

RENATA ZIEMIŃSKA*

ETYKA TROSKI I ETYKA SPRAWIEDLIWOŚCI CZY MORALNOŚĆ ZALEŻY OD PŁCI?

Słowa kluczowe: etyka troski, etyka sprawiedliwości, feminizm kulturowy, rozwój moralny, Kohlberg, Gilligan
Keywords: ethics of care, ethics of justice, gender feminism, moral development, Kohlberg, Gilligan

Wydaje się dziś oczywiste stwierdzenie, że płeć w jakiś sposób warunkuje zarówno procesy poznawcze, jak i postawy moralne. Wskazują na to badania empiryczne, które przyczyniają się do opisanego sposobu i zakresu tego warunkowania. Spróbuję dokonać refleksji nad tymi danymi i odpowiedzieć na pytanie, czy wskazywane różnice podważają istnienie wspólnej obu płciom moralności ludzkiej.

Zależność procesów poznawczych od płci

Przyjrzyjmy się najpierw różnicom w zdolnościach poznawczych, które niewątpliwie w pewien sposób przekładają się na różnice w postawach

* Renata Ziemińska, ur. 1965, dr hab. prof. US, kierownik Zakładu Epistemologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Autorka książek: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma* (1998), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (2002). Zajmuje się problemem sceptycyzmu, prawdy i epistemologią feministyczną. E-mail: ziemire@univ.szczecin.pl.

moralnych (np. większa zdolność empatii skutkuje większą skłonnością do udzielania pomocy). Oto syntetyczna relacja z badań zdolności poznawczych obu płci przeprowadzona przez Doreen Kimurę, kanadyjską psycholog i neurobiolog. „Mężczyźni o wiele lepiej wypadają w zadaniach wymagających trafiania do celu (takich jak gra w rzutki) albo przechwytywania przedmiotów (na przykład piłki)” a „kobiety potrafią szybciej niż mężczyźni wykonywać sekwencje ruchów (szczególnie palcami), co określa się czasami mianem subtelnych zdolności motorycznych” (Kimura 2006, s. 49). Badania Kimury wskazują, że większość mężczyzn uzyskuje lepsze wyniki w testach zdolności rozumowania matematycznego lub rozwiązywania problemów, ale kobiety są lepsze w samym obliczaniu działań matematycznych (Kimura 2006, s. 87). Z całą pewnością kobiety mają lepszą pamięć werbalną i są bardziej wrażliwe na bodźce zewnętrzne, z wyjątkiem bodźców wzrokowych. Mają słabszą ostrość widzenia, ale przewagę w szybkości postrzegania, która umożliwia dokonywanie szybkich porównań. Ponadto, kobiety przewyższają mężczyzn pod względem umiejętności odczytywania wyrazu twarzy i mowy ciała i mają większą zdolność empatii (Kimura 2006, s. 98).

Kimura różnice w zdolnościach poznawczych obu płci wyjaśnia ewolucyjnie. „Mężczyźni i kobiety mają za sobą długą ewolucyjną historię podziału obowiązków. Mężczyźni angażowali się w polowania i zbieranie padliny, co wymagało od nich oddalania się od siedlisk. Przodowali też w rzucaniu różnego rodzaju przedmiotami. Prehistoryczne kobiety poruszały się natomiast w pobliżu osad i przyczyniały się do zdobywania pożywienia, zajmując się zbieractwem. Ich podstawowym zadaniem była opieka nad niemowlętami i małymi dziećmi” (Kimura 2006, s. 25). Różnice w zdolnościach poznawczych związane są zatem z pełnieniem ról społecznych i biologicznych, które doprowadziły do wykształcenia odpowiednich zdolności poznawczych. Kimura podkreśla, że zdolności te nie zależą od samych czynników społecznych, lecz oparte są na mechanizmach biologicznych i działaniu odpowiednich hormonów. Nie zaobserwowała w swoich badaniach, prowadzonych przez wiele lat, istotnych efektów zmiany ról społecznych w XX wieku, jakichś tendencji wyrównujących zdolności poznawcze. Być może jest to za krótki okres, aby te zmiany społeczne odcisnęły swoje piętno na mechanizmach biologicznych. Istnienie biologicznie uwarunkowanych różnic w sposobie poznawania i myślenia, niezależnie jak są trwałe, sugeruje, że będą też zachodziły różnice we wrażliwości moralnej.

Kobieca psychika

Sigmund Freud uważał, że kobiety mają mniejsze niż mężczyźni poczucie sprawiedliwości i w większym stopniu kierują się emocjami. Wyjaśniał tę odmienność brakiem pokonania kompleksu Edypa, a w związku z tym słabością superego i traktował jako niedojrzałość moralną (Gilligan 1993, s. 7).

Współczesna amerykańska feministka psychoanalityczna, Nancy Chodorow, zgadza się z Freudem co do tego, że źródłem specyficznej kobiecej psychiki (tj. większej potrzeby więzi emocjonalnych) jest wczesne dzieciństwo, w którym nie doszło do zerwania z matką. Opieka nad dziećmi do lat trzech (faza preedypalna) zwykle przypada kobietom, a właśnie w tym wieku ustala się tożsamość genderowa dzieci. Córki postrzegają siebie jako podobne do matki, a chłopcy dostrzegają własną odmienność i z tego powodu ograniczają „pierwotną miłość i poczucie empatycznej więzi”. W związku z tym chłopcy rozwijają własną odrębność, a ich *ego* ma lepiej ustalone granice. „Dziewczynki wychodzą z tego okresu [...] z silniejszą bazą do doświadczania potrzeb i uczuć innych jako własne [...] dziewczynki nie określają siebie przy pomocy negacji preedypalnych form zależności” (Chodorow 1978, s. 167).

Dziewczynki rozwiązują co prawda kompleks Elektry, ale pozostają w przedłużonej symbiozie z matką i nie uzyskują silnego poczucia odrębności. Dzięki temu, twierdzi Chodorow, mają duże potrzeby i zdolności tworzenia więzi międzyludzkich, wchodzenia w związki uczuciowe, ale z drugiej strony nie umieją wyraźnie odróżnić własnych potrzeb od potrzeb innych (stapiają własne potrzeby z potrzebami innych), nie umieją dbać o własne sprawy, mają skłonność do podporządkowywania się innym. Tym samym czekają je kłopoty w życiu publicznym, ale z drugiej strony są pre-dysponowane do bycia matkami. Chodorow nazywa to zjawisko reprodukowaniem roli macierzyńskiej (por. Putnam Tong 2002, s. 193–194).

Carol Gilligan i etyka troski

W atmosferze polemiki z Freudem i przy założeniu teorii Chodorow, pojawiła się idea specyficznie kobiecej etyki, nazwanej etyką troski. Stało się to w roku 1982 w książce *In a Different Voice* („Innym głosem”) ame-

rykańskiej feministki kulturowej, przedstawicielki psychologii z Harvardu, Carol Gilligan (ur. 1936)¹. Gilligan postawiła tam tezę, że idea sprawiedliwości oraz związana z nią idea bezstronności czy uniwersalnych zasad moralnych, tak drogie europejskiej tradycji etycznej, to idee mało ważne dla kobiet. Sprawiedliwość i równość dotyczy wszak autonomicznych podmiotów moralnych. Tymczasem kobiety nie podkreślają swojej autonomii. Relacje społeczne jako dziedzina moralności w ich doświadczeniu nie dotyczą tylko podmiotów autonomicznych, lecz osób pozostających w emocjonalnych związkach. Więzy międzyludzkie są dla nich ważniejsze niż autonomia i podkreślają rolę pragnień, potrzeb i interesów konkretnych osób (nie zaś słuszności uniwersalnych zasad). „Inny głos” to głos kobiecy, słumiony przez dotychczasowe teorie. „Tak jak od wieków słuchaliśmy głosów męskich i teorii rozwoju opartych na ich doświadczeniu, tak ostatnio zauważyliśmy nie tylko milczenie kobiet, ale i trudność ze zrozumieniem tego, co słyszymy, kiedy one mówią. Jednak w innym głosie kobiet kryje się prawda etyki troski, zależności między związkiem i odpowiedzialnością” (Gilligan 1993, s.173). „Inny głos” sugeruje, że w kwestiach moralności „mężczyźni i kobiety mówią różnymi językami”, używając tych samych słów, wyrażają inne doświadczenia moralne.

Gilligan akceptuje ustalenia Chodorow. „Dla chłopców i mężczyzn odrębność i indywidualność są istotnie związane z tożsamością genderową, ponieważ odrębność od matki jest kluczowa dla rozwoju męskości. Dla dziewcząt i kobiet kwestia kobiecości czy kobiecej tożsamości nie zależy od postępów w zdobywaniu odrębności od matki i indywidualności. Ponieważ męskość jest definiowana przez odrębność, a kobiecość przez związek, męska tożsamość genderowa jest zagrożona przez bliskość, a kobieca tożsamość genderowa jest zagrożona przez odrębność. Dlatego mężczyźni mają zwykle kłopoty z utrzymaniem relacji, a kobiety mają problemy z indywidualnością” (Gilligan 1993, s. 8).

¹ Jest zaskakujące, że M. Hoffman nie wspomina C. Gilligan, kiedy w pracy *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice* z 2000 r. pisze o zasadzie troski i sprawiedliwości. „Psychologowie od dawna badają zagadnienia troski i sprawiedliwości: sprawiedliwość jest centralnym punktem poznawczej teorii moralności Kohlberga, a troska interesuje takich badaczy, jak ja” (Hoffman 2006, s. 204). Por. Bołtuć 2005, s. 34.

Sytuacja z wczesnego dzieciństwa utrwała się w dalszym rozwoju. Oto relacja z badań nad sposobem zabawy dziewcząt i chłopców, które wskazują na rozwijające się różnice między płciami: Chłopcy częściej niż dziewczęta bawią się poza domem i bawią się w dużych i zróżnicowanych wiekowo grupach; częściej bawią się w gry z rywalizacją, a ich gry trwają dłużej niż gry dziewcząt. Jeśli pojawia się jakiś spór, chłopcy bardziej efektywnie go rozwiązują (kłótnia wśród dziewcząt zwykle kończy grę). Chłopcy w czasie zabawy uczą się niezależności i zdolności organizacyjnych w dużej i zróżnicowanej grupie, uczą się grać z wrogami i rywalizować z przyjaciółmi w oparciu o reguły. Dziewczęta mają mniej doświadczeń w posługiwaniu się regułami i traktują je mniej poważnie, częściej robią wyjątki i wprowadzają innowacje, częściej bawią się tylko w parach i bez rywalizacji. Opisano też zjawisko obawy sukcesu (*fear success*) u dziewcząt, które nie chcą wygrywać rywalizacji w obawie przed społecznym odrzuceniem; nie chcą też wygrywać kosztem tego, że ktoś drugi przegra. Zachowanie przyjacielskie jest dla nich ważniejsze niż sukces w rywalizacji (Gilligan 1993, s. 9, 15). Obserwacje te sugerują, że dziewczęta i chłopcy cenią nieco inne wartości.

Gilligan wykryła swoje stanowisko w opozycji do teorii rozwoju moralnego opracowanej i stosowanej przez jej nauczyciela i współpracownika Lawrence'a Kohlberga (1927-1987), psychologa z Harvardu. Oto sześć stadiów rozwojowych wymienionych przez Kohlberga:

Stadium 1: orientacja na kary i nagrody;

Stadium 2: orientacja instrumentalno-relatywistyczna („ty mi pomożesz, ja tobie pomogę”);

Stadium 3: orientacja na interpersonalną zgodność, potrzeba aprobaty innych;

Stadium 4: orientacja na ład i porządek społeczny;

Stadium 5: orientacja legalistyczna, skierowana na kontrakt społeczny (nie szkodzić innym);

Stadium 6: orientacja na uniwersalne zasady moralne (sprawiedliwość i szacunek dla godności ludzkiej; por. Putnam Tong 2002, s. 205).

Gilligan zauważyła w swoich badaniach, że dziewczęta i kobiety testowane tą skalą rzadko wychodziły poza stadium (3), potwierdzając niejako tezę Freuda o ich moralnej niższości. Kobięce sądy moralne „zdają się egzemplifikować trzeci z sześciu poziomów. Na tym poziomie moralność jest pojmowana w terminach interpersonalnych, a dobro polega na poma-

ganiu i zadowalaniu innych. Takie rozumienie dobra zdaniem Kohlberga i Kramera (1969) funkcjonuje w życiu dojrzałych kobiet, dopóki ich życie toczy się w domu. Kohlberg i Kramer wnoszą, że dopiero gdy kobieta wchodzi w tradycyjny obszar działalności mężczyzn, dostrzega nieadekwatność tej perspektywy i tak jak mężczyźni rozwija się w kierunku wyższych stadiów, gdzie relacje są podporządkowane regułom (stadium czwarte), a reguły uniwersalnym zasadom sprawiedliwości (stadium piąte i szóste)” (Gilligan 1993, s. 18).

Gilligan uznała skalę Kohlberga za „głuchą na głos kobiecy”, sformułowaną z męskiego punktu widzenia, gdzie kluczowa jest idea sprawiedliwości, przestrzeganie praw i zasad moralnych, a nie docenia się moralnego wymiaru więzi międzyludzkich, w tym szczególnych zobowiązań wobec przyjaciół czy rodziny. „Tutaj jest paradoks, ponieważ te same znamiona, które tradycyjnie definiowały «dobroć» kobiet, ich troska i wrażliwość na potrzeby innych, wskazują na słabość ich moralnego rozwoju. Jednakże w tej koncepcji rozwoju moralnego pojęcie dojrzałości pochodzi z badań nad rozwojem mężczyzn, gdzie istotne znaczenie ma autonomia” (Gilligan 1993, s. 18).

Gilligan zaproponowała własną skalę rozwoju moralnego, gdzie wiodącym pojęciem nie jest sprawiedliwość, lecz troska:

Poziom 1: troska o własną osobę (celem jest własne przetrwanie);

Poziom 2: troska o innych (dobrem jest samopoświęcenie);

Poziom 3: równowaga między troską o siebie i innych (por. Czyżowska 2004, s. 124).

Postawy moralne kobiet, odpowiadające trzem poziomom na skali troski, Gilligan zilustrowała m.in. na podstawie wywiadów z 29 kobietami w ciąży, które zastanawiały się nad aborcją. Niektóre kobiety w tej trudnej sytuacji myślały tylko o własnym przetrwaniu, troszczyły się o siebie, obawiały własnej krzywdy (poziom 1). Najczęściej jednak i to jest typowe zachowanie kobiet, przechodziły na poziom drugi i koncentrowały się na potrzebach innych. Dobroć utożsamiały z samopoświęceniem i próbowały podporządkować swoje pragnienia innym. Sądziły nawet, że zachowują się egoistycznie ilekroć chcą zrobić to, czego pragną. Postawy moralne oceniały w kategoriach egoizmu bądź samopoświęcenia. W niektórych przypadkach okazywało się jednak, że potrafiły tłumić swoje pragnienia tylko do pewnego momentu. Wewnętrzny protest prowadził niekiedy do nienawiści wobec osoby, dla której się poświęciły, i do destrukcji związku. We-

wewnętrzny spokój osiągały zwykle na poziomie trzecim, kiedy uwzględniały własne potrzeby jako ważny element relacji z innymi, kiedy znajdowały równowagę między troską o siebie i o innych (Putnam Tong 2002, s. 207–209).

Te trzy poziomy odpowiadają trzem częściom skali Kohlberga: fazie przedkonwencjonalnej (stadium 1 i 2; zainteresowanie tylko własnymi potrzebami), konwencjonalnej (stadium 3 i 4; respektowanie społecznych konwencji) i pokonwencjonalnej (stadium 5 i 6; rozumienie słuszności zasad moralnych niezależnie od społecznych konwencji). Gilligan zauważyła, że niektóre jej respondentki znajdowały się w fazie pokonwencjonalnej, a mimo to nie myślały w kategoriach sprawiedliwościowych uniwersalnych zasad moralnych (Gilligan 1993, s. 99). Liczne wywiady przeprowadzone przez Gilligan sugerują, że kobiece rozumienie problemu moralnego to „problem raczej troski i odpowiedzialności w związkach niż problem praw i reguł [...] to język egoizmu bądź odpowiedzialności, gdzie problem moralny rozumiany jest jako problem powinności świadczenia troski i unikania cierpienia” (Gilligan 1993, s. 73). Specyfika rozwoju moralnego kobiet polega więc na tym, że podkreślają znaczenie więzi międzyludzkich, a nie autonomię. Kobieta widzi świat jako złożony raczej z relacji niż z ludzi samotnych, świat spójny dzięki związkom niż dzięki respektowaniu systemu reguł. Analizując postawy mężczyzn i kobiet wobec opisanego przez Kohlberga dylematu Heinza (czy ukraść lekarstwo dla śmiertelnie chorej żony, na które go nie stać, a które ma w sprzedaży aptekarz), Gilligan zauważa: „tak jak on polega na konwencjach logiki aby wydedukować rozwiązanie tego dylematu, zakładając, że te konwencje są wspólne, tak ona polega na procesie komunikacji, zakładając więź i wierząc, że ktoś usłyszycy jej głos” (Gilligan 1993, s. 29).

Virginia Woolf uważała, że kobietom brakuje jasnego sądu, ponieważ cenią inne wartości. Te wartości to „wrażliwość na potrzeby innych i założenie o odpowiedzialności za innych” (Gilligan 1993, s. 16). Słabość moralna kobiet, manifestująca się w wyraźnym zlanii i pomieszaniu sądów, jest zarazem nieodróżnialna od ich moralnej siły, tj. zainteresowania związkami i odpowiedzialnością. To dlatego kobietę kosztuje wiele wysiłku, aby wydobyć własny głos z głosów innych i znaleźć język, w którym wyrazi swoje doświadczenie więzi z innymi.

Gilligan słusznie wyjaśnia te różnice postaw przez odwołanie się do różnic w poczuciu zagrożenia. „Mężczyźni częściej widzą niebezpieczeń-

stwo w bliskich osobowych związkach niż w sukcesach i uważają, że niebezpieczeństwo powstaje z bliskości. Kobiety dostrzegają niebezpieczeństwo w bezosobowych sytuacjach i uważają, że jego źródłem jest sukces w rywalizacji” (Gilligan 1993, s. 42). Mężczyźni boją się zdrady, uwikłania, oszustwa, kobiety boją się izolacji i samotności. Mężczyźni widzą niebezpieczeństwo we wzajemnych związkach, a nie boją się współzawodnictwa. Kobiety odwrotnie: niebezpieczeństwo widzą w samotności, a nie boją się podporządkowania.

Zarzuca Gilligan, że przebadła zbyt małą grupę kobiet i nie uwzględniła różnic pomiędzy nimi. Te metodologiczne zarzuty niewiele jednak znaczyły, kiedy jej teoria wyjaśniała kobiecą skłonność do samoposwiecenia się dla bliskich, np. poświęcenia kariery zawodowej dla rodziny. Udało się jej też pokazać, że typowe dla kobiet postawy moralne nie są gorsze, lecz tylko inne. Była to udana próba obrony specyficznie kobiecych wartości i postaw moralnych. Emocjonalność i stronniczość, dotąd wstydliva dla kobiet, po tych analizach mogła być uznana za kobiecą siłę i tożsamość. W ten sposób Gilligan wpisała się w nurt feminizmu kulturowego, który zachęca kobiety do rozwijania własnych kobiecych wartości zamiast rywalizacji z mężczyznami na ich prawach.

Jako badaczka respektująca metodę badań psychologicznych Gilligan przyznała, że „w rzeczywistych moralnych dylematach ludzie przyjmują obie orientacje, ale kobiety znacznie częściej kierują się względami troski i odpowiedzialności w związkach interpersonalnych, podczas gdy mężczyźni odwołują się do etyki sprawiedliwości” (Czyżowska 2004, s. 120). Późniejsze badania nie potwierdziły tezy, że „kobiety uzyskują niższe niż mężczyźni wyniki w zakresie rozwoju rozumowania sprawiedliwościowego” (Czyżowska 2004, s. 122), ale potwierdziły, że „kobiety zdecydowanie preferują orientację troski i odpowiedzialności za bliźnich, a mężczyźni orientację sprawiedliwości” (Czyżowska 2004, s. 122). Mianowicie, kiedy proszono kobiety o przedstawienie konfliktów moralnych z własnego życia, posługiwały się częściej orientacją troski i wybierały problemy osobiste dotyczące relacji z bliskimi, a nie problemy dotyczące złamania jakiejś zasady. Kobiety mają zatem raczej inne *rozumienie* problemów moralnych niż inny sposób *rozumowania* moralnego.

Po tym, jak Gilligan słusznie wyakcentowała specyfikę kobiecych postaw moralnych, trzeba jednak było stwierdzić, że obie płcie potrafią posługiwać się obiema orientacjami moralnymi (kobiety rozumieją ideę

sprawiedliwości, a mężczyźni doceniają troskę) i jest tylko preferencja kobiet dla etyki troski i preferencja mężczyzn dla etyki sprawiedliwości. Poza tym w dużej mierze wybór orientacji wyznaczony jest treścią rozpatrywanego problemu moralnego, ponieważ do problemów osobistych, które zwykle interesują kobiety, lepiej nadaje się orientacja troski. Nie jest to zatem prosty związek pomiędzy płcią biologiczną (*sex*) a orientacją moralną, lecz raczej związek pomiędzy tożsamością genderową, czyli płcią kulturową (*gender*), a pozycją na skali rozwoju moralnego. „Męskość wyraźnie związana była z pierwszym poziomem wyróżnionym przez Gilligan, to jest orientacją na siebie, kobiecość – z orientacją na innych, odpowiadającą poziomowi drugiemu, natomiast osoby androginiczne charakteryzowała równowaga troski o siebie i innych, wskazująca na najwyższy poziom rozwoju rozumowania opartego na trosce i odpowiedzialności” (Czyżowska 2004, s. 128).

Płeć kulturowa to skonstruowany zestaw pozytywnych cech. Kobięce cnoty to delikatność, skromność, pokora, gotowość do udzielania pomocy, współczucie, opiekuńczość, wrażliwość. Cnoty męskie to ambicja, odwaga, niezależność, pewność siebie, wytrwałość, racjonalność, panowanie nad uczuciami (Putnam Tong 2002, s. 173). Cechy kulturowo męskie prowadzą często do zachowań na pierwszym poziomie w skali Gilligan. Z kolei kobiety lubią poświęcać się dla innych, a zatem najczęściej są na poziomie drugim w skali Gilligan. W obu wypadkach nie można jednak mówić o dojrzałości moralnej, która polega na równowadze między poziomem pierwszym i drugim. Tak jak kobiety okazywały się mniej dojrzałe na skali Kohlberga, tak na skali troski mężczyźni wypadają jako osoby na niższym etapie rozwoju moralnego, troszczące się częściej o siebie niż o innych. Wydaje się, że ideałem moralnym mogłaby być postawa androginiczna, łącząca pozytywne cechy obu płci, a zatem troskę i sprawiedliwość.

Gilligan znalazła kontynuatorki, takie jak Annette Baier czy Nel Noddings. Ta ostatnia stawia tezy jeszcze radykalniejsze. Uważa, że troska matek wobec małych dzieci (ang. *caring*) jest wzorem wszelkich zachowań moralnych, wyraża istotę moralności jako właśnie bezinteresownej troski. Jest to odwrócenie stanowiska Kanta, według którego naturalne skłonności niszczą moralną wartość czynu. Noddings nie waha się powiedzieć, że etyka troski jest lepsza niż etyka sprawiedliwości.

Sama Gilligan nie głosiła wyraźnej tezy o wyższości etyki troski, lecz jedynie o jej odmienności. „Inny głos, który opisuje, charakteryzuje nie tyle

gender, ile temat. Jego związek z kobietami jest obserwacją empiryczną i to przede wszystkim poprzez kobiece głosy śledzę jego rozwój. Ale ten związek nie jest absolutny, a kontrast między głosami męskimi i kobiecymi prezentuje się tutaj dla podkreślenia różnicy między dwoma rodzajami myśli i aby skupić się raczej na problemie interpretacji niż prezentować uogólnienia na temat obu płci” (Gilligan 1993, s. 2).

Trudności etyki troski

Idea etyki troski spotkała się z merytoryczną krytyką i wywołała ostre spory. Postawiono pytanie, czy postawa troski jest zawsze moralnie słuszna i czy jest dobra dla kobiet.

(1) Troska może być wspieraniem zła, jeśli troszczymy się o osobę czyniącą zło. Podano przykład Teresy Stangl, żony Fritza Stangla, komendanta obozu zagłady w Treblince: „Pomimo że straszne rzeczy, jakie robił jej mąż, budziły jej przerażenie, cały czas posłusznie, a nawet czule, «karmiła go» i «troszczyła się o niego». «Obłąkańczo i bez wyobraźni» igrała z własną duszą, pomagając mu zagłuszyć sumienie” (Putnam Tong 2002, s. 221).

(2) Postawę troski można zinterpretować jako postawę niewolniczą, związaną ze słabym charakterem, co nie licuje z ideałami moralnymi, zwłaszcza etyki cnót. Etyka troski byłaby legalizacją wyzysku, skazywałaby kobiety na status osób wyzyskiwanych, żyjących dla innych (Putnam Tong 2002, s. 225).

(3) Kojarzenie kobiet z troską ma negatywne konsekwencje dla nich samych – twierdzą inne feministki. Umacnia bowiem pogląd, że kobiety powinny troszczyć się o innych niezależnie od osobistych kosztów; praca emocjonalna kobiet w rodzinie na rzecz mężów i dzieci zwiększa znaczenie tych ostatnich, a pomniejsza rangę kobiet (Putnam Tong 2002, s. 222).

Zarzuty te wskazują, że etyka troski nie uwzględnia naszych wszystkich moralnych intuicji. Najważniejszym zarzutem jest niebezpieczeństwo wspierania zła. Szczególnie wspieranie zbrodni kwestionuje moralny wymiar troski. Samo milczenie wobec zła nie pozwala na pozytywną ocenę moralną Teresy Stangl jako podmiotu moralnego. Troska o bezbronne dzieci nie budzi zastrzeżeń, ale już w przypadku dzieci dojrzałych mamy często zjawisko nadopiekuńczości, a w rzadkich przypadkach patologicznych

matki utrudniają dzieciom osiągnięcie dojrzałości. Zbyt duża troska bywa szkodliwa. Widać w tym punkcie niewystarczalność moralnej orientacji na troskę i potrzebę dojrzałej oceny, kiedy troska jest moralnie słuszna. Może w tym chyba pomóc orientacja na sprawiedliwość. „W etyce chodzi o to, by wiedzieć nie tylko, kiedy trzeba się o kogoś troszczyć, ale także kiedy trzeba się nim przestać przejmować” (Putnam Tong 2002, s. 226).

Zarzut postawy niewolniczej i słabego charakteru wyrasta z tradycji rycerskiej, jak powiedziałaaby Maria Ossowska, z kultu odwagi i bohaterstwa. Tradycja ta nie jest bliska kobiecym doświadczeniom. Postawę podporządkowania można usprawiedliwić chęcią współpracy i budowania wspólnego dobra. Nie może to być jednak „ślepe” podporządkowanie, lecz uzasadnione realizacją wyższych wartości.

Zarzut nieopłacalności troski wiąże się z dylematem współczesnych kobiet: czy zając postawę tak miłej ich sercu troski ryzykując wyzysk, czy porzucić postawę troski i gdzie indziej szukać własnego poczucia wartości. Przedmiotem takiego dylematu jest dla współczesnych kobiet macierzyństwo. Jest ono bowiem zarazem źródłem szczęścia i przeszkodą w autonomii, zarazem skarbem, jak i niekiedy przekleństwem. Życie tylko karierą zawodową nie przynosi kobietom szczęścia, ponieważ ich psychika jest ciągle nastawiona na bliskie więzi i poświęcanie się dla innych. Potrzebują bezpieczeństwa opartego na więziach i wspólnocie z bliskimi. Poświęcanie się dla innych wiąże się jednak z ryzykiem niewdzięczności i zależnością. W ramach myśli feministycznej toczy się dyskusja nad tym, co kobietom bardziej się opłaca: troska czy porzucenie troski? Jest to jednak problem raczej pragmatyczny niż moralny.

Trudności etyki sprawiedliwości

Dodajmy jednak, że idea sprawiedliwości też boryka się z trudnościami, zarówno wewnętrznymi (Na czym polega sprawiedliwość? Jeśli sprawiedliwe jest to, co się należy, to powstaje pytanie, wedle jakiej zasady? Wybór tej zasady zwykle bywał stronniczy), jak i w relacji do moralności. Kohlberg nazywa sprawiedliwość istotą moralności, ale od wieków znany jest konflikt między *justitia* i *caritas*, sprawiedliwością i miłością. Sprawiedliwość wymaga bezstronności, ale nie potrafimy przecież bezstronnie odnosić się do siebie i do bliskich nam osób.

Tradycyjna etyka uniwersalistyczna zakładająca zasadę: „etyka wymaga, aby w relewantnie podobnych sytuacjach traktować wszystkich tak samo” (Bołtuć 2005, s. 27) już od dawna miała kłopoty z wyjaśnieniem moralnego wymiaru przyjaźni, patriotyzmu czy relacji do siebie i swoich bliskich. Wydaje się bowiem, że moralne obowiązki wobec tych wyróżnionych osób są inne niż wobec osób postronnych.

Ograniczenia etyki sprawiedliwości widział już Arystoteles, kiedy w *Etyce nikomachejskiej* pisał: „Ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjazne” (Arystoteles, EN 1155a 25). „Niesprawiedliwość jest tym większa, im bliższych tyczy się przyjaciół, np. gorszą jest rzeczą pozbawić majątku kolegę niż kogoś, kto jest [tylko] współobywatel, i gorszą nie udzielić pomocy bratu – aniżeli komuś obcemu, i uderzyć ojca niż kogokolwiek innego” (Arystoteles, EN 1160a 5).

Kiedy przyjrzymy się przepisom dekalogu, to zauważymy, że zanim pojawiają się zakazy „Nie zabijaj!” i „Nie kradnij!”, najpierw mamy nakaz „Czcij ojca swego i matkę swoją!”. A zatem po przykazaniach dotyczących Boga, następuje przykazanie dotyczące bliskich, a dopiero potem przykazania dotyczące innych ludzi. Najpierw jest zatem troska o swoich, a potem sprawiedliwość dla obcych. Dodatkowo chrześcijaństwo starotestamentowego Boga sprawiedliwości zastąpiło Bogiem miłosierdzia, sugerując, że sprawiedliwość nie jest szczytem moralnej doskonałości.

Także David Hume akceptował etykę opartą na uczuciach moralnych, która przekracza ideę sprawiedliwości. „Moralność – twierdził – musi być zakorzeniona w naszych uczuciach, gdyż moralność skłania nas do działania, a tego nigdy nie może dokonać sam rozum” (Schneewind 2002, s. 187). Hume doceniał praktyczne znaczenie idei sprawiedliwości dla funkcjonowania społeczeństwa i polecał rozszerzać zakres uczuć moralnych, aby objąć nim wszystkie osoby. Przestrzeganie prawa, jego zdaniem, jest jednak wtórne względem uczuć moralnych.

Stanowisko podobne do etyki troski reprezentował w Polsce Tadeusz Kotarbiński pod szyldem „etyki spolegliwego opiekuna”, kiedy chciał „uczynić opiekuńczość cnotą w moralności centralną i wywieźć wszystkie inne cnoty jako niezbędne dla roztaczania sprawnej opieki” (Ossowska 1985, s. 192). Maria Ossowska przypomina też, że podobnego zdania był Aleksander Świętochowski, kiedy pisał, że moralność to „instynkty rodziciel-

skie rozszerzające się poza własne potomstwo” (Ossowska 1985, s. 192). Idea moralności jako troski pojawiała się zatem w różnych czasach i miejscach.

Etyka troski nie jest zatem zupełną nowością. Wydaje się też, że etyka sprawiedliwości nie straciła swoich racji. Rozumiemy teraz lepiej ograniczony zasięg każdej z nich. Etyka sprawiedliwości dotyczy relacji międzyludzkich bez uwzględniania szczególnych więzi (nadaje się raczej na etykę społeczną niż indywidualną). Etyka troski to etyka relacji z ludźmi/istotami nam bliskimi. Nic dziwnego, że kobiety zaprotestowały przeciwko utożsamianiu moralności ze sprawiedliwością. Dla nich relacje z bliskimi to często ich cały świat i dziedzina najważniejszych moralnych doświadczeń. Tutaj zwykle lokują własne poczucie wartości i osiągają doskonałość samoofiary.

Dwie komplementarne orientacje moralne

Thomas Nagel (1991) słusznie zauważa istnienie dwu perspektyw poznawczych w etyce (podobnie jak w epistemologii): odpodmiotową (która jest stronnicza) i odprzedmiotową (która jest bezstronna). Na wzór tego odróżnienia można wskazać na dwie orientacje moralne i zarazem style uprawiania etyki: pierwsza, gdzie modelem zasad moralnych są relacje z obcymi, a dopiero poprzez analogię są one rozciągane na samego siebie i osoby bliskie; druga, gdzie modelem zasad moralnych są relacje z bliskimi, a dopiero przez analogię są one rozciągane na relacje z obcymi. Okazuje się, że pierwsza jest charakterystyczna dla mężczyzn, a druga dla kobiet.

Słusznie porównuje się te dwie orientacje moralne do dwóch sposobów rozumienia społeczeństwa wyróżnionych przez niemieckiego socjologa Ferdinanda Tönniesa: wspólnoty i stowarzyszenia. Wspólnota opiera się na więzach krwi, bliskości terytorialnej lub więzach duchowych. Stowarzyszenie opiera się na umowie, prawie i wspólnej korzyści. Najwyraźniej Kohlberg pojmuje społeczeństwo jako stowarzyszenie, a Gilligan jako wspólnotę (Czyżowska 2004, s. 121).

Na moralność można spojrzeć oczyma Noddings i twierdzić, że troska matki wobec dziecka, jako bezinteresowne i nieraz heroiczne poświęcenie, jest wzorcowym przykładem moralnej doskonałości. Właśnie postawy heroiczne dobrze jest interpretować na gruncie etyki troski. Kiedy

św. Maksymilian Kolbe oddał życie za współwięźnia, to mogła grać tu rolę więź z bliskimi (współwięźniami, rodakami) i troska o nich. Trudno byłoby wyjaśnić tę postawę heroiczną za pomocą pojęć sprawiedliwościowych (zasady sprawiedliwości nie skłaniają do poświęcenia własnego życia).

Można jednak wciąż bronić etyki sprawiedliwości i twierdzić, że żadna sztuka być dobrym dla swoich. Dobre funkcjonowanie społeczeństwa jako całości, relacje pomiędzy dorosłymi obywatelami wymagają kierowania się ideą sprawiedliwości. Kohlberg jest wyrazicielem takiego stylu myślenia, w którym modelem zasad moralnych są relacje z obcymi raczej niż bliskimi. Tak jakby relacje z bliskimi były zagwarantowane samą więzią emocjonalną, a jedynym problemem moralnym była odpowiednia postawa wobec obcych. Taka etyka wyrosła z perspektywy mężczyzn uczestniczących w budowaniu społecznych relacji na arenie publicznej.

Uważam, że obie orientacje moralne są komplementarne. Nauczycielka nie jest zwykle mniej sprawiedliwa niż jej kolega z pracy, ale już własne dzieci będzie oceniać bardziej stronniczo niż ojciec. Lekarz potrafi troszczyć się o swoich pacjentów w szpitalu, ale zwykłą troskę lepiej okaże im pielęgniarka. Ojcowie potrafią obiektywnie spojrzeć na własne dzieci, ale mniej potrafią się o nie troszczyć. Matka jest stronnicza, ale nikt nie zrównoważy dzieciom braku matki, która pragnie ich dobra za wszelką cenę. Uważa się powszechnie, że najlepiej, kiedy dzieci mają oboje rodziców, ponieważ ich postawy są komplementarne. Wydaje się, że tak jest też z etyką troski i etyką sprawiedliwości.

„Jeśli jesteśmy zdolni do tego, by osiągnąć dojrzałość moralną, będziemy musieli wahać się pomiędzy etyką sprawiedliwości a etyką troski” (Putnam Tong 2002, s. 218). Wahanie między troską a sprawiedliwością przypomina inne, znane z tradycji dylematy etyczne: spór między intencjami i konsekwencjami (wydaje się, że faktyczne oceny moralne są grą intencji i konsekwencji) czy spór o rolę uczuć i rozumu (ponieważ nie da się przewidzieć wszystkich potrzeb i konsekwencji ani ustalić zasad powszechnie obowiązujących, niezbędne jest posługiwanie się wrażliwością moralną). W dyskusjach moralnych widać też napięcie między postawą niewyrażania krzywdy (etyczny minimalizm) i czynienia dobra (etyczny maksymalizm). Jeśli w etyce chodzi tylko o to, żeby nie krzywdzić, to lepsza byłaby etyka sprawiedliwości, ale jeśli chodzi także o to, żeby działać na rzecz dobra innych, to widać potrzebę etyki troski. Troska wydaje się mieć przewagę dostarczania większego dobra, ale sprawiedliwość chroni troskę

przed ślepotą. Troska moralnie doniosła musi być troską o coś dobrego. Trudno tę dobroć zrozumieć inaczej niż jako minimalną sprawiedliwość rozumianą jako brak krzywdy (mniejsza krzywda niż dobro w ogólnym rozrachunku – wzorem utylitarystów – zdaje się być warunkiem koniecznym dobrej troski). Z drugiej strony sprawiedliwość to rodzaj minimalnej troski rozciągniętej na całą wspólnotę.

Być może to nasze wahanie między troską i sprawiedliwością ma swoje źródło w podwójnym przykładzie moralnej wrażliwości przekazanym nam w procesie wychowania przez rodziców: ojciec zwykle uczy zasad, a matka daje przykład troski. Efektem tego podwójnego wychowania jest zdwojenie w naszej moralnej wrażliwości. Dojrzałość moralna polega chyba na umiejętniej grze tymi dwoma rodzajami wrażliwości, które się wzajemnie uzupełniają.

Wyrazicielem podobnego poglądu jest Martin Hoffman, który milczy na temat Gilligan, ale wyakcentowane przez nią idee traktuje jako oczywiste: „Zarówno troska, jak sprawiedliwość są silnymi i cenionymi w naszym społeczeństwie zasadami i obie są uzasadnione” (Hoffman 2006, s. 245). Jego zdaniem troskę należy podnieść do rangi zasady moralnej równorzędnej z zasadą sprawiedliwości. „Kant i jego następcy, a wśród nich Rawls² i Kohlberg, twierdzą, że zasada troski jest podrzędna w stosunku do zasady sprawiedliwości, ponieważ troska jest zazwyczaj osobista i partykularna, wiąże się z decyzjami opartymi raczej na emocjach niż racjonalnym rozumowaniu oraz brakuje jej formalnych cech sprawiedliwości. Ja natomiast wolę postrzegać troskę i różne rodzaje sprawiedliwości raczej jako ‘typy idealne’, które mogą być w różnym stopniu obecne w każdej sytuacji” (Hoffman 2006, s. 28).

Sama Gilligan pod koniec swojej książki przyznaje, że dwie opisane perspektywy etyczne łączą się ze sobą: „etyka sprawiedliwości wychodzi

² J. Rawls (1921–2002), autor *Teorii sprawiedliwości* (1994), uważał, że sprawiedliwość wyrażająca się w równości wolności i podziale dóbr według zasług jest najlepszą zasadą życia społecznego. Złagodził jednak swoje stanowisko ograniczając zasadę zasług za pomocą zasady potrzeb najbardziej potrzebujących (co jest elementem troski raczej niż sprawiedliwości). Krytykę Rawlsa (m.in. z perspektywy problemów kobiet) przeprowadziła M. Nussbaum, która uważa, że sprawiedliwa dystrybucja dóbr to za mało, moralnym wymogiem jest możliwość rozwoju ludzkich potencjalności (*capabilities*), takich jak życie, zdrowie, rozwój zmysłów, emocji, wyobraźni i intelektu, przyjaźń, zabawa i in. (*Sex and Social Justice*, Oxford University Press 1999).

od założenia równości – każdy winien być tak samo traktowany, a etyka troski spoczywa na założeniu braku przemocy – nikt nie powinien doznawać krzywdy [...] te dwie perspektywy są zbieżne” (Gilligan 1993, s. 174). Uważam, że etyka troski i etyka sprawiedliwości to dwa różne konteksty wrażliwości moralnej, ale między nimi jest więcej podobieństw niż różnic. Wyrastają one z tej samej solidarności międzyludzkiej, raz o małym zasięgu, lecz cieplejszej, innym razem o większym zasięgu i dlatego chłodniejszej.

Literatura

- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Bołtuć P. (2005), *Moralność a stronniczość*, „Analiza i Egzystencja” 2, s. 25–38.
- Chodorow N. (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.
- Czyżowska D. (2004), *Płeć a etyka troski i etyka sprawiedliwości*, „Psychologia Rozwojowa” 9, nr 1, s. 119–130.
- Gilligan C. (1993), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, 2nd edition, Cambridge MA–London: Harvard University Press.
- Hoffman M.L. (2006), *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańsk: GWP.
- Kimura D. (2006), *Płeć i poznanie*, tłum. M. Kamińska, Warszawa: PIW.
- Nagel T. (1991), *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- Noddings N. (1984), *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum M. (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press.
- Ossowska M. (1985), *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: PWN.
- Putnam Tong R. (2002), *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schneewind J.B. (2002), *Nowożytna filozofia moralna*, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 184–196.

ETHICS OF CARE AND ETHICS OF JUSTICE

DOES MORALITY DEPEND ON GENDER?

Summary

Article presents the ethics of care by Carol Gilligan in controversy with Lawrence Kohlberg's stages of moral development. Gilligan discovered that women turned to be deficient in moral development when measured by Kohlberg's scale (usually on the third stage of his six stages). She rejected the scale as derived from the study of men. Her own studies suggest that autonomy and moral rights are not so important for women as care and responsibility for persons in relationships; moral problems arise from conflicting responsibilities rather than from competing rights and rules; women have different moral priorities; morality of rights and noninterference are frightening to women because presuppose indifference; women's ethics is not the ethics of justice but the ethics of care (three stages of moral development: care for myself, care for others, the balance between the care for myself and the care for others). Later research showed that the two moral orientations are not divided between biological sexes but rather cultural genders (cultural constructions of masculinity and femininity). The ethics of care has its own problems (the care for evil). Author claims that both perspectives converge and are next dilemma in ethics. Moral maturity must encompass both justice and care.

