

Marion Heinz

Normy moralne i różnica płci, czyli: jak pogodzić etykę feministyczną z etyką kantowską

Renesans feminizmu w końcu lat sześćdziesiątych ponownie obudził zainteresowanie problemami, które najkrócej oddaje hasło „feminizm a etyka”. To, co zrazu podgrzewało atmosferę na forum publicznym¹, stało się wkrótce wąską specjalnością akademików. A zaczęło się od tego, że kobiety, uznawszy siebie za ofiary represji i niesprawiedliwości, coraz częściej uświadamiały sobie to, że są swoistymi podmiotami działań moralnych. Przy okazji, ruch kobiecy wymógł też rewizję takich sfer życia, jak seksualność, macierzyństwo i praca zarobkowa. Ową politykę *pro femina* uprawiano początkowo w zgodzie z aparaturą pojęciową etyki tradycyjnej, atoli pod koniec lat siedemdziesiątych nabrała ona nowych wymiarów teoretycznych. Wypada w tym miejscu zapytać, czy milczenie wokół zasadnych roszczeń kobiet i w rezultacie udawanie, że interes kobiecy w ogóle nie istnieje, było jedynie skutkiem długotrwałej historycznej supremacji mężczyzn, utrzymującej się również w sferze teorii? I po wtóre: czy wobec takiego stanu rzeczy należy zmodyfikować etykę w taki sposób, aby odsłonić podstawę należnego kobiecie prawa do samookreślenia już na poziomie teorii filozoficznej?

Zestawienie „feminizm i etyka” brzmi z jednej strony niegroźnie, skądinąd jednak stanowi jawną prowokację. „Niegroźne” wydaje się w nim to, iż w etycznej debacie nad problemami kobiet i ich dążeniami emancypacyjnymi śmiało można się powołać na już istniejące teorie etyczne. Emancypacja znaczyłaby tu mniej więcej tyle, że kobiety dojrzały do tego, by samodzielnie artykułować, racjonalnie rozważać i wreszcie także rozwiązywać swoje problemy moralne, wykorzystując w tym celu (dla własnego dobra) wszelkie dostępne zasoby teoretyczne.

¹ Por. A. M. Jaggard, „Feminist Ethics”, w: L. C. Becker (ed.), *Encyklopaedia of Ethics*, New York – London 1992, s. 361.

Prowokacyjny wydźwięk powyższego złożenia bierze się z kolei z braku zaufania kobiet do tradycyjnych koncepcji etycznych, mających jakoby faworyzować moralny autowizerunek mężczyzny i przyczyniać się tym samym do umacniania męskiego szowinizmu. W takim przypadku niezbędna okazuje się korekta, tj. wypracowanie nowej filozofii moralnej, dającej wyraz również perspektywie kobiecej.

Chciałabym w tym miejscu przyrzeć się właśnie tej drugiej, radykalnej wersji całego zagadnienia, wychodząc od opublikowanej w roku 1982 przez Carol Gilligan pracy, noszącej znamienity tytuł *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*², która nadała impet rewizjonistycznym sporom wokół psychologicznych tudzież filozoficznych podstaw dotychczasowych teorii moralnych, a przy okazji ukształtowała też koncepcyjny zrąb tzw. etyki feministycznej. Intensywna debata zarówno nad samą książką, jak i nad postulowaną w niej teorią moralności uwzględniającej kryterium płci, toczy się z niesłabnącą siłą do dnia dzisiejszego.

W pierwszej części tej krótkiej analizy przedstawię atak przypuszczony przez zwolenników etyki feministycznej na etykę tradycyjną, a następnie spróbuję pokazać możliwość uzgodnienia tejszej feministycznej koncepcji z moralną filozofią Kanta. Wgląd we wspomniane wyżej spory wokół ewentualnej recepcji roszczeń feministycznych przez odpowiednio skonstruowany system moralny pozwoli nam z kolei wyprowadzić wnioski przydatne z dydaktycznego punktu widzenia: omówię je w drugiej części tekstu.

Dla Gilligan jako uczennicy Kohlberga punkt wyjścia stanowi uprawiana przez tego właśnie teoretyka psychologia rozwojowa. Chodzi tu dokładniej o koncepcję sześciu stopni rozwoju sądu moralnego, zasługującą zdaniem autorki na krytykę – i to z dwóch, wzajemnie ze sobą powiązanych względów. Po pierwsze, kategorie określające empiryczne podstawy zróżnicowania rozwoju moralnego w przypadku obu płci opracowano tu na bazie testów, w których udział brali wyłącznie mężczyźni. Po drugie, badania owe przywiodły Kohlberga do wniosku, iż rozwój moralny przebiega u każdej z płci w sposób odmienny, jakoż kobiety rzadziej niż mężczyźni osiągają wyższy stopień tzw. moralności konwencjonalnej. Nie zadaje on jednak narzu-

² C. Gilligan, *In a different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Mass. 1982 (1 wyd. 1977).

cającego się tu od razu pytania, czy moralność konwencjonalna, której najpierwszymi atrybutami są racjonalne samookreślenie i uniwersalizm, nadaje się do powszechnego zastosowania w charakterze kryterium dojrzałości moralnej. Gilligan sądzi, że uniwersalny wyznacznik człowieczeństwa ustanowiono *implicite* podług wzorca męskiego.

W świetle teorii Kohlberga położenie kobiet wydaje się paradoksalne: zgodnie z modelem sześciu stopni to właśnie klasyczne, uosabiane przez kobietę cnoty, takie jak „troska o innych i zdolność wczuwania się w ich potrzeby”, stanowią o jej moralnej niedoskonałości. Ocena moralna kobiety wykazuje tedy wewnętrzną sprzeczność: to, co w życiu i praktyce społecznej uchodzi za właściwe, kwalifikowane jest przez psychologię jako przejaw niedojrzałości. W tym miejscu Gilligan proponuje korektę: psychologiczna teoria sądów moralnych powinna uzupełnić swoje parametry dojrzałości również o normy i standardy regulujące typowo kobiece zachowania społeczne. Pozwoliłoby to zrewidować ustalenia Kohlberga od strony metodologicznej; trzeba by tu jednak poddać badaniom empirycznym kobiety. Zamiast jednej tylko, hierarchicznie pomyślanej skali rozwoju moralnego, wprowadza Gilligan dwie równoległe i – co najważniejsze – równoważne skale moralności³, odpowiadające specyfice każdej z płci.

I tak, *moralność męska* ukierunkowana jest wyraźnie na sprawiedliwość. Charakteryzuje ją przy tym następująca właściwość: podmiot oceniający definiuje siebie w oderwaniu od innych, przy czym stosunki z innymi pozostają dla niego czymś zewnętrznym, podlegającym regulacji. Inni są przezeń traktowani i oceniani bezosobowo, wedle standardów równości i wzajemności. Przykładowo, za „męskie” pryncypia działania uważa się imperatyw kategoriyczny i regułę złotego środka.

Moralność kobieca generowana jest z kolei przez troskę (*care resp. caring*). Punktem wyjścia jest dla niej osobowa jaźń definiowana w ten sposób, iż jej integralnym momentem pozostaje odniesienie do innych. „Kobiecy” ja uwikłane jest od samego początku w sieć relacji: w jego zaangażowany stosunek do innych wpisane jest kultywowanie i rozwi-

³ Por. C. Gilligan, W. Grant, „Die Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen”, w: H. Nagl-Docekal, H. Pauer-Studer (Hrsgs.), *Jenseits der Geschlechtermoral: Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt am Main 1993, ss. 69-104.

ianie owej opiekuńczej, atoli cokolwiek jednostronnej więzi. O specyfice jego działań decyduje wrażliwość kontekstualna, empatia, zrozumienie dla bliźnich i wyczulenie na ich potrzeby.

Gilligan unaocznia wzajemny stosunek obu moralnych orientacji za pomocą stosowanego na gruncie psychologii percepcji modelu zająca i kaczki: w gruncie rzeczy każda z tych perspektyw jest sposobem przejawiania się moralności. Moralność jako taka ma tedy charakter dwoisty, uosabiany przez pierwszy bądź drugi typ.

Odkrycie owego „dwugłosu” (tytułowy *different voice*), w którym męskie basy sprawiedliwości zagłuszają niejako sopran moralności „kobiecej”, stanowi dla filozofii nie lada wyzwanie. Sama Carol Gilligan⁴ doszła w ostatnim czasie do takich oto wniosków – tym razem natury historyczno-filozoficznej:

Z perspektywy historii obydwa obowiązujące dotąd punkty widzenia miały formę jednostronną i zniekształconą. Deformacja *perspektywy sprawiedliwości* była efektem nadania tej ostatniej waloru absolutności i wyłączności: podniesiono ją bowiem do rangi uniwersalnej miary moralności. Mężczyzna definiujący siebie w kategoriach indywidualnych, w całkowitym oderwaniu od innych, postawił znak równości pomiędzy własnym autowizerunkiem i człowiekiem jako takim.

Również *perspektywa troski* funkcjonowała dotąd w postaci zafałszowanej: ulegała ona zwyrodnieniu w miarę, jak tendencja opiekuńcza przeciwstawiała się męskiemu „wektorowi” sprawiedliwości. Wyolbrzymianie własnych powinności moralnych doprowadziło kobiety nie tylko do rezygnacji z autonomii, lecz także do utożsamienia troski z poświęceniem dla drugiego człowieka. Przywrócenie autentycznej integralności postawie moralnej jako takiej wymagałoby zatem wydobycia na światło dzienne perspektywy kobiecej lub też sformułowania takiej teorii moralnej, która z jednej strony pełniłaby funkcję deskryptywną, a z drugiej – terapeutyczną. W ramach swoistej terapii przez teorię kobieca jaźń mogłaby się ukonstytuować w sposób właściwy, przezwyciężając mocą refleksji swoje własne braki. Zdaniem Gilligan istnieje wszak ścisły związek między teorią i przedmiotem, o którym teoria traktuje.⁵

Wypracowanie kobiecej teorii moralnej mogłoby przywrócić wartość każdej z obu orientacji etycznych z osobna, umożliwiając zarazem

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid., s. 99.

zintegrowanie ich w jedną całość. Tradycje z punktu widzenia Gilligan skostniałe i jednostronne, takie jak platonizm i oświecenie, reprezentują właśnie ową wyniesioną do absolutu perspektywę męską. Są one w tej mierze przestarzałe, w jakiej immanentne owej perspektywie rozszczenie do nieograniczonej ważności uniemożliwia nam dostrzeżenie jej oczywistej ograniczoności. Skoro kierunki te nie są w stanie rozbudzać poczucia solidarności i skłonić do budowania więzi, należy je wzbogacić o tak pomyślaną teorię moralną, która oferowałaby jednorodną strukturę pojęciową, uwzględniającą również perspektywę troski.

Łatwiej nam będzie dostrzec wagę i aktualność tej, z teoretycznego punktu widzenia niezbyt może wyrafinowanej koncepcji dwóch moralności, gdy wskażemy na dwie następujące analogie: 1. Mówiąc najogólniej, istnieje uchwytana strukturalna odpowiedniość, a nawet równość między psychologią męskiego rozwoju moralnego, liberalizmem politycznym oraz teorią moralną wysuwaną przez filozofię. Łącznikiem są tutaj dwa wzajemnie ze sobą powiązane elementy: abstrakcyjne vs. indywidualistyczne pojęcie jaźni z jednej strony oraz formalizm i uniwersalizm reguł prawnych tudzież moralnych z drugiej strony. 2. W świetle postulowanej tu etyki kobiecej warto przytoczyć analogię, widoczną dopiero wówczas, gdy podda się krytyce panujące w danej chwili stosunki władzy z perspektywy interesu emancypacyjnego. Uwarunkowana przez owe stosunki i mająca poparcie społeczne troska nie znajduje rzeczywistego uznania, gratyfikacji ani zabezpieczenia socjalnego, i podobnie też nie cieszy się ona teoretycznym uznaniem ze strony psychologii rozwojowej, oceniającej troskę niezbyt pochlebnie jako oznakę moralnej niedojrzałości kobiety. Wniosek stąd taki, że niedowartościowanie kobiety w praktyce wiąże się ściśle z teoretycznym lekceważeniem i niesprawiedliwą oceną, co naturalnie upoważnia nas do zapytania, jakie są właściwie teoretyczne podstawy owego deficytu zainteresowania dla troski.

Wróćmy do sprawy „dwugłosu”. Aby podjąć wyzwanie w sposób filozoficzny, trzeba będzie postawić i zarazem odróżnić dwa problemy: po pierwsze, czy w ogóle istnieją jakieś dwa rodzaje moralności, czy może tylko jeden, wiążący dla wszystkich ludzkich istot, oraz – po drugie – czy sensowne jest odnoszenie różnicy płci do odróżnienia obu typów moralności, opartego przecież na dość przypadkowych podstawach? Idąc za przykładem Marilyn Friedman, chciała-

bym tu wyjść od zasadniczej różnicy, zaznaczającej się w naszym postępowaniu wobec innych ludzi. Friedman kojarzy teorię dwóch moralności z ową różnicą w taki oto sposób⁶: Ze stanowiska sprawiedliwości inny jawi nam się jako „uogólniony inny”. Postrzegamy go wyłącznie przez pryzmat własności, o jakich mówią reguły i wzorce sprawiedliwości, podczas gdy jego cechy indywidualne wzięte zostają w nawias. Natomiast stanowisko ‘opiekuńcze’ umożliwia postrzeganie zarówno siebie, jak i innych osób w całym bogactwie ich osobowości, nie zaś tylko jako *exempla* potwierdzające regułę.⁷ Za Seylą Benhabib można tu więc mówić o koncepcji „konkretnego innego”. •ródłem perspektywy opiekuńczej pozostaje tedy ludzka potrzeba uznania, poszanowania i wsparcia ze strony innych dla tego wszystkiego, co w nas indywidualne i specyficzne – ale także uniwersalne i powszechnie ważne.⁸

Wraz z Friedman, Benhabib i innymi przedstawicielkami współczesnej filozofii podzielam tedy przekonanie, iż – niezależnie od empirycznego umocowania wyników badawczych – zasługą Carol Gilligan jest zwrócenie uwagi na jednostronność współczesnych teorii etycznych, tematyzujących kwestie moralne z tzw. stanowiska sprawiedliwości. Wynika stąd dalej, że filozofia nie powinna arbitralnie budować teorii moralności, nie mówiąc już o tym, że teorie takie nie mogą być w żadnym razie utożsamiane z interpretacją wyników badań empirycznych.

Usiłując zaradzić wspomnianemu wcześniej deficytowi uznania dla troski, filozofia naraża się tym samym na zarzut reanimacji koncepcji moralnych, które albo nie dają się (w zasadzie) utrzymać, albo są całkowicie przestarzałe. Jej przedsięwzięcie wymaga niezwłocznie umocowania, na które składają się dwa kroki teoretyczne:

1. Należy wykazać na drodze filozoficznej nie tylko możliwość, ale także konieczność tak zwanej etyki troski.

2. Należy w pierwszym rzędzie poddać filozoficznej rozwadze stosunek obu omawianych tutaj koncepcji etycznych, aby móc dalej wykazać ich zgodność i zgoła konieczną komplementarność.

⁶ Zob. M. Friedman, „Jenseits von Fürsorglichkeit: Die Ent-Moralisierung der Geschlechtermoral”, w: H. Nagl-Docekal, H. Pauer-Studer (Hrsgs.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, op. cit., ss. 241-265.

⁷ Por. *ibid.*, s. 257.

⁸ Por. *ibid.*, s. 258.

Chciałabym w tym miejscu odwołać się do etyki oświecenia, a konkretniej – do jednego z jej przedstawicieli, który – antycypując niejako twierdzenia Kohlberga – napisał:

z trudem jedynie uwierzyć możemy w to, że pleć nadobna zdolna jest posiadać jakieś zasady; nie spodziewam się zresztą kogokolwiek [sposprzeżeniem tym] urazić, jakoż są one równie rzadkie u mężczyzn⁹.

Wbrew obiegowym przesądom i opiniom to właśnie Kant, w *Metaphysik der Sitten*, rozwinął teorię moralną, obejmującą – w zgodzie z rozróżnieniem Gilligan – obydwie perspektywy: zarówno formalno-universalną, jak i materialną, wspartą na życzliwym stosunku do innych jednostek. Połączenie to ma postać najwyższego prawidła moralnego, wraz z jego odpowiednikiem etycznym i jurydycznym, wliczając w to całkowity system materialnie określonych obowiązków. Jak już wspomniałam, Kant tradycyjnie łączony jest z nurtem formalistycznym i liberalnym, toteż poddane przez Gilligan krytyce, a przy tym zapośredniczone w pomysłach Rawlsa i Piageta stanowisko Kohlberga wydaje się należeć do dziedzictwa kantowskiego. Można jednak równie dobrze wykazać (na co jednak nie możemy tu sobie pozwolić ze względu na objętość tekstu), iż etyka Kantowska nadaje się znakomicie na fundament dla etyki troski (życzliwości), a ponadto, można za jej pomocą uzasadnić konieczny związek obydwu moralnych opcji (do powiązania koncepcji moralnych z różnicą płci wrócimy nieco później).

W dalszych rozważaniach odwołam się do drugiej części *Metaphysik der Sitten*, gdzie w ramach teorii cnoty badaniu poddane zostają dwie kwestie:

1. Kantowska teoria cnoty, wyłożona w drugiej części *Metaphysik der Sitten*, traktuje o dwóch obowiązkach wpływających z cnoty, mianowicie o obowiązku moralnego samodoskonalenia oraz obowiązku sprzyjania szczęściu innych. Teorię obowiązków względem bliźniego można z powodzeniem obrać za punkt wyjścia dla wypracowania etyki troski. Zaangażowanie, respekt dla indywidualności drugiej osoby, budowanie więzi i zażyłości opartej na uczuciu to czynniki typowe dla tego rodzaju orientacji moralnej, które znaleźć można już u Kanta.

⁹ I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Akademie-Textausgabe, Bd. II, s. 232.

2. Według Kanta nie ma jednak mowy o dychotomii bądź współmierności między etyką opartą na sprawiedliwości a etyką troski. Sprawa przedstawia się raczej tak, że etyka zaprojektowana w *Metaphysik der Sitten*, której podstawę stanowi prawo moralne umocowane w czystym rozumie praktycznym i adresowane do ludzkiej natury, wyodrębnia i zarazem w sposób konieczny wiąże ze sobą oba aspekty moralności, tj. aspekt formalny i materialny.

Dla rekonstrukcji teorii dwóch moralności autorstwa Gilligan, którą przeprowadzić można niejako z etyką Kantowską w tle, punktem wyjścia będzie centralne dla teorii cnoty rozróżnienie między zobowiązaniem o charakterze etycznym (*obligatio ethica*) w ogóle oraz wielością obowiązków moralnych (*officium ethicum sive virtutis*). Odpowiada ono rozróżnieniu między *jedną* postawą moralną (w rozumieniu formalnego momentu cnoty) a *wielością* cnót (tj. materialnym momentem cnoty), czy też inaczej – celów, których posiadanie jest obowiązkiem, a które nazywa Kant obowiązkami moralnymi. Etyka (teoria moralna) byłaby zatem nauką zarówno o formie, jak i o materii woli. Mówi więc ona nie tylko o sposobie, w jaki wola ma być określana, ale także o celowości woli. Powszechnie znany formalizm Kantowskiej filozofii moralnej polega jak wiadomo na tym, że najwyższe prawo moralne, dzięki któremu w obowiązku rozpoznajemy praktyczną konieczność działania, abstrahuje od wszelkich celów zawiadujących wolą i działaniem, określając jedynie to, czy forma owego działania, tudzież jego maksyma, nadaje się na powszechne prawo. Wysuwa on wobec tego takie oto bezwarunkowe roszczenie: „Postępuj tylko wedle takiej maksymy, która może mieć zarazem ważność prawa powszechnego!”¹⁰. Podobny formalizm, tj. pominięcie wszelkich celów, które podsuwa człowiekowi natura lub też które ustanawia on sobie w jakikolwiek sposób sam, charakteryzuje powszechne pryncypium prawa: „Postępuj w świecie zewnętrznym tak, by wolny użytek z twej woli naturalnej (*Willkür*) mógł współistnieć z wolnością każdego innego na mocy powszechnego prawa”¹¹. W teorii cnoty cel zawarty w każdym akcie woli i działania i będący jednocześnie owego aktu podstawą, nie jest czymś samowolnym bądź podsuwanym przez naturę: jest on nakazany przez czysty rozum praktyczny. Ścisłej mówiąc, teoria cnoty traktuje o takich ce-

¹⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, s. 28.

¹¹ *Ibid.*, s. 231.

lach, których posiadanie, a raczej ustanawianie mocą aktu wolności wewnętrznej (resp. woli naturalnej) jest obowiązkiem samym w sobie. „Postępuj wedle takiej maksymy celów, której posiadanie może być dla każdego prawem powszechnym”¹². System celów, które za sprawą czystego rozumu praktycznego rozpoznać się dają jako coś bezwarunkowego, może mieć swe źródło wyłącznie w człowieczeństwie każdej jednostki i wskazywać zarazem *a priori* wszelkie dostępne sposoby, na które człowieczeństwo – i to zarówno w osobie mojej, jak i wszystkich innych – ma być dla mnie celem bezwzględny.

W przypadku tzw. obowiązków wypływających z miłości albo raczej dobroczynności (filantropii), moralny charakter woli polega – tak samo, jak przypadku wszystkich innych obowiązków cnoty – na tym, by:

1. nie dyskredytować człowieczeństwa w osobie innego, postrzegając je i traktując wyłącznie jako środek do osiągania innych celów;
2. niezmiennie czynić dla siebie człowieczeństwo – zarówno własne, jak i innych osób – celem samym w sobie.

Z kolei swoistość maksym (nie zaś działań) wypływających z obowiązków cnoty polega tu na nieograniczonym zobowiązaniu jednostki do uznawania celów innego człowieka za własne, tzn. do wspomagania innych w urzeczywistnianiu ich celów. Rzecz więc nie tylko w tym, by wystrzegać się naruszania człowieczeństwa innych osób, która to zasada spełniona jest już wówczas, gdy zachowujemy się wobec innych (jedynie) obojętnie, lecz przede wszystkim w zobowiązaniu każdej jednostki do pozytywnego i aktywnego wkładu w urzeczywistnianie rozmaitych celów przez inne osoby (rzecz jasna pod warunkiem, że cele te są moralnie dozwolone).¹³

Najogólniej mówiąc, Kant dowiódł nie tylko tego, iż wliczenie cudzego szczęścia w poczet naszych własnych celów jest obowiązkiem każdego człowieka, ale rozważył też skrupulatnie szereg wpływających z obowiązku cnoty tzw. cnót szczegółowych, takich jak życzliwość i szacunek dla drugiego człowieka. Za przykład służyć tu mogą obowiązki dobroczynności, wdzięczności i współczucia.

Możliwość uzgodnienia Kantowskiej metafizyki moralności z etyką troski Carol Gilligan otwiera się dzięki przedstawieniu konkretnych obowiązków miłości, atoli zgodność taka zarysowuje się już na pozio-

¹² Ibid., s. 395.

¹³ Por. *ibid.*, s. 387 n.

mie definicji obowiązku cnoty w ogóle, dotyczącego sprzyjania szczęściu innych. Uczynić dla siebie celem to ostatnie oznacza: uwzględnić w swoim własnym działaniu inne jednostki jako „konkretnych innych”, którzy stanowią zidywidualizowane osoby z uwagi na swoistość żywionych przez nie potrzeb, oczekiwań i celów. „A to znów, na czym każdy opiera swoją szczęśliwość, zależy od jego osobistego uczucia zadowolenia i przykrości.”¹⁴ Wynika stąd jasno, że innym szczęścia przysporzyć można tylko w zgodzie z ich własnym wyobrażeniem, a nieodzownym tego warunkiem jest z kolei zrozumienie innego w całej jego inności. Ponieważ nie możemy się przy tym wyrzec własnej szczęśliwości, to zgodność określonych czynów z obowiązkiem cnoty wykazać się daje tylko w powiązaniu z konkretną sytuacją, w jakiej w danej chwili znajduję się ja i drugi człowiek. Innymi słowy, działanie moralne nie jest sztywną aplikacją reguł, lecz wymaga sporego wycucia w odniesieniu do konkretnych okoliczności.

I na koniec, Kantowska teoria obowiązków wypływających z miłości wydaje się przystawać do etyki opartej na trosce, jaką proponuje Gilligan, ponieważ także dla Kanta miłość stanowi odpowiednik fizycznej siły przyciągania, albo raczej: zasady wzajemnego zbliżenia i kształtowania się więzi międzyludzkich. Ponadto, Kant uważa, iż wyrazem adekwatnej samowiedzy człowieka jako istoty moralnej jest zdolność pojmowania siebie jako istoty z gruntu już związanej z innymi i dzielącej z nimi jeden i ten sam moralny świat; do autowizerunku tego przynależy naturalnie obowiązek dbałości o tę więź jako każdorazowo „mój” własny cel. Atoli, zmysłowe uczucia i skłonności nie mogą określać walentnych etycznie stosunków bezpośrednio, bo nie można ich żadną miarą nakazać ani przepisać. Mimo to warto pielęgnować uczucia towarzyszące tym stosunkom – takie choćby, jak współczucie czy wspólna radość – ponieważ to właśnie one rozwijają wrażliwość i przygotowują jednostkę do podjęcia moralnej interakcji.

Okazuje się przy tym, że zarówno teoretyczne, jak i praktyczne roszczenia tzw. etyki feministycznej znaleźć mogą uzasadnienie w świetle właściwie odczytanej Kantowskiej teorii cnoty, o ile uwolni się je od balastu w postaci antropologicznej definicji, przypisującej kobiecie jakąś szczególną misję moralną.

¹⁴ I. Kant, *Krytyka rozumu praktycznego*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1972, s. 62 (przekład nieco zmieniony).

Pozostaje tu sprawą otwartą, czy filozoficzne umocowanie psychologiczno-moralnych twierdzeń Gilligan wymaga odwołania się do etyki Kantowskiej; być może w grę wchodzi tu też inne znane nam koncepcje. Przykładowo, Seyla Benhabib próbowała nadać owym twierdzeniom walor operacyjny, zestawiając je z Habermasowską etyką dyskursu. Przy tej okazji poddała ona krytyce tzw. „monologiczny uniwersalizm” Kantowskich rozwiązań proceduralno-etycznych, upatrując dla nich alternatywę w „komunikacyjnej etyce interpretacji potrzeb i relacyjnym pojęciu jaźni”. Wyposażona w środki dyskursywne i zabezpieczona w ten sposób przed uniwersalizmem etyka stanowić może gwarancję tego, że w naszej codziennej praktyce moralnej będziemy systematycznie brali pod uwagę „konkretnego innego”, wraz z jego indywidualną biografią, oczekiwaniami i potrzebą „dobrego życia”.

Powyższy przykład świadczy niezbicie o tym, że recepcję teorii Gilligan przeprowadzić można także na gruncie założeń etyki dyskursu. Niezależnie od tego, która wersja filozoficznej tematyzacji debaty pod hasłem „Gilligan” odpowiada nam najbardziej i jakie są ku temu racje, pewne jest wszak jedno: iż etyka feministyczna, wbrew swej pozornie fundamentalnej ekscentryczności, da się z powodzeniem pogodzić z tradycyjną teorią moralną.

Na postawione we wstępie pytanie, czy skorygowana perspektywa moralna mężczyzny wymaga przeciwwagi w postaci zmodyfikowanej perspektywy kobiecej, odpowiedzieć teraz możemy w następujący sposób: moralność zapośredniczona w trosce i uosabiana tradycyjnie przez kobietę jest integralną częścią rozszerzonej formuły rozumu praktycznego, a nie jakąś hybrydą, wyrosłą z innego korzenia. Faworyzowanie moralności typu kobiecego mogłoby jednak obudzić nostalgię za nieco wąską i dlatego nie przystającą do współczesnych wyzwań ideą rozumu praktycznego. Co do owej szerszej, wypracowanej przez moralne oświecenie koncepcji, to ma ona wskazywać drogę do moralnej doskonałości zarówno kobietom, jak i mężczyznom; droga ta wiedzie przez praktykę społeczną.

Pomimo tego, iż metoda i rezultaty przeprowadzonych przez Gilligan badań empirycznych były często przedmiotem (niejednokrotnie zresztą słusznej) krytyki, przyczyniła się ona bezsprzecznie do historycznego przełomu, który nazwać można „umoralnieniem płci”. Podobnie jak Friedman, upatruję w tym dokonaniu wezwanie do

postrzegania wartości moralnych, cnót i typów praktyki jako odrębnych projektów kulturowych i zarazem sfer działania, przynależnych każdej z płci. Projekty te określają normalne i stosowne typy powinności i zachowań, wskazują, czego należy oczekiwać od każdej z płci, a co z kolei nosi piętno dewiacji, budzi oburzenie społeczne lub absolutnie nie może być tolerowane¹⁵.

Bez wątpienia słuszne jest też spostrzeżenie, iż podział pracy między obydwoma płciami uwarunkowany jest historycznie; wszak zwyczajową domeną działalności męskiej jest wolny od indywidualizmu sektor życia publicznego, podczas gdy „przeznaczeniem” kobiety pozostaje sfera prywatnych relacji międzyludzkich. Pojawia się zatem pytanie, jakie wnioski w związku z tym stanem rzeczy wyciągnąć można z zarysowanej tu koncepcji moralnej, do której nieodłącznie przynależy uniwersalna, a zarazem przecież nastawiona na indywidualium etyka *miłości*, niezależnie od tego, co oznacza to pojęcie w kontekście Kantowskiej teorii cnoty bądź też etyki dyskursu, zorientowanej na wzajemne rozumienie potrzeb?

Najpierw należy z całą mocą podkreślić, że tylko i wyłącznie etyka uniwersalistyczna daje nam możliwość moralnego piętnowania aktów niesprawiedliwości wobec kobiet, takich jak dyskryminacja i prześladowanie. Bez uniwersalnej formuły moralności grozi nam albo powrót do przednowoczesnego, partykularnego i jednostronnego pojmowania moralności, albo też ponowoczesna, prześcigająca się w żądaniach licytacja wielu, coraz bardziej niepoahamowanych partykularyzmów.

Do moralnego stereotypu kobiecej płci, zgodnie z którym kobieta uchodzi za wzór cnót wszelakich, albo też – jak mawiał Kant – za ostrzałkę służącą do temperowania męskiej cnoty – dorzucić można jeszcze szczyptę racjonalności: otóż dzięki kulturze obowiązku miłości kobiety stanowią „lepszą” połowę ludzkiej populacji, zdążyły już bowiem osiągnąć to, co nieodłącznie przynależy do człowieczeństwa w jego wymiarze etycznym.

Taką wizję kobiety, wolną już od błędnego wyobrażenia na temat społecznej roli płci, świadomość potoczna przejąć może wyłącznie w charakterze ideału, który – mówiąc po staroświecku – wzywa drugą część ludzkości do etycznego doskonalenia. Pojmując tę idealność na sposób nie tyle estetyczny, ile ściśle moralny, unikamy niebezpieczeństwa polegającego na przesłonięciu rzeczywistych stosunków władzy i dominacji płci przez idealizację natury ideologicz-

¹⁵ M. Friedman, *Jenseits von Fürsorglichkeit...*, op. cit., s. 245.

nej. Jako że miłość i troska jako „cnoty kobiece” pełnią społecznie funkcję służebną wobec mężczyzn i definiowaną właśnie przez ich interesy¹⁶, etyka odznaczająca się wspomnianym wyżej uniwersalizmem i kierująca się miłością wydać się może komuś jeśli nie przejawem instrumentalizacji cnoty, to na pewno krokiem ku pogłębieniu i tak już sporego deficytu samookreślenia.

Negatywna konsekwencja takiej etyki, wystawiająca ukształtowane historycznie stereotypy płci na atak krytyki (której próbkę ukazaliśmy wyżej), niesie ze sobą również coś nader pozytywnego, mianowicie: odmoralizowanie płci tudzież uwolnienie moralności od przekleństw płci. Innymi słowy, ową historyczną i społeczną zarazem skamielinę, jaką w rzeczy samej stanowi różnica płci wraz z obydwoma orientacjami moralnymi, kruszyć można dopiero pod naporem krytycznej refleksji filozoficznej, a ściślej – antyredukcyjno-niścizycznej i na wskroś racjonalnej koncepcji etyki, w której spełnienie znajdują oba typy moralności, wyrosłe – ujmując sprawę antropologicznie – z jednego i tego samego rozumu. Wyciągając tego rodzaju wnioski, filozofia upewnia się co do swej zdolności i zarazem powinności orientowania się zarówno na żywioł indywidualny, jak i społeczny.

Marion Heinz (Siegen)

Przełożył Michał Garszka

Przekład przejrzała Ewa Nowak-Juchacz

¹⁶ M. Frye, *The Politics of Reality*, New York, 1983, s. 9 (cyt. za M. Friedman, op. cit, s. 251).
