

# ETYKA TROSKI

## CZYLI JAK KOBIETY MYŚLĄ I MÓWIĄ O MORALNOŚCI

*Na gruncie etyki troski nie ma działań uniwersalnie dobrych, ponieważ nie istnieją żadne abstrakcyjne reguły rozwiązywania dylematów moralnych czy konfliktów międzyludzkich. Dane zachowanie jest właściwe w konkretnej sytuacji, jeśli wyrasta ze szczerego poczucia troski i odpowiedzialności za drugiego człowieka; jeśli uwzględnia i zaspakaja szczególne potrzeby i interesy wszystkich biorących w nim udział osób.*

**E**tyka troski narodziła się na początku lat 80. na gruncie dyskusji, jaka rozgorzała w literaturze psychologicznej i filozoficznej po ukazaniu się pracy Carol Gilligan "In a Different Voice" prezentującej wyniki wieloletnich badań autorki nad rozwojem moralnym kobiet i mężczyzn.<sup>1</sup>

Do połowy lat 70 powszechnie akceptowaną teorią rozwoju moralnego człowieka była teoria Lawrence'a Kohlberga (nauczyciela Gilligan), nawiązująca do stworzonego przez Jeana Piageta modelu rozwoju poznawczego dzieci. Koncepcja ta zakłada, że rozwój moralny przebiega według określonego schematu, który wyznacza sześć następujących po sobie stadiów. Stadium I charakteryzuje orientacja na posłuszeństwo i kary, uległość wobec autorytetu oraz nastawienie na unikanie kłopotów. Stadium II to orientacja naiwnie egoistyczna zorientowana na zaspakajanie głównie potrzeb własnych oraz na wymianę i wzajemność świadczeń. Oba te stadia Kohlberg zalicza do fazy *prekonwencjonalnej* rozwoju moralnego jednostki. *Faza konwencjonalna* obejmuje dwa kolejne stadia rozwoju: stadium III,

którego istotę stanowi orientacja na rolę „dobrego chłopca”, a więc nastawienie na uzyskanie aprobaty innych ludzi, podobanie się innym i pomaganie im. oraz stadium IV, w którym dominuje orientacja na utrzymanie porządku społecznego, oparta na poszanowaniu autorytetów – nastawienie na spełnianie obowiązków, utrzymywanie istniejącego porządku społecznego oraz liczenie się z uzasadnionymi oczekiwaniami innych osób. Ostatnia wyróżniona przez Kohlberga faza rozwoju moralnego to *faza postkonwencjonalna*. W fazie tej wartość moralna związana jest ze stosowaniem się do wspólnych standardów, praw lub obowiązków. Obejmuje ona stadium V, w którym dominuje orientacja legalistyczna, oparta na umowie społecznej (obowiązek definiuje się tu w kategoriach umowy, unikając pogwałcenia woli lub praw innych osób oraz w kategoriach woli i dobra większości) a ponadto stadium VI, którego istotę stanowi orientacja na zasady i sumienie, to znaczy nastawienie nie tylko na rzeczywistość obowiązujące reguły społeczne, ale także na zasady odwołujące się do logicznej uniwersalności i spójności.<sup>2</sup>



Zgodnie z koncepcją Kohlberga, dziecko przechodzi przez wszystkie omówione powyżej stadia w niezmiennej kolejności, aczkolwiek tempo przechodzenia od konwencjonalnego do postkonwencjonalnego poziomu moralności może być różne u poszczególnych jednostek, a niektóre z nich mogą w ogóle nie być w stanie osiągnąć najwyższych stadiów rozwoju moralnego. Według przeprowadzonych przez niego badań, większość kobiet zatrzymuje się na trzecim stadium rozwoju, w którym moralność ujmowana jest w terminach relacji międzyludzkich a dobro rozumiane jest w kategoriach pomagania innym. Kobiety, zgodnie z tym ujęciem są zatem – w jakimś sensie – moralnie ułomne, ponieważ nie potrafią osiągnąć prawdziwej dojrzałości moralnej, która przejawia się w racjonalnym postępowaniu zgodnie z społecznie obowiązującymi regułami (stadium IV) oraz abstrakcyjnymi i uniwersalnymi zasadami sprawiedliwości (stadium V i VI).<sup>3</sup>

To właśnie teza Kohlberga o moralnej niższości kobiet zaintrygowała Carol Gilligan i zainspirowała ją do zbadania specyfiki ich rozwoju moralnego. *Od ponad dziesięć lat słucham, jak ludzie mówią o moralności i o sobie samych. Jakiś czas temu zauważyłam, że między tymi głosami jest zasadnicza różnica; że są dwie drogi mówienia o problemach moralnych, dwa sposoby opisywania relacji z drugim człowiekiem i samym sobą. Różnice, które w dotychczasowej literaturze psychologicznej ujmowane były w postaci różnych stadiów w rozwoju moralnym, nagle przybrały dla mnie postać dwóch odmiennych sposobów myślenia moralnego.*<sup>4</sup>

Gilligan przeprowadziła dziesiątki rozmów i wywiadów z kobietami i mężczyznami w różnym wieku i o różnym pochodzeniu etnicznym, kulturowym oraz społecznym. Badania te ujawniły następujące cechy myślenia moralnego przeważające u przedstawicieli każdej płci:<sup>5</sup>

#### **A. Mężczyźni zdecydowanie częściej niż kobiety:**

- opisują samych siebie w kategoriach wyróżniających ich z otoczenia; podkreślają swoją odmienność od innych i szczególną pozycję w świecie;

- zagrożenie i przemoc wiążą częściej z sytuacjami bliskości i intymności, a bezpieczeństwo z izolacją i samotnością;

- moralność definiują w kategoriach praw, identyfikują ją z regułami równości, sprawiedliwości i słuszności;

- dylematy moralne formułują w terminach konfliktu praw i racji; rozwiązują je abstrahując od szczególnych cech konkretnego przypadku i odwołując się do uniwersalnych i ogólnych zasad sprawiedliwości;

- myślą w sposób uporządkowany, logiczny, beznamiętny i abstrakcyjny;

- odpowiedzialność oznacza dla nich przede wszystkim troskę o samych siebie i powstrzymywanie się od działań, które mogłyby narużyć prawa innych;

- świat społeczny to w ich oczach świat równych, niezależnych, autonomicznych i racjonalnych indywidualów współżyjących zgodnie dzięki systemowi hierarchicznie uporządkowanych norm.

#### **B. Kobiety zdecydowanie częściej niż mężczyźni:**

- określają się przez pryzmat relacji, w jakich pozostają z innymi; podkreślają te własne cechy, które łączą je i zbliżają do innych ludzi;

- zagrożenie i przemoc wiążą z sytuacjami izolacji, samotności i rywalizacji, a bezpieczeństwo wiążą z intymnością i bliskimi stosunkami z innymi ludźmi;

- moralność definiują w kategoriach troski i odpowiedzialności – moralnym jest działanie, które odpowiada na konkretne potrzeby drugiego człowieka, które podtrzymuje relacje i związki z innymi ludźmi;

- dylematy moralne konceptualizują nie w kategoriach konfliktu praw, ale w terminach konfliktu odpowiedzialności, naruszenia partykularnych relacji, zerwania więzi międzyludzkich, a ich przyczynę widzą przede wszystkim w braku komunikacji;

- myślą narracyjnie, kontekstualnie i emocjonalnie (współczucie, empatia);

- odpowiedzialność oznacza dla nich przede wszystkim aktywną troskę o dobro i potrzeby innych;

- świat społeczny widzą jako sieć powiązań i partykularnych relacji międzyludzkich opartych na odpowiedzialności i trosce o drugiego człowieka (interconnectedness).

Odkryte przez Gilligan różnice doprowadziły ją do wniosku, że obok etyki sprawiedliwości, której Kohlberg nadał walor uniwersalny, istnieje druga równoprawna perspektywa moralna, właściwa przede wszystkim myśleniu kobiecemu – etyka troski. Kobiety nie są istotami moralnie upośledzonymi, ale moralnie odmiennymi. Ich rozwój nie przebiega według schematu stworzonego przez Kohlberga. W przeciwieństwie do linii rozwojowej mężczyzn, której poszczególne fazy opisują postępującą racjonalizację i autonomizację myślenia (od egocentryzmu, przez stadium norm społecznych, do poziomu norm uniwersalnych), rozwój moralny kobiet polega na ewolucji w rozumieniu tego, czym jest odpowiedzialność i troska w relacjach z sobą samym i innymi ludźmi. Podobnie jak w koncepcji Kohlberga, także w rozwoju moralnym kobiet można wyróżnić trzy podstawowe fazy: *fazę prekonwencjonalną*, w której odpowiedzialność oznacza skoncentrowanie na potrzebach własnych, szczególnie na potrzebie przetrwania; *fazę konwencjonalną*, w której odpowiedzialność obejmuje przede wszystkim potrzeby i interesy innych ludzi, „ja” definiowane jest przez pryzmat oczekiwań



innych osób a dobroć ujmowana jest w kategoriach troski o innych; oraz *fazę postkonwencjonalną*, w której odpowiedzialność obejmuje zarówno potrzeby innych, jak i potrzeby własne jednostki, a dobroć ustępuje miejsca prawdzie wobec samego siebie – prawdzie ufundowanej na zrozumieniu dynamiki relacji między samolubnością i odpowiedzialnością oraz na świadomości nierozzerwalności związku „ja–inni”.<sup>6</sup>

**Podkreślić należy, że wbrew temu, co mogłyby sugerować niektóre wypowiedzi samej Carol Gilligan, była ona zdecydowanie przeciwna kategoriicznemu przypisywaniu etyki sprawiedliwości mężczyznom, a etyki troski kobietom. Podejścia te mają jej zdaniem charakter komplementarny i bardzo często, w różnych sytuacjach życiowych, stosowane są przez przedstawicieli każdej z płci. Oba paradygmaty myślenia moralnego mają określone miejsce i pełnią szczególną rolę w życiu człowieka i w żadnym wypadku nie mogą być traktowane jako konkurencyjne czy wzajemnie wykluczające się.**<sup>7</sup>

Rezultaty badań Carol Gilligan zainspirowały rozwój licznych nurtów myśli feministycznej<sup>8</sup> krytycznych wobec klasycznych teorii etycznych (takich jak kantyzm czy utilitaryzm) oraz nowożytnej tradycji liberalnej opierającej się na abstrakcyjnej, indywidualistycznej wizji jednostki. Liberalizm, zdaniem feministów<sup>9</sup> (i komunitarianistów), opiera się na nieprawdziwym modelu człowieka, ponieważ definiuje go jako byt racjonalny, autonomiczny i samowystarczalny. Jednostka, w ujęciu liberalnym, jest społecznie i historycznie niezakorzeniona – jest absolutnie wolna w swoich wyborach moralnych (dotyczących np. przystąpienia do umowy społecznej – por. T. Hobbes, J. Locke czy J. Rawls), a jej relacje z wartościami i dobrami, które nabywa, mają charakter czysto zewnętrzny i akcydentalny, a nie konstytutyw-

ny dla jej tożsamości. Wizja liberalna jest zatem wizją „pustą”. Istotę modelowej jednostki stanowi tu formalna zdolność dokonywania wyborów, pierwotna wobec wszelkich celów i wartości, których urzeczywistnieniu mogłaby ona służyć. Wolność ta, na poziomie społecznym i politycznym, gwarantowana jest przez przysługujące jednostce prawa, których korelatem jest negatywny obowiązek innych do nieingerowania i nieprzeszkadzania w ich wykonywaniu.

Praca „*In a Different Voice*” stworzyła empiryczny fundament dla nowego sposobu myślenia o człowieku, społeczeństwie i moralności, odrębnego od tego, na jakim bazuje oświeceniowa tradycja filozofii moralnej i politycznej. Etyka troski (w sensie normatywnym) przeciwstawia ideom autonomii, czystej racjonalności, bezstronności, obiektywności, słuszności, formalnej równości i uniwersalności, zupełnie nowy zestaw wartości, wśród których naczelne miejsce zajmują: współzależność, troska i empatia, partycypacyjność, kontekstualność oraz zorientowanie na potrzeby drugiego człowieka.<sup>10</sup> Proponuje nową wizję jednostki i stosunków międzyludzkich, która opiera się na pięciu założeniach:<sup>11</sup>

**Po pierwsze**, etyka troski postrzega jednostkę ludzką jako byt spartykularyzowany oraz społecznie, kulturowo i historycznie usytuowany. Jednostka – mówiąc językiem komunitarysty Michaela Sandela – jest *jaźnią zakorzenioną* w konkretności konkretnej wspólnoty, której jest członkiem. Jest uwikłana w sieć relacji, które, przynajmniej do pewnego stopnia, są dane i niezależne od jej woli, i które konstytuują oraz determinują jej tożsamość, wyznaczając cele i wartości, do których



dąży, oraz normy, zgodnie z którymi postępuje.<sup>12</sup> Podobny wizerunek jednostki postuluje narracyjna koncepcja jaźni Alasdaira MacIntyre’a, sformułowana w jego sławnej pracy „*Dziedzictwo cnoty*”. Zdaniem MacIntyre’a biografie poszczególnych ludzi ustrukturyzowane są narracyjnie, co oznacza, że są one osadzone w historiach wspólnot, w których ludzie ci żyją i tam też znajdują swoją własną tożsamość i sens. *Jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jak oni są częścią mojego życia. Narracja czyjegokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji.*<sup>13</sup> *Wszyscy pojmujemy nasze własne okoliczności jako nosiciele określonej tożsamości społecznej. Jestem czyimś synem lub córką, czyimś kuzynem lub wujem, jestem obywatelem tego lub tamtego miasta, członkiem tego cechu lub zawodu; należę do tego klanu, plemienia czy narodu. (...) Jako jednostka w ten sposób zdefiniowana, dziedzic-*



czę z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu, rozmaitości długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań. One składają się na to, co w moim życiu dane – na mój moralny punkt wyjścia. Właśnie to nadaje w określonej mierze memu życiu jego moralną szczególność.<sup>14</sup> W wizji MacIntyre'a jednostka nie jest zatem bytem niezależnym. Będąc podmiotem własnej narracji uwikłanej w narracje innych osób, może domagać się od nich współodpowiedzialności za własne czyny i doświadczenia. Każde jej działanie jest bowiem społecznie zakorzenione i wpływa na dobro całej wspólnoty. *Domaganie się wyjaśnień oraz ich podawanie odgrywa ważną rolę w budowaniu narracji. Pytając cię, co i dlaczego zrobiłeś, wyjaśniając, co i dlaczego ja zrobiłem, zastanawiając się nad różnicami pomiędzy twoim rozumieniem moich czynów, a moich ich wyjaśnieniem i odwrotnie, mówimy o zasadniczych składnikach wszystkich narracji,*<sup>15</sup> które konstytuują jakość naszego zbiorowego życia.

**Po drugie**, etyka troski zakłada, iż działaniem moralnym jest tylko takie działanie, które bierze pod uwagę szczególnie potrzeby drugiej osoby i tym samym uwzględnia jej unikalność i wyjątkowość. Podejmując działania moralne jednostka nie powinna zawieszać swojej konkretności, aby osiągnąć jakiś bezosobowy i obiektywny „moralny punkt widzenia”, ani też ujmować drugiego człowieka w abstrakcyjnych kategoriach „dziecka”, „przyjaciela”, „ofiary” czy „przestępcy”. *Istotą moralności jest troska konkretnej jednostki o inną, konkretną jednostkę, z którą łączy ją jakaś określona, partykularna relacja.*<sup>16</sup>

**Po trzecie**, etyka troski uznaje, że poznanie drugiego człowieka jest zadaniem trudnym i złożonym. Zrozumienie potrzeb, motywacji i działań innej osoby wymaga spojrzenia na nią przez pryzmat jej szczególnych doświadczeń. To zaś możliwe jest tylko wtedy, gdy przyjmie się

wobec niej postawę pełną życzliwości i otwartości, opartą na trosce, szacunku, empatii i współczuciu.

**Po czwarte**, etyka troski zakłada, że działanie moralne angażuje nie tylko rozum, ale także, a może przede wszystkim, emocje. Jednostka wie, co powinna w danej sytuacji uczynić, ponieważ zna potrzeby drugiej osoby, ale jednocześnie jest z nią uczuciowo związana. *Troska wyraża emocje i zrozumienie.*<sup>17</sup>

**Po piąte**, na gruncie etyki troski nie ma działań uniwersalnie dobrych, ponieważ nie istnieją żadne abstrakcyjne reguły rozwiązywania dylematów moralnych czy konfliktów międzyludzkich. Dane zachowanie jest właściwe w konkretnej sytuacji, jeśli wyrasta ze szczerego poczucia troski i odpowiedzialności za drugiego człowieka; jeśli uwzględnia i zaspokaja szczególne potrzeby i interesy wszystkich biorących w nim udział osób.

Z perspektywy klasycznej filozofii politycznej przedstawiona wyżej wizja jednostki i moralności odzwierciedla zasady, zgodne z którymi toczy się życie prywatne każdego człowieka. Wizja ta nie ma jednak przełożenia na sferę życia publicznego. Sfera publiczna jest bowiem anonimowa i bezosobowa, dominuje w niej język praw i etyka sprawiedliwości. Nie ma w niej miejsca na partykularne i emocjonalne relacje międzyludzkie oparte na trosce o drugiego człowieka.<sup>18</sup> Współcześnie wielu filozofów, szczególnie feministycznych, jest jednak głęboko przekonanych o tym, że etyka troski może i powinna odgrywać istotną rolę w domenie publicznej. Jak stwierdza Virginia Held: *Sprawiedliwość jest potrzebna w rodzinie, podobnie jak i w państwie (...), nie trudno jednak zauważyć, że również troska jest potrzebna w sferze publicznej.*<sup>19</sup> Etyka troski nie jest zatem wyłącznie – mniej lub gorzej empirycznie ugruntowaną – propozycją teoretyczną, ale wyzwaniem rzuconym zasadom na jakich

ufundowana jest współczesna polityka, prawo i ekonomia.

<sup>1</sup>C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Woman's Development*, Harvard University Press 1982.

<sup>2</sup>Por. P. G. Zimbardo, F.L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1998, s. 415-116.

<sup>3</sup>C. Gilligan: *In a Different Voice...*, s. 18.

<sup>4</sup>Ibid., s. 1.

<sup>5</sup>Ibid., s. 23-63.

<sup>6</sup>Ibid., s. 72-74.

<sup>7</sup>Stosunek etyki troski do etyki sprawiedliwości jest jedną z bardziej kontrowersyjnych kwestii w literaturze przedmiotu, a wielość ożliwych rozwiązań i stanowisk przedstawia L. A. Blum, *Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory*, *Ethics* 1988, nr 98, s. 477 i nast.

<sup>8</sup>Blżej o wpływie pracy Gilligan na etykę feministyczną zob. A. M. Jaggard, *Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects*, w: (ed.) C. Card, *Feminist Ethics*, Kansas University Press 1990, s. 82-85.

<sup>9</sup>Blżej o tej krytyce zob. np. A. M. Jaggard, *Feminist Ethics* w: (ed.) H. LaFollette, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell Publishing Ltd. 2000, s. 353-360. Zaznaczyć jednak należy, że nie wszystkie feministki mają krytyczny stosunek do oświeceniowej tradycji moralnej i filozofii liberalnej – zob. feminizm liberalny M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press 1999, s. 55-80.

<sup>10</sup>Por. A. Botes, *A Comparison Between the Ethics of Justice and the Ethics of Care*, *Journal of Advanced Nursing*, 2000, nr 5.

<sup>11</sup>W oparciu o P. Allmark, *Can there be an Ethics of Care*, w: (ed.) R. Chadwick, D. Schroeder, *Applied Ethics: Critical Concepts in Philosophy*, London – New York, 2002, Vol. II, s. 340; Ch. Barton, K. van den Broek, *Restorative Justice Conferencing and Ethic of Care...*, s. 4-6; L. A. Blum, *Gilligan and Kohlberg...*, s. 474-476.

<sup>12</sup>Blżej zob. M. Sandel, *The procedural Republic and the Unencumbered Self*, w: (ed.) S. Avineri, A. De-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press 1992, s. 18 i nast.

<sup>13</sup>A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 389.

<sup>14</sup>Ibid., s. 392-393.

<sup>15</sup>Ibid., s. 389.

<sup>16</sup>C. Gilligan, *In a Different Voice...*, s. 125.

<sup>17</sup>L. A. Blum, *Gilligan and Kohlberg...*, s. 476.

<sup>18</sup>Większość feministek krytykuje podział na sferę publiczną i prywatną. Uważają one, iż odwieczna ekskluzja sfery domowej z rozważań politycznych i etycznych jest odzwierciedleniem męskich interesów i lekceważeniem praw kobiet. Pozostawienie sfery domowej poza regulację prawa daje bowiem mężczyznom niczym nielimitowane możliwości wykorzystywania kobiet i dzieci – zarówno fizycznego, psychicznego, jak i seksualnego. Feministki postulują upublicznienie sfery prywatnej i uprzywatnienie sfery publicznej – por. A.M. Jaggard, *Feminist Ethics...*, s. 351-352.

<sup>19</sup>V. Held, *The meshing of care and justice*, *Hypathia* 1995, nr 10, s. 129. ■