

KATARZYNA SZYMALA*

ETYKA TROSKI JAKO *CAMERA OBSCURA*
WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLITYKI.
O ZNACZENIU TEGO, CO ZAKRYTE

Słowa kluczowe: etyka troski, teoria feministyczna, relacje, zależność, filozofia polityki

Keywords: care ethics, feminist theory, relations, dependence, political philosophy

Wprowadzenie

Wewnętrznie zróżnicowany nurt etyki troski zawiera w sobie pewne wspólne cechy: relacyjny charakter osoby, znaczenie bliskich więzi opartych na życzliwości oraz empatii, gotowość spełniania potrzeb innych, partykularyzm i sytuacyjność etycznych rozstrzygnięć (Bator, 2001; Tong, 2002; Uliński, 2012). Próba podjęcia rozważań nad etyką troski w obrębie jej klasycznego modelu reprezentowanego przez Carol Gilligan (2015), Nel Noddings (2003) czy Virginie Held (2006) związana jest jednak z określoną trudnością.

* Katarzyna Szymala – mgr, doktorantka w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się etyką troski, feminizmem oraz filozofią edukacji.

Address for correspondence: University of Warsaw, Institute of Philosophy, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa. E-mail: kszymala@wp.pl.

Wynika ona z potrzeby uwzględnienia zarówno nowych kontekstów kształtowania więzi w obrębie wspólnoty politycznej, jak i z konieczności wykazania teoretycznej atrakcyjności modelu. Coraz częściej relacje troski rozpatrywane są bowiem jako relacje między tym co ludzkie a nie-ludzkie (Bakke, 2010, s. 8–10). Tendencja ta wyrasta zarówno z postulatów, jak i z praktyk poszerzenia wspólnoty ludzkiej o związki z innymi czującymi bytami czy sztuczną inteligencją. Związana jest z przypisywaniem stanów intencjonalnych innym istotom niż ludzkie (Bellacasa, 2011).

Źródłem problematyczności tradycyjnego ujęcia etyki troski jest jej usytuowanie na przecięciu antropologicznych i biopolitycznych rozważań. Pojęcie troski odsyła bowiem nieuchronnie do cielesnego wymiaru życia człowieka i wynikającej z niego konieczności zaspokajania potrzeb biologicznych, zmierzania się z chorobą lub dłuższą niedyspozycją. Sprawia, że jednostka znajduje się w sytuacji asymetrycznej. Taka zaś pozycja może generować obawy o świadome wzmacnianie nierównej relacji, chęć okazania wyższości fizycznej czy psychicznej nad innymi. Podobnie jak terytorialnie skonfigurowany imperializm, tak i relacyjnie rozumiana etyka troski wystawiona jest na zakusy paternalizmu oraz opresyjnego układu władzy. Spopularyzowanie etyki troski prowadzi ponadto w najbardziej radykalizowanej formie do zakwestionowania wartości tej, skądinąd naturalnej (na przykład na gruncie rodziny) relacji. Pojawia się zatem wątpliwość, czy troska nie przynależy do częściowo „anachronicznego” czy przejściowego paradygmatu antropocentrycznego (Hyży, 2017, s. 59). Obecnie oczekiwania społeczne oraz prace badawcze ukierunkowane są na przezwycięzenie biologicznych ograniczeń człowieka dzięki postępowi nauki oraz techniki (Szymański, 2015, s. 162). Tak można odczytać poszukiwanie nowych form materialności, w którą cielesność jest uwikłana. Wydaje się zatem, że transhumanistyczny projekt poszerzenia możliwości poznawczych czy emocjonalnych człowieka czyni pośrednio troskę niepożądaną czy nawet zbędną. Ponadto, jeśli przyjąć, że jednym z wyrazów troski o innych jest wkład w ich wychowanie, to cybernetyczna wizja ulepszenia człowieka może prowadzić do zmierzchu edukacji rozumianej jako trud i wysiłek wychowawczy (Klichowski, 2014, s. 163). Dlatego troska tak silnie powiązana jest z doświadczeniem słabości, niewystarczalności oraz potrzebą wsparcia ze strony innych w osiągnięciu biologicznej i moralnej dojrzałości (MacIntyre, 1999, 89–90; 128).

We współczesnym dyskursie filozofii polityki dominuje namysł nad relacjami w szerokiej, ponadnarodowej skali (Wróbel, 2006, s. 43; Wonicki, 2017, s. 275), podczas gdy dla tradycyjnie rozumianej troski fizyczna bliskość osób – perspektywa mikro – jest kluczowa. Poszerzenie obszaru badań jest po części konsekwencją zmian w układzie relacji kształtowanych dotychczas w obrębie terytorialnie wydzielonych granic państwa, wspólnot lokalnych, społecznych, narodowych. Globalny charakter podmiotów wchodzących ze sobą w układy relatywizuje znaczenie miejsca, w którym zachodzą relacje. Nierzadko przenosi się je do wirtualnej przestrzeni, jeszcze bardziej „rozmywając” wyrazistość międzypodmiotowych więzi. Natomiast troska między osobami zawsze zachodzi w określonym geograficznie obszarze, jest troską „zakorzoną”. Postulat globalnej troski pojawia się, co prawda, w feministycznych tekstach jako niezbędny warunek realizacji idei ponadnarodowej sprawiedliwości (Feder Kittay, 2011a). Należy on jednak do porządku instytucjonalnego, oficjalnie kształtowanego za pomocą polityki społecznej państwa oraz strategii międzynarodowej wrażliwej na kobiece wartości. Troska w wymiarze instytucjonalnym, co podkreślają niektórzy badacze, może ulec „upolitycznieniu” (włączeniu w zasady przymusu stosowane przez państwo), a potem zostać odgórnie narzucona członkom danej wspólnoty politycznej; słowem – stracić rację bytu jako wartość (Juruś, 2015). Wszystko to sprawia, że jawi się ona jako pojęcie o niejednoznacznej wymowie.

W artykule stawiam hipotezę, że etyka troski może stanowić użyteczne metanarzędzie filozofii polityki. Chcę również zwrócić uwagę na jej wkład w rozumienie filozoficznych aspektów funkcjonowania wspólnoty politycznej we współczesnym dyskursie politycznym (Mendus, 1998, s. 620)¹. Hipotezę tę buduję w oparciu o dwa argumenty: zabieg interpretacyjny z użyciem metafory *camera obscura*, który opiera się na analogii między myśleniem a postrzeganiem rzeczywistości oraz przyjęcie założenia, że dyskurs filozofii polityki można rozpatrywać na osi widzialne–niewidzialne. Wykorzystanie znaczenia wyrażenia *camera obscura* otwiera możliwość innego skonceptualizowania problematyki dyskursu kobiet, organizowanego zwykle w oparciu o kategorię miejsca. Temu to właśnie porządkowi myślenia

¹ Nie zajmuję się w artykule teoretycznymi podstawami etyki troski, zaś jej przynależność do filozofii polityki traktuję jako oczywistą za m.in. klasycznym opracowaniem Willa Kymlicki (2009).

podlega podział na rozdzielnie ujmowaną sferę prywatną i sferę publiczną, wokół których zogniskowane są feministyczne narracje. Odmienne ujęcie problematyki troski zakłada przyznanie nadrzędnego znaczenia relacji między osobami, choć to prawda, że również i one kształtują się zawsze w określonej przestrzeni. Różnica polega na zaakcentowaniu decydującego wymiaru tych relacji, który w tym wypadku jest wymiarem współzależności, kształtowanym na pierwszym miejscu przez relacje osobowe – relacje troski – a potem przez relacje miejsca.

Porządek przyjęty w artykule jest następujący: w pierwszej części przedstawiam teoretyczne założenia związane z użyciem figury myślowej *camera obscura*. W kolejnej przywołuję refleksje na temat konieczności i zależności zawarte w *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt (2000) oraz w tekstach amerykańskiej przedstawicielki etyki troski Evy Feder Kittay (2005a, 2005b, 2009, 2011a, 2011b, 2015). Rozważania dopełniam uwagami Alasdaira MacIntyre’a pochodzącymi z książki *Dependent Rational Animals* (1999) i spuentowanymi w duchu nowego feminizmu przez Anetę Gawkowską (2010, 2011).

Założenia

Potraktowanie wyrażenia *camera obscura* jako metafory staje się definicyjnym zabiegiem, polegającym na przypisaniu mu nowej funkcji. Zgodnie z językowym opisem tego sformułowania, *camera obscura* jest prototypem aparatu fotograficznego, a także wyrażeniem o dwojakim znaczeniu (Wiśniakowska, 2004, s. 141). Dosłownie oznacza „ciemnię optyczną, zamknięte pudło z małym otworem, przez który pada na ściankę tylną odwrócony obraz przedmiotów znajdujących się przed otworem” (Kopaliński, 2007, s. 89). Przenośnie zaś to „dział czasopisma, gdzie przytacza się cytaty, będące świadectwem ciemnoty, nieuctwa, nieporadności cytowanych autorów, często z ironicznym komentarzem (Kopaliński, 2007, s. 89). Etymologia przymiotnika *obscurus* odsyła do takich cech jak: „ciemny, zakryty, ukryty, niejasny, niewyraźny, niezrozumiały, nieznan, niesławny, mniej znany”. W literaturze starożytnej stosowano to określenie jako związek frazeologiczny opisujący artefakty – na przykład licha gospoda; elementy natury – ciemna noc, a wreszcie sposób bycia i działania osób – niejasny sposób mówienia, niezbyt głośna sława (Kruczkiewicz, 1996, s. 585; Dubisz, 2003,

s. 1086). W tym przywołanym zestawieniu tkwi paradoksalny charakter. Z jednej strony *camera obscura* jako przyrząd optyczny pozwala ujrzeć to, co widoczne i dobrze oświetlone, z drugiej jednak nie uchwytuje tego, co pograżone w mroku (troska). Jeśli troska jest tym, co publicznie zakryte, to etyka troski może odkryć jej wartość przez przypomnienie o pierwszorzędnym znaczeniu relacji oraz więzi w obrębie wspólnoty politycznej. Jest to możliwe jednak tylko dzięki uwzględnieniu nierozłącznego związku tego, co widzialne z tym, co niewidzialne. To bowiem, co niezauważone (*obscurus*), nie może zostać docenione. W tym sensie etyka troski może zostać potraktowana jako *camera obscura* filozofii polityki przez zwrócenie uwagi na to, co pozostaje w ukryciu.

Przedstawicielki feministycznego nurtu etyki troski wskazują w swoich tekstach nie tylko na konsekwencje płciowego podziału pracy, ale i na polityczne skutki podziału prywatne–publiczne, czy innymi słowy, rozróżnienia na *oikos–polis*². Należy jednak zwrócić uwagę, że jest to podział ze względu na miejsce czy – szerzej – przestrzeń. Metafora *camera obscura* odnosi się bardziej do umiejętności patrzenia, nieograniczonej jednak przestrzenią, bo ukierunkowanej na relacje współzależności, które przekraczają obszary tradycyjnie wyznaczonych sfer funkcjonowania jednostek w sferze życia domowego czy publicznego. Nie chodzi bynajmniej jednak o to, by ponownie (nawet tylko teoretycznie) sprywatyzować troskę, która zresztą nie została jednak chyba nigdy upubliczniona, to znaczy doceniona prawnie czy finansowo przez instytucje. Chodzi raczej o uwzględnienie wartości tego, co we wspólnocie politycznej jest w jakiś sposób niewidzialne, a mianowicie zależność i towarzyszące jej relacje dawania i przyjmowania. *Camera obscura* pokazuje, że zakryte jest to, co prywatne, a jednocześnie odsłania jego wartość dla wspólnoty politycznej.

Drugie założenie związane jest z kategorią „widzialności” przeciwstawioną „niewidzialności”, które traktuję w artykule jako jedną z osi konstruujących współczesny dyskurs w ramach filozofii polityki. Widzialność daje możliwość podejmowania politycznie i społecznie ważnych decyzji, publiczne rozpoznanie, uznany status, szeroką akceptację społeczną, ekonomiczną niezależność. Przeciwstawia się cechom definiującym przymiotnik

² Odnoszę się w tych miejscach w luźny sposób do szczegółowo opisanej problematyki troski z punktu widzenia filozofii polityki, którą przedstawił Will Kymlicka (2009, s. 453–454).

obscurus: niejasny, mało sławny, niepewny, sytuujących się bliżej kategorii niewidzialności. Wydaje się, że oś widzialne–niewidzialne wpisuje się w feministyczną refleksję na temat zorganizowania świata pracy według zasad dyktowanych przez mężczyzn. To przecież w nim kobiety stają się niewidzialne wszędzie tam, gdzie zachodzą relacje władzy, ale niewidzialny status otrzymuje również ich praca w domu³. Troska o najbliższych rozumiana jako praca ukierunkowana na zaspokajanie podstawowych potrzeb biologicznych domowników stanowi poniekąd jedną z najlepszych przykładów „zaciemnienia” (umniejszenia, niedoceny, niezauważenia) roli kobiet, a także nierzadko przyczynę ich politycznego wykluczenia, obniżenia statusu ekonomicznego i społecznego.

Arendt: zależność jako niemożliwość prowadzenia prawdziwie ludzkiego życia

Odwołanie się do myśli Hannah Arendt jest w pewnym sensie nieuniknione, dlatego że opisuje ona paradygmatyczną relację między biologiczną a polityczną formą życia w starożytności, która modeluje odmienne sposoby życia, relacje władzy oraz miejsce w strukturze państwa. Wartość czynionych przez nią uwag polega na opisanu społecznie i historycznie utrwalonych mechanizmów wyłączenia różnych grup społecznych (w tym kobiet) z przestrzeni władzy, wpływu na życie publiczne itd. Choć jej prace powstały ponad dwadzieścia lat przed pierwszymi tekstami z zakresu etyki troski, to pojawiają się w nim elementy służące lepszemu zrozumieniu dyskusji, jaka toczy się w nurcie feministycznej refleksji. Jednym z takich wątków jest obecność osi widzialne–niewidzialne, pozwalająca na zastosowanie figury *camera obscura*; drugim – zwrócenie uwagi na triadę zależność – wolność – troska.

W klasycznym już dziele *Kondycja ludzka* Arendt podejmuje refleksję nad trzema rodzajami ludzkiej aktywności człowieka na ziemi: pracą, wytwarzaniem oraz działaniem (Arendt, 2000, s. 11). Pierwsze z nich odpowiada potrzebie utrzymania życia w jego biologicznym trwaniu; drugie – pozostawieniu po sobie śladu w „świecie sztucznych rzeczy”; trzecie

³ Parafrazując Gilligan, można by dodać, że kobiety stają się również nieme. A jak wiadomo, użycie mowy w sferze publicznej jest, zgodnie z klasyczną myślą, jednym z wyznaczników uczestniczenia w demokracji.

– interakcjom między osobami bez pośrednictwa materii czy przedmiotów (Arendt, 2000, s. 11). Warto przyjrzeć się temu, jak artykułowane są kategorie troski oraz zależności, wynikające z usytuowania różnych modeli aktywności człowieka (*vita activa*) wobec tego, co nietrwale, podlegające zmianie, zapomnieniu czy wręcz unicestwieniu (Arendt, 2011, s. 15–16).

Spośród występujących form ludzkiej aktywności jedynie działanie (*praxis*) i mowa (*lexis*) stanowią, zdaniem Arendt, dziedzinę spraw ludzkich – *bios politikos*, autonomiczny i autentycznie ludzki sposób życia (Arendt, 2011, s. 18, 30). W myśl starożytnej wykładni wolny może być tylko ten, kto nie podlega przymusowi wykonywania prac służących podtrzymywaniu biologicznego życia oraz ten, kto nie został dobrowolnie albo przez innych ograniczony w swoich prawach, zdolności poruszania się itd. Według tej miary wolności pozbawiony jest nie tylko niewolnik, ale i kupiec związany prowadzeniem swoich interesów oraz rzemieślnik ograniczony wytwarzaniem produktów swoich rąk (Arendt, 2000, s. 17). Klasycznie ujęta zależność, rekonstruowana przez Arendt w przypadku pracy, nie dotyczy jedynie sposobów działania, ale związana jest także z bogactwem i zdrowiem (Arendt, 2000, s. 37–38). Utrata tych dóbr nie pozwala człowiekowi na bycie wolnym, a ponadto przesuwają go na poziom nieusuwalnej nierówności. Zarówno brak jakiegos osobistego dobra uważanego za kluczowe czy związane jakakolwiek formą konieczności (bycie poddanym rozkazom innym, wykonywanie prac manualnych itd.) stają się narzędziami stratyfikacji społecznej i politycznej⁴.

Troska nie pojawia się u Arendt wprost jako kategoria interpretacyjna, choć wydaje się, że istnieje teoretyczna możliwość, żeby została ujęta jako odmiana pracy – aktywność nakierowana na utrzymanie życia w jego biologicznej postaci oraz staranie o najbliższych i dom. Historyczna rekonstrukcja fenomenu pracy sytuuje ją w obszarze wszechobecnej konieczności,

⁴ Warto zauważyć, że w tej tradycji myślenia praca spowodowana koniecznością, zaspokajaniem potrzeb życiowych łączy ludzi z innymi formami życia zwierzęcego i dlatego podlega teoretycznemu umniejszeniu i intelektualnej degradacji (Arendt, 2000, s. 93). Ta sama przyczyna – zaspokajanie potrzeb życiowych i przynależność do świata zwierząt – pozwala z kolei MacIntyre'owi (1999) rozwinąć jego teorię cnót tak zwanej uznanej zależności, która opiera się na koncepcji uznanej współzależności oraz rozwoju biologicznego, społecznego, moralnego jednostek w oparciu o pomoc świadczoną z strony wspólnoty domowej oraz innych większych wspólnot.

niewidocznej dla innych, a zatem pozbawionej publicznego znaczenia⁵. Wydaje się, że w jakimś stopniu Arendt podziela myślenie oparte na klasycznym paradygmacie rozdziału tego, co prywatne, i tego, co publiczne, z zarezerwowaną dla sfery publicznej aktywnością polityczną. Elementy wiążące troskę z zależnością pojawiają się natomiast w opisie wykształcenia się sfery społecznej przez zaznaczenie historycznych i społecznych ruchów wywołujących te zmiany.

Pierwsza ze zmian inicjująca pojawienie się sfery społecznej polega na przekształceniu gospodarstwa domowego (*oikia*) w dziedzinę publiczną. Jak zauważa Arendt, dochodzi wtedy do wykształcenia się swego rodzaju ponad-ludzkiej rodziny (społeczeństwa; Arendt, 2000, s. 34, 39). Drugi moment nie dotyczy już materialnej organizacji form działania ludzkiego, ale relacji zależności w nowym układzie rzeczy. Mowa tutaj o przeniesieniu troski z prywatnej sfery życia rodzinnego do sfery publicznej. W ten sposób „wszystkie sfery życia rodzinnego stają się troską «kolektywną»” (Arendt, 2000, s. 39). Językowo fenomen ten zostaje oddany za pośrednictwem sformułowania „ekonomia polityczna”. Zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej* zestawienie publicznego gospodarowania z tym, co prywatne, jest sprzeczne ze starożytnym porządkiem, natomiast doskonale oddaje jego nowoczesny układ (Arendt, 2000, s. 35). W nowym porządku troska zostaje nie tylko zinstytucjonalizowana, ale również rozdzielona pomiędzy różne publiczne podmioty podejmujące starania o dobro wspólne.

Jednym z celów, które stawia Arendt, jest odnalezienie źródła nowożytnego wyobcowania człowieka ze świata za pomocą analizy historycznej (Arendt, 2000, s. 9). Stosując do prowadzonego przez nią wywodu, figurę *camera obscura*, można postawić tezę, że wyobcowanie to było efektem całkowitego „rozjaśnienia”, czyli całkowitego upublicznienia działania człowieka i pozbawienia go przestrzeni tego, co chronione przez cudzym wzrokiem, co zakryte i posiadające swoją wartość niezależnie od publicznego uznania. Innymi słowy: przyzwolenie na to, że wartość ma tylko to,

⁵ Co ciekawe, przewartościowania aktywności podejmowanej przez kobiety w domu, wychowania dzieci itd. dokonał uczeń Arendt, Richard Sennett. W swojej książce zatytułowanej *Etyka dobrej roboty* postuluje nadanie tym działaniom charakteru fachu, zarezerwowanego dotychczas głównie dla domeny męskiej aktywności, praktykowanej przede wszystkim poza domem. Sennett zwraca również uwagę na skutki płciowego podziału pracy oraz nabywania kompetencji ze szkodą dla statusu zawodowego i społecznego kobiet (Sennett, 2010, s. 36–37).

co publiczne, co może zostać zauważone, docenione. Nie inaczej konceptualizowana była przecież klasycznie ujmowana cnota, którą należało nie tylko publicznie chwalić, ale która musiała zostać wypróbowana w „świecie dziennym” i w obecności innych. Ten ruch ideowy nie prowadził, rzecz jasna, do zniwelowania prywatnego porządku, co byłoby zresztą niemożliwe. Wiązał się raczej z poddaniem działalności człowieka wymiernym efektom jego pracy (również tej związanej z zaspokajaniem potrzeb życiowych).

Być może zasygnalizowana przez autorkę trudność z usytuowaniem człowieka w nowych okolicznościach polegała na zapomnieniu o „niedeprywacyjnej” wartości sfery prywatnej, stanowiącej wartość samą w sobie. W *Kondycji ludzkiej* zostało to ujęte następująco: „dom i gospodarstwo domowe są dziedziną narodzin życia i śmierci, która musi pozostawać w ukryciu przed dziedziną publiczną, ponieważ jest schronieniem dla rzeczy zakrytych przed wzrokiem ludzkim i nieprzeniknionych dla ludzkiej wiedzy” (Arendt, 2000, s. 69). Ten fragment daje możliwość podjęcia interesującej interpretacji. Oczywiście pierwsza intuicja kieruje się raczej w stronę wykładni tego fragmentu jako wezwania do poszanowania tego, co wykracza poza granice ludzkiego doświadczenia i co nie powinno zostać obnażone przez ciekawość. Wydaje się jednak, że jest tam również zawarty potencjał do odczytania niektórych przynajmniej fragmentów *Kondycji ludzkiej* według linii podziału widzialne–niewidzialne. Możliwość pozostania w ukryciu, z dala od wzroku innych, może być niezbędnym warunkiem dla ludzkiego życia, a co za tym idzie, dla dobrze funkcjonującej wspólnoty politycznej. W niej zarówno to, co ukryte, jak i to, co zakryte, ma swoje miejsce. Paradoksalnie to właśnie ukryte relacje troski, nakierowane na spełnianie najbardziej elementarnych potrzeb innych, a przez to wpisane w (nie)wolną postać życia, swoim skromnym, pozbawionym sławy statusem, zapewniają równowagę relacji. Afirmatywny charakter zależności oraz jej korelację z troską opisuje również Eva Feder Kittay, amerykańska filozofka szwedzkiego pochodzenia, reprezentująca nurt etyki troski, której poglądy nie zostały do tej pory omówione szerzej w polskim piśmiennictwie⁶.

⁶ W polskim piśmiennictwie wzmianka o Evie Feder Kittay pojawia się jedynie w artykule Doroty Sepczyńskiej, w którym została wymieniona jako przedstawicielka – obok Sary Ruddick – tak zwanego „maternalnego” nurtu etyki troski (Sepczyńska, 2012, s. 45).

Kittay: zależność jako okazja do „odzyskania” wolności

Kittay nie należy do grona tak reprezentatywnych i szeroko komentowanych przedstawicielek myśli feministycznej, jak na przykład Martha Nussbaum, Virginia Held czy Seyla Benhabib (Nagrodkiewicz, 2010; Waleszczyński, 2013). Być może wynika to z rodzaju podejmowanych przez nią zagadnień, jak i mała rozbudowanej warstwy teoretycznej, która mogłaby pozwolić na wieloaspektową lekturę i analizę jej tekstów. Również zakres jej prac jest objętościowo raczej skromny. Jest autorką opublikowanej w 1999 roku książki *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency* (*Trud miłości. Eseje na temat kobiet, równości i zależności*) oraz współredaktorką czterech książek poświęconych teorii feministycznej, perspektywom troski i zależności. Współredagowała także trzy numery feministycznego czasopisma *Hypatia* (1996, 2001, 2002) na temat feministycznej teorii oraz problemu feminizmu i niepełnosprawności. W kilkudziesięciu artykułach jej autorstwa przewijają się zagadnienia relacji między zależnością, niepełnosprawnością a troską, przy czym wątek szeroko pojętej zależności (niepełnosprawności) wydaje się zdecydowanie wiodący⁷.

Autorka *Love's Labor* reprezentuje typowy model feministycznego uprawiania filozofii: kontekstowy, odwołujący się do jednostkowego doświadczenia, podkreślający wagę empatii, bliskich relacji, a zarazem krytyczny wobec teorii sprawiedliwości negującej ludzką zależność czy preferujących racjonalistyczne, autonomiczne modele relacji w obrębie wspólnoty politycznej (Mansbridge, Moller Okin, 1998; 2002, s. 352). Kittay zauważa ciągłość tradycji liberalnego (skoncentrowanego na prawach indywidualnie postrzeganej, autonomicznej jednostki) uprawiania filozofii i postuluje jej przewartościowanie w oparciu o doświadczenia konkretnego życia, z jego wyzwaniem, słabościami, możliwościami, zawsze jednak powiązanego z innymi biografiami. W przypadku Kittay jej osobista biografia staje się częścią jej intelektualnego życiorysu.

Będąc jeszcze studentką filozofii, urodziła Seshę, dziś blisko 50-letnią kobietę z głęboką niepełnosprawnością umysłową i ruchową. Ta podwójna

⁷ Jej autorska książka została zrecenzowana m.in. przez Joan Tronto i Marthę Nussbaum. W 2002 r. na łamach czasopisma *Hypatia*, głos na temat tej publikacji zabrała również Rosemarie Tong i Sary Ruddick. Informacje o aktywności naukowej na prywatnej stronie autorki pobrano z: <http://evafederkittay.com> (30.01.2018).

rola – naukowca oraz matki poważnie i trwale chorej córki – jest istotnym rysem kształtującym rozważania Kittay wokół etyki troski. Odniesienie się do sytuacji społecznej Seshy czy opis jej codziennego życia, które spędza w niewielkiej wspólnocie osób z podobnym rodzajem niepełnosprawności, daje Kittay impuls do filozoficznych poszukiwań (Kittay 2005a, 2005b, 2009, 2011b). To właśnie osobiste doświadczenie matki – najpierw poddane krytycznej refleksji, a potem przeniesione na poziom teoretyczny – stanowi o swoistym mariażu teorii z praktyką, a także wyznacza bardzo szczegółową perspektywę patrzenia, w której kruchość życia oraz związek zależności, troski i wolności staje się szczególnie widoczny.

W jednym ze swoich ostatnich artykułów, *Centering Justice on Dependency and Recovering Freedom (Koncentracja sprawiedliwości na zależności i przywracaniu wolności)* z 2015 roku, Kittay stawia kontrowersyjną tezę o związku wolności z zależnością. Problematyczność takiego ujęcia związana jest z tradycją, wyrażaną w teoriach starożytnych (Arendt, 2000, s. 35–36), w których są to pojęcia przeciwstawne i wykluczające się. W swojej intuicji autorka nie precyzuje, o jaki rodzaj wolności jej chodzi. Nawet więcej: wydaje się, że czysto spekulatywne, teoretyczne spojrzenie na tę kategorię jest jej obce. Najbliższe byłoby chyba rozumieniu wolności jako relacji przyjmowania i dawania, ukierunkowanej na dobro drugiego człowieka oraz pewnego rodzaju wewnętrznej dyspozycji. Tak można zrozumieć jej stwierdzenie, że zależność stwarza warunki do realizacji ludzkiej wolności oraz godności. Jest źródłem nawiązywania międzyludzkich więzi, okazją do rozwijania zdolności do refleksji, wrażliwości itd. (Kittay, 2015, s. 6). Ujęcie woli manifestującej się w różnego rodzaju aktywności na rzecz drugiej osoby jako podstawa relacji społecznych zbliża myślenie Kittay do teorii wspólnoty sformułowanej przez Ferdinada Tönniesa. Jest to potencjalny trop interpretacyjny, ku przyjęciu którego istnieją pewne przesłanki, choć należy zaznaczyć, że nazwisko niemieckiego socjologa nie pojawia się wprost w tekście.

Autorka *Love's labor* przyznaje się raczej do czerpania z tradycji feministycznej refleksji Carol Gilligan, której refleksje z kolei bywają interpretowane poprzez odniesienie do organizacji więzi społecznych na wzór tonniesowskiej wspólnoty (Czyżowska, 2004, s. 121; Ziemińska, 2008, s. 127). Tę, skądinąd preferowaną przez przedstawicieli etyki troski, formę życia razem, budują wzajemne odniesienia woli. Co to oznacza? Po pierwsze, wewnątrzspółnotowe relacje kwestionują wyłącznie racjonalną,

autonomiczną perspektywę i skuteczność działania jako jedyne wyznaczniki postępowania (Tönnies, 2008, s. XL). Charakterystyczna dla nurtu troski kontekstualność, odejście od instrumentalnej, skupionej na celu racjonalności, na rzecz kształtowania życzliwych, bezinteresownych więzi, potwierdza ten trop. Po drugie, emblematyczne dla wspólnoty więzi zachodzą w obrębie rodziny, zaś szczególnie przejawiają się w relacji matka–dziecko, która dla koncepcji Kittay jest kluczowa (Tönnies, 2008, s. 35). I wreszcie, relacja dawania i przyjmowania, opieka i obrona, stanowi również w pewnym sensie centrum, wokół którego przebiega życie wspólnoty. Na czym w tym fragmencie polega układ widzialne–niewidzialne (zakryte)? W jakim sensie można zastosować figurę *camera obscura* do tego przypadku?

Oś argumentacji ponownie sięga do obszaru osobistych doświadczeń relacji matki z córką. Kittay wielokrotnie powtarzała swojej niepełnosprawnej córce, że jest bardziej znana i częściej cytowana od swojej matki⁸. Seshya prawdopodobnie jednak nigdy nie zrozumie, na czym polega wyjątkowość tego komentarza. Percepcja otaczającego ją świata, zawężona do nieskomplikowanych i prostych odczuć (słuchanie dobrej muzyki, towarzystwo znanych jej osób, drobne gesty czułości), sprawia, że ten wymiar rzeczywistości staje się dla niej niewidoczny. Nietypowość tej sytuacji pozwala na metaforyczne użycie metafory *camera obscura*. Coś, co widzialne, może stać się dla kogoś zakryte, jeśli – jak w przypadku sławy, popularności czy prestiżu – nie zostanie przez nikogo rozpoznane. Relacja oparta na podziale publiczne–prywatne traci wówczas swój sens, tak samo, jeśli wartość tego, co publiczne *quia* publiczne, zostanie zbyt „upublicznione”. Używając języka Arendt: tylko niedeprywatyzowany charakter sfery prywatnej tego, co związane z każdym życiem, aspekt relacji troski i współzależności, to, co zakryte, może we właściwy sposób umożliwić wkroczenie do sfery publicznej.

Opisana tutaj sytuacja wydobywa paradoksalność relacji opartych na terytorialnie określonych kategoriach uznania. Czy jednak brak wystarczającej sprawności intelektualnej można zestawić z akcydentalnym niedoborem sprawnego myślenia? Czy *camera obscura* jako figura myślenia może zostać użyta podwójnie metaforycznie jako znak swego rodzaju intelektualnego zaślepienia? Czy można by mówić o utracie umiejętności docenienia tego,

⁸ O problematyce troski i zależności w odniesieniu do sytuacji Seshy Kittay pisali m.in. Martha Nussbaum, Anita Silvers, Leslie Francis, Will Kymlicka. Zob. np. M. Nussbaum (2002).

co zakryte przed publicznym (instytucjonalnym, naukowym) wzrokiem? Takiej, pokrewnej przynajmniej tezy, odnoszącej się do tropu niewidzenia, można doszukać się w myśli Alasdaira MacIntyre'a.

MacIntyre: zależność jako okazja do praktykowania cnót

Na początku książki *Dependent Rational Animals (Zależne zwierzęta rozumne)* pochodzącej z 1999 roku, MacIntyre stawia zwięzłe pytanie: „co zmieniłoby się w filozofii moralnej, gdyby potraktować wrażliwość, cierpienie oraz związaną z nimi zależność jako kluczowe dla naszej ludzkiej kondycji?” (MacIntyre, 1999, s. 4). Autor *Dziedziectwa cnoty* chce przez to zwrócić uwagę na pomijany do tej pory przez filozofów fenomen słabości człowieka na każdym z etapów życia oraz konieczność zaangażowania rodziny i szerszych wspólnot, aby jednostka mogła osiągnąć biologiczną, społeczną i moralną dojrzałość. Rozwijający się wtedy nurt etyki troski, na którego przedstawicielki – Virignię Held, Sarę Ruddick, czy Evę Feder Kittay – autor zresztą się powołuje, podejmuje podobną problematykę (MacIntyre, 1999, s. ix). Łączy ich przeświadczenie o nieadekwatności zorientowanej autonomicznie i racjonalistycznej antropologii, której brakuje odniesienia do życia codziennego będącego źródłowym doświadczeniem zależności w różnych wymiarach. Przywołane feministki postulują również potraktowanie relacji matka–dziecko jako prototypu życzliwych, bezinteresownych, ukierunkowanych na empatię więzi między członkami wspólnoty politycznej. Podkreślają konieczność „uwidocznienia” filozoficznych, społecznych i politycznych konsekwencji troski zarówno dla osób, które troszczą się o innych, jak i dla tych, które są ich podmiotem.

Autor *Dependant Rational Animals* prowadzi rozważania z obecnym w etyce troski wątkiem. Obnaża mankament dotychczasowych rozważań filozofii moralnej, skupiających się na opisie działania racjonalnych, zdrowych i pozbawionych problemów jednostek. Opis ten jest niepełny, a przez to iluzoryczny. Nie uwzględnia bowiem zmiennych losów życia ludzkiego, w którym pojawiają się choroby, wypadki, przeciwności. Z tego właśnie powodu myślenie w kategoriach niepełnosprawności czy osób niepełnosprawnych jest zawsze myśleniem w kategoriach „oni”, a nie my – niezależnie od minionego już momentu chwilowej zależności od kogoś, aktualnego bądź przyszłego stanu (MacIntyre, 1999, s. 2). Jest to o tyle istotne, że wyklucza

ze sfery refleksji prawa i obowiązki jednostek w jakiś sposób ograniczonych. Czyni również samą kategorię zależności „zakrytą”.

Tym bardziej należy zwrócić uwagę na podatność człowieka na cierpienia oraz ludzkie przypadłości i nie zapominać o tym, że przynależy on również do świata racjonalnych zwierząt, dla których zależność, racjonalność oraz biologiczny aspekt ich istnienia są ze sobą nierozdzielnie powiązane (MacIntyre, 1999, s. 5). Reorientacja tego kierunku myślowego jest dziełem badaczek feministycznych, które zwróciły uwagę na związek między pomniejszaniem znaczenia kobiet i niezauważaniem ich roli a próbami mężczyzn, by ignorować fenomen zależności (MacIntyre, 1999, s. 3). Drugim czynnikiem sprzyjającym wyodrębnieniu relacji zależności jest filozofia Virginii Held, która podniosła relację matka–dziecko do poziomu wzorca dla relacji moralnych (MacIntyre, 1999, s. 3). Jak zauważa autor *Dziedziectwa cnoty*, przeszkodą na drodze do pomijania ludzkich przypadłości jest nie tylko słaba pamięć o tym, co w człowieku związane jest ze sferą zaspokajania potrzeb życiowych, wspólnych dla świata zwierząt. Filozoficzna wrażliwość łączy się tutaj z filozoficzną (klasyczną) tradycją, wciąż kształtującą współczesne myślenie, reprezentowaną przez Arystotelesa.

Można wskazać na dwa obszary, w których kategoria zależności ma z perspektywy filozoficznej negatywny wydźwięk. Pierwszy związany jest z pozapolityczną i pozaetyczną sytuacją kobiet, niewolników, służących oraz tych wszystkich, którzy zajmują się pracą o produkcyjnym przeznaczeniu (MacIntyre, 1999, s. 6). Charakter wykonywanej przez nich czynności stanowi o wyłączającym ze wspólnoty politycznej charakterze ich kondycji, a przez to odcina filozofii dostęp do doświadczeń ludzkich przypadłości, wokół których organizowana jest ich praca. Drugi obszar przynależy do tradycji klasycznego pojmowania męskiej cnoty. Autor *Dependent Rational Animals* rekonstruuje arystotelesowską wizję dzielności, którą charakteryzuje „indywidualne” przeżywanie swojej niedoli oraz dystansowanie się od takich form relacji, które oznaczałyby poszukiwanie wspólnoty w bólu, dzielenie nieszczęść, typowe dla kobiecych praktyk. W tym sensie pożądanym typem wielkodusznego człowieka jest ten, kto nie uznaje żadnej formy pocieszenia ze strony innych osób (MacIntyre, 1999, s. 7). Natomiast świat kobiecych praktyk, czy – idąc za określeniem Ruddick – świat praktyk maternalnych, wchłonął doświadczenie zależności i wydaje się, że pozostaje z nim w symbiozie. Nie oznacza to bynajmniej, że istnieje repertuar cnot, do których kobiety nie mają dostępu ze względu na niepożądane manifestowanie

słabości czy wspólnotowy charakter doświadczania życia. Postawa niechętna wobec zależności jest raczej wyrazem traktowania autonomii jako kategorii bazowej czy wręcz nieodłącznego elementu szczęśliwego życia. Wszelkie manifestowanie słabości, której częścią jest również gotowość przyjęcia pomocy, a tym bardziej prośba o nią, stanowi o niedoskonałości moralnej człowieka. W tym właśnie obszarze mężczyźni powinni nauczyć się od kobiet uznawania współzależności (MacIntyre, 1999, s. 164). Być może właśnie i tutaj uwidacznia się jakiś element niewidzialności, które kobiety potrafią odkryć.

Mamy zatem do czynienia z propozycją rozwoju moralnego mężczyzn, który powinien przebiegać od odrzucenia zależności po uznanie jej za wartość. Podobnie jak *camera obscura*, zabieg ten wydobywa znaczenie (pozornej) słabości. To bowiem, co istotne w pozytywnym ujęciu zależności, to założenie równowagi między relacją przyjmowania a dawania. Na ten sam aspekt uznania przez MacIntyre'a receptywności za ważną zwraca uwagę Aneta Gawkowska. Jak pisze, „otrzymywanie nie jest gorsze niż dawanie (tak jak kontemplacja nie jest gorsza niż praca). Obie postawy wymagają podmiotowości, działania, a nawet aktywnej i dojrzałej umiejętności proszenia o pomoc w celu zaspokojenia uświadomionej potrzeby lub pragnienia” (Gawkowska, 2010, s. 287). Choć autorka *Skandalu i ekstazy* odwołuje się do innej tradycji feministycznego myślenia, zakorzenionej w chrześcijańskiej, nieantagonistycznej wizji ludzkiej natury, to wydaje się, że poczyniona przez nią refleksja jest zasadna. Trudno byłoby bowiem potraktować uznanie zależności jedynie za konfesyjny, to znaczy dyktowany przez określoną religię, porządek. Co ciekawe, Gawkowska zauważa również, że akceptacja własnych ograniczeń lokuje się poza konfrontacyjnym podejściem do własnej natury: „jest uznaniem prawdy, nie zaś buntem wobec prawdy o własnej zależności” (Gawkowska, 2010, s. 289). Tylko takie pozytywne, obecne również u Kittay, rozumienie tej kategorii, otwiera możliwość „traktowania relacji obdarowania i otwartości na dalsze obdarowanie jako znaczącej” (Gawkowska, 2011, s. 42).

Podsumowanie

Moim celem było pokazanie, że etyka troski może pełnić funkcję wstępnych rozważań dla filozofii polityki czy być jej swego rodzaju metanarzędziem.

Przypomina ona bowiem o tym, jak istotne dla polityki są relacje wewnątrz wspólnoty politycznej czy oparta na życzliwości forma samoorganizacji społeczeństwa (Piekarski, 1999, s. 8). Jak podkreśla jedna z przedstawicielek myśli feministycznej, współczesna polis powinna sięgać do więzi zaufania i szczodrej miłości, charakteryzujących rodzinę w jej najlepszej postaci (Nussbaum, 2016, s. 23). Wyjątkowe znaczenie troski zaznacza również hiszpański filozof Alejandro Llano, dla którego jest ona wyrazem „*innego sposobu myślenia* [podkr. – A.L.], solidarnego, osadzonego w interpersonalnych kontekstach, gdzie nie rządzi prawo opłacalności i kalkulacji, ale całkowita relacja wzajemności między podmiotami” (Llano, 2016, s. 16). Llano uwypukla również pierwotny charakter relacji solidarności i podstawowe prawo do troszczenia się o innych i do przyjmowania troski. Jako kluczowa kategoria dla innego sposobu myślenia, troska oznacza „pielęgnowanie życia oraz pełną szacunku interakcję różnych rzeczywistości, w których egzystujemy” (Llano, 2016, s. 16).

Teorie związane z kształtowaniem narodowych czy coraz częściej ponadnarodowych relacji między państwami, czy innymi strukturami instytucjonalnymi, potrzebują legitymizacji swoich postulatów w rozstrzygnięciach aksjologicznych. Perspektywa troski może być źródłem takich postulatów. Odnosi się ona bowiem do kształtowania ludzkich relacji zakładających nieodłączną zależność człowieka, która to zależność przybiera różne formy na przestrzeni życia. Wizja wspólnoty politycznej, począwszy od jej pierwotnej formy, rodziny, jest wizją, w której początkowo kształtują się relacje zależności i współzależności oraz relacje dawania i przyjmowania. Większe wspólnoty polityczne, niezależnie od ich rozmiaru, są zawsze jednak wspólnotami ludzkimi, w których element zależności i potrzeba troski nie zanika, może być tylko w różny sposób artykułowana oraz zarządzana przez odpowiednio prowadzoną politykę społeczną, ułatwienie dostępu do praw obywatelskich i uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym osobom zależnym od innych oraz tym, które nimi się opiekują. Antropologia filozoficzna i antropologia polityczna, konstruowane w oparciu o współzależność, mogą również być interesującą alternatywą dla zmilitaryzowanego dyskursu filozofii polityki, dla którego kategoria władzy czy realizmu politycznego zaciemnia szerszą perspektywę.

Użyta w artykule figura *camera obscura* uwidacznia także paradoksalność form ludzkiego postrzegania, oceniania, które mają swoje odzwierciedlenie w filozoficznej refleksji. Jest swego rodzaju innym głosem, który

pokazuje wartość tego, co zakryte, niewidoczne, co bywa kojarzone ze słabością czy pasywnością. Takie cechy tylko pozornie kształtują katalog negatywnych własności, a *de facto* wpływają na zdrową równowagę relacji przyjmowania i dawania w obrębie wspólnoty politycznej, co wykazał zarówno MacIntyre, jak i Kittay. Można zatem powiedzieć, że to, co niewidzialne (prywatne) umożliwia to, co widzialne i publiczne, warunkuje je i wspiera. Należy zauważyć, że badaczki feministyczne głównego nurtu, podążając za krytykowanym przez Arendt nowoczesnym projektem, chcą upublicznić to, co prywatne (czyli upaństwowić troskę) po to, aby emancypować kobiety. Etyka troski natomiast pokazuje, jak powszechnym zjawiskiem jest współzależność, którą nie tyle trzeba znieść poprzez upaństwowienie, co wprowadzić w obszar debaty polityki jako rewers tego, co publiczne i wymaga nie tyle upaństwowienia, co dowartościowania.

Bibliografia

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bakke, M. (2010). *Bio-transfiguracje. Sztuka i etyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bator, J. (2001). *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Czyżowska, D. (2004). Płeć a etyka troski i etyka sprawiedliwości. *Psychologia Rozwojowa*, 1 (9), 119–130.
- Dubisz, S. (red.) (2003). *Uniwersalny słownik języka polskiego*, T. 2 K–Ó. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Feder Kittay, E. (2005a). Equality, Dignity and Disability, Perspectives on Equality. W: *Perspectives on Equality. The Second Seamus Heaney Lectures*, red. M.A. Lyons, F. Waldron (s. 93–119). Dublin: The Liffey Press.
- Feder Kittay, E. (2005b). At the Margins of Moral Personhood. *Ethics*, 116, 100–131.
- Feder Kittay, E. (2009). The Personal is Philosophical is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield. *Metaphilosophy*, 3–4 (40), 606–627.
- Feder Kittay, E., (2011a). *From the Ethics of Care to Global Justice*. Pobrano z: http://www.igs.ocha.ac.jp/igs/IGS_publication/journal/14/14%20Kittay.pdf (30.01.2018).

- Feder Kittay, E. (2011b). The Ethics of Care, Dependence and Disability. *Ratio Juris* 1 (24), 49–58.
- Feder Kittay, E. (2015). Centering Justice on Dependency and Recovering freedom. *Hypatia*, 1 (30), s. 285–291.
- Gawkowska, A. (2010). „Niewiaścę dzielną któż znajdzie”? (Prz 31,10). Etyka cnót kobiecych według nowego feminizmu. W: *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta (s. 277–296). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Gawkowska, A. (2011). The Importance of Receptivity in Christian Anthropology. New Feminist Case Study. *Polonia Sacra*, 28 (72), 39–46.
- Gilligan, C. (2015). *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*. Tłum. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*. New York: Oxford University Press.
- Hyży, E. (2017). Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad. W: *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, red. E. Hyży (s. 57–79). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Juruś, D. (2015). Czy etyka troski może prowadzić do zaniku troski? *Roczniki Filozoficzne*, 2 (63), 187–206.
- Klichowski, M. (2014). *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kopaliński, W. (2007). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Kruczkiewicz, B. (red.) (1996). *Słownik łacińsko-polski*. Warszawa: Wydawnictwo Tadeusza Radjusza, Gutenberg-Print.
- Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Llano, A. (2016). *Otro modo de pensar*. Pamplona: Eunsa.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Being Need the Virtue*. Illinois: Open Court Chicago and La Salle.
- Mansbridge, J., Moller Okin, S. (1998, 2002). Feminizm. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. E. Goodin, F. Pettit (s. 352–379). Tłum. C. Cieśliński, M. Poręba. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Mendus, S. (1998). Feminist Political Philosophy. W: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig (s. 614–621). London–New York: Routledge.
- Nagrodziewicz, S. (2010). *Seyla Benhabiba – feminizm i polityka*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Noddings, N. (2003). *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. (2002). Long-Term Care and Social Justice: A Challenge to Conventional Ideas of the Social Contract. W: *World Health Organization, Ethical Choices in Long-Term Care. What does justice require?* Pobrano z: https://books.google.pl/books?hl=pl&lr=&id=Z4ZnFz9DSB0C&oi=fnd&pg=PR5&dq=nussbaum+longterm+care+and+social+justice&ots=RAK3VG58aO&sig=K59FISCWzT2jMelkTbBpS8kH2jg&redir_esc=y#v=onepage&q=nussbaum%20long-term%20care%20and%20social%20justice&f=false (18.06.2017).
- Nussbaum, M. (2016). *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*. Tłum. J. Kolczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Zielone Drzewo, Instytut Psychologii Zdrowia PTP.
- Piekarski, R. (red.) (1999). *Czym jest filozofia polityki?* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Sennett, R. (2010). *Etyka dobrej roboty*. Tłum. J. Dzierzgowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Sepczyńska, D. (2012). Etyka troski jako filozofia polityki. *Etyka*, 45, 37–61.
- Szymański, K. (2015). Transhumanizm: utopia czy ekstropia? *Idea: studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 27, 159–175.
- Tong, R. (2002). *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*. Tłum. J. Mikos, B. Umińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tönnies, F. (2008). *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Uliński, M. (2012). *Etyka troski i jej pogranicza*. Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Waleszczyński, A. (2013). *Feministyczna etyka troski. Założenia i aspiracje*. Warszawa: Środkowoeuropejski Instytut Zmiany Społecznej.
- Wiśniakowska, L. (2004). *Słownik wyrazów obcych PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Wonicki, R. (2017). *Bezdroża sprawiedliwości. Rozważania o liberalnych teoriach sprawiedliwości ponadnarodowej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wróbel, S. (2006). Granice polityczności. Czy to, co prywatne może stać się polityczne? W: *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj (s. 41–56). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Ziemińska, R. (2008). Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci? *Analiza i Egzystencja*, 8, 115–131.

CARE ETHICS AS *CAMERA OBSCURA*
OF CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY.
THE IMPORTANCE OF THE UNVEILED

Summary

The aim of this article is to propose care ethics as an intriguing metatheoretical tool for political philosophy as well as to draw attention to its potential for understanding philosophical aspects of the political community in the contemporary discourse. The article's main structure relies on the analogy made between thought and reality perception through the metaphor of *camera obscura*. The use of its literal and metaphorical meaning gives way to a new configuration of women discourse, typically centered on the category of place, on visible – invisible distinction, with an emphasis on the unveiled. The invisible (private) makes possible the visible and public, gives the condition for and fosters it. Care ethics explains how interdependence is a common phenomenon which should be not overcome by making it institutional but rather by introducing into the debate in political philosophy. Interdependence is a reverse of the public and should be appreciated as such. The article's starting point are considerations of Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre and the American feminist Eva Feder Kittay.