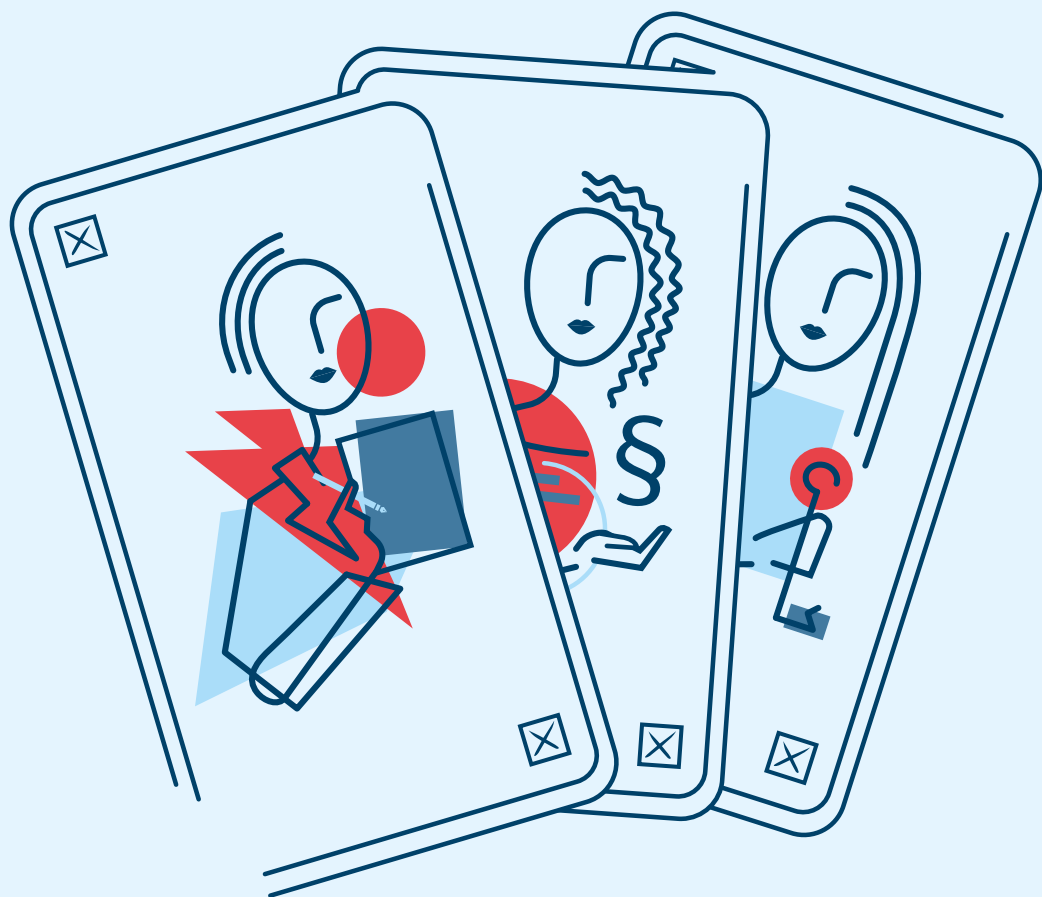


# Kobiety w polityce

## Sfera publiczna

pod redakcją Moniki Banaś



KOBIETY  
W POLITYCE  
SFERA PUBLICZNA



seria pod redakcją  
Moniki Banaś

---

3

**Rada naukowa:**

Prof. dr hab. Ewa Bujwid-Kurek, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz, Uniwersytet w Białymstoku

Dr hab. Adam Nobis, prof. UW, Uniwersytet Wrocławski

Prof. dr hab. Tadeusz Paleczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Prof. dr hab. Halina Rusek, Uniwersytet Śląski

# KOBIETY W POLITYCE SFERA PUBLICZNA

pod redakcją Moniki Banaś



Kraków 2020

Copyright by individual authors, 2020

Recenzenci

Prof. dr hab. Ryszard Czarny

Dr hab. Krystyna Leszczyńska, prof. UMCS

Opracowanie redakcyjne

Magdalena Kusak

Skład i łamanie

Stanisław Tuchołka • panbook.pl

Projekt okładki

Katarzyna Stelmachowska

Publikacja sfinansowana przez Instytut Studiów Międzykulturowych

Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych

Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

oraz Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Społecznego

i Dialogu Międzykulturowego COOPERANTIS

Publikację wydano w dwóch wersjach: papierowej i elektronicznej

Pierwotna jest wersja drukowana

ISBN 978-83-8138-341-7 (druk)

ISBN 978-83-8138-342-4 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381383424>

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87

e-mail: [publishing@akademicka.pl](mailto:publishing@akademicka.pl)

Księgarnia internetowa:

<https://akademicka.com.pl>

## SPIS TREŚCI

O potrzebie działania .....	7
Dariusz Juruś	
Etyka troski jako feministyczna krytyka kantyizmu, utylitaryzmu i liberalizmu .....	13
Emil Orzechowski	
„Sarmatia’s daughter grand!” .....	31
Anna Citkowska-Kimla	
Jak być skuteczną w świecie polityki? Życie i działalność Róży von Thun .....	59
Eliza Nowacka	
Kobiety w polskim parlamencie po roku 1989 .....	77
Joanna Aleksandra Radowicz	
Kobiety w polityce brytyjskiej .....	91
Violetta Gul-Rechlewicz	
Sytuacja kobiet ze środowisk uchodźczych oraz imigracyjnych w Niderlandach .....	113

Ewa Bujwid-Kurek	
<i>Who is who</i> – kobiety w roli piastujących najwyższe funkcje w państwach pojugosłowiańskich .....	137
Joanna Wardęga	
Peng Liyuan na tle innych pierwszych dam w dyplomacji publicznej Chin .....	157
Ewa Kamińska	
Kobiety wobec polityki – polityka wobec kobiet: rola i pozycja kobiet w społeczeństwie Japonii od okresu Meiji do współczesności .....	179
Renata Hołda	
Cesarzowa Elżbieta (Sisi). Kobieta obok polityki? .....	207
Monika Banaś	
Kulturowy potencjał femipolityki na przykładzie Irlandii przełomu XX i XXI wieku .....	233
Bibliografia .....	257
Indeks osobowy .....	287
Women in Politics. The Public Sphere .....	295

Dariusz Juruś<sup>1</sup>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## ETYKA TROSKI JAKO FEMINISTYCZNA KRYTYKA KANTYZMU, UTYLITARYZMU I LIBERALIZMU

### Wstęp

Wbrew pogładowi Kanta, głoszącego, że kobiety, podobnie jak dzieci i służba, nie są niezależne i w związku z tym nie mogą aktywnie uczestniczyć w życiu politycznym – są „pasywnymi obywatelami”<sup>2</sup>, coraz większa liczba kobiet nie tylko uczestniczy w życiu politycznym, lecz także odgrywa w nim ważne role. Kobiety postrzegają jednak życie publiczne odmiennie od mężczyzn.

Feministyczne podejście do etyki, a także polityki to podejście poszukujące przede wszystkim dobra, a nie rozumowania moralnego; uczucia, a nie racjonalności. Jako takie wymierzone jest ono przeciwko kantyzmowi, utylitaryzmowi i liberalizmowi. Etyka Kantowska czy utylitarystyczna to teorie odwołujące się do uniwersalnych i abstrakcyjnych praw; w przypadku Kanta jest to imperatyw kategoryczny, w przypadku utylitaryzmu – zasada

---

<sup>1</sup> Dr hab.; ORCID: 0000-0002-2108-9361; [dariusz.jurus@uj.edu.pl](mailto:dariusz.jurus@uj.edu.pl).

<sup>2</sup> „Uczona kobieta, pisze Kant, używa książek jak zegarka, który nosi, aby pokazać innym, że go ma, choć zazwyczaj nie jest on poruszany i nakręcany przez słońce” – H. Varden, *Kant’s Moral Theory and Feminist Ethics Women. Embodiment, Care Relations, and Systemic Injustice*, [w:] *The Bloomsbury Companion to Analytic Feminism*, red. P. Garavaso, London 2018, [https://www.academia.edu/34232510/Kants\\_moral\\_theory\\_and\\_Feminist\\_Ethics\\_Women\\_embodiment\\_care\\_relations\\_and\\_systemic\\_injustice](https://www.academia.edu/34232510/Kants_moral_theory_and_Feminist_Ethics_Women_embodiment_care_relations_and_systemic_injustice), s. 461–462 (o ile nie wskazano inaczej, tłumaczenia fragmentów pochodzą od autora artykułu). Jednocześnie współczesne badaczki zajmujące się Kantem zgodnie twierdzą, że Kantowska teoria autonomii i godności człowieka przewycięża wszelkie seksistowskie uprzedzenia. *Ibidem*.



użyteczności. Kantyzm kładzie nacisk na autonomię podmiotu moralnego, stanowiącą podstawę wolności i godności człowieka jako istoty racjonalnej; utylitaryzm z kolei w uzasadnianiu czynów odwołuje się do racjonalnej kalkulacji interesów czy też rachunku szczęścia. W jednym i drugim przypadku podmiot moralny traktowany jest jako indywidualny, niezależny, bezstronny i racjonalny. Liberalizm do tego zestawu dodaje pojęcie sprawiedliwości i koncepcję wolnego rynku. Etyka feministyczna, w tym głównie etyka troski, sytuuje się w opozycji do tych koncepcji.

## Kantyzm

Punktem wyjścia Kantowskich rozważań etycznych jest wizja człowieka jako istoty rozumnej<sup>3</sup> zamieszkującej jednocześnie dwa światy: świat „nieba gwiazdzistego nade mną” i „prawa moralnego we mnie”. Człowiek jest więc jednocześnie mieszkańcem świata przyrody i świata inteligibilnego. W tym pierwszym podlega empirycznie uwarunkowanym prawom, w drugim jego wola działa jedynie wedle przedstawienia praw<sup>4</sup>; w tym pierwszym rozum, podlegając prawom, nie jest autonomiczny, podczas gdy w drugim – jest. Autonomia oznacza tu jednocześnie bycie prawodawczym dla siebie oraz niezależnym od całego świata zmysłów i tym samym od empirycznych pobudek. Jest to autonomia czystego rozumu praktycznego, czyli naszej woli jako czystych istot rozumnych. Wola w etyce Kanta motywowana jest nie materialnie, lecz formalnie, a jedyną jej pobudką, mającą charakter moralny, jest pobudka formalna mająca postać imperatywu kategorycznego. „Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile ona wolę zmusza, nazywa się nakazem (rozumu), a formuła nakazu zwie się *i m p e r a t y w e m*”<sup>5</sup>. Jedyną moralną

<sup>3</sup> Jak pisze Kant, „[natura] rozumna istnieje jako cel sam w sobie” – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62, podkr. za aut.

<sup>4</sup> „Wolę pojmujemy jako zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynów zgodnie z przedstawieniem pewnych praw” – *ibidem*, s. 59, podkr. za aut.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 38, podkr. za aut. Kant wyróżnia dwa rodzaje imperatywów: hipotetyczne (problematyczne i asertoryczne) oraz kategoryczny (apodyktyczny). Z tym drugim mamy do czynienia, jeśli „przedstawiamy sobie czyn jako dobry sam w sobie, a więc jako koniecznie [występujący] w woli zgodnej samej przez się z rozumem jako zasadą” – *ibidem*, s. 41, podkr. za aut.

motywacją jest według Kanta szacunek dla obowiązku, „który nieraz wymaga zaparcia się siebie”<sup>6</sup>.

Albowiem przedstawienie obowiązku i w ogóle prawa moralnego, czyste i nie zmieszane z żadnym obcym dodatkiem bodźców empirycznych, wywiera na serce człowieka drogą samego rozumu (który przy tym po raz pierwszy uświadamia sobie, że sam w sobie może być także praktyczny) daleko potężniejszy wpływ aniżeli wszystkie inne pobudki, jakie można by zebrać z pola empirycznego; dzięki temu rozum, świadomy swej godności, gardzi nimi i może je powoli opanować, natomiast taka etyka mieszana, składająca się z pobudek uczuć i skłonności, a zarazem z pojęć rozumowych, sprawia, że człowiek staje się chwiejny w obliczu pobudek, które nie dadzą się podciągnąć pod żadną zasadę i mogą prowadzić tylko całkiem przypadkowo do dobrego, częściej jednak także do złego<sup>7</sup>.

Kant odrzuca więc wszelkie emocjonalne pobudki woli i traktuje je jako pozamoralne motywacje. Mając świadomość, że determinują one prawie całkowicie nasze postępowanie moralne, nie uważa, by mogły stanowić podstawę moralności rozumianej jako metafizyka moralności<sup>8</sup>. W tej ostatniej podstawie musi stanowić czysty rozum praktyczny, który „niezależnie od wszelkich zjawisk nakazuje, co dźać się powinno”, i który skłania „wolę za pomocą zasad *a priori*”<sup>9</sup>.

Za Andrzejem Kaniowskim można scharakteryzować etykę Kanta jako racjonalistyczną, deontologiczną, formalistyczną i uniwersalistyczną.

Określając etykę Kanta jako racjonalistyczną, będziemy ją przeciwstawiali emotywizmowi i etykom, według których u podstaw moralnych ocen i uczynków leżą uczucia, a nie racje. Jako etyka deontologiczna przeciwstawiona ona zostaje etykom, dla których punktem wyjścia dla oceny

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 35–36.

<sup>8</sup> „Wszystko więc, co empiryczne, nie tylko nie nadaje się wcale na domieszkę do zasady moralności, ale nawet jest w najwyższym stopniu szkodliwe dla czystości samych obyczajów, w których właściwa i ponad wszelką cenę wyższa wartość bezwzględnie dobrej woli właśnie na tym polega, że zasada czynu wolna jest od wszelkiego wpływu motywów przypadkowych – a tylko takich może dostarczyć doświadczenie” – *ibidem*, s. 58.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 31.

uczynku są następstwa działania, a nie sama ich zgodność z (rozumowym) prawem. Przez formalizm należy z kolei rozumieć dystansowanie się wobec etyk teleologicznych, które oceniają czyn czy maksymę przez pryzmat realizowanego dobra stanowiącego motyw determinujący wolę, podczas gdy dla Kanta tym motywem czy racją określającą czystą wolę ma być „jedynie sama forma prawa”. Określając etykę Kanta jako uniwersalistyczną, chcemy podkreślić – odróżniając Kantowskie stanowisko od podejść uznających, iż źródłem mocy wiążącej jest zawsze jakaś konkretna wspólnota bądź konkretne pobudki psychologiczne – iż dla ustalenia tego, co prawdziwie moralne, musimy abstrahować od wszelkich okoliczności i niedoskonałości empirycznych, patrząc, co by było powinnością z punktu widzenia wszystkich możliwych istot rozumnych<sup>10</sup>.

Wszystkie te cechy będą przedmiotem krytyki teorii zorientowanych feministycznie.

## Utylitaryzm

Utylitaryzm jest poglądem mówiącym, że szczęście<sup>11</sup> czy też dobrobyt (*well-being*) jest najwyższym dobrem człowieka oraz że tym, co należy brać pod uwagę w ocenianiu danego czynu, są jego konsekwencje, które muszą spełniać warunek użyteczności. Pod tym względem utylitaryzm różni się od dwóch konkurencyjnych teorii etycznych: arystotelizmu i kantyizmu. Dla Arystotelesa wyznacznikiem wartości czynu była osoba, to znaczy jej charakter, a dla Kanta intencja, w tym wypadku szacunek dla obowiązku. Utylityści postulują więc, aby maksymalizować indywidualny dobrobyt jednostek i czynić to w miarę możliwości ekstensywnie, to jest z równą troską o wszystkich. Maksymalizowanie indywidualnego dobrobytu oznacza,

<sup>10</sup> A.M. Kaniowski, *Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości*, „Diametros” 2004, 2, s. 124–125.

<sup>11</sup> Twórca utylitaryzmu Jeremy Bentham sprowadzał szczęście do przyjemności i uważał, iż pomiędzy przyjemnościami nie ma innych różnic niż ilościowe. Tę zasadę wyraził, mówiąc: „Przy takiej samej ilości przyjemności gra w pchełki jest tak samo dobra jak poezja” – J. Bentham, *The Rationale of Reward*, [w:] *The Works of Jeremy Bentham*, red. J. Bowring, t. 2, Edinburgh 1843, s. 253.

dla niektórych utilitarystów, maksymalizowanie racjonalnych pragnień<sup>12</sup>. „Dlatego też powinniśmy wywoływać skutki, które zaspokoją największą liczbę (racjonalnych) pragnień pośród członków naszej społeczności”<sup>13</sup>.

Utylityzm nieczuły jest jednak na szczególne związki, jakie łączą ze sobą ludzi; liczy się bowiem suma zaspokojonych pragnień, a nie ich rozkład. W szczególności utilitarysta może, w imię powiększania ogólnej sumy użyteczności w społeczeństwie, nie być skłonny do honorowania przeszłych zobowiązań. (Jeśli bowiem uznam, że pieniądze, które winien jestem komuś, mogę sam lepiej spożytkować – zwiększając tym samym użyteczność w świecie – niż mój wierzyciel, to mogę je sobie zatrzymać)<sup>14</sup>. Utylityzm pomija więc całkowicie relacje, które łączą nas z innymi ludźmi: bycie mężem, żoną, dzieckiem, ojcem, matką, przyjacielem etc., i rodzaj emocjonalnego zaangażowania, które w nich występuje. Jak pisał krytyk utilitaryzmu William David Ross:

[...] ignoruje ona [ta teoria – D.J.], a co najmniej nie przywiązuje należytej wagi do wysoce osobistego charakteru obowiązku. Jeżeli jedynym obowiązkiem jest tworzenie maksimum dobra, to kwestia, kto ma być odbiorcą tego dobra – ja sam, mój dobroczyńca, osoba, której obiecałem dobro to uczynić, czy też ktokolwiek inny, z kim nic szczególnego mnie nie łączy – nie powinna mieć żadnego wpływu na to, czy moim obowiązkiem jest owo dobro uczynić. Faktycznie jednak wszyscy jesteśmy pewni, że kwestia ta ma w tej sprawie ogromne znaczenie<sup>15</sup>.

Utylitarny podmiot jawi się jako niezakorzeniona jednostka, której jedynym planem życiowym jest podejmowanie działań maksymalizujących powszechną użyteczność. Równocześnie jednak podmiot taki nie może

<sup>12</sup> Nie zawsze więc będzie to gra w pchełki, nawet jeśli daje ona więcej przyjemności niż pisanie wierszy.

<sup>13</sup> W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Pawelec, Kraków–Warszawa 1998, s. 30.

<sup>14</sup> Ten sposób myślenia jest charakterystyczny dla tzw. utilitaryzmu czynów (*act utilitarianism*). Utylityści reguł (*rule utilitarianism*) twierdziliby, że należy przestrzegać zasad, które wykazały swoją użyteczność dla społeczeństwa. Tak więc utilityści reguł uznaliby, że warto wywiązywać się ze zobowiązań, gdyż taka postawa przyczynia się do powiększania dobrobytu społeczeństwa.

<sup>15</sup> W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, s. 22, za: R. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 659.

wejść w głębsze relacje z innymi, gdyż zakłada, że „każdy ma równe prawo do korzyści będących skutkiem jego działania”<sup>16</sup>. Krytycy utilitaryzmu podkreślają, że „w utilitaryzmie podstawowym nośnikiem wartości jest *s t a n r z e c z y*”<sup>17</sup>, a nie osoba. Jako taki, utilitaryzm sprzeczny jest z intuicjami, że to osoby, a nie stany rzeczy są nośnikami wartości moralnych. W szczególności osoby nam bliskie.

## Liberalizm polityczny

Liberalizm polityczny to pogląd głoszący, że liberalne prawa i praktyki powinny być uzasadniane poprzez odwołanie się do racji i wartości, które w rozumny sposób są uznawane przez wszystkich obywateli. Nie są więc one oparte na żadnym kontrowersyjnym moralnym, religijnym czy metafizycznym ideale dobrego życia, czyli tzw. całościowej czy rozległej doktrynie. Doktryna taka, jak pisze John Rawls, „zdaje sprawę z głównych religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia w sposób konsekwentny i spójny”<sup>18</sup>.

Liberalizm polityczny przyjmuje, że z punktu widzenia celów politycznych wielość rozległych, a nie dających się pogodzić doktryn to normalny efekt czynienia użytku z ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnego reżimu demokratycznego<sup>19</sup>.

Punktem wyjścia liberalnych koncepcji politycznych jest pojęcie sprawiedliwości. „Jak prawda w systemach wiedzy, tak sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji” – pisze Rawls<sup>20</sup>. Zakłada się tu bowiem, że sprawiedliwość jest czymś publicznym, podczas gdy dobro – prywatnym. Sprawiedliwość nie jest odkrywana, lecz konstruowana w wyniku ogólnego namysłu. Nie ma też żadnego metafizycznego podłoża i nie wynika z żadnej rozległej czy całościowej doktryny, czyli takiej, za którą kryją się mocne

<sup>16</sup> W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 37.

<sup>17</sup> B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge 1981, s. 4, podkr. – D.J.

<sup>18</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 103.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>20</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 13.

przekonania co do pewnej wizji świata i systemu wartości. Przedmiotem zainteresowania koncepcji liberalnych jest przede wszystkim sprawiedliwość nie jako cnota, lecz jako cecha porządku społecznego. Według Rawlsa tak rozumiana sprawiedliwość wyłania się w wyniku deliberacji jednostek będących w tzw. sytuacji pierwotnej. Zakłada on, że w tej sytuacji, która ma charakter hipotetyczny, racjonalne jednostki sformułują abstrakcyjne i uniwersalne zasady dotyczące sprawiedliwości. Racjonalność, jak podkreśla Rawls, „musi być interpretowana w jak najwęższym sensie, standardowym dla teorii ekonomicznej, jako przedsięwzięcie środków najbardziej efektywnych do osiągnięcia zadanych celów”<sup>21</sup>. Będą to zasady określające „podstawowe prawa i obowiązki oraz podział społecznych korzyści”<sup>22</sup>. Tak określone zasady nazywa Rawls „sprawiedliwością jako bezstronnością”<sup>23</sup>. Badacz jest przekonany, że osoby znajdujące się w sytuacji pierwotnej wybiorą dwie zasady sprawiedliwości:

pierwsza domaga się równości w przypisywaniu podstawowych praw i obowiązków, druga zaś powiada, że nierówności społeczne i ekonomiczne, np. dotyczące bogactwa i władzy, są tylko wtedy sprawiedliwe, gdy dają w zamian korzyści wszystkim, a zwłaszcza najmniej uprzywilejowanym członkom społeczności<sup>24</sup>.

Zasady te mają charakter proceduralny, gdyż „nie próbują określić sprawiedliwej dystrybucji dóbr i usług na podstawie informacji o preferencjach i roszczeniach konkretnych osób”<sup>25</sup>. Sprawiedliwość jest więc nieczuła na indywidualne wyposażenie jednostek oraz na relacje, w jakich ze sobą pozostają.

Dla liberalizmu kluczowe są także pojęcia rozumności i racjonalności. Rawls, odróżniając je od siebie, odwołuje się do Kantowskiego rozróżnienia na imperatyw kategoryczny, któremu miałaby odpowiadać kategoria rozumności, i imperatyw hipotetyczny, który utożsamiany byłby z kategorią racjonalności. Rozumność wiąże się z ideą sprawiedliwości, a racjonalność z ideą

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 417.

dobra. Rozumność dotyczy sfery publicznej, racjonalność sfery prywatnej. Podział na te dwie sfery jest jedną z głównych cech liberalizmu. Rozumność jest dla Rawlsa cnotą wyrażającą się w tym, iż posiadające ją osoby „gotowe są zaproponować pewne zasady i kryteria jako sprawiedliwe warunki kooperacji i mają wolę ich dotrzymania, jeśli istnieje gwarancja, że inni będą postępować tak samo”<sup>26</sup>. Ludzie są nierozumni, „gdy zamierzają włączyć się w system kooperacji, ale nie mają woli honorowania, ani nawet proponowania, żadnych ogólnych zasad czy kryteriów określających sprawiedliwe warunki kooperacji. Jeśli będzie to odpowiadać ich interesom, są gotowi pogwałcić te warunki, gdy pozwolą na to okoliczności”<sup>27</sup>. Racjonalność natomiast jest kategorią mającą zastosowanie do pojedynczej jednostki, realizującej własne interesy i cele życiowe. Tym, co odróżnia, zdaniem Rawlsa, rozumność od racjonalności, jest „szczególna forma wrażliwości moralnej tkwiąca u podłoża pragnienia, by angażować się w sprawiedliwą kooperację jako taką i na takich warunkach, by można było rozumnie oczekiwać, że inni jako równi przystaną na nie”<sup>28</sup>. W rozumnym społeczeństwie – podkreśla Rawls – „wszyscy mają własne racjonalne cele, które mają nadzieję urzeczywistnić, i wszyscy gotowi są zaproponować sprawiedliwe warunki, co do których można rozumnie się spodziewać, że inni je przyjmą, tak by wszyscy mogli czerpać korzyść i zwiększać możliwości własnego działania”<sup>29</sup>.

Rawls pisze także o rozumie publicznym, który określa jako „rozum równych obywateli, którzy, jako pewne ciało zbiorowe, sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę polityczną jednych nad drugimi, uchwalając prawa i poprawiając swoją konstytucję”<sup>30</sup>.

Badacz podziela oświeceniowe przekonanie o możliwości znalezienia zasad moralnych i politycznych, które mogą zostać przyjęte przez wszystkie racjonalne jednostki. Po kantowsku utożsamia autonomię z posługiwaniem się rozumem, na którym muszą się opierać zasady sprawiedliwości. Autonomia umożliwia z kolei refleksję, dzięki której dochodzi do ustalenia pewnych praw moralnych i politycznych, w szczególności tych dotyczących sprawiedliwości.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 91–92.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 295.

Racjonalna autonomia [...] opiera się na intelektualnych i moralnych władzach osób. Ujawnia się ona w wykorzystywaniu przez nie zdolności do kształtowania, rewidowania i realizowania jakiejś koncepcji dobra i do rozpatrywania spraw zgodnie z nią<sup>31</sup>.

Rawls wprowadza także pojęcie pełnej autonomii, którą definiuje jako wartość polityczną, a nie etyczną, w następujący sposób:

pełną autonomię obywatele realizują, gdy działają powodowani zasadami sprawiedliwości, określającymi sprawiedliwe warunki kooperacji – zasadami, które sami by sobie nadali, gdyby byli sprawiedliwie reprezentowani jako wolne i równe osoby<sup>32</sup>.

Z liberalizmem łączy się tradycyjnie indywidualizm, czyli przekonanie, że jednostka stanowi ostateczny punkt odniesienia w relacjach społecznych i jest nośnikiem wszelkich praw i uprawnień. Realizuje ona koncepcję dobrego życia i dąży tym samym do samorealizacji czy też, używając neoarystotelesowskiego pojęcia, do rozwoju ku własnej doskonałości. Ten rozwój odbywa się na warunkach wyznaczonych przez wolny rynek, czyli dobrowolne wymiany pomiędzy dorosłymi i świadomymi jednostkami. Wolny rynek „jest spójny z równymi wolnościami i autentyczną równością szans”<sup>33</sup>. Indywidualizm jest jednak często utożsamiany przez jego krytyków z egoizmem i jako nieetyczny – odrzucany.

## Etyka troski jako etyka feministyczna

Jak podkreśla Virginia Held, historia współczesnej etyki troski to historia ostatnich dokonań feminizmu<sup>34</sup>. Choć etyka troski postrzegana jest jako

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 127.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 374. Współcześni liberałowie nie uważają jednak, że wolny rynek zagwarantuje jego uczestnikom dobrobyt, i w związku z tym postulują mniejszą lub większą ingerencję państwa w mechanizmy rynkowe. Rynek – pisze Rawls – „w ogóle nie zdaje egzaminu w przypadku dóbr publicznych” – *ibidem*.

<sup>34</sup> V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford 2006, s. 22.



etyka feministyczna, nie każda etyka feministyczna jest etyką troski<sup>35</sup>. Tym, co definiuje etykę troski jako etykę feministyczną, jest jej sprzeciw wobec postrzegania rzeczywistości społecznej i politycznej z męskiego punktu widzenia. Jak pisze Nel Noddings:

Można powiedzieć, że w etyce w większości wypadków dyskusje są prowadzone w języku ojca: zasad i sądów, uzasadniania, bezstronności i sprawiedliwości. Głos matki jest niesłyszalny. Troska i pamięć o tym, kiedy się jej doznawało, które [...] stanowią podstawę etycznych reakcji, nie uzyskały należytej uwagi z wyjątkiem tych przypadków, gdy były traktowane jako wynik pewnych zachowań. [...] Ma się ochotę powiedzieć, że etyką rządził do tej pory Logos, duch męski; podczas gdy bardziej naturalnym, a być może i lepszym podejściem jest to odwołujące się do Erosa, ducha żeńskiego<sup>36</sup>.

Etyka troski wyrasta z doświadczeń życiowych kobiet, podczas gdy etyka odwołująca się do logiki – z doświadczeń mężczyzn. Nie jest tak, jak podkreśla Noddings, że kobiety nie potrafią logicznie rozumować i wyprowadzać wniosków moralnych. Posiadają tę umiejętność, ale uważają, że jest to sprawa drugorzędna; w sytuacjach moralnych dylematów poszukują większej ilości informacji, aby wczuć się w daną sytuację<sup>37</sup>. Wczuć się w sytuację oznacza wczuć się w drugą osobę<sup>38</sup>. Kobiety nie podchodzą do kwestii

---

<sup>35</sup> Na przykład feministki o orientacji liberalnej usiłują rozciągnąć relacje panujące w liberalnym społeczeństwie (umowy zawierane pomiędzy racjonalnymi jednostkami) na stosunki w takich dziedzinach, jak edukacja, służba zdrowia, rodzina. Próbują więc dążyć do równouprawnienia poprzez przeniesienie męskiej etyki na wszelkie dziedziny życia. (Małżeństwo byłoby zatem kontraktem zawierającym przez dwie dorosłe osoby, określającym zakres ich praw i obowiązków).

<sup>36</sup> N. Noddings, *Caring. Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley 1984, s. 1.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 2.

<sup>38</sup> Empatia musi faktycznie polegać na wczuciu się w sytuację drugiej osoby, a nie tylko na postawieniu się na jej miejscu. Załóżmy – pisze Noddings – że Kocham matematykę, której uczę. Spotykam swojego ucznia, który słabo sobie radzi z matematyką i mówi mi, że jej nienawidzi. Mogę wtedy pomyśleć, że problem zniknie, jeśli sprawię, że uczeń ten pokocha matematykę i zacznie się lepiej uczyć. Wtedy jednak nie traktujemy sytuacji tego człowieka jako potencjalnie własnej. Nie pytamy więc, jak to jest, kiedy się nienawidzi matematyki. Zamiast tego projektujemy własne życie na życie tego ucznia: Będziesz miał się dobrze, jeśli pokochasz matematykę – zob. *ibidem*, s. 15.

moralnych w sposób formalny, lecz właśnie starają się wczuć na tyle, na ile to tylko możliwe, w daną sytuację, aby podjąć najlepszą decyzję moralną<sup>39</sup>.

Zamiast postrzegać moralność jako nieustanną walkę pomiędzy interesem własnym a bezstronnymi, uniwersalnymi zasadami, etyka troski koncentruje się na przestrzeni pomiędzy jednostkowym „ja” a uniwersalnym „wszystkie racjonalne istoty”

– stwierdza Virginia Held<sup>40</sup> i wymienia kilka cech etyki troski.

Po pierwsze, etyka troski koncentruje się na potrzebach tych, za których ponosimy odpowiedzialność. Uznaje ona, że ludzie są wzajemnie od siebie uzależnieni przez wiele lat w swoim życiu. Dlatego też przeciwstawia się wszelkiej moralności opartej na autonomii, niezależności i racjonalności jednostek. Sprzeciwia się także wysuwaniu troski poza obręb moralności. Po drugie, w ocenie tego, co jest najlepsze z moralnego punktu widzenia, etyka troski docenia wagę emocji, a wszelkie rozważania moralne oparte na rozumowaniu i dedukcji uważa za niepełne. Etyka troski winna włączyć w swoje spektrum emocje i poddać je analizie i ocenie. Po trzecie, etyka troski odrzuca założenie, że im bardziej abstrakcyjne rozumowanie moralne, tym większa bezstronność. Koncentruje się ona na relacji z konkretnym człowiekiem i ogranicza stosowanie uniwersalnych zasad tylko do pewnych dziedzin, na przykład do prawa<sup>41</sup>. Nie uważa, że relacje występujące pomiędzy członkami rodziny czy przyjaciółmi, jako niespełniające warunku bezstronności, muszą zostać wyłączone z obszaru etyki.

Etyka troski, jak podkreśla Held, jest rozpięta pomiędzy egoizmem a humanitaryzmem. Ci, którzy troszczą się o innych, realizują przede wszystkim interesy nie swoje, lecz tych, o których się troszczą. Troska ta ma zawsze konkretny wymiar i nie jest troską o świat czy ludzkość. Osoba troszcząca się o innych nie jest ani egoistą, ani altruistą<sup>42</sup>. Noddings uważa,

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>40</sup> V. Held, *The Ethics of Care...*, s. 129.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 10–11.

<sup>42</sup> Carol Gilligan wprowadza trójstopniowy model rozwoju moralnego; pierwszym poziomem jest stadium egoizmu, drugim altruizmu, a trzecim równowagi. Po między tymi stadiami występują etapy przejściowe: przechodzenie od egoizmu do odpowiedzialności za drugiego człowieka oraz przesunięcie akcentów z dobroci na prawdę i uczciwość w relacjach z innymi. C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA 1982, s. 64–105.

że relacja jest czymś ontologicznie podstawowym, a spotkanie jednostek i ich reakcje to coś fundamentalnego dla ludzkiej egzystencji<sup>43</sup>. Troska jest zarówno wartością, jak i praktyką – pisze Held<sup>44</sup>.

Etyka troski, jak utrzymuje Held, ma podobnie jak etyki racjonalistyczne charakter uniwersalistyczny – odwołuje się do uniwersalnego uczucia troski. Etyka troski jako istoty ludzkie, a jednocześnie podmioty moralne traktuje równo mężczyzn, kobiety i dzieci<sup>45</sup>. Podkreśla jednocześnie doniosłość doświadczenia moralnego kobiet opartego na miłości, trosce i empatii; doświadczenia, które nie znalazło uznania w oczach zwolenników kantyzmu i utylitaryzmu. (Według Kanta czyn moralny to taki, który jest dokonany ze względu na obowiązek, a nie z miłości czy skłonności)<sup>46</sup>. Było ono raczej postrzegane jako „naturalne i instynktowne” i jako takie – bez znaczenia dla racjonalnych decyzji moralnych<sup>47</sup>.

W swoich bardziej rozwiniętych formach etyka troski jako etyka feministyczna proponuje rozwiązania mające doprowadzić do radykalnej zmiany stosunków społecznych. Nie domaga się jedynie równości dla kobiet w istniejących strukturach społecznych, lecz równego traktowania doświadczenia, które ukazują wartości, wagę i moralne znaczenie troski<sup>48</sup>.

Held proponuje rozciągnięcie relacji macierzyńskich na całe społeczeństwo. Jak pisze:

wartość troski, która jest najbardziej widoczna w postawie macierzyńskiej, musi być rozciągnięta, może w mniej intensywnych, lecz nie całkiem zmienionych formach, na wszystkich członków społeczeństwa i świata<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> N. Noddings, *Caring...*, s. 3–4.

<sup>44</sup> V. Held, *The Ethics of Care...*, s. 9.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>46</sup> Jak pisze Annette Baier: „Kiedy Kant stwierdza: »tym gorzej dla kobiet«, my możemy stwierdzić: »tym gorzej dla męskiej fiksacji na wyjątkowej według nich zdolności tworzenia prawa, dla biurokratycznej mentalności czci dla rządu i męskiej przesady co do ważności niezależności w stosunku do wzajemnej zależności«” – A. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge, MA 1995, s. 22, za: V. Held, *The Ethics of Care...*, s. 11.

<sup>47</sup> V. Held, *The Ethics of Care...*, s. 59.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 89.

Etyka troski jako etyka feministyczna znosi charakterystyczny dla liberalizmu podział na sferę publiczną i prywatną. Odrzuca liberalny postulat nieingerencji państwa w sferę prywatną. Jak podkreśla Held:

Feministki pokazały, w jaki sposób dzięki ogromnej sile mężczyźn ukształtowano tę „prywatną” sferę ze szkodą dla kobiet i dzieci, czyniąc je podatnymi na przemoc domową, pozbawiając pomocy z zewnątrz, często uzależniając ekonomicznie kobiety od mężczyźn i wprowadzając nierówny podział obowiązków w rodzinie<sup>50</sup>.

Dominujące teorie etyczne postrzegały sferę publiczną jako posiadającą moralną ważność, której jednocześnie odmawiano sferze prywatnej, będącej domeną relacji rodzinnych i przyjacielskich<sup>51</sup>.

Etycy troski są przekonani, że męska etyka oparta na sprawiedliwości wraz z liberalną ekonomią nastawioną na zysk prowadzi do konfliktów społecznych. W zamian proponują społeczeństwo troszczących się o siebie, nie tylko w rodzinie, jednostek. Troska ma stać się sprawą publiczną, a etyka troski nie ma być postrzegana jako jedynie etyka „rodzinna” czy „prywatna”<sup>52</sup>. W efekcie proponują radykalną restrukturyzację społeczeństwa. „Wyobraźcie sobie tylko – pisze Held – zamianę zarobków pomiędzy dyrektorami firm a opiekunkami do dzieci”<sup>53</sup>.

Held, doceniając podnoszoną przez feministki kwestię praw kobiet, uważa, że „relacja społecznej łączności czy relacja troski jest normatywnie pierwotna i ma pierwszeństwo przed uznaniem praw. Powinniśmy szanować prawa człowieka wszystkich ludzi i wszędzie, lecz przede wszystkim powinniśmy rozwijać w każdym człowieku zdolność do troski o wszystkich ludzi”<sup>54</sup>. Held utrzymuje, że tylko w społeczeństwie opartym na relacjach troski możliwe jest funkcjonowanie praw.

Z kolei Noddings podkreśla, że etyka oparta na zasadach oddala od siebie jednostki, podczas gdy etyka troski oparta na relacjach zbliża<sup>55</sup>. Odrzuca także postulat uniwersalności zasad, a co za tym idzie – zachowań

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>55</sup> N. Noddings, *Caring...*, s. 5.

moralnych. Badaczka nie zgadza się z zasadą uniwersalizacji, głoszącą, że jeśli A w warunkach X musi postąpić w sposób Y, to B w takich samych warunkach (X) zmuszony jest postąpić tak samo (Y). Noddings zaznacza, że należy koncentrować się nie na sądach i konkretnych działaniach, lecz na relacjach moralnych z drugim człowiekiem, ukazując jednocześnie ich unikatowość, a nie uniwersalność. Uniwersalność widzi Noddings w gromadzonych wspomnieniach o doznanej trosce<sup>56</sup>.

Virginia Held krytykuje wszechobecną jej zdaniem filozofię wolnego rynku, wskazując, że coraz to nowe dziedziny życia społecznego są zawłaszczane przez wolny rynek – prywatyzowane i komercjalizowane. Held wymienia tu przede wszystkim edukację i opiekę zdrowotną<sup>57</sup> i konsekwentnie sprzeciwia się komodyfikacji i urynkowieniu troski. Jak zauważa: „możemy i powinniśmy uznawać wiele wartości rzeczy bądź aktywności – różnych od ich wartości rynkowej”<sup>58</sup>. Jeśli czynimy z pewnych działań i rzeczy towar, to stosujemy konsekwentnie wobec nich normy i zasady rynkowe. Wszystko może podlegać urynkowieniu – od indywidualnego talentu do rządu, który można traktować jako podmiot rynkowy realizujący swoje cele. W podejściu rynkowym wszelkie relacje międzyludzkie mają charakter wymiany i jako takie podlegają wymogom wolnego rynku. Tak więc wszelkie więzy społeczne zostają urynkowane; każdy staje się klientem bądź przedsiębiorcą. Nie ma już miejsca na bezinteresowność i troskę.

Held postuluje, aby przy wartościowaniu rzeczy brać pod uwagę ich wewnętrzną wartość, a nie wartość instrumentalną czy użytkową. Dotyczy to w szczególności tych wszystkich aktywności, które związane są z opieką nad inną osobą bądź osobami. Wartość takiej opieki polegałaby, zdaniem Held, na dowartościowaniu osób, na przykład dzieci, które są przedmiotem troski. Dlatego też, jak postuluje badaczka, praca ta winna być właściwie nagradzana, lecz nie w oparciu o wartość rynkową czy wymienną, które są w tym przypadku najmniej istotne<sup>59</sup>. Uważa ona, że pewne prace, pomimo że są opłacane, nie mają przede wszystkim charakteru rynkowego. Dotyczy to nauczania czy opieki medycznej, których celem jest pomoc społeczności, a nie zysk ekonomiczny. Held zwraca uwagę nie na to, czy dana praca jest

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> V. Held, *The Ethics of Care...*, s. 107.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

opłacana czy nie, lecz na to, czy wartości, które leżą u jej podstaw, mają charakter rynkowy czy jakiś inny<sup>60</sup>. Przywołuje tu przykład instytucji non-profit opiekującej się dziećmi i podobnej instytucji nastawionej na zysk. Tylko w pierwszym przypadku, stwierdza Held, opieka nad dziećmi będzie traktowana właściwie, podczas gdy w drugim – jedynie instrumentalnie ze względu na wartość rynkową. Rynek, zdaniem Held i innych feministek, z uwagi na swoją ekonomiczną orientację wzmacnia i promuje postawy egoistyczne. Egoizmowi przeciwstawiają zwolennicy etyki troski postawę opiekuńczą, której wartość mierzona jest w kategoriach moralnych, a nie ekonomicznych.

Virginia Held nie znajduje wsparcia dla swych postulatów ani w Kantowskiej etyce imperatywu kategorycznego, ani w utylitarystycznym rachunku, maksymalizującym indywidualne preferencje. Stwierdza bowiem, że „liberalny indywidualizm, czy to Kantowski, czy utylitarystyczny, nie stwarza adekwatnych podstaw ograniczających zasięg rynku”<sup>61</sup>. Uważa, że podejście oparte na wolnorynkowym kontrakcie nie jest w stanie zagwarantować jednostkom, w szczególności tym słabszym, praw pozytywnych. Takie podejście wymaga „docenienia i rozwijania sprawiedliwości dystrybucyjnej”<sup>62</sup>.

Pojęciem łączącym kantyzm, utylitaryzm i liberalizm jest sprawiedliwość – jako męska cnota<sup>63</sup>. Etyka troski kładzie nacisk na relacje międzyludzkie i wzajemne zrozumienie; etyka sprawiedliwości podkreśla wagę racjonalnych działań opartych na abstrakcyjnych zasadach<sup>64</sup>. W centrum

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>62</sup> M. Uliński, *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012, s. 108.

<sup>63</sup> Niewątpliwie do takiego postrzegania sprawiedliwości przyczyniły się badania i analizy Lawrence’a Kohlberga, który badając rozwój moralny ludzi, doszedł do wniosku, iż proces ten przebiega od egoizmu do sprawiedliwości oraz że chłopcy, ze względu na zdolność abstrakcyjnego myślenia, mają większą łatwość w dochodzeniu do tego celu. Zob. L. 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. T. Mischel, New York–London 1971; idem, *Moral Stages and Moralization. The Cognitive-Developmental Approach*, [w:] *Moral Development and Behavior*, red. Th. Lickona, New York 1976; idem, *Essays on Moral Development*, t. 1: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981. Wnioski Kohlberga zakwestionowała Gilligan w pracy *In a Different Voice...*

<sup>64</sup> V. Held, *The Ethics of Care...*, s. 62.

etyki troski stoi jednostka, która wraz z innymi osobami podtrzymuje i kreuje nowe relacje. Podczas gdy etyka sprawiedliwości legitymizuje społeczeństwo, w którym korporacje, siły zbrojne, rząd i prawo mają priorytet, etyka troski kładzie nacisk na wychowanie dzieci, edukację i pomoc potrzebującym<sup>65</sup>.

Etyka sprawiedliwości koncentruje się na kwestii bezstronności, równości, praw jednostki, abstrakcyjnych zasad i wcielaniu ich w życie. Etyka troski koncentruje się na uważności, zaufaniu, wrażliwości na potrzeby innych, na narracyjnych niuansach i podtrzymywaniu relacji troski. [...] Podczas gdy sprawiedliwość chroni równość i wolność, troska wspiera relacje społeczne i współpracę<sup>66</sup>.

Carol Gilligan proponuje, aby traktować etykę troski i etykę sprawiedliwości jako perspektywy komplementarne. Utrzymuje, że kwestię aborcji można rozpatrywać bądź to w kategoriach relacji pomiędzy nienarodzonym dzieckiem i jego dobrem a matką, bądź to w kategoriach praw posiadanych przez kobietę w stosunku do płodu i jej ciała. Problem z takim podejściem, na co zwraca uwagę Held, polega na tym, iż nie wskazuje ono, co robić w sytuacjach konfliktowych – które podejście wybrać<sup>67</sup>.

Podejście feministyczne akcentuje niesprawiedliwość, jakiej doświadczają głównie kobiety, wykorzystywane do prac domowych i pielęgnacyjnych. Held jest przeciwna włączaniu etyki sprawiedliwości do etyki troski lub odwrotnie. „Równościowa troska niekoniecznie jest lepszą troską, jest jedynie bardziej bezstronną troską”<sup>68</sup>. Uważa, że pełna teoria etyczna winna, zachowując ich odmiennność, wziąć pod uwagę oba podejścia. Twierdzi także, że należy je konceptualnie od siebie odróżnić i wyznaczyć im sfery, w których mają pierwszeństwo. Przykładowo, w dziedzinie prawa będzie to sprawiedliwość, ale bez pomijania troski, podczas gdy w sferze życia rodzinnego będzie to troska z uwzględnieniem zasad sprawiedliwości<sup>69</sup>. Held przestrzega jednak przed traktowaniem etyki sprawiedliwości jako panaceum na

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 17.

wszelkie moralne problemy<sup>70</sup>. Postuluje rozciągnięcie etyki troski na sferę publiczną. Jej zdaniem na poziomie zarówno prywatnym, jak i społecznym oraz politycznym nie możemy się obejść bez relacji troski<sup>71</sup>. Troska nie powinna jednak zastępować sprawiedliwości, podobnie jak sprawiedliwość nie powinna zastępować troski. Społeczeństwo dające priorytet własnym interesom jednostek na poziomie ekonomicznym czy politycznym nie będzie dobrze funkcjonować. Dobre funkcjonowanie społeczeństwa, a tym samym jednostek, będzie możliwe jedynie wtedy, gdy uznamy moralną wartość relacji międzyludzkich opartych na trosce. Relacje oparte na trosce zredukują polityczną presję i konflikty, a także rynkowe współzawodnictwo<sup>72</sup>.

Held uważa jednak, że bardziej podstawową wartością jest troska.

Może istnieć troska bez sprawiedliwości. [...] Nie może jednak istnieć sprawiedliwość bez troski, bowiem bez troski żadne dziecko nie przetrwa<sup>73</sup>.

Jest przekonana, że relacje troski mają zakres szerszy niż sprawiedliwość. Troska wydaje się najbardziej podstawową wartością moralną<sup>74</sup>.

Jeśli w społeczeństwie jednostki będą traktować się z szacunkiem, jakiego wymaga jedynie sprawiedliwość, bez głębszego zaangażowania, wtedy zaufanie i troska znikną ze społeczeństwa<sup>75</sup>.

Jednocześnie dostrzega ona wagę sprawiedliwości i praw w życiu moralnym, także prywatnym. Nie można nie dostrzegać roli sprawiedliwości, jeśli chodzi o podział obowiązków domowych czy ochronę słabszych przed przemocą domową. Sprawiedliwość przydaje się też w konceptualizacji takich kwestii, jak prawo, polityka fiskalna, transakcje handlowe czy podstawowe prawa człowieka. Jednak, jak zauważa badaczka, w przypadku opieki nad dziećmi wymagamy czegoś więcej niż tylko zagwarantowania im praw człowieka<sup>76</sup>. Virginia Held odrzuca również liberalny postulat podziału

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 17; zob. też s. 72–73 i 134.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 73.



„wpływów” między etykę troski a etykę sprawiedliwości. Sprawiedliwość miałyby dominować w sferze publicznej, podczas gdy troska w sferze prywatnej<sup>77</sup>. Wszystko zależy bowiem od przyjętej perspektywy; konieczność opieki nad potrzebującymi można rozpatrywać albo z perspektywy troski, jaką państwo winno otaczać najsłabszych obywateli, albo w perspektywie praw pozytywnych, których korelatem są pozytywne obowiązki państwa względem obywateli<sup>78</sup>.

Refleksja moralna dla zwolenniczek etyki troski jest kwestią uczuć i emocji, podczas gdy dla zwolenników etyki sprawiedliwości – jedynie kwestią rozumu. Te pierwsze utrzymują, że rozum i racjonalność nie powinny być jedynymi czy głównymi wyznacznikami życia społecznego i politycznego. Postulują więc włączenie troski do sfery publicznej i traktowanie jej nie jako areny zmagania konkurujących ze sobą na wolnym rynku jednostek, ale jako płaszczyzny spotkań troszczących się o siebie wzajemnie osób, które – *last but not least* – są za tę troskę także godziwie wynagradzane.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 69–70.

# WOMEN IN POLITICS. THE PUBLIC SPHERE

## Summary

Culture, which is the basis of individual and collective mentality, has power to form and re-form human behaviour, ambitions, actions, plans, etc. The cultural dimension is therefore highly important for the issues presented in this publication.

Mentality consent to the presence of women in politics as active agents, and not only passive (absent) actors, can and does happen precisely through cultural changes. In this case, projects promoting gender equality, equal access of women and men to material and symbolic goods, such as work and prestige, play a fundamental role.

Also in the field of education, it is vital to encourage children and young adults, regardless of gender, to become involved in political life, without stigmatizing, discriminating against or perpetuating stereotypical thinking about women.

The topic of women's participation in politics still remains a vivid issue, calling for inclusion in the general public discourse and general social awareness and, above all, everyday practice. Let this publication be an invitation to do so.

Keywords: women, politics, public sphere, Poland

Kultura, będąca podstawą indywidualnej oraz grupowej mentalności, ma zdolność formowania i re-formowania ludzkich zachowań, ambicji, działań, planów etc. Wymiar kulturowy jest zatem niezwykle istotny dla spraw przedstawianych w niniejszej publikacji. Mentalnościowe przyzwolenie na udział kobiet w polityce jako aktywnych podmiotów, a nie tylko pasywnych (nie)obecnych, może nastąpić i następuje właśnie na drodze przemian kulturowych. Niebagatelną rolę odgrywają w tym przypadku różnego rodzaju przedsięwzięcia promujące równość płci, równy dostęp kobiet oraz mężczyzn do dóbr materialnych i symbolicznych, takich jak praca zawodowa czy prestiż. Także w zakresie powszechnej edukacji istotne jest, by w równym stopniu zachęcać dzieci oraz młodzież, bez względu na płeć, do angażowania się w życie polityczne. Kształcenie od podstaw pełni tu ważną funkcję, podobnie jak wychowanie ukierunkowane na równość płci, bez stygmatyzowania, dyskryminowania czy utrwalania stereotypowego myślenia o kobietach.

Temat udziału kobiet w polityce wciąż pozostaje zagadnieniem żywym, domagającym się włączenia w powszechny dyskurs oraz społeczną świadomość i nade wszystko praktykę. Publikacja ta niech będzie do tego zaproszeniem.



<https://akademicka.pl>

