

Wybrane etyczno-polityczne propozycje współczesnego feminizmu globalnego

[Years ago] I could only see what was pernicious in the concept of universality. [Recently] There seems to me now... that the positing of the universal inaugurates a set of debates and produces a set of challenges that demands its rearticulation again and again.

Judith Butler, *Reanimating the Social*¹

Teorie feministyczne mają nadal dużo oryginalnych idei do zaoferowania w kwestiach dotyczących sprawiedliwości i dobrostanu społecznego, zarówno poprzez krytykę tradycyjnych ujęć, jak i dzięki własnym propozycjom rozwiązań. Niniejszy artykuł ma na celu prześledzenie udziału feminizmu we współczesnych dyskusjach etyczno-politycznych, z podkreśleniem ewolucji trendu w kierunku „uniwersalności”. W artykule zostały przedstawione wybrane aspekty tych teorii, które są oryginalnością, ale i kontrowersyjnością sprowokowały szersze dyskusje – od pierwszych wersji etyki troski do teorii praw kobiet jako praw człowieka.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie udziału feminizmu we współczesnych dyskusjach etyczno-politycznych. Podkreślam zwłaszcza ewolucję trendu „uniwersalności” czy „uniwersalizacji”: od pierwszych wersji teorii troski do globalnych teorii praw kobiet jako praw człowieka. W artykule zostały przedstawione wybrane aspekty tych feministycznych teorii etyczno-politycznych, które są oryginalnością, ale i kontrowersyjnością sprowokowały szersze dyskusje. Rozpaczam pracę od „etyki troski”, która wychodząc od propozycji podkreślających wyraźnie genderowy charakter decyzji moralnych, podejmowanych głównie w sferze prywatnej, rozwinęła się w kierunku ogólnej doktryny obejmującej wszystkie sfery życia człowieka. Feministyczne teorie etyczne bez wątpienia wpłynęły na kształt współcześnie rozwijanych teorii politycznych. W obliczu pogłębiających się globalnych nierówności i niesprawiedliwości, w świecie zwiększających się współzależności i zróżnicowanych relacji społecznych potrzebne są koncepcje, które oferują systemowe analizy globalnej genderowej niesprawiedliwości. Dodatkowym, szczególnym wyzwaniem także dla feminizmu jest dominująca współcześnie w wielu krajach świata polityka

¹ J. Butler, *Reanimating the Social*, [w:] *The Future of Social Theory*, ed. N. Gane, London, New York, Continuum 2004, s. 60–61.

neoliberalizmu, która powoduje zmniejszanie się przestrzeni demokratycznej i wzrost istniejących nierówności społeczno-ekonomicznych. Sytuacja ta zmusza nas do poszukiwania nowych rozwiązań czy choćby do przeformułowania już istniejących (np. teorii praw człowieka).

Feminizm przebył długą i nieprostą drogę od początków drugiej fali, czyli od połowy lat 60. XX wieku, do drugiej dekady XXI wieku. W jego ramach pojawiały się różnorodne orientacje i kierunki: od radykalnych, separatystycznych w swych założeniach, aż do tzw. feminizmu *mainstream* rozwijanego w krajach demokracji zachodnich. Feminizm bezsprzecznie korzystnie wpłynął na zmianę sytuacji i pozycji kobiet na całym świecie, łącząc rozwiniętą teorię polityczną z towarzyszącą jej działalnością praktyczną i wpływając na politykę rządów państw, prawodawstwo ONZ i aktywność organizacji pozarządowych. W sferze teoretycznej, prócz rozwoju doktryn etycznych i politycznych skoncentrowanych na równouprawnieniu kobiet, rozszerzył swoje zainteresowania i zainicjował nowe dyscypliny akademickie, m.in. studia genderowe. Wpłynął również na kształt bioetyki czy etyki środowiskowej².

Feminizm w toku swej historii rozwijał się pod hasłem żądania równości społeczno-politycznej dla „wszystkich kobiet”. Pojawienie się w latach 80. postmodernizmu podważyło te ambicje, wykazując ich nazbyt totalizujący charakter, wprowadzając pojęcia „różnicy” i „lokalności” oraz uwrażliwiając na wszelkie przejawy autorytatywnego decydowania o tym, co jest najważniejsze dla doświadczających opresji osób pochodzących z różnych środowisk i kultur. O ile na początku drugiej fali feminizmu (do lat 90.) przeważała generalnie orientacja antyuniwersalistyczna, o tyle obecnie, pod wpływem krytyki postmodernizmu, wzrasta tendencja do poszukiwania rozwiązań dla pojawiających się dylematów w oparciu o pewne wspólne wartości, potrzeby, wizje dobrego życia grup i całych społeczeństw. Wraz z rozwojem feminizmu globalnego (w tym kosmopolitycznego) powróciły, choć już w zmienionej formie, dyskusje z lat 80. dotyczące takich podstawowych kwestii, jak uniwersalizm, podmiotowość, autonomia, solidarność i troska. Pod parasolem „globalności” funkcjonują doktrynalnie odmienne feminizmy³. Ostatnio spotykamy się również z nazwą „feminizm transnarodowy”, który ma przekraczać granice państw czy kultur.

Zadaniem feminizmu jako politycznego projektu było dotąd, i jest nadal, konsekwentne i systematyczne szukanie odpowiedzi na niepokojące zjawiska związane z nierównym traktowaniem płci oraz proponowanie rozwiązań wpływających na społeczną i polityczną praktykę. Formy realizacji tego zadania ulegały z biegiem lat istotnym przemianom. Zgodnie z aktualnie proponowanymi definicjami feminizm nie jest już określany jako „ruch społeczny”, zamiast tego mówi się raczej o lokalnych, narodowych lub transnarodowych grupach i intersekcyjnych projektach

² Zob.: E. Hyży, *Wkład feministycznych teorii etycznych do bioetyki*, „Nowiny Lekarskie” 2012, nr 5.

³ Używam w tym wypadku liczby mnogiej, gdyż właściwiej oddaje ona występujące pomiędzy grupami różnice ideologiczne.

– teoretycznych oraz praktycznych – zmierzających do redukowania nierówności genderowych, promujących interesy kobiet, ochronę i wzmocnienie ich pozycji w sferze prywatnej i publicznej, łączących się z innymi politycznymi projektami, jak np. projekty dotyczące praw człowieka⁴.

I. Etyka troski: droga od sfery prywatnej do publicznej

Etyka feministyczna zawsze podważała dychotomię moralność/polityka, mimo że ten funkcjonujący w zachodniej akademii podział pomaga zdefiniować problematykę współczesnej filozofii moralnej. Zgodnie z myśleniem głównego nurtu moralność może uzasadniać, ukierunkowywać lub korygować politykę, jednakże musi istnieć ścisłe rozgraniczenie tych dyscyplin. Chociaż przekraczanie tej dychotomii przebiega różnie w różnych wersjach etyki feministycznej, to jednak u podstaw podważenia tej opozycji leży wspólne przekonanie, że teorie etyczne mające dominujący wpływ na myślenie o moralności od czasów starożytnych do współczesnych były w istocie polityczne w tym sensie, że były elementem służącym utrzymywaniu relacji władzy, z których wykluczono kobiety.

Koncepcją, która wywarła szczególnie wpływ na współczesne (nie tylko feministyczne) teorie etyki i polityki, mimo stosunkowo niedługiej historii, jest (rozwijana od niespełna 30 lat) teoria troski. Właśnie z uwagi na jej oddziaływanie przedstawię nieco szerzej jej historię i zasięg.

Źródłem tej nowej propozycji była refleksja feministek drugiej połowy XX wieku dotycząca nieadekwatności dominujących teorii etycznych do punktu widzenia kobiet oraz wynikająca stąd potrzeba stworzenia innej, genderowo wrażliwej perspektywy, która włączyłaby w ogólną dyskusję często niezauważane i wykluczone aspekty kobiecego doświadczenia. Przemyślenia tej tak długo wyciszanej grupy – grupy kobiet⁵ – powinny współuczestniczyć w wyznaczaniu celów polityki światowej oraz kształtowaniu codziennego życia społecznego, ponieważ dotyczą ich one w równej mierze.

Teoria etyki była jedną z pierwszych teorii feministycznych w dziedzinie filozofii. Inspiracją dla jej powstania stała się klasyczna dziś już praca amerykańskiej psycholożki Carol Gilligan *In a Different Voice*⁶, w której autorka zaprezentowała swoją wersję rozwoju moralnego kobiet. Badania Gilligan były niejako reakcją i odpowiedzią na teorie rozwoju moralnego psychologa Lawrence'a Kohlberga⁷. Pierwszym ściśle filozoficznym wykładem feministycznej teorii etycznej była praca Nel Noddings z 1984 roku⁸, za którą podażyły inne publikacje. Na uwagę zasługują

⁴ S. Walby, *The Future of Feminism*, Malden, Polity Press 2011, s. 2–5.

⁵ Kwestie kategorii ontologicznych i tożsamości politycznej kobiet nie są tu poruszane.

⁶ C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press 1982.

⁷ L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. I: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row 1981.

⁸ N. Noddings, *A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press 1984.

zwłaszcza prace Virginii Held⁹, Sary Ruddick¹⁰ oraz Joan Tronto¹¹. Teoria, o której mowa, była początkowo określana jako: „etyka troski”, „etyka kobieca”, „etyka relacji”, a także „etyka feministyczna”¹².

Usytuowany w obrębie tradycji kantowskiej i pozostający pod wpływem teorii sprawiedliwości społecznej Johna Rawlsa twórca skali rozwoju moralnego Lawrence Kohlberg oceniał rozwój człowieka głównie na podstawie analizy jego kompetencji logicznych i poziomu rozumowania. Gilligan kontynuowała dociekania swego mentora, opierała się jednak na własnych odrębnych badaniach, na podstawie których doszła do wniosku, że istnieją dwa różne moralne „głosy” czy sposoby myślenia o problemach moralnych i że są one związane z genderem osoby. Jeden głos to głos z perspektywy troski (głos większości kobiet), drugi zaś z perspektywy sprawiedliwości (głos większości mężczyzn). Jeśli hipoteza badaczki potwierdziłaby się (pierwsze badania Gilligan obejmowały niewielką grupę osób), to hierarchiczna skala Kohlberga okazałaby się nieadekwatna dla większości kobiet (błędnie oceniała ich statystyczny poziom rozwoju jako niższy od poziomu mężczyzn).

Perspektywa praw i sprawiedliwości bazowała na abstrakcyjnej, nieuprawnionej psychologicznie koncepcji osoby jako samodzielnej, odseparowanej, autonomicznej jednostki; koncepcja ta była promowana przez mężczyzn jako wyższy i uniwersalny model obowiązujący wszystkich ludzi. Perspektywa troski zaś została przygotowana w oparciu o badania empiryczne i przyjęła koncepcję osoby jako istoty współzależnej, czyli zawsze funkcjonującej w relacji z innymi. „Perspektywa sprawiedliwości” zakłada, że moralne decyzje wymagają umiejętności racjonalnego rozwiązywania dylematów rodzących się w sytuacjach konfliktu praw i obowiązków, natomiast „perspektywa troski” za kluczowy komponent moralności uznaje troskę i empatię (co jednak nie eliminuje racjonalności)¹³.

Teoretyczne oparcie dla swych empirycznych badań znalazła Gilligan w książce autorstwa socjolożki Nancy Chodorow *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and The Sociology of Gender* z 1978 roku, która spopularyzowała i znacznie uprościła teorię wczesnego rozwoju człowieka stworzoną przez Sigmunda Freuda.

Bezpośrednie reakcje na teorię Gilligan były bardzo zróżnicowane, choć przez pierwsze 10 lat po jej zaprezentowaniu pozostawały głównie krytyczne. Teoretyczki

⁹ V. Held, *Feminism and Moral Theory*, [w:] *Women and Moral Theory*, ed. E. Feder Kittay, D.T. Meyers, Totowa, Rowman and Littlefield 1987.

¹⁰ S. Ruddick, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press 1989.

¹¹ J. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge 1993.

¹² „Etyka feministyczna” nie jest terminem ścisłym, a raczej terminem zastępczym. Wiele feministek, zwłaszcza w początkowym stadium rozwoju koncepcji, odrzuciło etykę troski jako niezgodną z programem feminizmu. Zarzucano jej głównie apolityczność i „esencjonalność”, które zamiast wspomagać transformację, podtrzymywały *status quo*. Termin „etyka kobieca” natomiast, zwłaszcza wraz z postępującym rozwojem tej koncepcji, stał się nieadekwatny. Ostatecznie od co najmniej 10 lat pozostano przy ogólnym terminie „etyka feministyczna”, choć z dodatkowymi uściśleniami i zastrzeżeniami.

¹³ C. Gilligan, *In a Different Voice*, dz. cyt., s. 104.

feministyczne zgłaszały wiele zastrzeżeń, twierdząc m.in., że podział na dwie odrębne moralności nie znajduje poparcia w zebranych przez psychologkę materiale badawczym, że teoria nie dostarcza praktycznych wskazówek dla zachowań moralnych, że wymaga nadmiernego poświęcenia ze strony podmiotu moralnego, a przede wszystkim, że łączenie kobiet z troską jest propagowaniem powszechnie funkcjonującego w kulturze zachodniej esencjonalnego poglądu, iż kobiety funkcjonują jako troszczące się „ze swej natury”¹⁴. Obawiano się, że przyjęcie teorii dostarczyłoby społeczeństwu rzekomo „naukowego” usprawiedliwienia dla dalszego wykorzystywania kobiet i domagania się od nich przyjmowania ról opiekunek. Z punktu widzenia dalszego rozwoju tej koncepcji istotnym problemem okazało się także ustanowienie, a być może tylko niezamierzone zasugerowanie, rozróżnienia na „racjonalną sprawiedliwość” i „irracjonalną troskę”.

Jak już wspomniano wyżej, filozoficznym rozwinięciem teorii troski, bezpośrednio zainspirowanym empirycznymi ustaleniami Gilligan, była propozycja Nel Noddings. Analizę fenomenu ludzkiej troski (czy raczej „troszczenia się”) zamieszczoną w książce *Caring: A Feminine Approach to Ethics And Moral Education* rozpoczyna autorka stwierdzeniem: „Ludzka troska i pamięć o troszczeniu się i byciu otoczonym troską [...] nie uzyskała [adekwatnej] uwagi. [...] etyka była dotąd wyznaczana przez Logos, ducha męskiego, podczas gdy bardziej naturalnym, i być może właściwszym podejściem, byłby duch kobiecy, «Eros»”¹⁵. Rodzimy się absolutnie zależni od troski innych, potrzeba troski jest więc uniwersalną kondycją ludzką czy „kondycją pierwotną”. Źródłem naszych emocjonalnych i moralnych reakcji jest pamięć wczesnego dzieciństwa i bycia otaczanym troską. I to troska właśnie stanowi podstawę moralności, sprawiedliwość jest jedynie dodatkowym składnikiem jej fundamentów. Troska, tak jak ją rozumie autorka, nie dotyczy naszego stosunku do abstrakcyjnej ludzkości, nie jest też pozbawiona wymiaru praktycznego, jest bowiem działaniem, postawą wobec ludzi, z którymi mamy rzeczywiste relacje¹⁶. Zakres, jaki obejmujemy swoją troską, ma charakter rozszerzających się kół i zależy od stopnia możliwości utrzymywania takich relacji: od osób najbliższych, którym jesteśmy winni zainteresowanie i opiekę, do tych, z którymi realnie dzielimy swoją przestrzeń życiową i w stosunku do których mamy tylko ograniczoną odpowiedzialność moralną (nasi „współplemieńcy”).

Z uwagi na to, że niektóre nasze relacje (np. z dziećmi czy intymnymi partnerami) są bardziej „naturalne” czy automatyczne niż inne, ważną kwestią jest ustalenie tego, jak uczymy się wszystkich rodzajów etycznej troski, także troski o emocjonalnie niezwiązane z nami osoby. By wyjaśnić różnice pomiędzy „naturalnym” a „etycznym” troszczeniem się, filozofka przywołuje koncepcję „moralnego sentymentu” Davida

¹⁴ Zob. np. *Femininity and Domination*, ed. S.L. Bartky, New York, Routledge 1990; S. Mullet, *Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics*, [w:] *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*, ed. L. Code, S. Mullet, C. Overall, Toronto, University of Toronto Press 1988.

¹⁵ N. Noddings, *A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, dz. cyt., s. 1.

¹⁶ Tamże, s. 29.

Hume'a; jest to uczucie powstałe na bazie sympatii dla innych, która umożliwia odniesienie do ludzkiej uniwersalnej natury odczuwania przyjemności¹⁷. „Moralny sentyment” jest odpowiedzialny za naszą naturalną postawę troski – tę drugą, wykształconą w toku nabywanych doświadczeń, Noddings nazywa „naszym drugim sentymentem”¹⁸.

Noddings krytycznie ustosunkowuje się do tradycyjnych rozwiązań metaetycznych dotyczących kwestii uprawomocnienia moralnych standardów¹⁹. Podobnie jak Gilligan, twierdzi, że kobiety „wchodzą” do moralności innymi niż mężczyźni drzwiami i posługują się innym językiem. Filozoficzne uprawomocnienie może być interesujące teoretycznie, nie ma jednak istotnego wpływu na nasze moralne decyzje, etyka troszczenia się jest przede wszystkim etyką praktycznego działania. W naszej rzeczywistości jesteśmy zobligowani do czynienia tego, co zgodne jest z naszym moralnym ideałem „osoby troszczącej się”, bycie uprawomocnionym w naszych sądach schodzi na dalszy plan²⁰. Istotnym elementem analiz moralnych Noddings jest podkreślanie kontekstualności i specyficzności każdej sytuacji (etyka troski rozwijała się już w okresie dominowania paradygmatu „różnicy”). Jednocześnie jednak teoria ta zawiera także aspekt uniwersalizujący, którym jest nasz ideał moralny, motywujący nas do tworzenia jak najlepszych relacji z innymi ludźmi i wpływania na ich ogólny dobrostan.

Etyka troski Noddings jest czasem traktowana jako odmiana etyki cnoty, autorka jednak zaprzecza takiemu kwalifikowaniu swojej teorii. Etyka troski jest przede wszystkim etyką relacji, a nie etyką cnót indywidualnych. Różnica w tych dwóch podejściach polega głównie na tym, że w etyce troski przykładana jest większa waga do cnót społecznych, a w wymiarze ontologicznym koncentruje się na relacjach ludzkich, a nie na indywidualnym podmiocie²¹. Powinniśmy dążyć do tworzenia społeczności (najkorzystniej w oparciu o jakąś formę komunitarnego liberalizmu), w której cnotami cenionymi najwyższej byłyby cnoty „relacyjne”, takie jak zaufanie, równość, pokojowe współzycie, kompatybilność (istotniejsze w tym wymiarze niż np. odwaga, zaradność, bezstronność)²². Etyka troski i etyka cnoty mają jednak także wspólne elementy: obie dążą do wykształcenia lepszych osób, a nie lepszych zasad etycznych, same zasady bowiem nie dostarczają odpowiedniej motywacji dla moralnego zachowania. Obie teorie zajmują się odpowiedzią na pytanie, jak powinniśmy żyć i nie ograniczają się do ustanawiania obowiązków i powinności wobec innych.

¹⁷ Koncepcję sentymentów (uczucia moralnego) D. Hume rozwija w *Badaniach dotyczących zasad moralności*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1975, s. 140–152.

¹⁸ N. Noddings, *A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, dz. cyt., s. 79–80.

¹⁹ Tamże, s. 94–95.

²⁰ Tamże.

²¹ N. Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley, University of California Press 2002, s. 2.

²² Tamże, s. 67.

Propozycja Noddings, głównej, choć nie jedynej przedstawicielki „kobiecego podejścia” do etyki w latach 80., spotkała się, podobnie jak stanowisko jej poprzedniczki, z ostrą krytyką. Podstawowe zarzuty dotyczyły zbyt ograniczonego zakresu stosowania opisywanej tu teorii, jej sformułowanie bowiem wydaje się sugerować, iż ma ona najpełniejsze zastosowanie w sferze prywatnej. Noddings wytknięto także brak jasnych wskazówek niezbędnych do rozwiązywania moralnych dylematów. A ze ściśle feministycznego punktu widzenia koncepcja została oceniona jako apolityczna i nadto kompromisowa, co w konsekwencji mogło podtrzymywać, a nawet wzmacniać niekorzystną społeczną pozycję kobiet, zamiast być elementem jej zmiany.

Teoria nie została jednak odrzucona i w następnych latach pojawiły się jej kolejne rozwinięcia. Modyfikacje zmierzały przede wszystkim w kierunku wyraźnego rozszerzenia jej zastosowania do sfery publicznej. Pierwszą już wzbogaconą definicję troski zaproponowały Joan Tronto i Bernice Fisher: „Troska to aktywność gatunku obejmująca wszystko, co utrzymuje, kontynuuje i poprawia nasz «świat», byśmy mogli i mogli 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”²³. Autorki przedstawiły troskę nie jako formalny zbiór zasad i praw, lecz jako podstawowy przejaw „gatunkowej aktywności” stanowiący o naszym człowieczeństwie i realizowany poprzez społeczną praktykę. Ich zdaniem troska jest procesem zachodzącym w różnorodnych instytucjach i sytuacjach: w domu, w urzędach i społecznych organizacjach, przy świadczeniu usług oraz przy produkcji dóbr.

W kolejnej pracy, z 1993 roku, *Moral Boundaries: A Political Argument For an Ethic of Care*²⁴, Tronto przekonuje, że „ponad-genderowa”, a więc skierowana do wszystkich, etyka troski ma znaczenie polityczne. Autorka argumentuje, że troska nie powinna być łączona wyłącznie z kobietami i tzw. pracą nieprodukcyjną, postrzeganą jako mniej ważna dla rozwoju społeczeństw, lecz przeciwnie: będąc udziałem każdego człowieka, winna być traktowana jako równoważna lub nawet istotniejsza od innych naszych zachowań i aktywności. Autorka proponuje cztery znaczenia, a równocześnie kolejne fazy pojęcia „troska”, stwarzając tym samym podstawę zarówno dla jej konceptualnego określenia, jak i praktycznego zastosowania²⁵. Te fazy to:

- faza troszczenia się jako dyspozycja: bycie świadomym/ą, uważnym/ą na samą potrzebę troszczenia się, nastawionym/ą na słuchanie, rozpoznawanie potrzeb i rozróżnianie ich;
- faza troszczenia się jako przyjmowanie odpowiedzialności: samo dostrzeżenie potrzeby troski nie jest wystarczające, należy także wziąć odpowiedzialność za zorganizowanie i kierowanie ludźmi i środkami, by zaspokoić potrzeby innych;

²³ B. Fisher, J. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, [w:] *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*, ed. E.K. Able, M.K. Nelson, Albany, State University of New York Press 1990, s. 35–62.

²⁴ J. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, dz. cyt.

²⁵ Tamże, s. 105–106.

- faza troszczenia się jako rzeczywiste działanie, wykonywanie aktów troski, obejmujące wiedzę o tym, jak należy działać, czyli kompetencyjność;
- faza odbierania troski, czyli reakcja na działania innych, odpowiedź na troskę, wzmacniająca troszczenie się jako dyspozycję.

Troska w rozpatrywanych ramach nie jest zatem jednostronnym aktem; obejmuje zarówno zwrócenie się do innego, jak i jego reakcję na ten akt, która, nawet jeśli nie jest wyrażona wprost, jest formą współdziałania.

Szczególnie interesującym wkładem etyki troski do rozważań na temat ludzkiej podmiotowości moralnej jest odmienne od tradycyjnego rozumienie autonomii. Zgodnie z tym nowym podejściem, autonomia rozwija się sukcesywnie w kontakcie z innymi, jest szczególnie istotna przy nawiązywaniu harmonijnych relacji, a nie dla osiągnięcia pełnej indywidualnej niezależności, jest rozumiana nie jako efekt rozwoju, lecz jako ciągły proces, w którym nowe sytuacje zmuszają nas do korygowania swych wartości i sposobów życia. Autonomia ma wobec tego charakter relacyjny i łączy się z takimi wartościami, jak współpraca i uznawanie. Stawanie się autonomiczną osobą jest wynikiem relacji podmiotów, które wchodzą ze sobą w kontakt i wzajemnie na siebie oddziałują. Natomiast w koncepcjach prawa i sprawiedliwości, zbudowanych na podłożu doktryn liberalnych, autonomia traktowana jest już jako rezultat rozwoju, jako cecha fundamentalnie indywidualistyczna i racjonalistyczna.

Dzięki nowemu rozumieniu koncepcji autonomii, etyka troski ukazuje w innym świetle funkcjonujące w społeczeństwach liberalnych przekonanie o tym, że tylko niektórzy ludzie mają potrzeby (ci mniej zdolni czy mniej sprawni) – okazuje się ono mitem. Uprzywilejowana część społeczeństwa często nie dostrzega swej zależności i przyznaje mniejszą wartość jednostkom oraz grupom, których zależność jest, w ich mniemaniu, bardziej oczywista i które otwarcie zgłaszają własne potrzeby. W ostatnich dekadach dostrzeżono możliwości zastosowania etyki troski do wszystkich dziedzin zorganizowanego życia społecznego, włączając w to relacje rynkowe, relacje w ramach państwa, stosunki międzynarodowe, a także wynikające z procesów ekonomicznej globalizacji oraz więzi ze środowiskiem naturalnym. Projekt rozszerzenia zakresu pojęcia troski tak, aby obejmowało ono nie tylko sferę prywatną, ale także sferę publiczną, ma nam uzmysłwić, że każdy z nas ma zarówno prawa, jak i potrzeby. Zgodnie z liberalnym paradygmatem często widzimy siebie jako niezależne, samowystarczalne osoby i w związku z tym bardzo trudno jest nam rozpoznać i uznać to, że sami mamy potrzeby i możemy je także wyrażać, co jest warunkiem *sine qua non* otwarcia się na troskę. Jedną z przyczyn ignorowania i dewaluowania rutynowych form troski, których doświadczamy (najróżniejsze płatne usługi, z których korzystamy), jest ochranianie obrazu samych siebie jako „niepotrzebujących”. „Bycie w potrzebie” jest uważane w kulturze zachodniej za zagrożenie dla chronionego wizerunku, ci, którzy mają i zgłaszają więcej potrzeb, wydają się mniej autonomiczni i wobec tego posiadają

mniej władzy, mniej możliwości oraz niższy status społeczny (do takiej sytuacji nawiązuje Jeremy Waldron w swej krytyce języka troski²⁶).

Jednym z najnowszych rozwinięć etyki troski, a także w pewnym stopniu jej podsumowaniem, jest propozycja Virginii Held przedstawiona w książce *The Ethics of Care* z 2006 roku. Etyka w jej ujęciu jest oparta na uniwersalnym doświadczeniu troski. Held nie konstruuje formalnej definicji troski, prezentuje jedynie jej elementy, rozróżniając wyraźnie pojęcia troski i opieki²⁷.

Etykę troski charakteryzują następujące cechy:

- troska jest moralną odpowiedzią na potrzeby konkretnych innych, wobec których przyjmujemy świadomie odpowiedzialność;
- źródłem rozumienia obowiązków moralnych są emocje, a zwłaszcza sympatia, empatia, wrażliwość, zaangażowanie, uważność;
- zasady i prawa moralne nie odgrywają w moralności podstawowej roli;
- podział prywatne/publiczne wymaga transformacji lub zniesienia;
- osoba to istota relacyjna, współzależna i pozostająca w stałych interakcjach.

Przedstawiając ograniczenia systemów etycznych opartych na prawach, autorka przekonuje, że etyka troski jest bardziej niż etyka sprawiedliwości pomocna w rozwiązywaniu problemów globalnych. Held nie neguje jednak wartości etyki sprawiedliwości, przyznaje, że obie teorie można łączyć w taki sposób, że każda z nich będzie zastosowana do innego obszaru (choćby obie teorie możemy postrzegać jako adekwatne do wszystkich dziedzin życia). Autorka widzi możliwości „pogodzenia” obu rodzajów etyki, jednak wciąż to troska jest przedstawiana jako wartość istotniejsza od sprawiedliwości, troska bowiem może istnieć bez sprawiedliwości, ale sprawiedliwość bez troski nie istnieje. Held podkreśla, że etyka troski jest etyką feministyczną, zatem wszelkie próby stworzenia niefeministycznej etyki troski muszą z konieczności skończyć się niepowodzeniem²⁸. Filozofka odrzuca stanowisko dominujących teorii etycznych, które utożsamiają bardziej abstrakcyjne rozumienie kwestii moralnych z większym prawdopodobieństwem uniknięcia arbitralności i pewniejszym osiągnięciem bezstronności²⁹. Z drugiej strony Held unika deskrypcyjno-empirycznego prezentowania praktyk troski i podkreśla, że nie jest to etyka naturalistyczna. Nie wszystkie doświadczenia opieki mogą być uznane za przejawy etyki troski, aby być w ten sposób zakwalifikowane, powinny charakteryzować się wrażliwością, zaufaniem, wzajemnym zainteresowaniem i zaangażowaniem. Held prezentuje etykę troski jako potencjalną alternatywę dla takich teorii, jak kantyzm, utylitaryzm czy etyka cnoty.

²⁶ J. Waldron, *Rights and Needs: the Myth of Disjunction*, [w:] *Legal Rights: Historical and Philosophical Perspectives*, ed. A. Sarat, T.R. Kearns, Ann Arbor, University of Michigan Press 1997.

²⁷ W języku polskim istnieje bardziej komfortowa niż w angielskim sytuacja z uwagi na istnienie dwóch pokrewnych w tej sferze terminów, mianowicie „troski” i „opieki”.

²⁸ V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford, Oxford University Press 2006, s. 59–62.

²⁹ Tamże, s. 11.

Ważnym aspektem koncepcji Held jest nowe podejście do podziału prywatne/publiczne i zaniebywanych dotąd kwestii moralnych wynikających z nierównych i niedokonywanych z wyboru relacji pomiędzy zależnymi od siebie osobami, jakie występują zarówno w rodzinie, jak i szerzej, w społeczeństwie³⁰. Filozofka potępia eksploatację, krzywdzące wykorzystywanie, dominację i paternalizm oraz rekomenduje takie praktyki troski, które pozwolą osobom zależnym stać się bardziej (relacyjnie) autonomicznymi. Held jest przekonana, że stosowanie etyki troski (w miejsce etyki sprawiedliwości) w sferze publicznej byłoby bardziej adekwatne do naszej rzeczywistości, gdyż daje pierwszeństwo „pozytywnemu zaangażowaniu się innych, troszczy się o więzy społeczne i współpracę”³¹. Dla poparcia swej tezy prezentuje sposoby zastosowania tej teorii do problemów społecznych i politycznych. Przekonuje, że troska jest bardziej obiecującym rozwiązaniem niż tradycyjne ujęcia, a to z uwagi na centralne wartości, jakie podkreśla i na sposób, w jaki ograniczają one wszechobecne współcześnie wartości rynku „przedstawiane często jako model, zgodnie z którym nie tylko życie ekonomiczne, ale wszystkie rodzaje ludzkiej aktywności powinny być prowadzone”³². Rozważając pracę opiekuńczą jako pracę w sferze publicznej (chodzi tu o troskę w węższym zakresie), podkreśla, że umyka ona tradycyjnym kategoriom właściwym rynkowi. Rynek pracy jest rozumiany zupełnie inaczej niż „rynek opieki”, gdzie sprawiedliwość i dążenie do maksymalizacji prywatnego zysku nie powinno przesłaniać względów moralnych, „teorie moralne zbudowane na liberalnym indywidualizmie nie są dobrze przystosowane do pomocy w rozwoju [wartości innych niż wartości rynku]”³³. W wyniku tego niedopasowania wartości, praktyka opiekuńcza traktowana jest jako aktywność podrzędna.

Etyka troski niewątpliwie wpłynęła na rozwój innych systemów etycznych, wprowadziła do nich koncepcję troski moralnej, a także wzbogaciła je o takie elementy, jak pojęcie rozumianej relacyjnie podmiotowości czy podkreślenie wagi emocjonalności oraz różnic (genderowych, rasowych, etnicznych, religijnych, ekonomicznych).

Każda kolejna propozycja etyki troski staje się inspiracją do debaty. Rozwój tej teorii jest równocześnie odbiciem zmian w podejściu feministek do kwestii teorii etycznych, zarówno zachodzących pod wpływem wewnętrznej (feministycznej) krytyki, jak również wspomnianej we wstępie ewolucji refleksji o zasięgu globalnym.

Wiele zagadnień wymaga dalszego rozważenia. Nadal nierozstrzygnięta pozostaje kwestia tego, czy etyka troski może być autonomiczną teorią moralną. Należy też zastanowić się nad tym, czy troska, w związku z dużym osobistym zaangażowaniem oraz wysokimi kompetencjami, jakich wymaga, by być efektywną w sieci współzależnych związków z innymi, nie stawia ludziom nazbyt wygórowanych oczekiwań.

³⁰ Tamże, s. 12–13.

³¹ Tamże, s. 157.

³² Tamże, s. 107.

³³ Tamże, s. 124.

Problematycznymi aspektami tego podejścia są też: brak przedstawienia klarownych standardów oceny zachowań jako moralnych/nimoralnych oraz brak hierarchii aktów troszczenia się. Uznanie jednych potrzeb za ważniejsze bezsprzecznie powoduje odrzucenie czy minimalizowanie innych, podejmowanie zobowiązań wymaga zatem szczególnej rozważli. Z drugiej strony nazbyt sformalizowane kryteria byłyby niezgodne z duchem tej etyki. Granicami troski wydają się własne bezpieczeństwo i zachowanie indywidualnej odrębności. W większości propozycji (oprócz wersji Noddings z 1984 roku) troska nie wymaga altruizmu, poświęcania swych istotnych interesów, choć tego nie wyklucza. Przejście w myśleniu moralnym z dominującego paradygmatu praw na paradygmat troski wymagałoby też zmiany rozumienia pojęć zasługi i sprawiedliwości. W miejsce uznania, że każdy „zasługuje” na prawa, ponieważ na nie „zapracował”, lub że mu się one „naturalnie” należą, w etyce troski pojawia się uzasadnienie prawomocności troski wynikające z faktycznego, realnego uczestnictwa w relacjach troski, z samej kondycji ludzkiej współzależności³⁴.

II. Etyczno-polityczna teoria możliwości

Równoległe z etyką rozwijają się feministyczne koncepcje etyczno-polityczne. Teoretyczką, która ma wyjątkowo duży wkład do światowej literatury dotyczącej zagadnień sprawiedliwości społecznej, jest filozofka i prawniczka Martha Nussbaum³⁵. W toku rozwoju swojego projektu przeszła ona od pozycji *stricte* arystotelesowskich (wczesne lata 90.) do bardziej refleksyjnego i zrewidowanego podejścia wobec tradycji liberalnej. Jej teoria, znana jako „podejście ludzkich możliwości”³⁶ (*human capabilities*, a także *human development approach*), jest normatywną propozycją dla ewaluacji indywidualnego dobrostanu jednostek i społecznych organizacji, projektowania regulacji prawnych oraz zmian społecznych. Głównymi cechami podejścia Nussbaum są interdyscyplinarność i skupienie uwagi na pluralistycznych i wielowymiarowych aspektach dobrostanu.

„Podejście możliwości” jest rodzajem teorii kontraktowej (politycznego liberalizmu), najbliższej wersji Johna Rawlsa (Nussbaum jako studentka pozostawała pod jego merytoryczną opieką naukową), jednakże w istocie znacznie się od niego różni. Główną różnicą jest wyraźne wyliczenie ludzkich możliwości jako dobrych i wartościowych, podkreślanie wagi podstawowych warunków umożliwiających ludzkie działanie, takich jak na przykład posiadanie dochodów, praw, podstawowych

³⁴ J. Tronto, *Care as a Basis for Radical Political Judgments*, „Hypatia” 1995, Vol. 10, nr 2.

³⁵ Szerzej na temat tej koncepcji zob. E. Hyży, *Kosmopolityzm, multikulturalizm i liberalne ‘wartości uniwersalne’*, [w:] *Filozofia wobec globalizacji*, red. T. Czakon, Katowice, Oficyna Wydawnicza WW 2009.

³⁶ Z uwagi na niejednoznaczność terminu *capabilities*, można go rozumieć w języku polskim zarówno jako „możliwości”, jak i „zdolności”, a ponieważ termin „zdolności” sugeruje także „umiejętności”, a takie rozumienie występuje tylko w ograniczonym kontekście, wybieram termin „możliwości”.

swobód³⁷. Co więcej, Nussbaum wprowadza zagadnienia pomijane dotąd w teoriach kontraktowych, są to między innymi: sprawiedliwość wobec osób niepełnosprawnych, obywateli całego świata oraz zwierząt³⁸.

Filozofka opowiada się wprost za feministycznym liberalnym humanizmem i jest jedną z wiodących adwokatów uniwersalności. Nussbaum jest przekonana, że uniwersalne normatywne pojęcia społecznej sprawiedliwości i ludzkiej godności są niezbędne dla efektywnego działania politycznego. Sprawiedliwość rozumie jako faktyczny dostęp wszystkich ludzi do określanych przez nią głównych możliwości. Pojęcie „możliwości” z kolei definiuje za Amartyą Senem (z którym współpracuje) jako zbiór substancjalnych swobód będących połączeniem możliwości wyboru i działania. Nussbaum podkreśla, że „podejście możliwości jest w pełni uniwersalistyczne”³⁹, to znaczy można je odnieść do każdego obywatela w każdym kraju. Traktuje „podejście możliwości” jako źródło zasad liberalnego społeczeństwa pluralistycznego, które czyni te zasady celami politycznymi. Podejście to jest ponadto wolne od metafizycznych uzasadnień i stanowi, jak wielokrotnie powtarza Nussbaum, część doktryny moralnej wprowadzonej wyłącznie dla celów politycznych.

Zasada tej doktryny sformułowana została w formie kantowskiego imperatywu: „Możliwości [...] powinny być dostępne dla każdej osoby na takiej oto podstawie, że żaden człowiek nie może być traktowany nigdy tylko jako narzędzie dla celów innych, ale także jako cel; przyjmując zatem *zasadę możliwości każdej osoby* w oparciu o *zasadę: każda osoba celem*”⁴⁰.

Główna kwestia nie dotyczy tu praw przyznawanych jednostkom, ale tego, co jednostki mogą rzeczywiście wybrać, kim być i co robić, jakie zdolności są w stanie rozwinąć, a jakie są im odmawiane. W miejsce twierdzeń przedstawianych przez liberałów „szerokich” (*comprehensive*), którzy podkreślają, że o ile ludzie faktycznie nie dokonują pewnych wyborów, o tyle ich życie jest mniej wartościowe, Nussbaum proponuje przekonanie o tym, że bardziej podstawową kwestią jest możliwość planowania działania. W swoim podejściu filozofka odróżnia się od utylityzmu tym, że kładzie mniejszy nacisk na ludzkie preferencje, które mogą przecież być kształtowane i determinowane przez tradycję opresji, nie podziela też zainteresowania Rawlsa planami dystrybucji środków i dóbr, ponieważ taki program zajmuje się tymi środkami jako wartościami tylko wówczas, kiedy przyczyniają się one do efektywnego funkcjonowania⁴¹.

³⁷ M.C. Nussbaum, *Justice for women!*, „The New York Review of Books”, 10.08.1992, (0028-7504), nr 39 (16), s. 43.

³⁸ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press 2007, s. 14-22.

³⁹ Tamże, s. 78.

⁴⁰ Tamże, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, s. 5.

⁴¹ Tamże, *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press 1999, s. 33-34.

Szczegółowa lista warunków koniecznych dla godnego ludzkiego życia stworzona przez Nussbaum nie jest czysto formalna⁴². Do najważniejszych możliwości zalicza ona: przeżycie życia w jego „normalnym” wymiarze czasowym, adekwatne wyżywienie i odpowiednie warunki mieszkaniowe, wolność poruszania się, fizyczne bezpieczeństwo, ochronę przed gwałtem i agresją, wybór w kwestiach reprodukcji, samodzielne kształtowanie koncepcji dobra, rozwój swojej racjonalności poprzez adekwatną edukację i efektywne uczestnictwo w politycznych decyzjach⁴³. Lista ta jest otwarta i podlega ciągłym zmianom, autorka dokonuje ich na podstawie konsultacji, które prowadzi z kobietami znajdującymi się w różnych sytuacjach życiowych, z wielu stron świata⁴⁴.

Nussbaum jest zdania, że da się wyszczególnić uniwersalne warunki, bez których żadna osoba nie może przeżyć wartościowego i godnego życia⁴⁵. Dzięki temu, że traktuje swą listę jako otwartą na zmiany, widzimy, że rozumie pojęcie uniwersalności bardzo szeroko. Swoje idee uniwersalizmu łączy z międzynarodowym feminizmem, jej propozycja jest konkretna i ma już międzynarodowe zastosowanie⁴⁶.

Główne możliwości (jest ich dziesięć), przedstawiane jako konieczne warunki godnego ludzkiego życia, powinny być gwarantowane obywatelom i obywatelkom w konstytucji⁴⁷. Trzy spośród dziesięciu możliwości wydają się bardziej fundamentalne niż pozostałe, są to: godność, związki z innymi oraz przede wszystkim możliwość wolnego wyboru działań (w postaci „rozumu praktycznego” zezwalającego na krytyczną refleksję dotyczącą planowania własnego życia). Nussbaum stawia jednak wyraźnie wyborom granicę, którą jest ryzyko dla życia i zdrowia jednostki (np. w przypadku obrzezania kobiet). Przyznaje też, że czasem promowanie możliwości wymaga wcześniejszego swobodnego funkcjonowania w społeczeństwie, co zamazuje jasność kwestii niezależnego wyboru (np. przy głosowaniu na przedstawicieli rządu)⁴⁸.

Podkreślając swą feministyczną postawę, Nussbaum uważa, że na zastosowaniu HCA (tj. „podejścia ludzkich możliwości”) szczególnie zyskują kobiety, jako że na

⁴² Nussbaum wyróżnia trzy poziomy możliwości (w tym wypadku „zdolności”): 1) podstawowe – osobiste („przyrodzone”) uzdolnienia jednostek będące konieczną podstawą dla rozwoju bardziej zaawansowanych zdolności, 2) zdolności rozwinięte w procesie dojrzewania, edukacji i treningu, 3) zdolności połączone – czyli zdolności rozwinięte plus zewnętrzne warunki umożliwiające ich wykorzystywanie.

⁴³ M.C. Nussbaum, *Women and Human Development*, dz. cyt., s. 78–80.

⁴⁴ Nussbaum przedstawia szereg argumentów przeciwko atakom na rodzaj uniwersalizmu, którego jest zwolenniczką, wyjaśniając, że bierze pod szczególną uwagę różnice kultur, a jej postawa nie ma paternalistycznego charakteru. „Ludzie nie potrzebują zachodnich filozofów, by ci powiedzieli im, że nie chcą oni być pomiatani lub żyć w warunkach bezradności”, tamże, s. 41–59, 68.

⁴⁵ Tamże, *Sex and Social Justice*, dz. cyt., s. 38, 71.

⁴⁶ Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju zaadaptował system ocen rozwoju jakości warunków życia, tzw. wskaźnik rozwoju społecznego, opracowany w 1990 roku przez M.C. Nussbaum w kolaboracji z A. Senem, który uzupełnił powszechnie stosowany produkt narodowy brutto (PNB).

⁴⁷ M.C. Nussbaum, *Women and Human Development*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁸ Tamże, s. 93.

całym świecie ich sytuacja jest gorsza niż sytuacja mężczyzn⁴⁹. Dotyczy to zwłaszcza kobiet w krajach słabiej rozwiniętych, są one tam pomijane w systemie edukacyjnym, cierpią ograniczenia w sferze opieki zdrowotnej, nie posiadają możliwości swobodnego przemieszczania się, często pozbawione są pełnowartościowego wyżywienia, doświadczają przemocy domowej, seksualnego molestowania, a jeśli pracują, są gorzej opłacane od mężczyzn. Są traktowane instrumentalnie: jako reproduktorki świadczące usługi opiekuńcze i seksualne, na nich też spoczywa często obowiązek zapewnienia środków do życia dla całej rodziny⁵⁰.

Koncepcja Nussbaum od lat jest szeroko dyskutowana. Powtarzającym się wobec jej podejścia zarzutem jest zarzut wątpliwie uprawomocnionej uniwersalności i projektowania własnych doświadczeń na wszystkie kobiety, żyjące w różnych warunkach. W tym tonie krytykowały Nussbaum m.in. B. Ackerly⁵¹, S. Okin⁵², M. Deveaux⁵³ i A. Jaggar⁵⁴. Odpowiadając na krytykę, Nussbaum podkreśla, że jej celem jest pozostawienie przestrzeni dla ewaluacji swoich potrzeb, wartości i ocen przez osoby zainteresowane, czyli te, których dotyczą jej propozycje. Pozostaje jednak przy swoim stanowisku, że pewne pragnienia i potrzeby, takie jak pożywanie, swoboda przemieszczania się, bezpieczeństwo, zdrowie, są stałe i uniwersalne. Rozszerzanie listy możliwości pozwala, zdaniem Nussbaum, na bardziej świadome rozwijanie własnych pragnień przez jednostki: „Poprzez promowanie edukacji, równości, szacunku, integralności osoby, [...] równocześnie nie wprost kształtujemy pragnienia, które, formowane w tych warunkach, są dopiero uświadamiane, do czego nie może dojść w warunkach izolacji, analfabetyzmu, hierarchiczności i strachu”⁵⁵. Nussbaum podkreśla także, że do przyjęcia jej propozycji dochodzi (jeśli dochodzi) dopiero w wyniku adaptacji warunków ogólnych do lokalnej specyfiki⁵⁶. Píše: „obecnie nigdzie na świecie nie ma miejsc, gdzie idee praw człowieka, ludzkiej godności, równości, sprawiedliwej kooperacji nie byłyby obecne”⁵⁷, w ten sposób odpowiada na zarzut, że narzuca innym kulturom europejskie wartości, co przecież nie może być przeszkodą ich przyjmowania przez kultury niezachodnie⁵⁸.

⁴⁹ Tamże, s. 1–3.

⁵⁰ Badaniami takich problemów, jak ubóstwo czy genderowa i ekonomiczna niesprawiedliwość, zajmuje się Human Development and Capability Association, założone w 2004 roku przez Nussbaum i Sena.

⁵¹ B. Ackerly, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, „Signs: Journal of Women in Culture & Society” 2003, nr 29 (1).

⁵² S.M. Okin, *Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?*, „Philosophy and Public Affairs” 2003, nr 31 (3), s. 280–316.

⁵³ M. Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford, Oxford University Press 2006.

⁵⁴ A. Jaggar, *Reasoning About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities*, „Journal of Political Philosophy” 2006, nr 14 (3), s. 301–322.

⁵⁵ M.C. Nussbaum, *Women and Human Development*, dz. cyt., s. 161.

⁵⁶ Taż, *Hiding from Humanity*, Princeton, Princeton University Press 2004, s. 199.

⁵⁷ Taż, *Frontiers of Justice*, dz. cyt., s. 303 i n.

⁵⁸ Taż, *Sex and Social Justice*, dz. cyt., s. 8.

Pozostaje jednak jeszcze inny dylemat: czy w feminizmie liberalnym jest miejsce dla samoreprezentacji i różnorodności kobiet? Odpowiedź brzmi: bez wątpienia tak – liberalizm Nussbaum jest zdecydowanie zreformowany, nie traktuje ona wszystkich kultur jako jednorodnych całości, lecz prezentuje je jako dynamiczne i różnorodne⁵⁹. Jej ujęcie jest więc pluralistyczne, „podejście zdolnościowe” bowiem bierze pod uwagę partykularne cechy kultur, stałą wymianę międzykulturową oraz brak wyraźnych granic, zakłada otwartość i potrzebę uszczegóławiania ogólnych zasad.

Przyjęcie przez Nussbaum pluralizmu nie oznacza oczywiście automatycznej akceptacji wszelkich wyborów w ramach tradycyjnych praktyk – „takie [praktyki], które podporządkowują kobiety mężczyznom, powinny być usunięte”⁶⁰. W kontekście swobody wyborów pojawia się jednakże dodatkowa ważna kwestia, mianowicie preferencji adaptacyjnych: pewne wybory mogą być wyrazem odpowiedzialności i dojrzałości, ale też strachu czy dopasowywania się do złych warunków życia. Zjawisko to jest przeszkodą w kreowaniu koherentnej formy feminizmu liberalnego. Kwestii preferencji adaptacyjnych poświęca Nussbaum cały obszerny rozdział w książce *Women and Human Development*. Jednak pytanie, które sama wielokrotnie zadaje, o to, jak rozróżnić preferencje adaptacyjne od uniwersalnie wartych propagowania i respektowania, pozostaje nadal bez zadowalającej odpowiedzi.

Mimo niesatysfakcjonującego z punktu widzenia standardów epistemologii uprawomocnienia tezy o uniwersalności, doktryna Nussbaum jest ważnym suplementem do teorii praw człowieka, także z uwagi na lokowanie „ludzkich możliwości” w ucieleśnionych, kulturowo zróżnicowanych, konkretnie usytuowanych podmiotach. Takie podejście pomaga uświadamiać ludziom, a zwłaszcza kobietom w krajach rozwijających się, że godne życie z poszanowaniem dla integralności każdej osoby jest możliwe.

III. Feministyczna teoria praw człowieka

W ostatnich dekadach pojawia się wiele prac formułujących nowe zasady etyki i sprawiedliwości lub stosujących już istniejące podejścia na skalę globalną. Niektóre z tych prac łączą uniwersalizujące wartości, indywidualną wolność i społeczną równość. W większości uniwersalne propozycje wartości uprawomocniane są tylko warunkowo, poprzez rodzaj bezstronnych procedur. Innym sposobem uprawomocnienia jest poszukiwanie określonych cech ludzkiego sprawstwa i podmiotowości, które byłyby transkulturowe i dzięki temu mogły posłużyć za podstawę dla kosmopolitycznych norm wolności i równości.

Do debaty na temat globalizowania demokracji, doskonalenia teorii oraz sposobu funkcjonowania praw człowieka włączyła się filozofka Carol C. Gould. Nakreśliła ona projekt rozszerzenia demokracji w ramach praw człowieka, w kontekście

⁵⁹ Tamże, *Women and Human Development*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁰ Tamże, s. 51, 59.

współczesnego feminizmu i teorii krytycznej. Nazwa tego przedsięwzięcia to „demokracja inter-społecznościowa”, z podkreśleniem transgranicznej solidarności i współzależności⁶¹.

Gould należy do tej grupy teoretyczek, które podważają wyłącznie proceduralne podejście do podmiotu, w jego miejsce proponując podejście oparte na założeniach ontologicznych. Jej zdaniem możliwe jest przyjęcie praw człowieka jako podstawy dla koncepcji międzynarodowej sprawiedliwości i demokracji, które byłyby zdolne zmierzyć się z problemami stawianymi przez globalizację, bez odwoływania się w kwestii podmiotu do esencjalizmu ani do relatywistycznego społecznego konstrukttywizmu. Idea praw człowieka, aby przekładać się na efektywne polityczne działanie, nie może być, zdaniem Gould, oparta na tymczasowym politycznym konsensusie. Autorka krytykuje wysiłki uzasadniania demokracji w odwołaniu do samych liberalnych procesów, jak to czynią J. Habermas, J. Cohen, a także – w niektórych pracach – I. Young. Sądzi, że jest to strategia zamkniętego koła, która nie dostarcza odpowiednio niezależnych źródeł dla praw człowieka.

Gould sytuuje się pomiędzy politycznym kosmopolityzmem a stanowiskami, które uznają za priorytety autonomię i samostanowienie lokalnych społeczności. Z jednej strony jest sceptycznie nastawiona do politycznego kosmopolityzmu w stylu „globalnej wioski”, tę wizję, proponowaną przez P. Singera czy Th. Pogge, uznaje za nierealistyczną. Z drugiej strony jest też krytyczna wobec kosmopolitycznej demokracji i propozycji D. Held i D. Archibugi dotyczących „globalnego zarządzania”⁶². Sama opowiada się za „kosmopolitycznym komunitarianizmem” czy „demokracją kosmopolityczną”⁶³. Sądzi, że konieczną podstawą dla systemów demokratycznych i dla spełniania potrzeb całego świata jest ochrona lokalnych wspólnot przed przymusem uczestnictwa w globalnym rynku wywieranym na nie przez państwa hegemoniczne.

Dla przeformułowania teoretycznej i praktycznej relacji między demokracją a prawami człowieka korzysta Gould m.in. z koncepcji wolności pozytywnej (powołuje się na jej rozumienie przez Nussbaum i Sena) czy heglowskiej koncepcji wzajemności poprzez obopólne uznanie. Używa też klasycznej już w feministycznej myśli problematyki dotyczącej ucieleśnienia, tak by zmodyfikować koncepcję relacyjnego podmiotu, traktowanego tu zarówno jako podmiot, jak i przedmiot globalizacji.

Filozofka redefiniuje kosmopolityzm oraz liberalizm, aby doktryny te były substancjalne i otwarte na dalsze negocjacje. W swym rozwiązaniu podkreśla wagę respektowania zarówno praw indywidualnych, jak i kulturowego pluralizmu, dokonuje przeformułowania tego dylematu poprzez optykę zreformowanej deliberacyjnej

⁶¹ C.C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press 2004, s. 3.

⁶² Tamże, s. 163–164.

⁶³ Tamże, s. 181–182, 198.

demokracji. Dla uprawomocnienia kontekstualności egalitarystycznych praw człowieka w ramach demokracji właściwą strategią jest, jej zdaniem, znalezienie złotego środka pomiędzy abstrakcyjnym uniwersalizmem a specyfiką kulturową. Nazywa swoje podejście „uniwersalizmem konkretnym”, jest to stanowisko, które oddając głos stronom negocjacji, może wspomagać demokratyczne zarządzanie i podstawowe prawa człowieka⁶⁴.

Model proponowany przez Gould jest oparty na koncepcjach empatii i solidarności, podkreśla współdziałanie i określanie procedur „z dołu do góry”, w procesie, w którym wszystkie głosy są brane pod uwagę. Społeczność jest tu rozumiana jako konstrukcja przekraczająca granice lokalnych grup związanych wspólnym interesem i podejmujących kolektywnie decyzje dotyczące tworzenia własnych instytucji i norm⁶⁵. Krytykom deliberacyjnej demokracji, którzy twierdzą, że w nierównym świecie utrzymuje ona *status quo*, zamiast go zmieniać, Gould odpowiada, że samokształtujący proces oddolnej deliberacyjnej demokracji otwiera drogę dla indywidualnego i kolektywnego rozwoju i czyni realnymi realizację ludzkich możliwości.

Filozofka rozwija kwestię praw kobiet jako praw człowieka, tak aby prawa człowieka uczynić bardziej adekwatnymi do doświadczenia kobiet w różnych sytuacjach życiowych, funkcjonujących w odmiennych systemach ekonomiczno-politycznych. Nie koncentruje się jednak na reinterpretacji istniejącej listy praw człowieka. Jej zdaniem zrobiła to już bardzo dobrze zarówno Nussbaum, jak i aktywistki oraz aktywiści praw człowieka. Gould zastanawia się natomiast, jak rozważać prawa kobiet jako prawa człowieka w ramach swojego projektu demokracji i teorii feministycznej, aby uczynić progres w tym zakresie, pamiętając o jego praktycznych implikacjach. Jedną z najistotniejszych kwestii w tym kontekście jest podział na sfery: prywatną i polityczną. „Konwencja w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet” z 1979 roku wraz z „Wiedeńską Deklaracją dotyczącą Eliminacji Przemocy Wobec Kobiet” z 1993 roku pozwalają podważyć (choćby w teorii) ten podział poprzez oświadczenie, że dyskryminacja wobec kobiet nie może być tolerowana, nawet gdy jest dokonywana przez osoby prywatne, i że eliminowanie przemocy jest obowiązkiem państw. Relacje władzy biorące się z tradycji czy instytucjonalizacji wnikają w sferę prywatną i legitymizują opresyjne oraz nierówne traktowanie kobiet przez mężczyzn, a takie akty przemocy nie powinny pozostawać poza zasięgiem prawa⁶⁶. Obie deklaracje są wynikiem prowadzonej przez wiele lat feministycznej akcji pod hasłem „Prywatne jest polityczne”. Gould zdaje sobie jednak sprawę ze złożoności i niebezpieczeństw, jakie może powodować nadmierne upolitycznienie sfery prywatnej i proponuje sposób na ochronę indywidualnych wyborów poprzez wyraźne ustalenie kwestii

⁶⁴ Tamże, s. 61–65.

⁶⁵ Tamże, s. 165, 167.

⁶⁶ Tamże, s. 147–149.

należących do zakresu wolności osobistych. Będą to np. wybór partnera seksualnego czy prawo do posiadania lub nieposiadania dzieci⁶⁷.

Inny dylemat praw kobiet jako praw człowieka podjęty przez Gould to problem ich prawomocności. Czy poprzez uznanie niektórych praw człowieka za właściwe jedynie dla kobiet lub za genderowo zróżnicowane nie naruszamy tym samym ich uniwersalności oraz wymogu równego traktowania wszystkich ludzi? W tym kontekście Gould dzieli prawa człowieka na „podstawowe” (prawo do życia, wolności, a także do opieki lekarskiej, podstawowej edukacji) i „niepodstawowe” (np. prawo do płatnych wakacji) i proponuje uznanie praw „podstawowych” za ogólne i niezróżnicowane, natomiast praw „niepodstawowych” za zróżnicowane (także genderowo). Równość to nie konieczność i potrzeba takiego samego traktowania wszystkich osób⁶⁸. Filozofka argumentuje, że zasada równości zawarta w prawach człowieka jest nie tylko w pełni kompatybilna z prawami „niepodstawowymi”, ale wręcz wymaga zróżnicowania. Zgodnie z obecnymi zasadami nierozłączności z 1993 roku wszystkie prawa są traktowane na równi.

Interesującym zabiegiem dokonanym przez Gould jest próba połączenia teorii troski z teorią praw. Filozofka zauważa, że teoria troski ma istotny wpływ na filozofię polityczną, jest bowiem związana z kwestiami dotyczącymi wspólnoty demokratycznej, troskę włącza się już do obszaru publicznego, a nawet do stosunków międzynarodowych (dokonała tego Fiona Robinson⁶⁹). Jednak jak dotąd troska nie była analizowana w kontekście praw człowieka, a jak podkreśla Gould, związki między tymi koncepcjami są znacznie głębsze niż dotąd przypuszczano. Głównym z popularnych zarzutów wobec teorii praw jest jej rzekomo skrajny indywidualizm. Gould sprzeciwia się takiej ocenie. Przekonuje, że bez intersubiektywnych więzów pomiędzy ludźmi sama koncepcja praw nie miałaby sensu. Prawdą jest, że uznając człowieka za istotę posiadającą prawa, automatycznie uznajemy go za osobę charakteryzującą się wolnością i godnością (w znaczeniu kantowskim) i że jest to abstrakcyjny i uniwersalny akcent praw człowieka. Dostrzegamy „ludzkość” każdego mężczyzny i każdej kobiety bez względu na jego/jej konkretne różnice. Jednak kontekst uznania jest fundamentalnie intersubiektywny i społeczny (jako heglowskie wzajemne uznanie). Ta głęboko społeczna koncepcja wzajemności jest wbudowana w ideę praw człowieka. Autorka, nawiązując do perspektywy femini-

⁶⁷ W kontekście indywidualnych wyborów pojawia się jednak poważny problem, a mianowicie dokonywanie w niektórych krajach aborcji płodów-dziewczynek czy prostytutki. Jedynym rozwiązaniem w tych przypadkach jest, zdaniem Gould, zrównanie ekonomicznego i społecznego statusu kobiet, włączając w to dostęp do pracy, edukacji, opieki zdrowotnej, niezależnych dochodów, antykoncepcji. Zmiana krzywdzących kobiety „wyborów” wymaga więc większych zabiegów i uwagi skierowanej na ekonomiczne i społeczne prawa, co znacznie wykracza poza samo podważanie dychotomii prywatne/polityczne.

⁶⁸ Tamże, s. 152–153.

⁶⁹ F. Robinson, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations*, Boulder, Westview Press 1999.

stycznej, stwierdza, że prawa człowieka wyłoniły się z praktycznej sytuacji troski i zaangażowania w sieci wzajemnych relacji. Jeśli ludzie nie mieliby skłonności do troski o potrzeby i dobrostan innych, zobowiązania wobec nich pozostałyby czysto teoretyczne, zabrakłoby motywacji do praktycznego wywiązywania się z nich. Nieobecność troski w rozumieniu polityki wydaje się odzwierciedleniem dominacji męskiego punktu widzenia w tradycyjnych teoriach politycznych, a zwłaszcza w teorii umów społecznych. A więc jeśli feministyczne etyczki (Gould utożsamia etykę troski z etyką feministyczną) mają rację, przyjmując centralność troski w ludzkim doświadczeniu, z czym Gould się zgadza, możemy uznać, że prawa człowieka mają podstawę w trosce i zainteresowaniu, które odczuwamy nie tylko wobec bliskich, ale i wszystkich innych osób.

Gould podkreśla nie tylko empatię, troskę i zaangażowane działania jako zasadnicze elementy moralności, ale wspomina też o odpowiedzialności tak za pojedyncze czyny, jak i za udział w dobrostanie innych. Istotnym zastosowaniem troski dla doktryny praw człowieka jest poparcie, które koncepcja ta daje prawu do materialnego wspomagania innych, do opieki zdrowotnej i edukacji – sfer fundamentalnych dla życia i rozwoju osoby. Gould proponuje sposób na globalne rozszerzenie tego, co możemy nazywać troską podstawową, mimo że oczywiście jest, iż nie możemy troszczyć się o wszystkich w równym stopniu. Możemy natomiast przyjąć wspólną odpowiedzialność za podstawowe potrzeby innych i w tym sensie mówić o prawie człowieka do troski i do jej okazywania. Gould nie sugeruje wprawdzie, że należałoby dopisać takie odrębne prawo do istniejącej już listy praw, jednakże troska o wspomaganie materialne czy opiekę zdrowotną ma podstawę nie tylko w podkreślaniu abstrakcyjnego szacunku, który żywimy dla innych, ale także właśnie w podstawowej trosce o innych.

W swoich kolejnych pracach w miejsce czy obok troski teoretyczka wprowadza koncepcję solidarności jako formy transnarodowych interakcji w ramach praw człowieka traktowanych regionalnie lub globalnie⁷⁰. Tę propozycję uzasadnia tym, że solidarność pośredniczy pomiędzy partykularnymi relacjami na poziomie interpersonalnym oraz na poziomie abstrakcyjnych zasad uniwersalnych. Relacje solidarności (możemy je nawiązywać z osobami i grupami oddalonymi od nas geograficznie poprzez łączność związaną z pracą czy innymi formami ekonomicznych więzów, poprzez uczestnictwo w internetowych forach i innych nowych mediach) są esencjonalnym komponentem uznawania praw człowieka. Relacje solidarności prezentuje Gould jako mogące mieć potencjalnie wpływ na wyłonienie się bardziej demokratycznych form transnarodowych interakcji. Swoje rozumienie solidarności określa terminem „zachodzących na siebie sieci solidarności”⁷¹. O ile troska ma jej zdaniem najpełniejsze zastosowanie w relacjach interpersonalnych, o tyle solidarność jest pojęciem bardziej odpowiednim dla relacji

⁷⁰ Tamże, *Transnational Solidarities*, „Journal of Social Philosophy” 2007, Vol. 38, nr 1, s. 148–164.

⁷¹ Tamże, s. 148.

między grupami w społeczeństwie. Ostatecznie Gould traktuje troskę i solidarność jako elementy komplementarne, motywujące zaangażowanie w prawa człowieka. Zwolenniczki perspektywy troski podkreślają rolę empatii w wyjaśnianiu, na przykład, stosunków międzynarodowych, umożliwia ona rozumienie różnych perspektyw, sytuacji i potrzeb innych ludzi. Gould tymczasem stosuje „elementy sentymentu” czy „emocjonalnego rozumienia” dla wyjaśnienia więzów łączących ludzi z odległych miejsc i dostarczania podstaw do konceptualizacji moralnej odpowiedzialności w czasie globalnej integracji⁷². Autorka odrzuca zastrzeżenia Richarda Rorty’ego dotyczące tego, że z filozoficznego punktu widzenia pojęcie generalnej ludzkiej solidarności nie ma sensu⁷³ i sugeruje, że może ono okazać się użyteczne dla wyznaczenia horyzontu ludzkich możliwości.

Rozważania te stawiają trudne pytania etyce globalnej: czy solidarność wymaga zachowania altruistycznego? Czy i na jakiej podstawie może ono być wymagane? Gould sądzi, że ochrona praw człowieka jest dobrze zorganizowana instytucjonalnie dopiero, gdy instytucje mające gwarantować podstawowe prawa zawodzą; solidarność z innymi wymaga, byśmy wchodzili w miejsce instytucji i usiłowali pomóc innym zagrożonym ludziom uzyskać warunki potrzebne dla korzystania z praw. Nie bez znaczenia jest też kwestia tego, w jaki sposób uniknąć epizodyczności i przypadkowości współczesnej transnarodowej solidarności. Gould dostrzega tu potrzebę większego otwarcia mediów na problemy „zwykłych ludzi”, a to wiąże się z koniecznymi społecznymi zmianami w sferach etycznych i edukacyjnych.

Angielska profesor nauk politycznych Fiona Robinson tak ocenia projekt filozofki: „Gould zrobiła coś, co było niezbędne dla teorii feministycznej: przeniosła ją do dziedziny teorii politycznej głównego nurtu i międzynarodowej etyki”⁷⁴.

Zakończenie

Współczesne teorie feministyczne mają dużo koncepcji do zaoferowania debatom dotyczącym dobrostanu społecznego, zarówno dzięki swojej krytyce tradycyjnych ujęć sprawiedliwości, jak i dzięki własnym oryginalnym propozycjom rozwiązań. Część z tych idei i propozycji znalazła już odzwierciedlenie w przepisach prawnych i ogólnoswiatowych działaniach politycznych ONZ czy organizacji pozarządowych oraz w programach edukacyjnych krajów zachodnich.

Normatywne teorie feministyczne proponują konkurencyjne dla teorii tradycyjnych wyjaśnienia tego, jak ludzie ze sobą współegzystują oraz wyznaczają kierunek, w jakim powinniśmy zmierzać. Zmuszają nas do zadawania sobie nowych pytań i dostrzegania dynamiki władzy oraz relacji, których tradycyjne koncepcje mogą nie dostrzegać. Zwracają wreszcie uwagę na wbudowanie genderowych nierówności

⁷² C.C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights*, dz. cyt., s. 149.

⁷³ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa, Spacja 1996.

⁷⁴ F. Robinson, *Globalizing Democracy and Human Rights*, „Ethics & International Affairs” 2007, Vol. 21, nr 2, s. 264.

we wszystkie aspekty naszego życia: w rodzinę, ekonomię, edukację, prawo, kulturę, siły globalizacji.

W sferze metodologicznej feminizm dostarcza narzędzi intelektualnych dla badania niesprawiedliwości poprzez formułowanie argumentów wspierających żądania zmiany i rozwijanie strategii biorących pod uwagę różnorodne doświadczenia osób, a zwłaszcza kobiet z różnych kultur, pozycji społeczno-ekonomicznych i politycznych.

Teoretyczki feministyczne bardzo refleksyjnie i krytycznie podchodzą do własnych propozycji. „Uniwersalizm” jest zagadnieniem wzbudzającym ostre reakcje i dyskusje. Jego krytyczki obawiają się, że moralny uniwersalizm jest przejawem imperializmu zachodniej kultury, że wycisza czy wręcz całkowicie eliminuje głosy wielu osób (kobiet), a więc reprodukuje tę samą opresyjną politykę używaną przez patriarchy, dla którego moralność bywa przykrywką dla sprawowania władzy. Feministyczne uniwersalistki obawiają się natomiast tego, że ich krytyczki całkowicie zredukują moralność do polityki, to znaczy uczynią moralność zależną od specyfiki władzy i kultury, co pociąga za sobą utratę możliwości moralnej krytyki opresji kobiet i mniejszości społecznych, koniecznej dla uzasadnienia feminizmu jako politycznego projektu. Dyskusja nadal trwa. Nikt nie powiedział ostatniego słowa. Jak twierdzi w przytoczonym przeze mnie na początku tego artykułu fragmencie jedna z najkonsekwentniejszych niegdyś przeciwniczek teorii uniwersalistycznych – Judith Butler – koncepcje uniwersalistyczne spełniają także pozytywne funkcje: stale przekraczają wyznaczone przez siebie granice, prowokują, zapładniają wyobraźnię, wyznaczają i przesuwają horyzonty naszej wrażliwości i wiedzy.

W literaturze popularnej oraz w mediach od dawna już mówi się o „postfeminizmie”, ogłasza się koniec ery patriarchy i bezużyteczność feminizmu. W rzeczywistości jednak, co starałam się ukazać w powyższych rozważaniach, nie ma podstaw, by oznajmiać „śmierć feminizmu”, zamiast tego należy zdać sobie sprawę z faktu, że zniknięcie feministycznej teorii i praktyki byłoby wielką stratą dla wszystkich.

Ethical-Political Proposals of Contemporary Global Feminism

Feminist theories still have many substantial ideas to offer concerning issues related to justice and social wellbeing, both by the critique of traditional approaches and by their original proposals. The article is concerned with the participation of feminism in contemporary ethical and political discussions, with a special emphasis on the evolution of the recent trend towards ‘universality.’ The author presents selected aspects of those original and controversial theories which provoked a wider discussion – from the first version of the ethics of care to the theory of women’s rights as human rights.