

DARIUSZ JURUŚ

CZY ETYKA TROSKI MOŻE PROWADZIĆ DO ZANIKU TROSKI?

WSTĘP

Etyka troski, zwana także etyką miłości czy etyką relacyjną¹, pojawiła się we współczesnej etyce w latach 80. XX wieku. Była, z jednej strony, odpowiedzią na „maskulinistyczną” etykę kantowską i utilitaryzm, a z drugiej – reakcją na etykę teoretyczną jako taką. (Stanowisko to było wspólne z tym głoszonym przez zwolenników etyki cnoty). Etyka troski miała bądź to uzupełnić (w słabszej wersji) etykę sprawiedliwości, bądź też (w wersji radykalnej) ją zastąpić czy wchłonąć. Etyka troski oprócz wymiaru metaetycznego miała także wymiar praktyczny. Ta ostatnia perspektywa będzie nas tu interesować.

Choć pojęcie troski kojarzy się w pierwszym rzędzie z opieką nad najbliższymi, to etyka troski objęła swoim zasięgiem także praktyki medyczne, prawo, politykę, wojnę czy stosunki międzynarodowe². Ta ekspansywność etyki troski, połączona z jej globalizacją i polityzacją, wydają się stanowić zagrożenie dla jej istotowych cech. Na niektóre z tych zagrożeń, wynikające z wypowiedzi samych przedstawicieli etyki troski, wskażemy poniżej. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na konsekwencjach praktycznych, jakie niosą z sobą postulaty niektórych przedstawicieli etyki troski. Kwestie metaetyczne poruszymy jedynie w rozdziale II, w którym porównamy etykę troski z etyką sprawiedliwości.

Dr hab. DARIUSZ JURUŚ – Zakład Teorii Kultury, Uniwersytet Jagielloński; adres do korespondencji: ul. Gronostajowa 3, 30-387 Kraków; e-mail: dariusz.jurus@gmail.com

¹ Virginia HELD, *The ethics of care: Personal, political, and global* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 9.

² Ibid.

I. GENEZA ETYKI TROSKI

Źródła etyki troski należy poszukiwać w konfrontacji stanowisk badaczy moralności Lawrence'a Kohlberga i Carol Gilligan³. Kohlberg, badając na przestrzeni kilku lat zachowania moralne dzieci i młodzieży, wyróżnił na ich podstawie trzy stadia rozwoju: przedkonwencjonalne, konwencjonalne i postkonwencjonalne. Każde z nich podzielił na dwie fazy.

Pierwszą fazą w stadium przedkonwencjonalnym jest etap odznaczający się poszanowaniem zasad moralnych, motywowanym posłuszeństwem i strachem przed karą. Jednostka postrzega tu moralność jako środek do realizacji swoich egoistycznych interesów. W drugiej fazie podstawą motywacji do przestrzegania reguł moralnych nie jest już przede wszystkim strach przed karą, lecz nadzieja na nagrodę za zachowanie zgodne z oczekiwaniami innych. Zarówno w pierwszej, jak i w drugiej fazie motywacja do moralnego postępowania ma charakter zewnętrzny; respekt dla norm i zasad moralnych wynika z oczekiwanych korzyści, będących skutkiem przestrzegania owych norm i zasad.

W stadium konwencjonalnym w pierwszej jego fazie jednostka postępuje nadal konformistycznie, a jej motywacja moralna bierze się z chęci dopasowania się do ról społecznych, w które wchodzi i które zaczyna sobie uświadamiać. Wejście w te role możliwe jest dzięki dostosowaniu się do reguł czy konwencji je definiujących. W tej fazie punktem odniesienia dla jednostki stają się inne osoby; przede wszystkim jej bliskie – rodzice, przyjaciele, nauczyciele. W drugiej fazie tego stadium jednostka postrzega innych jako autorytety, a motywacją moralną staje się chęć postępowania zgodnie z wymaganiami stawianymi przez owe autorytety. Takie postępowanie oznacza brak krytyki ze strony szanowanych osób oraz brak poczucia winy wynikającego z niesprostania wymogom przez nie stawianym. Uznanie innych osób za punkt odniesienia dla własnych wyborów i działań moralnych wskazuje na proces uspołecznienia jednostki.

³ Maciej Uliński w swojej monografii dotyczącej etyki troski wskazuje na pracę Miliona Mayeroffa *On Caring* z 1971 r. jako na pierwszą publikację poświęconą zagadnieniu troski. Zob. Maciej ULIŃSKI, *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków: Aureus, 2012. Przedmiotem troski jest, według Mayeroffa, proces kształtowania kogoś lub czegoś i poszukiwania optymalnego kierunku tego rozwoju. Przedmiotem troski mogą być osoby bliskie, całe społeczeństwo, idee filozoficzne – ogólnie coś, czego doświadczam jako posiadającego potencjał i potrzebę wzrostu. Mayeroff odróżnia troskę, która odnosi się do istot mających potencję do rozwoju, od dbania, które odnosi się do przedmiotów. Zob. *ibid.*, 21–22.

W stadium postkonwencjonalnym w jego pierwszej fazie jednostka kieruje się zasadami moralnymi uznanymi przez siebie ze względu na ich społeczne znaczenie. Autorytet nie stanowi na tym etapie legitymizacji moralności; jest nim raczej abstrakcyjne dobro wspólne.

Wreszcie w ostatniej fazie rozwoju jednostka w swoich działaniach moralnych odwołuje się do uniwersalnego poczucia sprawiedliwości, co oznacza brak konformizmu dla reguł większości, które gwałcą ideę sprawiedliwości⁴.

Lawrence Kohlberg badał reakcje moralne dzieci i młodzieży, dając im do rozwiązania dylematy. Najślynniejszym z nich jest tzw. dylemat Heinza. Heinz ma śmiertelnie chorą żonę, a nie stać go (mimo zgromadzonych środków) na lekarstwo ratujące jej życie. Posiada je aptekarz, który nie chce go udostępnić Heinzowi, a cena, którą za nie żąda, jest zbyt wysoka jak na możliwości Heinza. Jedynym sposobem wejścia w posiadanie tego leku, a tym samym uratowanie żony, jest kradzież. Pytanie, jakie stawiał Kohlberg badanym, brzmiało: Czy Heinz powinien ukraść lekarstwo?⁵ Na podstawie otrzymanych wyników Kohlberg dokonywał klasyfikacji badanych, umieszczając ich na odpowiednim poziomie rozwoju moralnego (od 1 do 6). Wyniki otrzymane przez Kohlberga wskazywały, że chłopcy są statystycznie bardziej rozwinięci moralnie niż dziewczynki, gdyż ich odpowiedzi odznaczają się wyższym stopniem myślenia abstrakcyjnego nakierowanego na sprawiedliwość.

Wnioski Kohlberga, a także samą metodykę badań zakwestionowała jego uczennica i współpracownica Carol Gilligan. Analizując wyniki badań i odpowiedzi dotyczące dylematu Heinza, doszła do wniosku, że różnice w ocenie odpowiedzi chłopców i dziewczynek nie wynikają z różnicy w rozwoju moralnym, lecz z błędu w interpretacji owych odpowiedzi. Gilligan zauważyła, że dziewczynki inaczej rozumieją sam dylemat, a także pytanie postawione przez Kohlberga. Dla chłopców, którzy odpowiadali, że Heinz powinien ukraść lekarstwo dla chorej żony, dylemat Heinza oznaczał konflikt między dwoma wartościami i zasadami je wyrażającymi – zasadą mówiącą, że należy chronić życie, i zasadą głoszącą poszanowanie własności. Konflikt

⁴ Lawrence KOHLBERG, *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, w: *Cognitive Development and Epistemology*, red. Theodore Mischel (New York, London: Academic Press, 1971), 164–165, a także: *Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach*, w: *Moral Development and Behavior*, red. Thomas Lickona (New York: Holt McDougal, 1976), 33–37.

⁵ KOHLBERG, *From Is to Ought*, 156.

ten chłopcy rozwiązywali w oparciu o hierarchię wartości, w której życie stoi wyżej niż własność. Dla chłopców – jak stwierdziła Gilligan – dylemat Heinza był przykładem konfliktu między abstrakcyjnymi zasadami. W rozwiązywaniu tego dylematu chłopcom „było bliżej” do sprawiedliwości niż dziewczynkom i stąd też byli umieszczani na wyższym poziomie rozwoju moralnego niż one.

Dla dziewczynek dylemat Heinza był przede wszystkim problemem zaburzonych relacji, a nie konfliktu między abstrakcyjnymi zasadami. Dziewczynki, odpowiadając na pytanie, wskazywały na potrzebę odbudowania zaburzonych relacji – sugerowały np. ponowną rozmowę Heinza z aptekarzem i zastanawiały się, jak będą wyglądały relacje pomiędzy Heinzem a jego żoną, kiedy ta się dowie, że mąż ukradł dla niej lekarstwo. Analizując odpowiedzi dziewczynek, Gilligan doszła do wniosku, że nie są one wyrazem niższego rozwoju moralnego, lecz wskazują na postrzeganie moralności w innych kategoriach niż u chłopców. Swoje obserwacje i wnioski badaczka zamieściła w książce z 1982 r. pt. *In a Different Voice*, która stała się źródłową pozycją w nurcie etyki troski. Gilligan zakwestionowała w niej wyłączność etyki sprawiedliwości opartej na abstrakcyjnych zasadach i regułach.

Gilligan, odwołując się do prac Nancy Chodorow, inspirowanej z kolei teoriami Freuda, argumentowała, że dziewczynki, utożsamiające się z matką, mają większą skłonność do wchodzenia w uczuciowe relacje z innymi, a te zależności chłopcy, cechujący się większym poczuciem autonomii, mogą postrzegać jako zagrożenie. Stąd też, zdaniem Gilligan, chłopcy jako bardziej autonomiczni mają większą skłonność i łatwość do postrzegania konfliktów moralnych w kategoriach abstrakcyjnych reguł czy zasad. Dziewczynki natomiast, dla których liczą się przede wszystkim związki emocjonalne, postrzegają konflikty moralne w kategoriach zaburzonych relacji. Mówią więc i myślą innym głosem.

Gilligan, odrzucając ekskluzywny charakter teorii Kohlberga, postulowała jej uzupełnienie o swoją koncepcję rozwoju moralnego, bardziej charakterystyczną, jak przyznaje, dla dziewcząt. Zaproponowała trzy stadia rozwoju życia moralnego:

- (i) egoizmu, w którym dominuje perspektywa dobra własnego;
- (ii) altruizmu, w którym dominuje pragnienie opiekowania się innymi; dobro pojmowane jest tu jako troszczenie się o innych;
- (iii) harmonii, w którym dochodzi do zrównoważenia potrzeb własnych z potrzebami innych. Gilligan wyróżniła też dwie fazy przejściowe – pomiędzy stadium (i) a (ii) uświadomienie sobie, że są też inni, którzy po-

trzebują naszej opieki czy troski; oraz pomiędzy stadium (ii) a (iii) uświadomienie sobie, że troska należy się także nam samym⁶.

Krytyka Kohlbergowskiej teorii prowadzącej do etyki abstrakcyjnych zasad moralnych, w tym do wieńczącej ją sprawiedliwości, stała się punktem wyjścia dla etyki troski. Nel Noddings pisała w 1984 r.: „Kobiety są w stanie podać racje swoich działań, lecz racje te często odwołują się do uczuć, potrzeb, impresji oraz przeważnie do indywidualnego ideału, a nie do uniwersalnych zasad i ich zastosowań”⁷.

II. ETYKA TROSKI A ETYKA SPRAWIEDLIWOŚCI

U podstaw etyki troski leży przekonanie, że każda istota ludzka (i oczywiście nie tylko ona) wymaga na różnych etapach swojego życia opieki ze strony innych. Fakt ten jest dla obrońców etyki troski faktem moralnym, co oznacza, że we wszelkich teoriach i dyskusjach o charakterze etycznym musi on być brany pod uwagę. Troski, jak podkreśla Virginia Held, nie można wyrzucać poza sferę moralności⁸. Etyka troski koncentruje się głównie na relacjach między osobami, a nie na indywidualnych prawach czy preferencjach⁹.

Zwolennicy etyki troski formułowali pod adresem tradycyjnej etyki zarzuty, które uwypuklały jednocześnie charakter ich własnego stanowiska. Po pierwsze, zwracano uwagę na to, że stosunki społeczne są postrzegane przez kantyzm, utilitaryzm, a także liberalizm, jako polityczną platformę etyki sprawiedliwości, z pozycji „sędziów, menedżerów, urzędników i graczy”¹⁰. W tej perspektywie etyka ma za zadanie zapewnić wolność i równość i jako taka staje się domeną mężczyzn. Modelem relacji moralnych stają się stosunki z obcymi (obywatelami, wyborcami, klientami, przedsiębiorcami etc.). Zarzut, jaki formułowano pod adresem takiej etyki, odnosił się do nieuprawnionego przenoszenia relacji występujących w życiu publicznym na sferę prywatną¹¹, uniemożliwiającego wytłumaczenie takich relacji osobowych,

⁶ Carol GILLIGAN, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 1982), 74 n.

⁷ Nel NODDINGS, *Caring: The Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, Los Angeles: California University Press, 1984), 3.

⁸ HELD, *The ethics of care*, s. 10.

⁹ *Ibid.*, 119.

¹⁰ Margaret Urban WALKER, *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics* (New York, London: Routledge, 1998), 21.

¹¹ Warto zauważyć, iż niektóre zwolenniczki etyki feministycznej postulowały przeniesienie

jak np. miłość, przyjaźń czy właśnie troska¹². Zwolennicy etyki troski postulowali co najmniej równoprawność modelu relacji proponowanego przez obrońców etyki kantowskiej i utylitarystycznej i własnego, opartego na relacji bliskości (matka–dziecko).

Drugi zarzut, będący poniekąd rozwinięciem pierwszego, dotyczył ignorowania przez etykę kantowską i utylitarystyczną roli emocji w refleksji nad postępowaniem moralnym, a w szczególności takich uczuć, jak „empatia, wrażliwość czy wyczulenie na potrzeby innych”¹³. Pomijanie emocji w dyskursie moralnym wykluczało zrozumienie relacji opartych na uczuciach, które według etyków troski nie mają wyłącznie ani charakteru egoistycznego, ani altruistycznego. Jak pisze Virginia Held: „na wartość relacji troski składają się zarówno dobro osób wchodzących w tę relację, jak i dobro samej relacji”¹⁴.

Niedocenie uczuć w postępowaniu i dyskursie moralnym było pochodną, i tak brzmi trzeci zarzut, założenia kantystów i utylitarystów o uniwersalności zasad moralnych, mającej zapewnić etyce obiektywność i bezstronność¹⁵. Etycy troski zwracali uwagę na fakt, że kantyzm i utylitaryzm chcą zredukować moralność, a także etykę do jednej uniwersalnej i abstrakcyjnej

stosunków panujących w sferze publicznej (umowy między dorosłymi ludźmi) do sfery prywatnej. Innymi słowy, proponowały, aby relacje rodzinne czy małżeńskie *resp.* partnerskie także przybierały charakter umów. Zob. Susan MOLLER OKIN, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989) oraz „Feminism and Multiculturalism: Some Tensions”, *Ethics* 108, July 1998: 661–684 – za HELD, *The ethics of care*, 130. Takie stanowisko zajmuje także Martha Nussbaum, zwolenniczka indywidualistycznego liberalizmu. Zob. Martha NUSSBAUM, *The Feminist Critique of Liberalism*, Lindley Lectures (Lawrence: University of Kansas, 1993), 15.

¹² Relacje te są postrzegane, tak brzmiało wyjaśnienie przez zwolenników etyki troski, przez kantystów, utylitarystów i liberałów w kategoriach transakcji handlowych, które wedle krytyków opierają się na interesie własnym. Zob. HELD, *The ethics of care*, 81, 157. Interpretacja tradycyjnego stanowiska w etyce, którą przyjmują etycy troski, zakłada, że u podstaw relacji handlowych leży konkurencja i wynikające stąd zagrożenie ze strony drugiego człowieka. To z kolei, jak podkreśla Maciej Uliński, przekłada się na preferowanie zatroskania bezosobowego (*caring about*) w stosunku do bezpośredniego zatroskania o drugą osobę (*caring for*). Zob. ULIŃSKI, *Etyka troski*, 70. Dla Nel Noddings *care for* oznacza realną troskę o drugą osobę/osoby, podczas gdy *care about* odnosi się do werbalnego zobowiązania możliwości świadczenia troski, czyli do gotowości świadczenia troski. Zob. NODDINGS, *Caring*, s. 18.

¹³ HELD, *The ethics of care*, 10–11. O dowartościowanie emocji w etyce dopominali się także przedstawiciele etyki cnoty, dla których emocje stanowiły podstawę dobrze ukształtowanego charakteru. Etycy troski kładli jednak nacisk przede wszystkim na te emocje i cnoty, które mają charakter relacyjny.

¹⁴ *Ibid.*, 12.

¹⁵ Za uniwersalny fenomen etyczny Noddings uważała „troskę i zobowiązanie do jej podtrzymania”. Zob. NODDINGS, *Caring*, 7–8.

zasady¹⁶. W oczach etyków troski taka redukcja jest zarówno niepotrzebna, jak i nieuprawniona. Moralność bowiem nie jest ani uniwersalna, ani abstrakcyjna, lecz partykularna i kontekstualna. Decyzje moralne wymagają raczej konkretyzacji niż abstrakcji i wczucia się w położenie innych¹⁷. Uniwersalizm kantystów i utylitarystów, jak podkreślają ich krytycy, niesie z sobą *implicite* założenie o równości interesów i statusów wszystkich podmiotów moralnych, zapominając o nierównościach występujących w takich relacjach, jak rodzic/opiekun–dziecko, zdrowy–chory, bogaty–biedny¹⁸. Etycy troski krytykują także traktowanie przez przedstawicieli kandydyzmu i utylitaryzmu abstrakcyjnych zasad i racjonalnych bezstronnych kalkulacji jako źródeł wskazań moralnych. Odrzucają oni założenie mówiące, że większa abstrakcyjność chroni teorię etyczną przed uprzedzeniami i umożliwia większą bezstronność. Uważają natomiast, że wybór moralny jest wyborem kontekstualnym, wynikającym z relacji z drugim człowiekiem i z posiadania pewnych uczuć i emocji, a nie z podporządkowania się, dzięki zaleceniom rozumu, abstrakcyjnym normom i zasadom; nawet jeśli te normy nakazują wybór troski w stosunku do sprawiedliwości¹⁹.

Czwarty zarzut formułowany pod adresem kantystów, utylitarystów i liberałów dotyczy koncepcji podmiotu moralnego, który według przedstawicieli tych kierunków jest samowystarczalną, niezależną, racjonalną, autonomiczną i egoistyczną jednostką. Takiemu obrazowi jednostki etycy troski przeciwstawiają osobę wchodzącą w relacje z innymi ludźmi²⁰, zależną od innych

¹⁶ Noddings podkreślała, że „funkcją zasad jest oddzielenie nas od siebie”. Zob. NODDINGS, *Caring*, s. 5.

¹⁷ *Ibid.*, 8 i 16–17.

¹⁸ Zob. ULIŃSKI, *Etyka troski*, 70. Wydaje się, że ten zarzut nie do końca jest uzasadniony, np. w przypadku koncepcji sprawiedliwości Johna Rawlsa, a w szczególności w stosunku do zasady dyferencji, mówiącej, że nierówności w społeczeństwie są usprawiedliwione jedynie wtedy, gdy wiążą się one z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich oraz uwzględniają największą korzyść dla najbardziej upośledzonych. Zob. John RAWLS, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 119.

¹⁹ Zob. HELD, *The ethics of care*, 11, 95.

²⁰ Jak pisze Will Kymlicka: „Z perspektywy sprawiedliwości »ja« jako podmiot moralny stanowi figurę na tle relacji społecznych, osadzając sprzeczne roszczenia własne i innych za pomocą kryterium równości bądź równego szacunku (imperatyw kategoryczny, złota zasada). Z kolei z perspektywy opiekuńczej to relacje definiujące »ja« i inne podmioty są figurą. W kontekście relacji »ja« jako podmiot moralny postrzega potrzeby i reaguje na nie. (Moralność jest ugruntowana w bezpośrednich relacjach, jest to bezpośrednie poczucie powiązania z innymi – uprzednie w relacji do przekonań moralnych w kwestii dobra i zła, bądź pytań o to, jakie zasady należy przyjąć). Postępowanie moralne ma wyrażać i podtrzymywać te powiązania z konkret-

(dzieci, starzy, chorzy), względnie autonomiczną i reagującą emocjonalnie na potrzeby innych. Jest to osoba, jak pisze Held, która „podtrzymuje, odnawia i tworzy ciągle nowe moralnie wartościowe relacje z innymi²¹”. Inaczej mówiąc, osoba postrzegana przez etyków troski jest raczej członkiem wspólnoty niż stowarzyszenia²². Etycy troski traktują osobę jako relacyjną, nie godząc się tym samym na koncepcję zakładającą uprzedniość podmiotu moralnego w stosunku do relacji, w które wchodzi z innymi. Utrzymują też, że obraz społeczeństwa kreowany przez zwolenników tradycyjnej etyki i ufundowany na autonomii jednostek jest nieadekwatny. Jednostki nie są bowiem ani autonomiczne, ani niezależne²³.

Piąty zarzut, odnoszący się głównie do liberalizmu, mówi o nieuprawnionym i rygorystycznym podziale sfer życia na publiczną i prywatną. Etyka troski neguje i znosi tę tradycyjną dychotomię, wskazując na możliwość rozciągnięcia troski na całość życia moralnego jednostek, czyli w szczególności włączenie w jej zakres całej sfery publicznej²⁴.

W świetle tych i innych, niewymienionych tu i bardziej szczegółowych, zarzutów pod adresem kandyzmu, utylitaryzmu i liberalizmu etyka troski jawi się jako propozycja etyczna stawiająca w centrum doświadczenie relacji, nieograniczonych do sfery prywatnej, otwartości na potrzeby innych i odpowiedzialności za nich. Jak podkreślała Held, troska „pozostaje najbardziej podstawową cnotą”, gdyż „bez pewnego poziomu troski w stosunku do innych ludzi nie możemy mówić o żadnej moralności”²⁵.

nymi innymi”. Will KYMLICKA, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. Andrzej Pawelec (Kraków: Fundacja im. Stefana Batorego, 1998), s. 299.

²¹ HELD, *The ethics of care*, 135.

²² Odwołujemy się tu do znanej dystynkcji zaproponowanej przez Ferdinanda Tönniesa, który wyróżnił wspólnotę, w której dominują więzy krwi i wzajemne relacje emocjonalne, oraz stowarzyszenie, gdzie spoiwem jest umowa, prawo i wspólna korzyść. Zob. Ferdinand TÖNNIES, *Wspólnota i stowarzyszenie: rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998).

²³ HELD, *The ethics of care*, 129.

²⁴ W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że liberalizm rezerwuje sprawiedliwość dla sfery publicznej, a troskę pozostawia w sferze prywatnej; feminizm liberalny rozciąga sprawiedliwość na sferę prywatną, podczas gdy etyka troski postuluje rozszerzenie jej zasięgu na przestrzeń publiczną.

²⁵ Zob. HELD, *The ethics of care*, 73.

III. CECHY SKŁADAJĄCE SIĘ NA POSTAWĘ TROSKI

Jak pisze Daniel Engster: „Choć teoretycy i teoretyczki opieki definiują jej cele bardzo różnie, to jednak panuje duży konsensus co do podstawowych cnót opiekuńczych (Noddings 1984, 2002; Tronto 1993; Walker 1998)”²⁶. Tradycyjnie wymienia się trzy cechy stanowiące niezbędne elementy postawy troski. Są to: (i) uważność (*attentiveness*), czyli bycie wrażliwym na problemy wymagające określonej reakcji moralnej. Jest to swego rodzaju umiejętność odpowiedzi na wartości moralne. Osoba posiadająca tę cechę potrafi zauważyć potrzeby innych i odpowiednio na nie zareagować; (ii) komunikatywna wrażliwość (*responsiveness*), która oznacza zaangażowanie jednostki w dialog z innymi, ukierunkowany na rozpoznawanie ich potrzeb oraz obserwowanie ich reakcji na sprawowaną opiekę po to, by móc ocenić, czy otrzymują to, czego potrzebują; (iii) szacunek rozumiany jako równoprawność osób bez względu na miejsce zajmowane w relacji troski, wyrażany skierowaną na drugiego człowieka uwagą.

Wszystkie te cechy są wyrazem dzielonego przez etyków troski przekonania, że opieka nad drugim człowiekiem nie oznacza wyłącznie osiągnięcia określonych celów, ale również sposób, w jaki się ją sprawuje. Jak pisze Daniel Engster: „Opiekowanie się oznacza coś więcej niż zaspokajanie potrzeb, rozwijanie podstawowych zdolności lub chronienie przed bólem; oznacza także formę, w jakiej sprawowana jest opieka: tymi, którzy jej potrzebują, musimy zajmować się w sposób uważny, wrażliwy i pełen szacunku”²⁷.

Nel Noddings wskazuje na dyspozycyjność osoby świadczącej troskę oraz bycie zaangażowanym w sprawy osoby, wobec której świadczona jest troska. W relacji troski, jak podkreśla autorka, kluczowe jest także współodczuwanie z drugą osobą, które nie ma polegać na stawianiu się w sytuacji drugiej osoby, lecz na „wzięciu na siebie drugiej osoby” (*receive the other into myself*)²⁸.

²⁶ Daniel ENGSTER, *Rozważania na temat teorii opieki: praktyka i obowiązek opieki*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f00087engster.pdf>, dostęp 18.02.2014. Słowo *care* tłumaczone jest w tym tekście jako „opieka”.

²⁷ Ibid.

²⁸ NODDINGS, *Caring*, 30. „Staje się dwoistością” – dodaje Noddings. Ibid.

IV. UZASADNIENIE ETYKI TROSKI

U podstaw uzasadnienia etyki troski leży przekonanie o powszechnej i wzajemnej zależności ludzi od siebie oraz o ochronie ludzkiego życia i dobrostanu jako dóbr społecznych. Daniel Engster podkreśla, że każda istota ludzka, by przetrwać, rozwijać się i funkcjonować w społeczeństwie, potrzebuje różnorodnej opieki. Zakładając więc, że jednostki traktują jako wartość własną zdolność do przetrwania, możliwość rozwoju i prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie, muszą postrzegać opiekę jako niezbędne dobro, które powinno być dostępne wtedy, kiedy jest potrzebne. Stąd też można, jak twierdzi Engster, wyprowadzić wniosek, że każda jednostka ma prawo do opieki wtedy, kiedy tego potrzebuje. Oznacza to w szczególności, że może się bezwarunkowo domagać od innych, by pomogli jej zaspokoić podstawowe potrzeby, rozwijać i podtrzymywać podstawowe zdolności oraz chronić przed bólem wtedy, kiedy rzeczywiście nie jest w stanie sama tego zrobić²⁹. Człowiek, którego ktoś napadł lub który tonie, będzie wołał o pomoc innych. Tym samym, pisze Engster, przynajmniej pośrednio, będzie domagał się moralnego obowiązku pomocy ze strony innych, nie zważając na to, jak inni ocenią to roszczenie³⁰. Jeśli zatem przyjąć, że istoty ludzkie potrzebują opieki i roszczą sobie do niej prawo oraz jeśli istoty ludzkie są zależne od opieki sprawowanej przez innych po to, aby możliwe było trwanie nie tylko ich życia, lecz ludzkiego życia i społeczeństwa w ogóle, to muszą – zgodnie z tą logiką – rozpoznać roszczenia opiekuńcze innych ludzi oraz powinni podjąć wysiłek, by sprostać tym roszczeniom, uwzględniając swoje siły i ewentualne niebezpieczeństwa. Postępowanie wbrew tej zasadzie jest działaniem wewnątrznie sprzecznym.

Wszyscy kiedyś potrzebowaliśmy opieki i ją otrzymaliśmy, natomiast zawsze jesteśmy, w bardzo różny sposób, zależni od innych. Tak bardzo jak cenimy własne życie, powinniśmy cenić opiekę, która czyniła i czyni nasze życie możliwym. Jeśli odmawiamy objęcia opieką innych ludzi w potrzebie, to działamy sprzecznie z zasadą, którą jesteśmy związani poprzez zależność naszego życia od życia innych osób. Innymi słowy, oznaczałoby to, że odmawiamy opieki innym, choć sami jej się domagaliśmy i w dalszym ciągu potrzebujemy, by przetrwać, rozwijać się i funkcjonować.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

Moralny obowiązek, by sprostać roszczeniom opiekuńczym innych ludzi, opiera się na intuicyjnej idei, mówiącej, że ludzkie życie i elementarny dobrostan są społecznym dobrem i powinny być chronione, tak jak tylko to jest możliwe. Jesteśmy, przynajmniej pośrednio, zobowiązani tą zasadą poprzez naszą świadomą egzystencję. Nasze świadome trwanie jest dowodem na to, że uważamy nasze życie za wartość, oraz na to, że zależy ono (zależało lub będzie zależać) od opieki, którą dają nam inni ludzie. Nasza nieunikniona zależność od innych w połączeniu z tym, że cenimy nasze życie, zobowiązuje nas, by opiekować się tymi, którzy tego potrzebują.

V. RODZAJE I TYPOLOGIA TROSKI

W literaturze poświęconej etyce troski wyróżnia się kilka jej rodzajów. Mówi się, po pierwsze, o trosce naturalnej, rozumianej jako odruch w stosunku do ludzi, przyrody i przedmiotów. Wskazuje się tu, że taki naturalny impuls moralny występuje u każdego, przynajmniej sporadycznie. Zdarza się nam przenieść w bezpieczne miejsce zranionego ptaka, poprawić przewrócony znak czy podnieść z ziemi pijanego człowieka. Wszystkie te działania nie są wynikiem przestrzegania, zapośredniczonych w pewnych etykach, zasad i reguł moralnych, lecz rezultatem czystego odruchu, chęci naprawienia czegoś, co jest nie takie, jakie powinno być. Zdaniem niektórych zwolenników etyki troski troska naturalna nie stoi niżej, wbrew kantowskiej tradycji, od troski moralnej³¹.

Drugim, a jednocześnie kluczowym rodzajem troski jest troska moralna. W tym przypadku troska ma u swych podstaw refleksję dotyczącą powszechnej zależności ludzi od siebie. Troska ta może objawiać się bądź to w stosunku do osób bliskich bądź w odniesieniu do osób mniej znanych czy w ogóle nieznanymi.

Przyjmując jako kryterium nie stopień bliskości osoby, która podlega trosce, lecz stopień bezpośredniego z nią kontaktu przy świadczeniu troski, można wyróżnić troskę bezpośrednią i troskę pośrednią. Przykładem tej pierwszej będzie codzienna opieka na chorym; troską pośrednią byłoby w tym przypadku opłacenie takiej opieki.

Krzyżując ze sobą cztery wymienione powyżej rodzaje troski, otrzymujemy następujące możliwości:

³¹ Zob. NODDINGS, *Caring*, s. 80.

troska	bezpośrednia	pośrednia
o bliskich	codzienna opieka nad rodzicami w domu	opłata za opiekę nad rodzicami w domu starców
o nieznanym	opieka pielęgnarska	wsparcie finansowe bezdomnych, bezrobotnych, głodujących etc.

Tę typologię troski proponujemy uzupełnić, wprowadzając dodatkowy wymiar, a mianowicie dobrowolność. Mielibyśmy wtedy do czynienia z następującą sytuacją:

troska	bezpośrednia	pośrednia
o bliskich	dobrowolna (z miłości lub obowiązku)	dobrowolna (z miłości lub obowiązku)
o nieznanym	dobrowolna (z miłości lub obowiązku)	dobrowolna lub niedobrowolna

Zostawiając na boku, skądinąd interesującą, kwestię dobrowolnych obowiązków, skoncentrujemy się na pośredniej trosce w stosunku do nieznanym. Przy niej bowiem umieściliśmy termin „niedobrowolna”, podając tym samym w wątpliwość zgodność tak rozumianej troski z jej definicyjnymi cechami. Niektóre wypowiedzi przedstawicieli etyki troski sugerują możliwość pojawienia się tego typu troski, stanowiącej zaprzeczenie istotowego rozumienia troski.

VI. TROSKA A SPRAWIEDLIWOŚĆ DYSTRYBUTYWNA

Kategoria niedobrowolnej troski o nieznanym łączy ze sobą dyskurs troski i dyskurs sprawiedliwości. Miejscem przecięcia się tych dwóch płaszczyzn jest sprawiedliwość dystrybutywna. Jest to także sfera, w której następuje „upolitycznienie” troski. Choć trzeba przyznać, że przedstawiciele etyki troski kładą nacisk głównie na społeczny i osobisty wymiar troski, to postulują również włączenie troski do praktyki politycznej³². Troska łączy się tu z pojęciem sprawiedliwego rozdziału dóbr.

³² Jak podkreśla Joan Tronto, tylko wtedy, gdy uczynimy z troski „ideę polityczną, można zmienić jej status i status osób podejmujących w naszej kulturze dzieła troski”. Joan C. TRONTO,

Na wagę sprawiedliwości i jej powiązania z troską zwraca uwagę m.in. Virginia Held, która stwierdza, że zarówno etyka troski, jak i etyka sprawiedliwości stanowią niezbędne elementy kompletnej teorii etycznej. Proponuje ona jednak, aby utrzymać dystynkcję między tymi pojęciami i starać się wskazać te obszary, w których sprawiedliwość i troska mają pierwszeństwo wobec siebie³³. Badaczka przypisuje jednak trosce bardziej podstawowe znaczenie niż sprawiedliwości, utrzymując, że może istnieć troska bez sprawiedliwości, lecz nie odwrotnie³⁴. Held uważa, że pierwotny sens sprawiedliwości to sens dystrybutywny. Sprawiedliwość wymienną jako podstawę stosunków społecznych Held uważa za niewystarczającą czy wręcz szkodliwą. Zwraca uwagę na fakt, że wolny rynek nie uwzględnia praw pozytywnych (ochrona środowiska, opieka nad dzieckiem, ochrona zdrowia, kultura i edukacja) i jako model nie nadaje się do opisu relacji troski. Twierdząc, że „zaufanie i troska są niewidoczne na rynku”³⁵, Held postuluje wykluczenie pewnych zajęć z gry rynkowej³⁶ i wprowadzanie „ogromnej ilości rządowych regulacji w sferze prywatnej ochrony zdrowia”³⁷. Wzywa także „do zwiększonego wsparcia przez państwo różnych form troski, w celu zaspokojenia potrzeb ludzi w troskliwy sposób”³⁸. Utrzymuje ona, że to rząd winien wspierać relacje troski między ludźmi oraz dbać o to, aby rynek ich nie ograniczał³⁹. Held proponuje rozciągnięcie troski nie tylko na wszystkich członków własnej społeczności, lecz także całego świata⁴⁰.

Z kolei Grace Clement uważa, że perspektywy troski i sprawiedliwości nie dadzą się do siebie sprowadzić. Sprawiedliwość, w domyśle wymienną,

Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care (New York: Psychology Press, 1993), 175.

³³ Zob. HELD, *The ethics of care*, s. 17.

³⁴ Ibid., 17, 71–72, 134.

³⁵ Zob. *ibid.*, 112. Zwolennicy etyki troski postrzegają relacje wolnorynkowe w kategoriach stałego zagrożenia dla ich uczestników, wynikającego z konkurencyjnej istoty rynku i przeciwstawiają mu wolne od takiego zagrożenia relacje troski. Zob. ULIŃSKI, *Etyka troski*, 107. Wydaje się jednak, że nie dostrzegają oni wagi zaufania w wymianach wolnorynkowych.

³⁶ Ibid., 109–119. Held ma na myśli głównie usługi medyczne i edukacyjne. Postuluje ona także wyłączenie z gry rynkowej fal radiowych i telewizyjnych oraz Internetu. Zob. HELD, *The ethics of care*, 123.

³⁷ Ibid., 114. Held wierzy, że owe regulacje ukróćą np. proceder przepisywania przez lekarzy leków, pochodzących z firm, których są beneficjentami. Praktyka pokazuje jednak, że wzrost regulacji, przy niezmiennym systemie służby zdrowia, nie przynosi żadnych znaczących korzyści dla pacjentów.

³⁸ Ibid., 160.

³⁹ Ibid., 119.

⁴⁰ Ibid., 89.

kojarzy z libertariańskim indywidualizmem i jako taką, podobnie jak Held, uważa za szkodliwą, nazywając stanowisko libertariańskie „etyką nietroszczącej się sprawiedliwości”⁴¹. Clement krytykuje takie stanowisko, gdyż według niej jego podstawę stanowi koncepcja praw negatywnych (prawo do życia, własności i wolności), a nie – dająca się częściowo pogodzić z etyką troski – koncepcja praw pozytywnych (prawo do życia, pracy, wyżywienia czy schronienia)⁴².

Podobne stanowisko zajmuje Daniel Engster, który proponuje podporządkowanie produkcji celom opiekuńczym i wyłączenie pewnych obszarów troski o dobra podstawowe ze zwykłej konkurencji rynkowej⁴³. Engster idzie w swoich postulatach dalej, proponując przymus świadczenia opieki na rzecz potrzebujących, czyli – posługując się naszą terminologią – niedobrowolną troskę pośrednią. Píše on bowiem: „Nasz obowiązek świadczenia troski nakłada na nas obowiązek przymuszania innych, mogących troszczyć się o innych, aby czynili to w stosunku do osób będących w potrzebie”⁴⁴. Celem Engstera jest „ogarnięcie zasadą i praktyką troski wszystkich istot żywych”⁴⁵.

Wydaje się jednak, że troska jako osobista relacja nastawiona na dobro drugiego człowieka nie może stać się ideą polityczną, nie tracąc nic ze swojej istoty.

VII. ZAGROŻENIA DLA TROSKI

Próby uczynienia z troski „idei politycznej” oraz deprecjonowanie sprawiedliwości wymiennej na rzecz sprawiedliwości dystrybtywnej mogą prowadzić do przejścia w dużym stopniu „usług świadczenia troski” przez państwo. Jeśli bowiem, jak postulują np. Held i Engster, wyłączymy pewne obszary, takie jak służba zdrowia czy edukacja, z gry rynkowej, to w natu-

⁴¹ Zob. ULIŃSKI, *Etyka troski*, s. 118. Implikacje takiej postawy są, zdaniem Ulińskiego, następujące: „Dbający o tak pojmowaną autonomię libertarianin musi postrzegać wszelkie wymagające działań na rzecz drugiego relacje (a często samo istnienie drugiego) jako zagrożenie dla swojej wolności, a dla działań wobec drugiego znajdować odwołujące się do własnej korzyści (lub choćby kaprysu) uzasadnienie”. Zob. *ibid.*, 123.

⁴² Zob. *ibid.*, 122.

⁴³ Zarówno Held, jak i Engster krytykują komercjalizację służby zdrowia w Stanach Zjednoczonych, która powoduje zatrudnianie coraz gorzej wykwalifikowanego personelu i unikanie pacjentów przewlekle chorych. Zob. *ibid.*, s. 200.

⁴⁴ Zob. Daniel ENGSTER, *The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 74.

⁴⁵ *Ibid.*, 162.

ralny sposób kontrolę nad nimi przejmie państwo ze swoim biurokratyczno-instytucjonalnym aparatem. W stosunku do większości obywateli oznacza to *de facto* przymus (w postaci podatków) świadczenia troski na rzecz innych. Mamy tu więc do czynienia z pośrednią, niedobrowolną troską o innych. Wydaje się, pomijając efektywnościowy aspekt tak świadczonej troski, że idea „troskliwego państwa” jest sprzeczna z postulatem etyki troski, która nie czyni swoją podstawą troski w ogóle, lecz troskę wolną od dominacji, polegającą na wrażliwości, zaufaniu i wzajemnym zrozumieniu⁴⁶. „Nie mogę mówić o trosce – pisze Noddings – kiedy moja opieka nad bliskimi jest powierzchowna i czyniona z niechęcią⁴⁷”. Zinstytucjonalizowana na poziomie państwa troska nie spełnia kryteriów istotnych dla postawy troski. Instytucjonalizacja troski może prowadzić do jej racjonalizacji, czyli sytuacji, w której zaangażowanie i ukierunkowanie motywacji na drugą osobę zostaną zastąpione przez bezosobową, zimną kalkulację i koncentrację na rozwiązywaniu problemów⁴⁸.

Biurokratyczny charakter centralnie zarządzanych programów pomocy społecznej uniemożliwia w znaczącym stopniu realizację podstawowych elementów (uwaga, komunikatywna wrażliwość, szacunek, dyspozycyjność, zaangażowanie, współodczuwanie) składających się na relacje troski. Programy te nastawione są raczej na „biurokratyczną efektywność”, a nie na pomoc drugiemu człowiekowi⁴⁹. Jak podkreśla jednak Engster, „programy pomocy społecznej, które nie są nastawione z szacunkiem do osób, które z nich korzystają, wywołują nieufność i niechęć oraz są dużo mniej skuteczne niż te programy, które zakładają, że klienci opieki społecznej są zdolni i potrafią się uczyć⁵⁰”. Wydaje się więc, że to właśnie instytucjonalizacja i etatystyczna biurokratyzacja, a nie profesjonalizacja i prywatyzacja świadczenia troski, w tym także usług medycznych i edukacyjnych, stanowi największe zagrożenie dla tej ostatniej.

⁴⁶ Held przyznaje wprawdzie, że troska o osoby nieznane winna być także oparta na uwadze, wrażliwości i szacunku, nie pisze jednak, jak ten postulat wprowadzić w życie. Zob. HELD, *The ethics of care*, 18.

⁴⁷ Zob. NODDINGS, *Caring*, 9. Podkreślmy, że Noddings z niechęcią odnosiła się do wszelkich form profesjonalizacji i instytucjonalizacji troski.

⁴⁸ Ibid., s. 25. Problem ten zauważa Noddings, kiedy stwierdza, że w wyniku pogłębiającej się biurokracji ubolewania typu „nikogo to nie obchodzi” będą ciągle słyszane. Zob. *ibid.*, 7.

⁴⁹ Co więcej, jak pokazuje doświadczenie, troska w ten sposób świadczona stanowi często swego rodzaju alibi dla państw bogatych „troszczących się” o losy biednych. W ten sposób postępuje np. Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Zob. J. NORBERG, *Spór o globalizację*, tłum. Piotr Bonisławski (Warszawa: Jan M. Fijor, 2006), 197–207.

⁵⁰ ENGSTER, *Rozważania na temat teorii opieki*.

Po drugie, postulat zinstytucjonalizowania troski o nieznajomych jako troski pośredniej i niedobrowolnej może mieć wpływ na bezpośrednią i dobrowolną troskę o bliskich. Podatki, których spora część ma być przeznaczona na sfinansowanie państwowej opieki społecznej, mogą ograniczać czyjeś możliwości w bezpośredniej i pośredniej opiece nad najbliższymi. Paradoksalnie więc państwo, które przejmuje opiekę nad pewnymi grupami obywateli, może prowadzić do zwiększenia troski pośredniej w stosunku do nieznajomych kosztem troski bezpośredniej (rodziców w stosunku do dzieci i dzieci w stosunku do rodziców). Dzieci, wiedząc, że płacone przez nie podatki są także przeznaczane na opiekę nad ich rodzicami, mogą czuć się zwolnione z takiej opieki. Taki mechanizm opisuje Charles Murray w książce *Bez korzeni*, gdzie przedstawia pewne fakty świadczące o tym, że zdanie się na rząd faktycznie zastępuje jednostkową aktywność. Murray zauważył, że w latach 1940–1964 procent dochodu przeznaczanego w Ameryce na filantropię wzrastał – jak można się było spodziewać, wiedząc, iż wzrastały zarobki i prawdopodobnie ludzie mogli sobie pozwolić na wydanie więcej pieniędzy na innych. „Następnie zupełnie nagle w latach 1964–1965 w szczytowym okresie boomu, ten stały trend uległ odwróceniu”. Pomimo że dochody ciągle wzrastały (wielki spadek dochodów zaczął się dopiero w 1973 r.) procent dochodu przeznaczanego na filantropię spadł. Z kolei w 1981 r., w okresie recesji, znowu trend się zmienił i gwałtownie wzrósł procent dochodu przeznaczanego na filantropię. Co się stało? Murray sugeruje, że kiedy zaczęły się czasy Wielkiego Społeczeństwa w latach 1964–1965 i kiedy prezydent Lyndon Johnson ogłosił, że rząd federalny wyda wojnę ubóstwu, ludzie być może stwierdzili, że ich własny wkład nie będzie tak znowu potrzebny. Kiedy natomiast w 1981 r. Ronald Reagan objął urząd prezydenta i ogłosił cięcia w budżecie, ludzie doszli do przekonania, że skoro rząd nie będzie w stanie pomóc biednym, lepiej niech oni to zrobią.

Skoro najlepszym i rdzennym rodzajem troski jest bezpośrednia i dobrowolna troska o bliskich, to należy doprowadzić do sytuacji, a przynajmniej nie utrudniać możliwości jej wystąpienia, w której ten rodzaj troski stanie się dominujący. Należy raczej preferować te rozwiązania, w których troska bezpośrednia o bliskich zastąpi troskę pośrednią o nieznajomych. (Nie oznacza to jednak pozostawienia tych, którzy nie mają bliskich, a nie zasłużyli na złe położenie w życiu, bez opieki). Rozwiązania, które proponują niektórzy etycy troski, zmierzają raczej do rozszerzenia troski na instytucje państwowe, a nie do zastąpienia instytucji państwowych przez instytucje społeczne i prywatne w świadczeniu troski.

Trzecim zagrożeniem wynikającym z „upaństwowienia” troski jest osłabienie poczucia godności tych, którzy pracując ciężko i żyjąc na skraju ubóstwa, nie oczekują troski ze strony państwa. Taka sytuacja może być spowodowana postulatami etyków troski, aby – jak głosi Carol Gilligan – „każdy był usłyszany i uwzględniony, by nikt nie został wykluczony ani skrzywdzony”⁵¹. Jak wskazuje Murray, bieda i poczucie godności są od siebie niezależne. Utrzymuje on, że idea państwa opiekuńczego zrównała ubóstwo z poczuciem braku godności. Stwierdza bowiem: „Zróżnicowanie statusu wśród ludzi biednych zaczęło się od założenia, że ludzie są odpowiedzialni za swe czyny, a szczególnie są odpowiedzialni za dbanie o siebie i swoje rodziny, jak tylko potrafią najlepiej. [...] Bieda nie ma nic wspólnego z godnością”⁵². „Gdy w myśl etyki przyjętej przez politykę socjalną uznano, że niektóre prace były zbyt poniżające, by wykonywali je ludzie, tym samym odebrano podstawę szacunku dla samego siebie tym osobom, które jednak wołały taką pracę niż zasiłek”⁵³.

Warto zauważyć, że w regulaminach dobrowolnych stowarzyszeń ubezpieczeniowych, które powstawały w XIX wieku w Anglii i Stanach Zjednoczonych, był wyraźny zapis, na mocy którego odmawiano pomocy tym, którzy z własnej winy doprowadzili siebie do stanu wymagającego wsparcia, opieki czy troski. Stowarzyszenia te, których statuty były tworzone przez samych członków, wyraźnie oddzielały od siebie *deserving poor* i *undeserving poor*. Tak więc „nie każdy został uwzględniony”, a część „została wykluczona”. Dystynkcja ta, krytykowana przez zwolenników etyki troski i *a fortiori* państwa opiekuńczego, opierała się na prostym założeniu: bieda, podobnie jak inne warunki, w których przyszło żyć ludziom, ma swoje różne przyczyny. Jak pisała jedna z liderki XIX-wiecznych organizacji dobroczynnych Mary Richmond: „Kiedy pytamy siebie: Kim są biedni?, musimy odpowiedzieć, że są to ludzie o różnych charakterach – egoiści i nieegoiści, szlachetni i źli, pracowici i nieroby – i przebywając wśród nich, musimy być przygotowani na spotkanie z ludzkimi istotami, często różniącymi się od nas być może w drobnych i zewnętrznych rzeczach, lecz podobnymi do nas we wszystkim innym”⁵⁴. Stąd też na przykład Western Miner’s Federation odmawiała świadczeń swoim członkom, gdy „choroba lub wypadek były

⁵¹ Zob. KYMLICKA, *Współczesna filozofia polityczna*, 300.

⁵² Charles MURRAY, *Bez korzeni*, tłum. Paweł Kwiatkowski, Poznań: Zysk i S-ka 2001, 262.

⁵³ Ibid., 288.

⁵⁴ Zob. David BEITO, *Mutual Aid for Social Welfare: The Case of American Fraternal Societies*, w: *After the Welfare State*, red. Tom G. Palmer (Ottawa: Jameson Books, 2012), 79.

spowodowane nieumiarkowaniem, nieroztropnością czy niemoralnym zachowaniem”⁵⁵. Etyka troski, próbując objąć swoim zasięgiem „wszystkich potrzebujących”, zwalnia *de facto* część z nich z potrzeby troszczenia się o siebie samych, a tym samym pozbawia ich poczucia własnej godności, wynikającego ze świadomości pokonywania trudności życiowych.

Czwartym zagrożeniem wynikającym z postulatu „globalizacji troski” jest wynikająca z partykularności i kontekstualności etyki troski, wzrastająca ingerencja władzy w życie prywatne⁵⁶. Wydaje się bowiem, że skoro troska ma być jednocześnie relacją możliwie jak najbardziej bezpośrednią, a z drugiej – „świadczoną przez państwo”, to państwo musi wiedzieć dokładnie, kto i jakiej troski wymaga. Nieunikniona jest więc ingerencja państwa i jego urzędników w sferę prywatną.

Piątym zagrożeniem jest generowanie i wzmacnianie postaw roszczeniowych wśród obywateli objętych troską i potencjalnych beneficjentów takiego systemu. Wszelkie, nawet nieznaczne, próby instytucjonalizacji troski prowadzą bowiem do zamiany osobistej relacji darczyńca–obdarowany na relację urzędnik–petent. Rzeczą, która budzi w tym kontekście wątpliwości, jest kwestia możliwości troski pojętej jako relacji polegającej na „całościowym uwzględnieniu dążeń i emocji drugiego”⁵⁷.

Uniwersalizacja i polityzacja troski musi prowadzić do sytuacji, w której międzyludzkie związki oraz relacje, których ochrona jest celem etyki troski, mogą ulec erozji. Stąd też należałoby raczej postulować zmniejszenie udziału państwa w świadczeniu troski na rzecz instytucji społecznych i prywatnych, w tym także medycznych, opiekuńczych i edukacyjnych. Państwo winno raczej odgrywać rolę piastuna, umożliwiającego nam troskę bezpośrednią o bliskich, a nie pośredniego opiekuna dla nieznajomych.

⁵⁵ Ibid., 81. Z perspektywy etyki troski etyka sprawiedliwości jest postrzegana jako bezwzględna w odmawianiu pomocy tym, którzy sami sobie są winni, podczas gdy etyka troski obejmowała swoim zasięgiem wszystkich potrzebujących bez wyjątku. Szansą na pogodzenie tych dwóch stanowisk jest zredukowanie sprawiedliwości do jej dystrybutywnego wymiaru. Nie rozwiązuje to jednak do końca kwestii potrzebujących, gdyż w przypadku niewystarczającej ilości zasobów do podziału dalej nie wiemy, kto na nie zasługuje, a kto nie. Etyka troski wydaje się być wrażliwa na subiektywne zło, a nie na obiektywną niesprawiedliwość. W przypadku etyki troski i kobiecego punktu widzenia subiektywne zło jest wystarczającym źródłem moralnego obowiązku niezależnie od obiektywnej niesprawiedliwości. Zawsze jednak zasadne będzie pytanie, czy subiektywne zło zawinione przez zainteresowanego może domagać się rekompensaty.

⁵⁶ Zob. ULIŃSKI, *Etyka troski*, 157.

⁵⁷ Ibid., 147.

BIBLIOGRAFIA

- BEITO, David. „Mutual Aid for Social Welfare: The Case of American Fraternal Societies”, w: *After the Welfare State*, red. Tom G. Palmer. Ottawa: Jameson Books, 2012.
- ENGSTER, Daniel. *Rozważania na temat teorii opieki: praktyka i obowiązki opieki*. Dostęp 8.03.2015. <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f00087engster.pdf>.
- ENGSTER, Daniel. *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 1982.
- HELD, Virginia. *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KOHLBERG, Lawrence. *Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach*. W: *Moral Development and Behavior*, red. Thomas Lickona, 170–205. New York: Holt McDougal, 1976.
- KOHLBERG, Lawrence. *Essays on Moral Development*, vol. I: *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- KOHLBERG, Lawrence. „From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development”. W: *Cognitive Development and Epistemology*, red. Theodore Mischel, 151–235. New York, London: Academic Press, 1971.
- KYMLICKA, Will. *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. Andrzej Pawelec. Kraków: Fundacja im. Stefana Batorego, 1998.
- MURRAY, Charles. *Bez korzeni*. Tłum. Paweł Kwiatkowski. Poznań: Zysk i S-ka, 2001.
- NODDINGS, Nel. *Caring: The Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984.
- NORBERG, J., *Spór o globalizację*. Tłum. Piotr Bonisławski. Warszawa: Jan M. Fijor, 2006.
- NUSSBAUM, Martha, *The Feminist Critique of Liberalism*. Lindley Lectures. Lawrence: University of Kansas, 1993.
- RAWLS, John. *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Wspólnota i stowarzyszenie: rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988.
- TRONTO, Joan C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. New York: Psychology Press, 1993.
- ULIŃSKI, Maciej. *Etyka troski i jej pogranicza*. Kraków: Aureus, 2012.
- WALKER, Margaret Urban. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. New York, London: Routledge, 1998.

CZY ETYKA TROSKI
MOŻE PROWADZIĆ DO ZANIKU TROSKI?

Streszczenie

Autor artykułu stara się wykazać, że etyka troski, a mówiąc precyzyjniej – niektóre postulaty jej wybitnych przedstawicieli, mogą prowadzić do zaniku troski w jej fundamentalnym rozumieniu. Postulaty te zmierzają do rozciągnięcia troski na stosunki społeczno-polityczne. Swoją tezę stara się udowodnić, korzystając z zaproponowanej typologii troski.

CAN ETHICS OF CARE
LEAD TO THE DISAPPEARANCE OF CARE?

S u m m a r y

In the article, the Author tries to show that the ethics of care, and more precisely, some of the demands of its prominent representatives, may lead to the disappearance of care in its fundamental meaning. These proposals aim to extend care to the socio-political relations. The thesis is proved by using the typology of care.

Słowa kluczowe: etyka troski, opieka bezpośredniej i pośrednia, opieka dobrowolna i niedobrowolna, sprawiedliwość społeczna.

Key words: ethics of care, direct and indirect care, voluntary and involuntary care, social justice.

Information about Author: Dr. habil. DARIUSZ JURUŚ—Jagiellonian University in Cracow; address for correspondence: ul. Gronostajowa 3, 30-387 Kraków; e-mail: dariusz.jurus@gmail.com