

Magdalena Środa
Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski

ETYKA 45, 2012

Czy etyka ma płeć?

W podręcznikach do etyki, omawiających różne stanowiska normatywne, coraz częściej pojawia się „etyka troski” wraz z przymiotnikiem „feministyczna”. Ewa Hyży, jedna z autorek tego numeru „Etyki”, twierdzi, że stanowisko to ma kilkadziesiąt lat i że – rzeczywiście – jego „matkami” są feministki. Nazywa się je niekiedy feministkami „maternalnymi” (od *maternity*), uważają bowiem, że właśnie relacja macierzyńska powinna stanowić wzorzec wszelkich relacji moralnych w społeczeństwie. Gdyby jednak szukać również ojców tego stanowiska, trzeba by sięgnąć znacznie głębiej w historię i zwrócić uwagę na Jezusa z Nazaretu, św. Franciszka czy Davida Hume’a. Niektórzy widzą też pewne podobieństwa między etyką troski a etyką spolegliwego opiekuństwa Tadeusza Kotarbińskiego. Zasadniczą różnicą między tymi koncepcjami a feministyczną etyką troski jest to, że tamte odwołują się albo do „wypracowanych” cnót (wzorzec etyczny Hume’a czy spolegliwe opiekuństwo to w istocie efekt pracy nad własnym charakterem), albo do czynników irracjonalnych – miłość chrześcijańska w rozumieniu *caritas* jest przecież „cnotą teologalną”, czyli będącą przedmiotem specjalnej łaski (wlanej). Tymczasem feministyczna koncepcja troski opiera się na uczuciu naturalnym, spontanicznym, niekontrolowanym i ukonkretnionym.

Warto więc przyjrzeć się tej etyce, zwłaszcza że pełni ona kilka funkcji. Po pierwsze, jest stanowiskiem, w pewnym sensie, konkurencyjnym wobec kantyzyzmu, utilitaryzmu, etyki praw czy perfekcjonizmu. Daje nam więc wgląd w odmienną skalę wartości, motywów czy typów argumentowania. Po drugie, może mieć ona szerokie zastosowanie, nie tylko *stricte* etyczne służące do normowania relacji międzyludzkich i społecznych, ale również do budowania podstaw wspólnoty politycznej realizującej wartości odmienne od powszechnie uznanych (indywidualistycznych, liberalnych, kontraktualnych). Co interesujące, polityczna wizja wspólnoty opartej na etyce troski znacznie przekracza granice narodowe, jak również gatunkowe. Centralna „troska” nie daje się ograniczyć do bliskich nam podmiotów lub podmiotów posiadających podobny zestaw cech (rozumność, duchowość, cierpienie); troska obejmuje różnicę nie tylko między „ludźmi”, między kobietami i mężczyznami, między „naszymi” i „obcymi”, ale również między ludźmi i nie-ludźmi. Tak jak w etyce Kanta rozum tworzył więź łączącą nas z Bogiem, tak w etyce troski uczucie buduje więź (również) transgatunkową. Po trzecie wreszcie, etyka troski nieuchronnie naprowadza nas

na kwestie jej podmiotu czyli – w pewnym sensie – kobiecego podmiotu, który dla doświadczenia troski jest paradygmataczny. Piszę „w pewnym sensie”, bo nie chodzi tu bynajmniej wyłącznie o kobiecego podmiot moralny ani – w związku z tym – o jakąś formę separatyizmu czy wykluczenia (innego podmiotu), lecz o konstatację, że zarówno w filozofii starożytnej, jak i nowożytnej rzekomo uniwersalny, moralny podmiot był budowany na wyłącznie męskim doświadczeniu i często (Arystoteles, Rousseau, Hegel, Kant) ograniczał się do świata mężczyzn (traktowanego jako uniwersalny). Odkrycie tego faktu, co możemy przypisać Simone de Beauvoir, spowodowało falę feministycznych (re)interpretacji zarówno historii filozofii, jak i sposobów kształtowania się podmiotowości w etyce, w teoriach poznania, w nauce, w polityce.

Refleksja nad podmiotem moralnym prowadzi nas więc do kwestii tożsamości, inności, płciowości oraz różnicy. A te do kwestii poznawczych, czyli na przykład do pytania o status i możliwości fenomenologii w zakresie ujmowania relacji ja-inny (pisze o tym Marzena Adamiak w artykule *Feminizm a fenomenologia – w kontekście poszukiwania albo konstruowania kobiecej tożsamości*) lub pytań o płciowość tożsamości czy możliwość (wadliwość) konstruowania kategorii „obiektywności” w antropologii, jak również w metaetyce i nauce.

Część z tych zagadnień poruszana jest w niniejszym tomie „Etyki”.

Inicjatywa jego powstania zrodziła się na IX Polskim Zjeździe Filozoficznym, gdzie po raz kolejny, w ramach tych szacownych zgromadzeń dających przegląd badań i zainteresowań filozoficznych akademików z całej Polski, obradowała sekcja „Filozofii feministycznej i *gender studies*”. Cieszyła się ona niemałym zainteresowaniem, a referaty tam wygłoszone okazały się warte publikacji. Ponieważ większość z nich poświęcona była zagadnieniom aksjologicznym, normatywnym i antropologicznym, zainteresowała się nimi redakcja „Etyki”. W ten oto sposób oddajemy do rąk czytelników jeden z nielicznych na polskim rynku numerów naukowego pisma o wysokiej renomie, jakim jest „Etyka”, poświęconych etyce i filozofii feministycznej. Z powodu niewielkiej objętości tomu, a zarazem ogromu problemów, nurtów, stanowisk i debat w obrębie feminizmu, teksty te służyć powinny raczej jako zachęta do dalszych lektur i badań niż jako kompendium wiedzy o problemach zawartych w tytułach poszczególnych artykułów.

Ich ważną funkcją jest również odczarowanie pojęcia „feminizm” i ukazanie siły interpretacyjnej i krytycznej „studiów *gender*”.

„Badania *gender*” stanowią dziś ogromną i bardzo zróżnicowaną dziedzinę wiedzy, a właściwie różnych sposobów kwestionowania wiedzy zastanej. Dlatego mają charakter na wskroś filozoficzny, bo to, co głęboko łączy je z aktywnością zdefiniowaną jeszcze w czasach greckich „pierwszych mędrców” jako filozofia, to przede wszystkim: krytycyzm, odrzucenie oczywistości, szukanie podstaw wiedzy, niechęć do przesądów, nawyków i rutyny, które ją w znacznej mierze konstytuują, a także płynność kategorii i zdolność do kwestionowania sztywnych paradygmatów

oglądu i rozumienia świata. Już choćby genderowe odczytanie klasyków historii filozofii pozwala na zakwestionowanie obiektywności i uniwersalności takich kategorii, jak podmiot, wiedza, nauka, prawo, człowiek, norma, równość, powszechność obowiązków. Przykładowo: Arystoteles pisze, że człowiek jest *zoon politikon*, ponieważ posługuje się mową niezbędną do bycia obywatelem, członkiem wspólnoty. Kobieta też posługuje się mową, ale obywatelką w rozumieniu Arystotelesa być nie może. Filozof nigdzie nie wyjaśnia tej niemożności. Jan Jakub Rousseau, którego wkładu w rewolucyjne procesy demokratyzującej się Europy nie sposób przecenić, rozpoczyna swoją najważniejszą książkę *Umowa społeczna* od stwierdzenia, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi, ale już w *Liście o widowiskach* pisze, że kobiety na wolność nie zasługują i że będą destrukcyjne dla republiki (bo nie są równe, lecz próżne), i to właśnie z tych powodów tylko chłopiec (Emil) może być wychowany na obywatela, natomiast szanse życiowe dziewczynki (Zosia) zostają ograniczone do bycia potulną (i pachnącą) żoną. Rousseau nigdzie nie tłumaczy, czy w takim razie kobiety nie są ludźmi, o których pisze w *Umowie społecznej*, czy też są ludźmi, którym, z jakichś powodów, nie przysługują prawa oczywiste i naturalne w przypadku mężczyzn. Kant swoje rzekomo uniwersalne kategorie „rozumu”, „osoby” i „człowieczeństwa” tworzy wyłącznie dla mężczyzn (do kobiet odnosi się z pogardą, nie traktował ich ani jako istot racjonalnych, ani – w związku z tym – członkiń „państwa celów”). Pod kantowskim zimnym racjonalizmem uciekającym przed wszystkim, co emocjonalne, czyli „patologiczne”, kryją się wyłącznie mężczyźni. Freud z kolei uważał, że kobiety nie mogą być uczestniczkami kultury, ponieważ nie mają „superego”, które u mężczyzn kształtuje się poprzez lęk przed kastracją, jako „karzący głos ojca”. Kobiety nie mają się czego lękać, więc – jako „wybrakowane” – pozostają poza domeną publiczną i domeną kultury („na ciemnym lądzie”). Lévinas (o którym pisze w tym numerze wspomniana Marzena Adamiak) buduje swój podmiot jako separujący się od wszystkiego, co inne i konfrontujący się z tym, co inne, ale również jako ten, który poszukuje bezpiecznego miejsca umożliwiającego wypoczynek, czyli domu. A „dom zakłada kobieta”, która jest „gościnnością w sobie” dla podmiotu, czyli mężczyzny. Spotkanie z Innym, które ma u Lévinasa budować wyzwanie etyczne, jest spotkaniem np. ojca z synem, ale nigdy mężczyzny z kobietą. Ta się nie spotyka, nie jest podmiotem etycznych wyzwań; siedzi w domu.

Całą filozofię zakładającą uniwersalizm pewnych pojęć można przeczytać więc od nowa, by przekonać się, jak jednostronne i wykluczające są owe „uniwersalne” kategorie i filozoficzne interpretacje. Nie chodzi jednak o dyskredytowanie filozofii, ale o wzbogacenie jej analiz krytyką *gender*, czyli tą, która proponuje uwzględnić w badaniach płęć (podmiotu, filozofa, naukowca oraz np. tego, co Rorty nazywał „słownikiem finalnym”).

W Polsce samo słowo „feminizm” ma pejoratywny charakter. Stanowi ono jakiś zlepek stereotypów, przesądów i zabiegów perswazyjno-wykluczających. Trudno

powiedzieć dlaczego, bo w większości ośrodków akademickich na całym świecie feministyczne interpretacje różnych dziedzin wiedzy i aktywności stały się dawno uznanym stanowiskiem badawczym, a feministyczno-emancypacyjne ruchy – trwałym elementem zachodnich demokracji i nie tylko. Dziś, po wielu „falach”, latach badań, debat i konstytuowania się zróżnicowanych nurtów oraz szkół, „feminizm” konotuje tak wielką liczbę teorii i stanowisk, że jako termin sam w sobie niewiele już znaczy. Aby go używać sensownie, trzeba sprecyzować, o jaki feminizm chodzi: „liberalny”, „maternalny”, „trzeciej fali”, „psychoanalityczny”, „marksistowski”, „korporalny”, „egzystencjalny”, „kulturowy”, „globalny”, „wielokulturowy” czy na przykład „eko-”. Czy coś je łączy? Często tylko polityka.

W amerykańskiej *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, w obszernym haśle „Feminizm”, możemy przeczytać: „różne są teorie i koncepcje feminizmu, wszystkie jednak łączy jedno – przekonanie o opresji kobiet”. Rozszerzmy je: feministka czy feminista to ktoś, kto (na podstawie wiedzy socjologicznej) wie, że kobiety tylko dlatego, że są kobietami, znajdują się w gorszym położeniu niż mężczyźni, to również ktoś, kto stara się zmienić tę sytuację (z politycznego punktu widzenia feminizm właściwie pokrywa się znaczeniowo ze słowem demokratyzacja, emancypacja czy egalitaryzm), przede wszystkim jednak to ktoś, kto stara się dowiedzieć, dlaczego tak się dzieje. Dlaczego „niszczeniu życia przez mężczyzn nadaje się większy prestiż niż dawaniu życia przez kobiety”? „Dlaczego wartości, takie jak macierzyństwo, współpraca, uczuciowość, intuicyjność, troska – tradycyjnie przypisywane kobietom – mają poślednie znaczenie, a wartości przypisywane mężczyznom, takie jak racjonalność, konkurencyjność, abstrakcyjność, sprawiedliwość, stanowią wyznacznik naszej kultury?” „Dlaczego kultywujemy raczej obowiązki niż uczucia?” „Dlaczego wspólnoty rywalizują ze sobą zamiast współpracować?” „Dlaczego naukę i kulturę tworzyli niemal wyłącznie mężczyźni, i czy przypadkiem podstawowe kategorie nauki, podobnie jak etyki, nie są – w związku z tym – oparte na jednostronnym, męskim doświadczeniu?”

„Badania *gender*” pełnią często w filozofii funkcje podobne do kantowskiego transcendentalizmu, to znaczy sytuowania pozycji teoretycznej poza przyjętą relacją poznawczą lub też nietzscheańskiego „filozofowania młotem”, które „rozwała” przyjęte kategorie, wsparte, przede wszystkim, na binarnym widzeniu świata (takie jak prawda-fałsz, racjonalność-irracjonalność, dusza-ciało, dobro-zło, podmiot-przedmiot, heteroseksualizm-homoseksualizm, męskie-kobiece), ponieważ – jak dostrzegł to Jacques Derrida – w każdym binaryzmie jeden człon jest nadrzędny, a drugi jest mu podporządkowany, stanowiąc jego suplement, uzupełnienie, tło. I tak jak fałsz jest tłem dla prawdy, tak kobieta jest suplementem mężczyzny, zaprzeczeniem wszystkiego, co on reprezentuje, jego gorszą stroną, rewersem, tak jak zło jest rewersem dobra. Zniesienie binaryzmów i odrzucenie absolutnego charakteru nowożytnych kategorii filozoficznych daje otwartą przestrzeń niezbędną dla myślenia dialektycznego, kontekstualnego, perspektywicznego, transgresywnego. W tym feministyczna filozofia czuje się dobrze.

Nie tylko w męskim świecie polityki, ale i w męskim świecie kategorii filozoficznych feminizm wraz z „badaniami *gender*” starają się odnaleźć przestrzeń, w której będzie się mogło rozpoznać lub ukonstytuować to, co „inne”, dotąd niekategoryzowane, wykluczone. Chodzi o przestrzeń nie tylko poza binarnością, ale i poza „normalnością” i „jednorodnością” (tak jak u Nietzschego „poza dobrem i złem”), bo jednorodność, którą konstruowała i utwierdzała przez wieki filozofia, „generowała” procedury wykluczenia, marginalizacji i wymazywania z przestrzeni poznawczych tych, którzy odstają (nie mieszczą się) w stabilnej, pożądanej jednorodnej „normalności”.

W dziedzinie antropologii, czy szerzej – w dziedzinie badań nad podmiotowością i tożsamością, współczesne myślenie feministyczne zbliżone jest do postmodernistycznego dekonstruktywizmu; dostrzega ono bowiem wyraźnie, choć na różne sposoby, że tożsamość jest efektem ujarznienia, jest produktem władzy, socjalizacji, społecznego treningu: tak zwana „istota człowieka” jest konstruktem, po którego obaleniu (słynne obwieszczenie „śmierci człowieka” przez Michela Foucaulta) żaden esencjalizm nie ma racji bytu, a to z powodu swojej poznawczej nietrafności oraz szkodliwego wykluczania inności. „Zabijając” podmiot, rozumiany jako esencjalna jedność jaźni bytującej w przestrzeni i czasie, i odsłaniając jego społecznie skonstruowany (i męski) charakter, postmoderniści, a przede wszystkim feministki (w tym gronie do szczególnie interesujących trzeba zaliczyć tak zwaną „szkołę francuską”: Kristeva, Cixous, Irigaray) skupiły się na „innym”, czyli wykluczonym rewersie europejskiego, rozumnego podmiotu. Była nim kobieta, bo to o niej można było powiedzieć (zrobiła to w latach 40. poprzedniego wieku S. de Beauvoir), że „jest innym”, czyli tym, o którym wiemy tylko tyle, że nie jest opisywanym przez filozofów racjonalnym podmiotem, w ogóle „nie jest”, a staje się („kobietą się nie jest, kobietą się staje”).

Dekonstrukcja otwiera więc przed feminizmem ogromne pole badawcze, o tyle trudne, ale zarazem inspirujące, o ile nie można się po nim poruszać dzięki normalnym narzędziom poznawczym; trzeba wyjść nie tylko poza klasyczne kategorie antropologiczne, ale i cały porządek symboliczny, na którym zbudowana jest i w którym wyraża się nasza kultura, a więc skorzystać z różnych „szczelin”, „fałd”, które napotkać można częściej w języku metaforycznym, w literaturze i poezji niż w tekstach ważnych z naukowego punktu widzenia (próbkę tego stylu znajdziemy w artykule Moniki Rogowskiej-Stangret, *Feministyczne stawianie się dzieckiem – utopia czy przyszłość?*).

Jak twierdzi Irigaray (w niniejszym tomie pisze o niej Olga Cielemecka, *Od różnicy do etyki różnicy. Feministyczna filozofia Luce Irigaray*): „ani ja, ani ty, ani my nie pojawia się w języku nauki”¹, bo nauka chce zamaskować tożsamość swoich twórców (o płci nauki i wiedzy usytuowanej pisze z kolei Aleksandra Derra, *Od skromnego świadka do wiedzy usytuowanej. O pożytkach z feministycznych badań*

¹ L. Irigaray, *Is the Subject of Science Sexed?*, przeł. C. Mastrangelo Bové, „Hypatia” 1987, nr 3, s. 66.

nad nauką i technologią) i dlatego wzywa kobiety, by nie bały się subiektywności, aktywności i unikały nieautentyczności głosu biernego i pozornie obiektywnego.

Wracając do feministycznej etyki troski, to jej źródłem – pisze o tym w dużym artykule otwierającym ten tom Ewa Hyży (*Wybrane etyczno-polityczne propozycje współczesnego feminizmu globalnego*) – była refleksja feministek drugiej połowy XX wieku, które czuły nieadekwatność dominujących teorii etycznych (kantyzmu, utylitaryzmu, etyki praw) do kobiecych doświadczeń. Mimo dużego zróżnicowania w obrębie nowożytnych stanowisk etycznych, wszystkie wspierają się na przekonaniu, że etyka jest „produktem racjonalnym”, bo czy odwołujemy się do powszechnie prawodawczego rozumu, jak u Kanta, czy zakładamy rozsądny rachunek przyjemności, jak u Benthama i Milla, czy – jak u liberałów, takich jak Locke i Dworkin – przyjmujemy priorytet indywidualnych praw, musimy uznać ważność pewnych założeń, jak powszechność teorii, obiektywizm, bezstronność czy uogólnialność. Przyjął je również Lawrence Kohlberg, prowadząc swoje pionierskie badania nad rozwojem moralnym dzieci. Ich struktura opierała się na podzielonym na trzy etapy procesie rozwoju moralnego, gdzie punktem wyjścia było stadium „prekonwencjonalne”, czyli posłuszeństwa i lęku przed karą, a punktem dojścia „postkonwencjonalne” stadium uniwersalnych zasad. Prawidłowy rozwój moralny polegał – zgodnie z badaniami Kohlberga – na przechodzeniu od motywacji moralnej opartej na strachu przed karą do motywacji opartej na racjonalnym wyborze uniwersalnych zasad. Dojrzała moralnie jednostka – w założeniach Kohlberga – stanowiła autonomiczny, racjonalny podmiot, który zinterioryzował abstrakcyjne zasady postępowania i w sytuacji konfliktu potrafi je bezstronnie zastosować, traktując wszystkich uczestników konfliktu jako równe w prawach i godności podmioty moralne. W eksperymentach żadne z dzieci nie osiągnęło ideału tak rozumianej dojrzałości, ale nie było wątpliwości, że znacznie częściej jest ona udziałem chłopców niż dziewcząt. Te „zatrzymują się” jakby w stadium drugim rozwoju moralnego, tak zwanym konwencjonalnym, relatywistycznym. Dziewczynki nie dążą do bezstronności, nie wążą abstrakcyjnych zasad, lecz mówią „to zależy”. „To zależy” od indywidualnej sytuacji osób zaangażowanych w konflikt, od relacji, w których tkwią itp. Czyżby więc dziewczynki miały nigdy nie dojrzeć moralnie? Czyżby więc filozofowie mieli rację, twierdząc, że kobieta jest „wybrakowanym samcem” (Arystoteles, św. Tomasz) niezdolnym do posiadania praw obywatelskich (Rousseau, Locke), do aktywności publicznej (Hegel) oraz do moralności w ogóle? Czyżby rację miał również Freud, który pisał: „u kobiet poziom tego, co etycznie normalne, jest inny niż u mężczyzn. Ich superego nigdy nie jest tak nieugięte, tak bezosobowe i tak niezależne od swoich emocjonalnych źródeł, jak tego wymagamy od mężczyzn”². Wszyscy ci filozofowie zwracali uwagę

² S. Freud, *Kilka psychologicznych skutków różnicy płci*, [w:] tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999, s. 237.

na fakt, że jest coś takiego, czego nie mogą dostrzec i osiągnąć kobiety, a co widzą i osiągają wyłącznie mężczyźni.

Carol Gilligan (u progu swej kariery – asystentka L. Kohlberga) odwróciła tę perspektywę i zapytała, czy przypadkiem nie jest tak, że to kobiety widzą coś, czego nie potrafią dostrzec mężczyźni? W głośnej książce *In a Different Voice* (1982) twierdziła, że błędem Kohlberga było przyjęcie pewnych bardzo rozpowszechnionych, ale bynajmniej niebezstronnych założeń. Gilligan dostrzegła, że są to te same „obiektywne” założenia, na których opiera się etyka Kanta, teoria Rawlsa, preskrytywizm Hare’a, jak i – patrząc wstecz – niemal cała oświeceniowo-liberalna tradycja filozoficzna. W jej ramach dojrzała moralnie jednostka to autonomiczny, racjonalny, samodzielny podmiot.

Gilligan w swoich badaniach starała się pokazać, że tradycja ta nie ma charakteru uniwersalnego, lecz że opiera się właśnie na jednostronnym męskim doświadczeniu. Mężczyzna myśli abstrakcyjnie, wierzy w logikę i we własną siłę, kobieta myśli instynktownie i intuicyjnie, wierzy w komunikację i porozumienie. Rozwój moralny większości mężczyzn idzie w kierunku interioryzacji społecznych standardów moralnych, rozwój kobiet natomiast idzie w kierunku kontekstualnym i narratywnym; kobiety mniej skupiają się na rozumieniu praw i reguł, a więcej na rozumieniu odpowiedzialności za innych w konkretnych warunkach. Odpowiedzialność u mężczyzn to powstrzymanie agresji i chęci dominacji; odpowiedzialność kobiety to troska związana z przekonaniem, że „inni na ciebie liczą”.

Główną tezę Gilligan było więc przekonanie, że istnieją co najmniej dwie równoprawne orientacje moralne. Pierwsza z nich to etyka sprawiedliwości; druga – etyka troski. Gilligan nigdzie nie twierdziła, że dwie odrębne orientacje moralne mają charakter wrodzony, naturalny czy też, że nieuchronnie wiążą się z podziałem płciowym. Postawy te stanowią zapewne wynik odmiennej socjalizacji dziewcząt i chłopców, co nie wyklucza, że mężczyźni mogą kierować się w swoim życiu postawami troski, a kobiety abstrakcyjnymi regułami sprawiedliwości. Gilligan nigdzie też nie rozstrzygała, która z dwóch rodzajów postaw ma większe znaczenie czy większą wartość normatywną.

Budowaniem i promowaniem feministycznej etyki troski zajęły się natomiast takie feministki, jak Nel Noddings, Virginia Held, Sara Ruddick czy Joan Tronto. Ta pierwsza w swoich rozlicznych pracach z pogranicza etyki i pedagogiki dowodziła, że to właśnie postawa troski powinna stanowić podstawę wszelkiej moralności. „Troska to aktywność gatunku, obejmująca wszystko, co utrzymuje, kontynuuje i poprawia nasz «świat», byśmy mogli i mogły żyć w nim tak dobrze, jak to tylko możliwe. Ten «świat» obejmuje nasze ciała, nas samych/e, nasze środowisko – wszystko, co staramy się włączyć w złożoną, podtrzymującą życie siatkę”³.

Etyka troski, według niektórych autorek, może być więc podstawą teorii politycznej i politycznych utopii (relacją między różnie rozumianymi etykami troski

³ B. Fisher, J. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, cyt. za E. Hyży w niniejszym tomie.

a teorią i praktyką polityczną zajmuje się Dorota Sepczyńska w artykule *Etyka troski jako filozofia polityki*). Na przykład Virginia Held, w tekście *Non-Contractual Society. A Feminist View*, opracowuje wizję wspólnoty, której podstawową relacją jest zneutralizowane płciowo macierzyństwo (Held zamiast słowa „matka” używa określenia *mothering person*). Held proponuje przeprowadzić eksperyment myślowy podobny do eksperymentu Rawlsa. Tak jak Rawls, próbując zbudować koncepcję sprawiedliwego państwa, stara się dotrzeć do istoty naszej racjonalności, tak Held – w tym samym celu – stara się dotrzeć do istoty naszych uczuć wobec innych. I tak jak dla Rawlsa punktem wyjścia będzie wyzuta z uczuć i usytuowana bezstronna jednostka, tak dla Held punktem wyjścia będzie pierwotna relacja, która jest udziałem każdego urodzonego człowieka – relacja z matką. Held zastanawia się, czy i jak byłoby możliwe społeczeństwo „polityczne” oparte nie na liberalnej umowie społecznej i indywidualnych prawach, lecz na silnych związkach uczuciowych.

Wobec etyki troski sformułowano pewne zarzuty, które w kilku prezentowanych w „Etyce” artykułach przewijają się bardzo wyraźnie. Pierwszym jest nieadekwatność relacji troski wobec wymogów życia publicznego; sfera publiczna powinna być bowiem oparta na zasadach, które są w stanie przyjąć wszyscy jej uczestnicy niezależnie od uczuć, jakimi się wzajem darzą. Uczucia troski i opieki, skierowane na konkretne (bliskie) osoby, pozbawiają sferę publiczną bezstronnego traktowania i rodzą nepotyzm. Po drugie, etyka troski oparta na doświadczeniu macierzyństwa wzmacnia stereotyp kobiety jako poświęcającej się matki. Stereotyp ten jest szkodliwy zwłaszcza wobec kobiet, które nie są matkami lub są matkami niepotrafiącymi sprostać wymogom stereotypu; jest on również niesprawiedliwy, bo skoro uznaje się, że troska jest naturalną domeną kobiet, to znaczy, że ich powołaniem będą zawody związane z opiekuńczością, co z kolei może uzasadniać (i często uzasadnia) ich niskopłatność; skoro bowiem kobieta wydziela z siebie troskę jak pszczoła miód, to można jej pracę cenić niżej niż pracę tych, którzy muszą pokonać własną naturę, by zarobić na życie (i tak praca górnika jest ceniona znacznie wyżej niż praca pielęgniarki, choć zapotrzebowanie na tę drugą jest znacznie większe niż na pierwszą). Po trzecie, etyka troski, która definiuje kobietę w kategoriach macierzyństwa i uczuciowości, stanowi powrót do esencjalizmu, który – co wykazało wiele feministycznych szkół – jest źródłem opresji wobec kobiet.

Artykuł Doroty Sepczyńskiej pokazuje, jak można pogodzić ze sobą etykę troski z etyką sprawiedliwości i jak można zbudować nowoczesne, „utroskliwione”, a jednocześnie sprawiedliwe społeczeństwo.

W prezentowanym numerze „Etyki” czytelnicy i czytelniczki znajdą jeszcze dwa ważne teksty historyczne, Elżbiety Pakszys *Przekraczanie granic: uwarunkowania sukcesu kobiet w poznaniu* oraz Anny Smywińskiej *W poszukiwaniu prababek – o pierwszych filozofkach z Uniwersytetu Jagiellońskiego (1897-1939)*. To bardzo ważne projekty badawcze, których celem jest odbudowywanie historii kobiet nieobecnych w naszej wspólnotowej pamięci, w podręcznikach, w kulturze. Niektórzy powiedzą:

„Trudno budować historię kobiet w nauce czy w filozofii, skoro ich tam nie było”. Warto im wtedy podsunąć pytanie: „Dlaczego?”. Dlaczego ich nie było, dlaczego nic o nich nie wiemy? To pytanie ma w równym stopniu charakter poznawczy, jak i moralny, a także polityczno-historyczny.

Od tej filozoficznej w istocie kwestii, od pytania o brak, nieobecność, milczenie kobiet, zaczyna się feminizm, którego historii końca nie widać, tak jak nie widać początków, bo tkwią one ciągle w niepamięci zbiorowej. Feminizm w filozofii jest więc niezbędny zarówno dla naszej wiedzy o przeszłości, jak i zmian, które dokonują się w przyszłości, zarówno dla tego, by wiedzieć, jak jest, jak i tego, by nie rozminąć się z tym, co być powinno.