Totowa, Rowman and Littlefield 1987, s. 3-4.

i praktyce – to, że właściwe kobietom sposób myślenia i orientacja moralna nie są brane pod uwagę ani w filozofii klasycznej (tzn. niefeministycznej), ani w życiu społeczno-politycznym. Traktowały doświadczenia kobiet z szacunkiem, ale nie-bezkrytycznie. Stawiały tezę o istnieniu dwóch moralności związanych z podziałem na sferę prywatną i publiczną: kobiecej, osadzonej w domenie prywatnej, opartej na opiece nad dziećmi, chorymi, starszymi czy w ogólnie domem, oraz męskiej, ulokowanej w domenie publicznej, uwarunkowanej rolami związanymi z pracą zarobkową, rządzeniem, kształtowaniem opinii publicznej, działalnością rynkową, naukową, wynalazczą i artystyczną. Podzielały wiarę w możliwość przyjęcia etyki macierzyńskiej uwarunkowanej działaniami na rzecz ludzi poprzez zaspokajanie ich potrzeb, także przez mężczyzn. Obszar życia publicznego rozumiały szeroko, jako typ struktury społeczno-politycznej, którą tworzy polityka, gospodarka oraz społeczna aktywność obywateli i tworzonych przez nich różnych stowarzyszeń (religijnych, kulturalnych, oświatowych, charytatywnych, terytorialnych i in.).

Postulowały budowanie etyki na modelu, który odnosi się do realnego życia ludzi, ich codziennych doświadczeń i praktyk, a nie na eksperymentach myślowych, takich jak umowa społeczna. Zatem formułowały empiryczne systemy etyczne (naturalizm). Przypomnijmy, że stanowisko naturalistyczne jest wyraźnie przeciwne wobec emotywizmu, wedle którego oceny i dobra moralne są wypowiedziami kreowanymi bezpośrednio przez uczucia i emocje. Wedle zwolenniczek maternalizmu i etyki troski, ocenom i wartościom przysługuje walor poznawczy, o którym decyduje doświadczenie i wynikająca z niego wiedza empiryczna. Dlatego też postulowane przez nie doktryny są obiektywistyczne, traktują bowiem to, co cenne moralnie, jako własności przysługujące zachowaniom ludzkim, potrzebom i towarzyszącym im przeżyciom czy stanom emocjonalnym.

Oba nurty uznawały, że o wartości moralnej czynu bardziej decydują motyw niż skutki. Istotne są motyw troski, na które wpływają potrzeby własne i innych ludzi, opinie osób, których troska dotyczy, ich interesy oraz przewidywania dotyczące konsekwencji wybranej opcji aktywności. To owe motyw kształtują sposoby zachowań ludzi, którzy w swoim postępowaniu uważają troszczenie się za najwyższe dobro moralne.

Poza tym, zaprezentowane etyki były sytuacyjne, relacyjne, holistyczne ontologicznie, umiarkowane altruistyczne i pacyfistyczne. Sytuacyjne – uznały bowiem, że oceny dobra i zła nie mogą odwoływać się do zabsolutyzowanych abstrakcyjnych zasad czy pojęć, ale muszą podlegać ocenie wynikającej z konkretnej sytuacji, w której jedynym decydującym kryterium jest dobro lub krzywda konkretnego człowieka. Relacyjne – gdyż za punkt wyjścia dla rozważań etycznych i ich przedmiot przyjmowały konkretne stosunki międzyludzkie, a nie indywidualnego człowieka i jego świadomość moralną. Jednak omawiane nurty myśli feministycznej charakteryzuje teza o niesymetryczności stosunków moralnych, wiara w to, że zachodzą one między osobami nierównymi, współzależnymi i uwarunkowanymi.

Są to stanowiska wyrażające realizm społeczny (holizm ontologiczny), ponieważ podkreślały, że pierwotnym bytem jest relacja międzyludzka, a nie powiązane nią jednostki – tożsamość i moralność ludzi są kształtowane w międzypodmiotowych zależnościach opieki. Można je określić również jako umiarkowanie altruistyczne, albowiem za właściwy etap rozwoju moralnego uznawały zestrojenie dążenia do zaspokojenia własnego dobra z działaniem zmierzającym do dobra innych, godzenie egoizmu z samopoświęceniem. Innymi słowy, bycie moralnym oznacza tu reagowanie na potrzeby własne i innych, działanie na korzyść własną i drugiego. Obie etyki wyraźnie postulowały pacyfizm, wiążąc myślenie maternalne i troskę z życzliwością, służeniem pożądanym celom, pokojowym nastawieniem i interesami gatunku (a czasami nawet zwierząt). Łączy się to z założeniem melioryzmu historyzycznego, wedle którego w świecie istnieją warunki do realizacji konkretnego dobra – świat można naprawić, koncentrując się na eliminacji znanego zła, a nie na dążeniu do absolutnego dobra.

Należy także zaznaczyć, że są to etyki obowiązków, nie uprawnień. Mówią o powinnościach, o tym, co należy robić, a nie prawach do czegoś, których istnienie oznacza zaniechanie pewnych działań przez innych ludzi. Można im także przypisać esencjalizm, rozumiany jako przekonanie, że istnieje wspólna wszystkim ludziom natura: troskliwość, którą można zidentyfikować poprzez analizę czynności niezbędnych do podtrzymania ludzkiego życia. Nie można jednak przypisać im postawy esencjalistycznej w sporze o genezę odmienności moralnych między płciami, czyli relacji *sex-gender*. Sama Gilligan w tej sprawie zmieniała zdanie, raz opowiadając się za preferencją kobiet dla etyki troski, kształtującą się we wczesnym dzieciństwie w wyniku bliskiego kontaktu z matką, raz za genderowym włączaniem w role i związane z nimi moralności. Noddings troskę wiązała z doświadczeniem macierzyństwa przez matkę i dziecko, ale zaznaczała, że dzieckiem może być chłopiec, zatem i on ma predyspozycje do zdobycia cnoty troskliwości. Ruddick, mówiąc o praktykach i myśleniu opartych na trosce, odnosiła je do pracy opiekuńczej nad dzieckiem wykonywanej przez kobiety i mężczyzn. Zatem żadna z nich troski nie utożsamiała wyłącznie z kobiecością i włączała do niej mężczyzn. Zauważmy również, że maternalizm i teorie troski nie interesowały się różnicami między kobietami (wynikającymi z klasy, rasy, wieku, orientacji seksualnej itd.), oferowały jeden model rozwoju moralnego. Istniała między nimi jedna fundamentalna różnica. Teorie Gilligan i Noddings uznawały troskę za fenomen apolityczny, z kolei Ruddick uważała, że troska powinna „wyjść z domu”, przekroczyć istniejący podział na sferę prywatną i publiczną. Tym samym to maternalizm nadał etyce troski nowy, publiczny wymiar.

Od 1987 roku wiele teoretyczek i teoretyków podjęło się kultywowania sposobu myślenia i badania właściwego dla etyki troski *sensu largo*, czyli obejmującej maternalizm. Należą do nich: Virginia Held, Joan Tronto, Kari Waerness, Annette Baier, Sara Ruddick, Sibyl Schwarzenbach, Jeffrey Blustein, Nell Noddings, Marilyn

Friedman, Diemut Bubeck, Martha Fineman, Ann Diller, Peta Bowden, Robin West, Christine M. Koggel, Selma Sevenhuijsen, Margaret Urban Walker, Eva Feder Kittay, Grace Clement, Fiona Robinson, Mona Harrington, Julie A. White, Nancy Folbre, Michael Slote, Daniel Engster, Stephen Darwall, Ruth E. Groenhout²⁸. Wska-

²⁸ Zob. V. Held, *Non-Contractual Society. A Feminist View*, „Canadian Journal of Philosophy” 1987 suppl., Vol. 13, s. 111-137; taż, *Feminist Morality*, dz. cyt.; taż (ed.) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Westview Press 1995; taż, *The Meshing of Care and Justice*, „Hypatia” 1995, Vol. 10, nr 2, s. 128-132; taż, *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, New York, Oxford University Press 2006; taż, *Can the Ethics of Care Handle Violence?*, „Ethics and Social Welfare” 2010, Vol. 4, nr 2, s. 115-129; J. Tronto, *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*, „Sings” 1987, Vol. 12, nr 4, s. 644-663; taż, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, London, Routledge 1993; J.A. White, J. Tronto, *Political Practices of Care: Needs and Rights*, „Ratio Juris” 2004, Vol. 17, nr 4, s. 425-453; taż, *Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose*, „Ethics and Social Welfare” 2010, Vol. 4, nr 2, s. 158-171; K. Waerness, S. Ringen, *Women in the Welfare State: The Case of Formal and Informal Old-Age Care*, [w:] *The Scandinavian Model*, ed. R. Erikson, E.J. Hansen, S. Ringen, H. Uusitalo, New York, Shape 1987, s. 161-173; A. Baier, *The Need for More than Justice*, „Canadian Journal of Philosophy” 1988, suppl., Vol. 13, s. 41-56; taż, *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press 1994; taż, *The Commons of the Mind*, Chicago, Open Court 1997; S. Schwarzenbach, *Rawls and Ownership: The Forgotten Category of Reproductive Labor*, „Canadian Journal of Philosophy” 1987, suppl., Vol. 13, s. 139-167; taż, *On Civic Friendship*, „Ethics” 1996, Vol. 107, s. 97-128; taż, *On Civic Friendship: Including Women in the State*, New York, Columbia University Press 2009; S. Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press 1989; taż, *Care as Labor and Relationship*, [w:] *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, ed. M.S. Hafon, J.C. Haber, Lanham, Rowman & Littlefield 1998; J. Blustein, *Care and Commitment. Taking the Personal Point of View*, New York, Oxford University Press 1991; N. Noddings, *The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education*, New York, Teachers College Press 1992; taż, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley, University of California Press 2002; M. Friedman, *What are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca, Cornell University Press 1993; D. Bubeck, *Care, Gender and Justice*, Oxford, Clarendon Press 1995; M. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, New York, Routledge 1995; taż, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, New York, The New Press 2004; G. Clement, *Care, Autonomy, and Justice: Feminism and the Ethic of Care*, Boulder, Westview Press 1996; A. Diller, B. Houston, K. Pauly Morgan, M. Ayim, *The Gender Question in Education: Theory, Pedagogy, and Politics*, Boulder, Westview Press 1996; P. Bowden, *Caring. Gender-Sensitive Ethics*, London, Routledge 1997; R. West, *Book Review: Critical Legal Theory and the Challenge of Feminism*. Matthew Kramer, „Ethics” 1997, Vol. 107, nr 2, s. 372-376; Ch.M. Koggel, *Perspectives on Equality: Constructing a Relational Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield 1998; S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, New York, Routledge 1998; M. Urban Walker, *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, New York, Routledge 1998; E. Feder Kittay, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York, Routledge 1999; taż, *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, Rowman & Littlefield 2003; taż, *The Ethics of Care, Dependence, and Disability*, „Ratio Juris” 2011, Vol. 24, nr 1, s. 49-58; F. Robinson, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Boulder, Westview Press 1999; M. Harrington, *Care and Equality: Inventing a New Family Politics*, New York, Routledge 2000; J.A. White, *Democracy, Justice, and the Welfare State*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press 2000; taż, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, London, Routledge 2005; N. Folbre, *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, New York, The New Press 2001; M. Slote,

zane osoby w swoich dziełach skupiły się przede wszystkim na roli troski w życiu publicznym, punktem odniesienia czyniąc, tak jak inne najnowsze nurty filozofii polityki (libertarianizm, komunitaryzm, demokracja deliberacyjna, demokracja agonistyczna i inne propozycje socjalistyczne, krytycy biowładzy, teoretycy prawa naturalnego), teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa. Niektóre z nich, zrównując stanowisko Rawlsa z racjonalną koncepcją moralności Kanta, jako prekursorów etyki troski wskazują myślicieli szkockiego oświecenia, takich jak Francis Hutcheson, David Hume i Adam Smith²⁹.

Przyjrzyjmy się kilku politycznym teoriom troski, skupiając się na proponowanych ujęciach troski, uzasadnieniach jej moralnego obowiązku i wskazanych wizjach integracji troski ze sferą publiczną. Samo pojęcie troski jest kontrowersyjne w etyce troski, jak często bywa z kluczowymi ideami dla danego nurtu (np. wolnością u liberałów, tradycją u konserwatystów). Wedle Ruddick, w ramach omawianego kierunku pojawiły się przynajmniej trzy odrębne, choć nierzadko zazębiające się znaczenia troski: jako etyki opozycyjnej wobec „sprawiedliwości” (Gilligan, Noddings), jako pewnego rodzaju pracy (Held) oraz szczególnej relacji (Bubeck)³⁰. W opinii Maureen Sander-Staudt troska jest najczęściej definiowana jako praktyka, wartość, dyspozycja lub cnota, zaznacza ona także, iż u wielu myślicieli dochodzi do nakładania się owych rozumień³¹.

Troskę jako praktykę w procesie społecznej reprodukcji definiują Bubeck, Baier, Engster, Fineman, Held, Kittay, Schwarzenbach, Tronto, Walker i West. Tak na przykład Held i Kittay uważają, że troska jest rodzajem pracy, ale również wartością, która kieruje normatywnym osądem i działaniem ludzi. Za wzór troski uznają zneutralizowane genderowo macierzyństwo (tak jak Ruddick). Held zamiast określenia „matka” używa wyrażenia *mothering person*, które można odnieść zarówno do kobiet, jak i mężczyzn. Są to osoby, które posiadają motywację do troski o innych i które uczestniczą umiejętnie i skutecznie w praktykach troski³². Kittay identyfikuje troskę ze „stosunkami zależności” pomiędzy „pracownikami zależności” (*dependency workers*), którymi są bliscy krewni, przyjaciele lub opłacone osoby podejmujące codzienną odpowiedzialność za przetrwanie człowieka uzależnionego od ich pomocy³³. Wedle Held troska nie jest współczuciem czy życzliwością, indy-

Morals from Motives, Oxford, Oxford University Press 2001; S. Darwall, *Welfare and Rational Care*, Princeton, Princeton University Press 2002; D. Engster, *Care Ethics and Natural Law Theory: Toward an Institutional Political Theory of Caring*, „The Journal of Politics” 2004, Vol. 66, nr 1, s. 113-135; tenże, *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press 2007; tenże, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt.; R.E. Groenhout, *Connected Lives: Human Nature and an Ethics of Care*, Lanham, Rowman & Littlefield 2004.

²⁹ Zob. A. Baier, *Moral prejudices*, dz. cyt., s. 51-94; J. Tronto, *Moral Boundaries*, dz. cyt., s. 25-59; D. Engster, *The Heart of Justice*, dz. cyt., s. 1.

³⁰ Zob. S. Ruddick, *Care as Labor and Relationship*, dz. cyt., s. 4-26.

³¹ Zob. M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

³² Zob. V. Held, *Non-Contractual Society*, dz. cyt., s. 211-212; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

³³ Zob. E. Feder Kittay, *Love's Labor*, dz. cyt., s. 113; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

widualnym usposobieniem, lecz wiązką (*cluster*) praktyk i wartości, która odnosi się do społecznych relacji³⁴. Związku miłości między *mothering person* a dzieckiem nie ujmuje Held w terminach kontraktualnych, odnoszących się do konfliktu, kontrowersji i konkurencji między interesami hipotetycznych indywiduów, lecz opisuje jako oparty na rzeczywistych doświadczeniach, wspólnotowy, nastawiony na współpracę i porozumienie, mające za cel zaspokojenie potrzeb innych ludzi. Doświadczenie maternalne uznaje za afektywne i emocjonalne, ale i racjonalne. Podkreśla, że nie wynika ono z dobrowolnego wyboru, nie opiera się na kalkulacji czy rywalizacji. Jest bezinteresowne, ale niezwiązane z równym traktowaniem stron, lecz asymetrycznością zależności. Poza tym opisuje relację macierzyńską jako trwałą, ciepłą i głęboką, bo opartą na trosce o konkretne związki międzyludzkie, a nie o powszechność i egoizm, dającą poczucie zadomowienia i bezpieczeństwa, satysfakcji i radości (czerpanej również z sukcesów i szczęścia kochanej osoby), perspektywiczną, czyli skierowaną w przyszłość; post-patriarchalną, obce bowiem są jej tradycyjne pojęcia władzy i dominacji. Dochodzi do wniosku, że pełni ona zarazem dwie funkcje: uspołecznienia i indywidualizacji³⁵.

Joan Tronto twierdzi, że troska to „swoisty rodzaj aktywności, która uwzględnia wszystko, co robimy, by utrzymać, kontynuować, i naprawiać nasz «świat» tak, by żyć w nim jak najlepiej. Ten świat to nasze ciało, nasze Ja, i nasze środowisko, które postrzegamy jako współzależne elementy układające się w złożoną, podtrzymującą życie sieć”³⁶. W tej definicji troska jest praktyką nakierowaną na innych i na siebie, reprodukcją ludzkie życie i społeczeństwo. Ma ona pewne elementy, które mogą być rozumiane jako etapy, cnotliwe dyspozycje i cele. Są to: 1) uważność, skłonność do dostrzegania, czego inni i my potrzebujemy; 2) obowiązek, gotowość do reagowania na potrzeby; 3) kompetencja, umiejętności zapewniające dobre i udane zajęcie się potrzebami; 4) komunikatywna wrażliwość, poważanie zdania innych na temat ewentualnych nadużyć związanych z zaspokajaniem potrzeb. Definicja Tronto jest tak szeroka, że można ją zastosować do każdej kultury i płaszczyzny życia człowieka³⁷.

Sibyl Schwarzenbach uznaje, że troska jest pracą reprodukcyjną przyczyniającą się do odtwarzania ludzkiego życia (procesy biologiczne, takie jak aktywność seksualna, ciąża, poród) i podtrzymywania przyjacielskich więzi społecznych (Arystoteles nazywał je mianem *philia*), które nie są naznaczone relacją władzy, czyli panowania i podległości³⁸. Wyraźnie odróżnia ona troskę od pracy produkcyjnej; pierwsza

³⁴ Zob. V. Held, *The Ethics of Care*, dz. cyt., s. 35-36, 40; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

³⁵ Zob. V. Held, *Non-Contractual Society*, dz. cyt., s. 211-212, 217-218, 220-230; M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, dz. cyt., s. 284-285.

³⁶ J. Tronto, *Moral Boundaries*, dz. cyt., s. 103, cytuję za: D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 1-2. Zob. M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

³⁷ Zob. J. Tronto, *Moral Boundaries*, dz. cyt., s. 103, 126-136; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

³⁸ Zob. S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship*, dz. cyt., s. 102; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 2-3.

jest związana z bezpośrednim zaspokajaniem ludzkich potrzeb (zapewnienie jedzenia, ubrania, leków itp.), druga, przekształcając obiekty fizycznego świata, służy reprodukcji ludzkiego życia jednostkowego i społecznego pośrednio, jest podejmowana przez ludzi jedynie, by zdobyć zasoby niezbędne do troski o innych i siebie. Pierwsza jest relacją podmiotowo-podmiotową, łączy się z reakcją na potrzeby i zdolności drugiej osoby, jej celem jest komunikowanie i wchodzenie w interakcje. Z kolei druga charakteryzuje się stosunkiem podmiotowo-przedmiotowym, w którym drugi człowiek jest traktowany instrumentalnie³⁹.

Także Daniel Engster sądzi, że troska jest „formą pracy reprodukcyjnej”, jasno wskazując jej cele i sposoby realizacji. Jego zdaniem troska to „działania, które są bezpośrednio nakierowane na pomoc innym w zaspokajaniu ich elementarnych potrzeb, rozwoju i podtrzymywaniu ich podstawowych zdolności oraz uśmierzaniu lub unikaniu bólu, w taki sposób, by okazywać szacunek, wrażliwość i uważność wobec tych, których otacza się opieką”⁴⁰. Do opiekuńczej aktywności zalicza on zarówno troskę o siebie, jak i innych; zarówno pracę bezpłatną, interpersonalną i emocjonalną, jak i pracę zarobkową niezwiązaną z uczuciami, ale spełniającą cele i wymagania stawiane realizacji troski.

Diemut Bubeck również rozumie troskę jako praktykę, ale zawęża jej zakres, opisując ją jako osobiste, emocjonalne, bezpośrednie stosunki i zależności, których istotą jest odpowiedź na potrzeby innej osoby⁴¹. Bubeck odróżnia troskę od „usługi”, „troska” bowiem odnosi się do innych, którzy sami nie mogą zaspokoić swoich potrzeb, „usługa” – ugaszenia potrzeb osób, które są zdolne do samodzielnej opieki. Poza tym twierdzi ona, że troską nie jest opiekowanie się sobą⁴².

Z kolei Michael Slote i Selma Sevenhuijsen rozważają troskę w ujęciu etyki cnót, nadając jej znaczenie cnoty głównej. Twierdzą, że jest ona nabytą, trwałą dyspozycją moralną, która usposabia do moralnie wartościowych sposobów działania, podkreślając znaczenie relacji, umiejętności komunikowania się i emocjonalnego aspektu człowieczeństwa. Slote zrównuje troskę z kulturowo wykreowaną postawą lub emocją dotyczącą kobiet i mężczyzn, która moralnie motywuje empatyczne zachowania⁴³. Jest ona uszlachetniającym elementem uniwersalnej dobroczynności⁴⁴, która zawiera takie cnoty, jak przyjaźń, miłość, humanitarność, obywatelskość (rozumiana jako udział w życiu politycznym). To właśnie troska wzbogaca je moralnie. Slote wyróżnia trzy rodzaje troszczenia się: 1) intymne, związane z obowiązkami wobec najbliższych; 2) ludzkie (*human caring*), obejmujące powinności

³⁹ Zob. S. Schwarzenbach, *Rawls and Ownership*, dz. cyt., s. 154; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 3.

⁴⁰ D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 9; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁴¹ Zob. D. Bubeck, *Care, Gender and Justice*, dz. cyt., s. 129; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁴² Zob. M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁴³ Zob. M. Slote, *Morals from Motives*, dz. cyt., s. 17, 38 i *passim*; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁴⁴ Zob. S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, dz. cyt., s. 200.

wobec ludzi przebywającym w granicach naszego państwa i poza nimi (np. troska o własny kraj i jego dobro); 3) egoistyczne, obowiązki opieki nad samym sobą i swoim miejscem. Ponadto uznaje on, że troska jako egoizm warunkuje realizację dwóch pozostałych typów opiekuńczości⁴⁵. Sevenhuijsen określa troskę jako „styl usytuowania rozumowania moralnego”, który polega na słuchaniu i reagowaniu na innych ludzi, biorącym pod uwagę ich indywidualne, różniące się wizje świata⁴⁶. Twierdzi, że troska jest cnotą, która wykorzystuje uczucia pozytywne (miłość, empatię i zaangażowanie), ale jednocześnie może zwalczać uczucia negatywne (gniew, strach, złość, winę, wstyd i agresję)⁴⁷.

W ramach etyki troski istnieje także spór o to, dlaczego powinniśmy troszczyć się o innych. Prawdopodobnie można wskazać pięć fundamentów tego zobowiązania. Niektórzy twierdzą, że troska jest czymś naturalnym, a jej motywami są przyrodzone uczucia sympatii i współczucia (Noddings). Z kolei Slotte mniema, że jesteśmy egoistami i czujemy się moralnie zobowiązani do troszczenia się o siebie, a to warunkuje obowiązek troski o bliskie nam osoby i innych ludzi przebywających w granicach naszego kraju lub poza nim⁴⁸.

Część myślicieli wskazuje, że obowiązek troski wobec innych należy wyprowadzić z ich zależności od nas. Clement i Kittay, argumentując za tą tezę, wykorzystały model wrażliwości (*vulnerability model*) republikanina Roberta Goodina. Wedle Goodina należy przyjąć intuicyjne założenie, że wszyscy mamy moralne powinności wobec krewnych i przyjaciół, związane z odpowiedzialnością za ich dobre życie. Te obowiązki mogą być rozumiane w kategoriach wrażliwości (*vulnerability*) naszych najbliższych na nasze działania i wybory, które mogą im pomagać lub ich krzywdzić. Goodin uważa, że można rozszerzyć typ relacji z członkami naszych rodzin i przyjaciółmi na zobowiązania wobec współobywateli i cudzoziemców, ponieważ i oni są od nas zależni. Mówiąc o obowiązkach moralnych wobec najbliższych, bliskich i obcych, ma na myśli zakaz wyrządzania im krzywdy, jak i nakaz zaspokajania ich potrzeb, oczywiście w miarę możliwości⁴⁹.

Z kolei Baier, Held, Fineman, Kittay i Tronto obowiązek troski o innych wywodzą z naszej zależności od innych, z tego, że nasze życie i jego jakość było, jest lub będzie na łasce drugiego człowieka w okresie dzieciństwa, sytuacji choroby, starości czy niepełnosprawności. Baier wręcz definiuje człowieka jako *homo curans*, byt kształtowany przez opiekę otrzymywaną przez innych ludzi⁵⁰. Fineman i Kittay dodają,

⁴⁵ Zob. tamże, s. 264.

⁴⁶ Zob. M. Slotte, *Morals from Motives*, dz. cyt., s. 17 i *passim*; S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, dz. cyt., s. 15, 85, za: M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁴⁷ Zob. S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁸ Zob. M. Slotte, *Morals from Motives*, dz. cyt., s. 68, 94.

⁴⁹ Zob. R. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago, University of Chicago Press 1985, s. 110–111; G. Clement, *Care, Autonomy, and Justice*, dz. cyt., s. 73–74; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁰ Zob. A. Baier, *Postures of the Mind*, dz. cyt., s. 84, por. także s. 5–7, 29–31; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 15.

że związek, jaki istnieje między kimś, kto jest w potrzebie, a kimś, kto znajduje się w położeniu zaspokajającego potrzeby, zwykle nie jest wybierany, ale dany poprzez więź rodzinną, przyjacielską czy warunki zatrudnienia. Często też czyjś los zależy od nas, ale udzielana mu pomoc i troska o nas samych są uzależnione od zewnętrznej pomocy. Tylko nieliczni, i to bardzo rzadko, posiadają wystarczające zasoby materialne i czas wolny umożliwiające angażowanie się w intensywną troskę o drugiego człowieka bez korzystania ze wsparcia innych ludzi. Fineman nazywa to „zależnością pochodną”, bo troska o „bezw warunkowo zależną jednostkę” czyni mnie osobą zależną⁵¹. Obie badaczki dochodzą do wniosku, że praca troski jest warunkiem powstania, trwania i odtwarzania się wspólnoty politycznej, wszyscy bowiem jesteśmy zależni od opieki, jaką jedni zapewniają drugim⁵². Wedle Fineman „praca opiekuńcza zapewnia niezbędne zasoby [kształtuje językowe, emocjonalne, poznawcze i społeczne zdolności, np. umiejętności współdziałania i wymiany – D.S.] obywatelom i obywatelkom, pracownikom, wyborcom, konsumentom, studentom i innym ludziom, którzy tworzą społeczeństwo i jego instytucje”⁵³. Dlatego też wszystkie wskazane w tej grupie myślicielki podkreślają konieczność publicznego dbania o opiekunów i dobre formy troskliwych działań, które ukształtują ludzi, którzy staną się dla innych przyjaciółmi, partnerami, a nie wrogami i agresorami⁵⁴.

Engster nawiązuje do podanych wyżej ujęć podstaw obowiązku troski, ale w sposób twórczy, nie wyklucza bowiem, że usposobienie do troszczenia się jest wrodzone, że wynika z zależności innych od nas oraz nas od innych. Twierdzi, że jego podstawą jest współzależność ludzi rozumiana jako sieć relacji troski, w którą wszyscy jesteśmy uwikłani (inni są zależni od nas, my jesteśmy zależni od innych, a także od opiekunów innych)⁵⁵. Sprowadza on uzasadnianie współzależności ludzi w trosce do kilku powiązanych ze sobą w sposób logiczny tez: 1) każdy człowiek do tego, aby żyć, rozwijać się i funkcjonować w społeczeństwie, potrzebuje troski; z tego wynika, że 2) ludzie, którzy postrzegają własne przetrwanie, rozwijanie się i możliwość udanego działania w życiu społecznym jako wartość, mają obowiązek uznania troski za niezbędne dobro, które winno być osiągalne wedle kryterium potrzeby; z tej powinności wnioskuje, że 3) wszystkim jednostkom przysługuje prawo do opieki rozumiane jako uprawnienie o pozytywnym charakterze, tzn.,

⁵¹ Zob. M. Fineman, *The Autonomy Myth*, dz. cyt., s. 35-37; E. Feder Kittay, *Love's Labor*, dz. cyt., s. 106-109; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 16-17.

⁵² Zob. M. Fineman, *The Autonomy Myth*, dz. cyt., s. 48; E. Feder Kittay, *Love's Labor*, dz. cyt., s. 28, 92; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 17.

⁵³ M. Fineman, *The Autonomy Myth*, dz. cyt., s. 48; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁴ Zob. V. Held, *Feminist Morality*, dz. cyt., s. 195; A. Baier, *Moral Prejudices*, dz. cyt., s. 6-8; M. Fineman, *The Autonomy Myth*, dz. cyt., s. 47; E. Feder Kittay, *A Feminist Public Ethic of Care Meets the New Communitarian Family Policy*, „Ethics” 2001, Vol. 111, s. 535; D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 17-18, 19.

⁵⁵ Zob. D. Engster, *The Heart of Justice*, dz. cyt., s. 12; tenże, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 19, 24.

że jego istnienie nakłada na innych obowiązek konkretnych działań mających na celu zaspokojenie ich podstawowych potrzeb, rozwoju zdolności i ochrony przed bólem w sytuacji, gdy nie są w stanie same tego zrobić⁵⁶; z kolei z tego prawa „do” wyprowadza wniosek, że 4) ludzie muszą wysuwać ogólne roszczenie troski wobec innych, jeżeli chcą reprodukcji społeczeństwa i ludzkiego gatunku⁵⁷; na koniec otrzymuje regułę spójnej zależności: 5) „Jeśli istoty ludzkie potrzebują opieki i roszczą sobie do niej prawo oraz jeśli istoty ludzkie są zależne od opieki sprawowanej przez innych po to, aby możliwe było trwanie nie tylko ich życia, lecz ludzkiego życia i społeczeństwa w ogóle, to muszą – zgodnie z tą logiką – rozpoznać roszczenia opiekuńcze innych ludzi oraz powinni podjąć wysiłek, by sprostać tym roszczeniom, uwzględniając swoje siły i ewentualne niebezpieczeństwa. Działanie wbrew tej zasadzie jest działaniem wewnętrznym sprzecznym. Wszyscy kiedyś potrzebowaliśmy opieki i otrzymaliśmy ją, natomiast zawsze jesteśmy, w bardzo różny sposób, zależni od innych. Tak bardzo, jak cenimy własne życie, powinniśmy cenić opiekę, która czyniła i czyni nasze życie możliwym. Jeśli odmówimy objęcia opieką innych ludzi w potrzebie, to działamy sprzecznie z zasadą, którą jesteśmy związani poprzez zależność naszego życia od życia innych osób. Innymi słowy, oznaczałoby to, że odmawiamy opieki innym, choć sami jej się domagaliśmy i potrzebujemy, by przetrwać, rozwijać się i funkcjonować”⁵⁸.

Trzeci punkt zapalny wśród etyczek i etyków troski dotyczy formy upublicznienia troski, co wiąże się ze stosunkiem troski wobec sprawiedliwości. Wydaje się, że istnieją przynajmniej dwa podstawowe sposoby określania relacji troski do sprawiedliwości i związanej z nią sfery publicznej: 1) troska i sprawiedliwość to dwa opozycyjne podejścia moralne, 2) troskę można i należy zintegrować ze sprawiedliwością.

Pierwsze stanowisko było charakterystyczne dla etyki troski w wąskim ujęciu, prezentowanym na początku przez Gilligan i Noddings. Obie badaczki podkreślały różnice zachodzące między troską i sprawiedliwością. Na przykład Gilligan pierwotnie opisała perspektywę troski jako moralność relacyjną i partykularną, a sprawiedliwości jako moralność kładącą nacisk na ogólne zasady i reguły, którymi ma się kierować człowiek⁵⁹. Zalecała równe traktowanie obu głosów moralnych. W pierwszej swojej książce Noddings zdefiniowała troskę jako zaangażowanie w partykularne dążenia i pragnienia innych ludzi, a sprawiedliwość jako zobowiązanie do abstrakcyjnych zasad i reguł. Obie uważały, że troszczenie się wywodzi się z praktyk macierzyńskich i jest związane ze sferą życia prywatnego. Natomiast sprawiedliwość uznawały za charakterystyczną dla sfery publicznej. Z racji odmienności obu głosów moralnych i przypisania im dwóch różnych dziedzin aktywności

⁵⁶ Zob. tamże, s. 23.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 17, 24.

⁵⁸ Tamże, s. 24.

⁵⁹ Zob. C. Gilligan, *In a Different Voice*, dz. cyt., s. 164-165; D. Engster, *The Heart of Justice*, dz. cyt., s. 5.

zapropowały oddzielenie ich od siebie. Noddings wyraziła to jasno, stwierdzając, że troska wymaga osobistego pochłonięcia przez konkretne osoby i dlatego jest apolityczna – nie może być wiernie opisana przez teorię sprawiedliwości czy wcielona w instytucje polityczne⁶⁰.

Drugie stanowisko dominuje w etyce troski *sensu largo*. O konieczności fuzji troski i sprawiedliwości jednym głosem, choć wyrażając różne pomysły, mówią m.in. Baier, Bubeck, Clement, Engster, Friedman, Held, Kittay, Koggel, Ruddick, Slote, Sevenhuijsen i Tronto, Waerness.

Tronto charakteryzuje dychotomię pomiędzy troską a sprawiedliwością jako fałszywą. Twierdzi, że sprawiedliwość i troska charakteryzują się uniwersalnością. Troska jest uniwersalna, gdyż każdy człowiek musi być, przynajmniej w niektórych etapach swojego życia, zdany na opiekę innych. Jednak poszczególne potrzeby troski nie są powszechne, ale kontekstowe. Przedstawia ona związek między troską a sprawiedliwością w taki sposób, że uznaje, iż troska daje ogólne ramy, w których funkcjonuje sprawiedliwość, ostatecznym celem opieki jest bowiem utrzymanie sieci relacji międzyludzkich, a zadania sprawiedliwości sprowadzają się do ich uregulowania. Uznaje, że zarówno troska, jak i sprawiedliwość są niezbędne dla bycia w pełni człowiekiem, troska bowiem bez sprawiedliwości jest pojęciem podejrzanym, a sprawiedliwość pozbawiona troszczenia się jest niekompletna⁶¹.

Wedle opinii Tronto etyka troski zwraca uwagę na współzależności ludzi, a tym samym może stymulować pozytywne zmiany polityki demokratycznej i pluralistycznej. Wprowadzona do dyskursu i praktyki politycznej pozwoliłaby na włączenie do systemu demokracji liberalnej ludzi pozbawionych praw obywatelskich, wykluczonych i najbardziej potrzebujących (np. kobiet, robotników, ludności kolorowej). Utroskliwienie polityki zaproponowane przez Tronto miałoby przede wszystkim polegać na udoskonaleniu istniejącego systemu opieki, który jest *patchworkiem* matczynej troski o dzieci i opieki pielęgniarskiej dla osób starszych. Dziś bowiem mężczyźni rzadko podejmują się opieki, a pracownicy opieki są nisko opłacani, z tego powodu nie zawsze mają motywację, by dobrze wykonywać swoją pracę. Nadto decydują się na pracę opiekunów zazwyczaj osoby biedne, co zwiększa przepaść między nimi a bogatymi, którzy są w stanie zapłacić za ich usługi. Dlaczego do tego doszło? Polityka do tej pory angażowała działalność władzy politycznej poza sferą troski, gospodarstwa domowego i rodziny. Można to jednak zmienić.

⁶⁰ Zob. N. Noddings, *Caring*, dz. cyt., s. 18, 24, 36, 103; D. Engster, *The Heart of Justice*, dz. cyt., s. 6. Należy wspomnieć, że Noddings w swoich ostatnich książkach, pod wpływem krytyki, twierdzi, że troska wymaga zespolenia ze sprawiedliwością, społeczne i polityczne instytucje mogą bowiem w istotny sposób wesprzeć opiekę, określić naturę troskliwości i odróżnić jej dobre formy od złych (tj. paternalizmu, wyzysku, grupowego egoizmu), a także służyć przyznaniu szacunku i wyrównaniu startu osobom, które tradycyjnie obciążano wykonywaniem opieki (kobiety i mniejszości). Zob. N. Noddings, *Starting at Home*, dz. cyt., s. 22-24; D. Engster, *The Heart of Justice*, dz. cyt., s. 5, 7.

⁶¹ Zob. J. Tronto, *Moral Boundaries*, dz. cyt., s. 86, 103, 166-167, 171; też, *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*, dz. cyt., s. 249.

Po pierwsze, należy inaczej rozłożyć akcenty w sferze rozwiązywania problemów moralnych, położyć nacisk nie na poszukiwanie najlepszych zasad, ale na najlepsze przygotowanie ludzi do tego, by postępować moralnie. Wiąże się to z pracą nad zmianą sposobu, w jaki mężczyźni i kobiety myślą o trosce, która powinna zacząć się od publicznej debaty na temat tego, że mężczyźni i kobiety są odpowiedzialni za opiekę nad innymi. Z kolei rząd może wpłynąć na to, kierując się przykładem Szwecji, zachęcając odpowiednimi przepisami do urlopu rodzicielskiego, z którego korzystać mogą na takich samych warunkach zarówno kobiety, jak i mężczyźni (także rodzice adopcyjni). Po drugie, chodzi o postulowaną zmianę dotyczącą sposobów dysponowania czasem. Przeciętny Amerykanin zatrudniony w pełnym wymiarze czasu pracy pracuje 50 godzin tygodniowo. To za dużo. Należy zmienić prawo pracy tak, by wszyscy ludzie mieli czas na pracę troskliwą, np. zmniejszając wymiar czasu pracy w tygodniu do 20 godzin. Po trzecie, rząd powinien zwiększyć środki wydawane na usługi opieki i opiekunów. Tronto zdaje sobie sprawę, że wiązałoby się to z podniesieniem podatków, a tym samym, z obniżeniem poziomu bogactwa obywateli i ograniczeniem konsumpcji. Jej zdaniem nie jest to wielki problem. Jednym z powodów dążenia do zarabiania i gromadzenia pieniędzy jest właśnie troska o potrzeby członków rodzin, przyjaciół czy znajomych. Rzeczy kupowane są w rzeczywistości substytutem troski. Ludzie zakupują je i obdarowują się nimi, aby okazać sobie troskę⁶².

Podobnie Held nie odrzuca sprawiedliwości. Twierdzi: „Sprawiedliwość jest potrzebna w rodzinie, podobnie jak w państwie (...), nietrudno jednak zauważyć, że również troska jest potrzebna w sferze publicznej”⁶³. Uważa, że relacja między opieką i sprawiedliwością polega na tym, że opieka stanowi „szersze ramy moralne” dla sprawiedliwości, zatem sprawiedliwość jest osadzona w trosce⁶⁴. Wiąże to z pierwszeństwem genetycznym etyki troski przed etyką zasad „moralnego minimum”, to ona bowiem wyraża najbardziej podstawowe ludzkie wartości. Tym samym mniema ona, że troska może istnieć bez sprawiedliwości, lecz sprawiedliwość nie może istnieć bez troski, bo bez troski dziecko nie przeżyje i nie będzie osoby, której uprawnienia należy szanować. Ponadto dodaje, że gdyby nie instytucja rodziny, nie powstałaby wspólnota polityczna z zasadami, prawami, umowami i wagą przypisywaną sprawiedliwości. W jej ujęciu utroskliwienie życia ludzkiego ma polegać na zastosowaniu wartości etyki troski do problemów występujących zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej, których nie można satysfakcjonująco rozwiązać, odwołując się do „moralnego minimum” poszanowania uprawnień jednostki. Held nie jest jednak bezkrytyczna wobec troski. Jej zdaniem zasady i relacje powinny podlegać ocenie według kryteriów: dobre, lepsze lub najlepsze

⁶² Zob. J. Tronto, *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*, dz. cyt., s. 657–661; W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna: wprowadzenie*, dz. cyt., s. 293, 295–296, 299–300, 310.

⁶³ Zob. V. Held, *The Meshing of Care and Justice*, dz. cyt., s. 129.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 131.

– złe, gorsze lub najgorsze i tak, jeśli złe zasady nie powinny być przestrzegane, to złe relacje nie powinny być utrzymywane⁶⁵.

Poza tym Held uważa, że etyka troski stanowi ograniczenie rynkowego i legalistycznego myślenia w życiu publicznym, radzi sobie z władzą i przemocą, które przenikają sferę społeczno-polityczną, w tym w wymiarze globalnym. Podkreśla, że troskę można zauważyć w rozwiązywaniu problemów przez organizacje pozarządowe, które tworzą ogólnosiwiatową współzależność społeczeństw obywatelskich. Zauważa, że globalizacja relacji troski może pomóc ludziom z różnych państw i kultur w tym, by żyli w pokoju, wzajemnym poszanowaniu praw, wspólnie dbając o środowisko czy poprawę jakości życia dzieci, troska bowiem przyczynia się do tworzenia wspólnot, które promują zdrowe stosunki społeczne, a nie bezgraniczne kierowanie się własnym interesem⁶⁶.

Natomiast Kittay wiąże etykę troski z egalitarną teorią sprawiedliwości Rawlsa, konstruktywnie ją reinterpreterując. Uważa, że wyrażona w niej równość i wzajemność zależą od wartości i praktyki troski⁶⁷. Jej zdaniem pracownicy zależności są zazwyczaj skazani na negatywne konsekwencje w życiu osobistym (np. praca związana z opieką jest nieopłacana) i zawodowym (np. praca związana z opieką jest najgorzej płatna). Dlatego też Kittay twierdzi, że równość można osiągnąć jedynie poprzez reformę koncepcyjną i instytucjonalną polegającą na rozszerzeniu ideałów Rawlowskiej koncepcji sprawiedliwości o trzecią zasadę: każdemu według jego potrzeb, od każdego wedle jego zdolności troski⁶⁸. Wtedy to równość obejmie osoby, którym należą się odszkodowania lub zasiłki, oraz bezrobotnych. Kittay wnioskuje, że paradygmat stosunku zależności może i powinien kierować porządkiem publicznym w kwestii ludzkiej równości. Dlaczego? Wszyscy jesteśmy równi, ponieważ wszyscy jesteśmy produktami pracy jednego lub więcej pracowników zależności. Innymi słowy, każdy jest czyimś dzieckiem, ma doświadczenie zależności swojego istnienia od drugiego człowieka. Toteż słuszne jest dbanie społeczeństwa politycznego o wszystkich swoich pracowników zależności. Gdy nie robi ono tego, złe dzieje się nie tylko dawcom troski, ale i jej biorcom. A przecież troska jest stosunkiem zależności wiążącym ludzi we wspólnotę. Tak więc, jeśli państwo ma istnieć, to pierwszym celem porządku publicznego jest wsparcie pracowników zależności⁶⁹.

Zdaniem Christine M. Koggel troska to uczucie związane z orientacją na innych, której uczymy się w rodzinie i w innych relacjach; bliżej jej do sprawiedliwości (związanej z posługiwaniem się abstrakcyjnymi zasadami), zainteresowania, szacunku i odpowiedzialności za innych, niż do współczucia. Toteż troska i sprawiedliwość nie są w opozycji do siebie, nieuchronnie wymagają współpracy, gdyż poczucie

⁶⁵ Zob. V. Held, *Feminist Morality*, dz. cyt., s. 195; też, *The Ethics of Care*, dz. cyt., s. 16-17; R. Tong, N. Williams, *Feminist Ethics*, dz. cyt.; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁶⁶ Zob. V. Held, *The Ethics of Care*, dz. cyt., s. 16, 168; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁶⁷ Zob. E. Feder Kittay, *Love's Labor*, dz. cyt., s. 108.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 113.

⁶⁹ Zob. R. Tong, N. Williams, *Feminist Ethics*, dz. cyt.

sprawiedliwości wyrasta z troskliwości, a sprawiedliwość uzupełnia troskę. Poczucie sprawiedliwości wymaga zdolności do wrażliwej i inteligentnej oceny wymogów, jakie narzuca konkretna sytuacja, co umożliwia troska. Natomiast sprawiedliwość sprzyja uwzględnieniu losu tych, z którymi nie wchodzimy w bezpośrednie relacje⁷⁰.

W opinii Koggel sprzymierzenie troski i sprawiedliwości jest możliwe w państwach liberalnych; stworzy widoki na wyakcentowanie współzależności ludzi, znaczenia dialogu i wartości słuchania ludzi pozbawionych prawa głosu. Koggel przyjmuje, że relacje związane z troską leżą u podstaw liberalnego dyskursu równości⁷¹. W jej ujęciu egalitarny liberalizm opiera się na zasadzie głoszącej, że jednostki powinny być traktowane z takim samym zainteresowaniem i szacunkiem. Z kolei podstawą tej zasady nie jest żadna szczególna jakość czy cecha przysługująca ludziom, ale koncepcja tożsamości tworzonej przez stosunki międzyludzkie, idea moralnej osobowości jako ciągłego procesu angażowania się z innymi w sieć praktyk społecznych konstytuujących kontekst społeczny i polityczny, w którym ludzie żyją⁷². Nie dziwi więc, że, jej zdaniem, punktem wyjścia myślenia o społeczeństwie politycznym nie jest indywidualizm, lecz ludzie uwikłani i zakorzenieni we wspólnoty i współpracy⁷³. Dlatego też twierdzi ona, że rozumienie równości musi uwzględnić empatię uzyskaną w komunikacji, która może dać nam zrozumienie specyfiki konkretnych ludzkich sposobów życia⁷⁴. Tylko tak możemy zdobyć wiedzę o doświadczeniach tych, którzy żyją w ucisku i nierówności⁷⁵. Modelem podstaw polityki proponowanym przez Koggel jest dialog będący reinterpretacją Rawlsowskiego konceptu umowy społecznej. Nowe odczytanie polega na tym, że w sytuacji pierwotnej nie występowałaby zasłona niewiedzy, deliberujące osoby byłyby ludźmi różniącymi się od siebie przez swoje uwikłania wspólnotowe. Umowa zawarta w takich warunkach nie byłaby ustalona raz na zawsze i dla wszystkich kontekstów, charakteryzowałaby się stałą otwartością na negocjacje i korektę⁷⁶. Polityka z niej wynikająca korzystałaby z akcji afirmatywnej, która umożliwiłaby włączenie wykluczonych i najbardziej potrzebujących w istniejące struktury władzy, a także krytykę i przekształcenie opresyjnych instytucji⁷⁷.

Daniel Engster uznaje troskę i obowiązek troski za podstawę i centrum politycznej teorii sprawiedliwości⁷⁸. Poza tym zakłada, że cele troski powinny być kompatybilne z celami rentowności. Jego teoria sprawiedliwości postuluje upublicznienie troski, czyli utroskliwienie polityki, ekonomii i kultury, które jest możliwe w każdym

⁷⁰ Zob. Ch.M. Koggel, *Perspectives on Equality*, dz. cyt., s. 156, 158.

⁷¹ Zob. tamże, s. 47.

⁷² Zob. tamże, s. 62, 242.

⁷³ Zob. tamże, s. 5, 84.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 103.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 108.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 121.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 237.

⁷⁸ Zob. D. Engster, *The Heart of Justice*, dz. cyt., s. 6 i *passim*; tenże, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 33.

systemie polityczno-społecznym. Co więcej, twierdzi on, że z racji wszechobecnej współzależności ludzi troska ma uniwersalne zastosowanie, powinna występować w polityce każdego państwa, jak i stosunkach międzynarodowych. Zastrzega jednak, że pomimo uniwersalnego wymiaru troski nie musi być ona stosowana wobec wszystkich grup w ten sam sposób. Rządy powinny przede wszystkim troszczyć się o własnych obywateli, powinny także pomagać, w rozsądnych granicach, obywatelom innych państw. Jednak za właściwy rodzaj międzynarodowych interwencji uznaje jedynie akcje humanitarne⁷⁹.

Engster uważa, że troska powinna występować w kwestiach odnoszących się przede wszystkim do sprawiedliwości ekonomicznej, kultury i środowiska naturalnego. Wskazując sposób upublicznienia troski, nie odwołuje się do koncepcji sprawiedliwości Rawlsa, lecz do zasady pomocniczości. Postuluje bowiem, by rządy jedynie wspierały realizację moralnych obowiązków troski przez tworzenie odpowiednich ram instytucjonalnych. Powinny przede wszystkim zapewnić każdemu możliwość zaspokojenia jego podstawowych potrzeb biologicznych, rozwoju podstawowych zdolności potrzebnych dla satysfakcjonującego funkcjonowania w społeczeństwie na minimalnym, acz przyzwoitym poziomie oraz realizację własnej koncepcji dobrego życia, w jak największym stopniu wolnego od niepożądanego cierpienia fizycznego i psychicznego⁸⁰. Wiąże się to z udzielaniem pomocy ekonomicznej w przypadku choroby, niepełnosprawności, starości, niepowodzeń losowych, a także zapewnieniem opieki zdrowotnej, edukacji i czystego środowiska oraz ochroną podstawowych praw jednostki, przede wszystkim zaś z przesuwaniem działań opiekuńczych na możliwie najbardziej lokalny lub osobisty poziom, na którym opieka może być najlepiej realizowana⁸¹. Engster uznaje, że subsydiarność umożliwi najmniejsze nakłady finansowe na opiekę i najlepszą opiekę, gdyż o ile ludzie mają te same potrzeby podstawowe, o tyle u każdego stopień ich zaspokojenia może być odmienny, poza tym różne zestawy towarów i usług mogą pomóc je ugasić, nie mówiąc już o różnorodnych strategiach reagowania na wymagania biologiczne, rozwojowe czy społecznie funkcjonalne⁸².

Powyższą prezentację etyki troski podsumujemy próbą odpowiedzi na pytanie: co dobrego może przynieść upublicznienie troski? Do zalet politycznej teorii troski należy zaliczyć zwrócenie uwagi na palący problem współczesnych społeczeństw zachodnich, które inne nurty filozofii polityki pomijają⁸³. Otóż zmiany w charakterze pracy, napływ większej liczby kobiet do pracy, rosnące bezrobocie, wzrost liczby samotnych rodziców i osób starszych, wielokulturowość pokazały, że tradycyjne podejście do troski, lokujące ją w sferze prywatnej bez nadzoru państwa, jest niewystarczające. W wielu państwach mamy do czynienia z kryzysem opieki. Często

⁷⁹ Zob. D. Engster, *The Heart of Justice*, s. 194; M. Sander-Staudt, *Care Ethics*, dz. cyt.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 11-13, 140.

⁸¹ Zob. D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki*, dz. cyt., s. 29.

⁸² Zob. D. Engster, *The Heart of Justice*, s. 12.

⁸³ Zob. tamże, s. 14.

ludzie nie mogą podjąć czy efektywnie angażować się w pracę produkcyjną, muszą bowiem troszczyć się o siebie i członków swoich rodzin⁸⁴. Z drugiej strony wiele osób pozostaje bez opieki i wsparcia, którego potrzebują, aby przetrwać, rozwijać się i właściwie funkcjonować w społeczeństwie. Osobiste i społeczne skutki wad systemu troski są zgubne. Osoby, które nie otrzymują odpowiedniej opieki, są bardziej skłonne do używania przemocy, angażowania się w działalność przestępczą, mają problemy ze znalezieniem i utrzymaniem pracy zarobkowej, cierpią na depresje i stany lękowe⁸⁵.

Postulując egalitarną dystrybucję troski między mężczyznami i kobietami, redystrybucję domowych obowiązków opieki (do których tradycyjnie przypisywano jedynie kobiety), zwiększenie liczby publicznych usług opieki oraz prawne wsparcie pracy opiekuńczej (np. wynagrodzenia za pracę, której istotą jest troskliwość, m.in. w służbie zdrowia, organizacjach społecznych), etyka troski stała się nową wizją państwa opiekuńczego. Jest to niezmiernie istotne ze względu na ogólnoświatowy ekonomiczny kryzys gospodarczy, wywołany neoliberalnym podejściem do gospodarki. Wydawało się bowiem, że mamy do czynienia ze smokiem zjadającym własny ogon, że nie ma (i pewnie nie będzie) nowych, alternatywnych wizji społeczno-politycznych, że liberalizm praktyczny możemy naprawiać jedynie liberalizmem teoretycznym. Okazuje się, że mamy interesującą feministyczną propozycję ładu społeczno-politycznego troszczącego się o troskę - a do tego realną utopię pokazującą, że istniejący reżim można zmienić na lepszy, wyjaśniającą, dlaczego i jak go przemienić oraz wskazującą konkretne instytucje pożądanego porządku w warunkach historycznych i kulturowych współczesnego świata zachodniego. Nie można tego powiedzieć o innych najnowszych propozycjach w ramach filozofii polityki, np. teoriach Michela Foucaulta, Ernesta Laclau, Chantal Mouffe, Slavoj Žižka, Alaina Badiou czy Giorgia Agambena - może z wyjątkiem libertarian.

Podkreślmy, że jest to nowatorski projekt państwa opiekuńczego. Odbiega on od tradycyjnego modelu państwa dobrobytu, gdyż tu sprawiedliwość społeczna obejmuje nie tylko ochronę obywateli przed słabościami rynku, ale również opiekę nad dziećmi i osobami starszymi, reformę służby zdrowia i prawa pracy związaną z problemem opieki, redystrybucję praw publicznych, świadczeń socjalnych i obciążeń, ochronę środowiska, wsparcie rozwoju społeczeństwa obywatelskiego *sensu stricto*, kwestie przedłużania życia, aborcji, eutanazji czy pokoju. Etyka troski rozważa wskazane problemy w perspektywie krajowej i międzynarodowej. Poza tym przekracza postmodernistyczny etnocentryzm pionierską wersją nowożytnego z ducha uniwersalizmu. Proponuje wartości mogące stać się podstawą zgody w społeczeństwach wielokulturowych. Wskazuje, że mimo różnic religijnych, moralnych, światopoglądowych praktyka troski występuje wszędzie i wszędzie jest niezbędna dla istnienia gatunku ludzkiego i konkretnych społeczności, że istnieją ogólne

⁸⁴ Zob. E. Feder Kittay, *Love's Labor*, dz. cyt., s.129; D. Engster, *The Heart of Justice*, dz. cyt., s. 14.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 14-15.

i konieczne uniwersalne cechy strukturalne opieki, choć ukryte pod obserwowalną różnorodnością, szczegółowością i przypadkowością⁸⁶.

Czy w rzeczywistości polityczna etyka troski niesie wiele dobra, czas pokaże, aczkolwiek już dziś można dostrzec jej pozytywne skutki w polityce socjalnej wielu państw europejskich. Koronnym przykładem jest Szwecja, kraj, w którym życie publiczne jest w dużej mierze inspirowane myślą feministyczną. Nie są to jednak wierne i pełne wcielenia teorii troski, jedynie pierwsze jaskółki integracji troski z polityką.

Care Ethics as a Political Philosophy

The article is an attempt at a comprehensive study of the political theory of care. Through a rearrangement of the way that particular trend of philosophy has been described and understood the author proposes the definitions of care, the justifications of its moral obligation and the visions of integration of care into the public sphere. What is more, the author explores the history of the ethics of care and its role in public policy.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 16.