

Ma g d a l e n a Ś r o d a

Rawls i krytyki feministyczne

Słowa kluczowe: *feminizm, jednostka, liberalizm, płeć, sprawiedliwość, troska, umowa społeczna*

Dlaczego krytyki feministyczne? Z dwóch powodów. Po pierwsze – z powodu aktualności pewnego zdziwienia; jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę różne teorie filozofii politycznej, takie jak J. Locke’a, J.-J. Rousseau, I. Kanta, G.W.F. Hegla, F. Nietzschego, C. Schmitta i właśnie Johna Rawlsa, to bez trudu zauważymy, że różnią się one od siebie dość radykalnie, ale pod jednym względem są identyczne: nie uwzględniają kobiet. Patriarchalizm (maskulinizm) tych teorii skryty jest pod zuniwersalizowanymi pojęciami, takimi jak „podmiot”, „osoba”, „człowiek” (względnie „nadczyłowiek”), „obywatel”, „polityk”, które *de facto* reprezentują męski punkt widzenia, męskie doświadczenia, męskie rozumienie władzy, ładu i prawa. Dlaczego tak się dzieje? Być może dlatego, że społeczny podział pracy, oparty na zróżnicowaniu seksualnym, był i ciągle jest korzystny dla mężczyzn. Być może dlatego, że filozofowie nie umieli wyeliminować ze swoich rozważań stereotypów dotyczących płci, być może też używając języka uniwersalizującego własne doświadczenia „gubili” kobiety w swoich teoriach. Po drugie, o ile krytyki konserwatywne (A. Bloom), libertariańskie (R. Nozick), komunitariańskie (A. MacIntyre) wyczerpały swoje argumenty, a ich twórcy w większości przypadków doszli do jakiegoś konsensusu, o tyle krytyki feministyczne są ciągle aktualne, a problemy, które opisują, nierozwiązane.

W niniejszym tekście zajmę się krytykami feministycznymi związanymi z czterema fundamentalnymi problemami postawionymi przez Rawlsa: koncepcją umowy społecznej, koncepcją jednostki, teorią rozwoju moralnego i ideą sprawiedliwości globalnej.

1. Umowa społeczna czy kontrakt płci?

Gdy padała francuska monarchia i nawet król Ludwik XVI, idąc na szafot, stał się „obywatelem” – kobiety nie miały żadnych praw publicznych. Społeczeństwo stawało się coraz bardziej egalitarne, opierało się bowiem na uchwalonej w 1789 roku Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, a więc na wolności, równości i – nie bez racji – na braterstwie. Nic więc dziwnego, że w preliminarzu, twórca Deklaracji, E.-J. Sieyès zapisał: „Kobiety, przynajmniej w obecnym stanie rzeczy, dzieci, obcokrajowcy [...] nie powinni mieć wpływu na sprawy publiczne” (Wysobłocki 2014, s. 141). I rzeczywiście nie miały, mimo że o tę wolność, równość, a nawet braterstwo walczyły ramię w ramię z mężczyznami: wydawały pisma, przemawiały, zorganizowały marsz na Wersal i sprowadziły Ludwika XVI do Paryża, organizowały zbiórki pieniędzy dla zrujnowanej Francji (nawet prostytutki paryskie wydały dokument „Uchwała pańien z Palais Royal skonfederowanych dla dobra interesu publicznego”). I nic. Jedyne prawo publiczne, jakie stało się ich udziałem, to prawo do gilotyny. Korzystano z niego bez skrępowań. Republika już u swego zarania odrzuciła kobiety po trzykroć: nie dając im praw, nie dając im uznania i zabierając pamięć o nich; mało kto zna bowiem nazwiska zgilotynowanych lub osadzonych w szpitalach psychiatrycznych rewolucjonistek: Charlotte Corday, Olympe de Gouges, Pauline Léon, Theroigne de Mericourt, Claire Lacombe. I nie jest to tylko przypadek Francji. Praktycznie każda demokratyczna rewolucja albo otwarcie wykluczała kobiety, albo „gubiła” je nie potrafiąc dostosować „powszechnych” zasad do kobiet.

Nieufość kobiet wobec demokratycznego państwa opartego na „uniwersalnych” prawach, na „bezbiasnych” umowach, biorących pod uwagę – rzekomo – interes każdego i wszystkich, ma za swoją przyczynę nie tylko doświadczenie historyczne, ale i racje teoretyczne. Według większości feministek, umowa, która stanowi fundament demokratycznych państw, lub demokratycznych projektów o mniejszym zasięgu (np. umowy Okrągłego Stołu w Polsce 1989 roku), jest mechanizmem, który ustanawia wolnościowe reguły dla jednych kosztem innych. Głównie kobiet. Wykluczenie kryje się nie tylko w różnych formach dyskryminacji, ale w samych fundamentach „sprawiedliwych” demokratycznych układów politycznych.

Carole Pateman, najbardziej chyba konsekwentna krytyczka umowy społecznej i demaskatorka jej patriarchalnego charakteru, twierdzi, że każda umowa: i ta oparta na hipotetycznym stanie natury, i ta związana z rzeczywistą rewolucją, jest kontraktem między mężczyznami i dla mężczyzn, reprodukującym patriarchat. W jednym z rozdziałów swojej pracy mierzy się z tym pojęciem, które wielu wydaje się archaiczne, wszelako – według autorki *Kontraktu płci* – jest bardzo aktualne (Pateman 2014, s. 49–74). Patriarchat, zgod-

nie z koncepcją Roberta Filmera, to system, gdzie monarsza władza pochodzi bezpośrednio od biblijnych patriarchów, a pośrednio od władzy, jaką Bóg powierzył Adamowi. Władza patriarchalna w szerszym rozumieniu związana jest z władzą ojców, a to z powodu ich zdolności prokreacyjnych. Pateman zdaje sobie sprawę, że to rozumienie patriarchy straciło swoją aktualność, jednak wcale nie zniknęło tylko dlatego, że na świecie pojawiła się demokracja, a Locke wygrał intelektualny pojedynek z Filmerem. Patriarchat zmienił formę, stał się nowożytny i obywatelski. Według Pateman, „wolność została wywalczona przez synów, którzy wyzwolili się z naturalnej podległości wobec ojców i władzę ojcowską zastąpili zasadą rządów obywatelskich” (Pateman 2014, s. 28). Umowa społeczna jest opowieścią o wolności i władzy, która pochodzi od ludu, tak jak sam lud jako społeczeństwo obywatelskie „pochodzi” z umowy (pierwotnej). Tezę pracy Pateman jest przekonanie, że teorie kontraktualne w wydaniu Locke’a, Rousseau, ale także Rawlsa mają swój skrywany rewers: są kontraktem płci, a więc zarazem „opowieścią o podporządkowaniu, nieobecności i milczeniu” kobiet (Pateman 2014, s. 28). „Wolność obywatelska – według Pateman – zakłada istnienie władzy patriarchalnej” (Pateman 2014, s. 24). Zauważa ona, że, po pierwsze, władza mężczyzny jako ojca pojawia się dopiero po tym, gdy mężczyzna jako mąż wyegzekwuje władzę nad kobietą jako swoją żoną. Tak więc to władza nad kobietami jest pierwotnym źródłem władzy patriarchalnej i takim źródłem pozostaje. Po drugie, kontrakt płci swoim zasięgiem wykracza poza sferę publiczną, którą ma konstytuować, i obejmuje również sferę prywatną (umowy małżeńskie, prawo rodzinne). Dominacja jednej płci w małżeństwie ma więc genezę i znaczenie jak najbardziej polityczne. Taki też charakter mają umowy o pracę, w ramach których kobiety z reguły zarabiają mniej niż mężczyźni, a w szczególności umowy zawierane między prostytutkami a klientami – to, że mężczyźni domagają się, aby ciała kobiet były wystawiane na sprzedaż, Pateman traktuje jako najbardziej dramatyczną ekspozyturę patriarchalnej władzy (Pateman 2014, s. 45). We wszystkich typach umów kobiety nie są stroną, ale przedmiotem umowy.

Odmienność płci ma charakter polityczny w tym sensie, że wyznacza różnicę między wolnością a systemowym podporządkowaniem. Jak pisze Pateman: „Twórcy teorii kontraktu wykazali się wielką pomysłowością przedstawiając zarówno umowę pierwotną, jak i rzeczywiste umowy zawierane przez ludzi, jako przejaw wolności” (Pateman 2014, s. 36). Zawieranie umów zawsze prowadzi do powstania władzy o charakterze politycznym, przybierającej postać stosunków opartych na dominacji i podporządkowaniu oraz ryzyku. Pateman jest więc przekonana, że historię politycznych narodzin demokracji trzeba wreszcie opowiedzieć z innej, kobiecej perspektywy.

Rawls nie odnosi się do pracy Pateman, a szkoda, choć w *Prawie ludów*, które zostało napisane dziesięć lat po *Kontrakcie płci*, bierze pod uwagę kilka

zarzutów feministek (Rawls 2001, s. 223), uważając za oczywiste, że „przyzwoita liberalna koncepcja sprawiedliwości (włącznie z tym, co nazwałem sprawiedliwością jako bezstronnością) implikuje równą sprawiedliwość dla kobiet i mężczyzn” (Rawls 2001, s. 223, przyp. 58). Przyznaje jednak, co wydaje mu się równie oczywiste, że rodzina, której fundament ma charakter dobrowolnej umowy, z racji religijnych lub innych nie może być egalitarna i spełniać zasad pełnej równości szans, bowiem „starsi (zwykle rodzice) cieszą się pewnym moralnym i społecznym autorytetem” (Rawls 2001, s. 225), a dzieci – nie. Wymogów związanych z egalitarną i indywidualistyczną sprawiedliwością polityczną nie spełniają też inne stowarzyszenia społeczne, na przykład kościoły. I tak jak nie można wymagać, by władza kościelna sprawowana była w oparciu o demokratyczne zasady, tak nie można wymagać pełnej demokratyzacji rodziny. Rawls nie chciałby, żeby zasady sprawiedliwości dystrybtywnej stosowały się do życia rodzinnego, bo ono powinno być oparte na „naturalnym afekcie i dobrej woli” (Rawls 2001, s. 227). Zasady sprawiedliwości mogą być przywołane w celu reformy rodziny, tak by nie była ona szkołą „męskiego despotyzmu”, jak to było za czasów J.S. Milla, i żadna rodzina czy męzowska władza nie może „łamać praw członków rodziny jako obywateli” (Rawls 2001, s. 228), wszelako zasady, na jakich opiera i opierać się powinno życie rodzinne, są inne niż te, na których pragnąłby oprzeć Rawls życie obywatelskie. Rawlsa kłopotczy niesprawiedliwość, która dotyka kobiet, a która polega na tym, że ponosiły one i nadal ponoszą niewspółmierne ciężary w wychowaniu. Ale ciężarom tym można ulżyć poprzez upoważnienie żony do równego udziału w dochodach męża w czasie trwania małżeństwa oraz przez należytą rekompensatę (alimenty) w przypadku rozwodu. Rawlsa oburza sytuacja, w której mąż opuszcza żonę zabierając ze sobą zgromadzony majątek. Ale to, dlaczego z reguły to mężczyzna porzuca żonę i dlaczego to on gromadzi majątek, a nie ona – już Rawlsa nie interesuje. Jeśli podział pracy w małżeństwie był dobrowolny lub jest konsekwencją przekonań religijnych, a nie świadomej dyskryminacji, to „tradycyjne formy podziału pracy w rodzinie” wydają się Rawlsowi zgodne z liberalizmem i nie mogą być zakazane. Pocieszeniem dla kobiet, które „dobrowolnie” zgodziły się na nierówny rozkład obowiązków domowych, jest to, że ich prawa obywatelskie i równe traktowanie, które z nich wynika, jest niezbywalne. I „żadna instytucja nie może łamać ich praw jako obywateli” (Rawls 2001, s. 228). To, że struktura rodziny często uniemożliwia kobietom korzystanie z pełni obywatelskich praw oraz że dobrowolność zgody związanej z założeniem rodziny może być fikcją, a to z powodu stereotypów odnoszących się do „naturalnego powołania” i do kobiet jako osób podporządkowanych – Rawlsa, jak i wielu liberałów, nie interesuje. Dziecko, o ile jest chłopcem, uzyska pełnię praw obywatelskich i cieszyć się będzie polityczną wolnością i równością szans; dziewczynka i kobieta może cieszyć się deklaracją, że jako obywatelka ma równe prawa, ale z powodu

fundującego liberalizm podziału na sferę publiczną i prywatną (gdzie sprawiedliwość obowiązuje tylko w ograniczonym zakresie) jej równość szans zostaje „dobrowolnie” ograniczona. W *Prawie ludów* Rawls odwołuje się do stanowiska Susan Moller Okin, według której rodzina jest „zawleczką płciowej niesprawiedliwości”, ale poprzestaje na stwierdzeniu, że skoro tradycyjny podział pracy w rodzinie jest wynikiem wolnej woli, to nie ma powodu, by weń ingerować. „Nie można proponować zadekretowania równego podziału pracy w rodzinie lub penalizacji tych, którzy go nie uznają” (Rawls 2001, s. 230). Jest to niedopuszczalne, ponieważ taki podział pracy związany jest z podstawową wolnością, jaką jest wolność religijna. Jest rzeczą zastanawiającą, że Rawls – filozof do bólu pedantyczny w analizowaniu podstawowych pojęć swojej koncepcji – nie skupia się nieco bardziej na pojęciu „dobrowolności” i akceptacji takiej struktury rodziny, w której pozycja kobiety jest znacząco gorsza niż mężczyzny, i to nie dlatego, że istnieje jakaś polityczna wola dyskryminacji kobiet, ale dlatego, że struktura społeczna oparta na umowie faworyzuje mężczyzn i dyskryminuje kobiety. Bowiem, jak pisze Janet Radcliffe Richards: „Jeśli jakąś grupę wyklucza się wystarczająco długo z jakiegoś przedsięwzięcia, to mamy sto procent szans na to, iż reguły tego przedsięwzięcia rozwiną się w taki sposób, że owa grupa nie będzie do nich dostosowana”, a jej szanse na równe traktowanie i równą wolność będą trwale ograniczone (Radcliffe Richards 1980, s. 113). Rawlsowska umowa, która jest ślepa na ten rodzaj trwałego podporządkowania, czyni obiektywizm zasad sprawiedliwości ułomnym. Bo czy oprzemy społeczeństwa na egalitarnych fundamentach politycznego liberalizmu, czy na hierarchicznym szkielecie tradycyjnego konserwatyzmu, kobiety będą w znacząco gorszym położeniu, pomijanym przez politycznych ojców różnych systemów. W rezultacie Rawls popełnia błąd identyczny ze swoimi poprzednikami: Hobbesem, Lockiem i Kantem.

Grzechem pierwotnym liberalnego sposobu myślenia jest model racjonalnej jednostki, na którym opiera się polityczna i moralna konstrukcja.

2. Jednostka jako antropologiczna fikcja

Ilećroć proszę moich studentów, by – nie znając jeszcze Rawlsa – wyobrazili sobie sytuację pierwotną i za „zasłoną niewiedzy” zdecydowali o zasadach, na których pragnęliby oprzeć swoje społeczeństwo, nigdy jeszcze nie zdarzyło się, by podali nawet przybliżone w treści zasady Rawlsa. Albo więc liberalna wolność i demokratyczna równość, tak ważne dla autora *Teorii sprawiedliwości*, nie są ważne dla moich studentów, albo też nie są oni w stanie dokonać tak skrupulatnej redukcji własnej tożsamości do jej racjonalnego jądra, by „wyprodukować” aksjologiczny fundament demokratycznej wspólnoty.

Po prostu, z jakichś przyczyn, nie umieją grać w grę, której Rawls jest mistrzem. Notabene, ilekroć proszę studentów, by wyobrazili sobie hobbesowskiego „człowieka” jako kobietę i zastanowili się, czy potrzeba maksymalizacji mocy, egoizm i wojna wszystkich ze wszystkimi należałyby także do charakterystyki kobiet w stanie natury – wprowadzam ich w konfuzję. Hobbes porusza się w jak najbardziej męskim świecie, i tak jak inni filozofowie nie potrafi go przekroczyć. Być może więc to właśnie płeć jest fundamentalnym ograniczeniem, a zarazem nieusuwalnym faktorem naszego myślenia? Feministki, które tak uważają, znalazły w teorii Rawlsa łatwy przedmiot krytyki.

Podmiot czy raczej jednostka przedstawiona w *Teorii sprawiedliwości* nie zna, jak wiadomo, miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji klasowej, statusu społecznego, swoich naturalnych dyspozycji i uzdolnień, nie zna własnej koncepcji dobra, planu życiowego, żadnych cech własnego ciała ani własnej psychiki (optymizm, pesymizm, skłonność do ryzyka), nie jest jej znane ani pokolenie, do którego należy, ani poziom kultury i cywilizacji (Rawls 1994, s. 191). Rozumie jednak podstawowe kwestie polityczne (jak?), zasady ekonomii, zna podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka, posiada wiedzę o wszelkich faktach ogólnych, które mają wpływ na wybór zasady sprawiedliwości. Wiadomo ponadto, że jest „głową rodziny” – co Rawls stwierdza chyba nie do końca świadomie (Rawls 1994, s. 202). Określenie to obnażyło, według feministek, patriarchalny fundament Rawlowskiego liberalizmu. „Jednostka jest skonstruowana przez odwołanie do męskiego ciała, a zatem jej tożsamość jest zawsze męska” (Pateman 2014, s. 314). Według Pateman, Rawls opiera swoje rozważania na patriarchalnym monizmie antropologicznym, zgodnie z którym kategoria „jednostki”, rzekomo nie posiadając płci i wielu innych cech, posiada płeć męską i jej cechy. Inna płeć (kobiet) może być tylko modyfikacją tej ważniejszej, a nie jakimś odrębnym bytem. Kobiety – według Pateman – mogą uzyskać formalny status jednostek w społeczeństwie obywatelskim, lecz ponieważ są obdarzone innym ciałem, nigdy nie będą jednostkami w tym sensie, co mężczyźni, bowiem to „męska fizjologia określa zasady większości sportów, potrzeby mężczyźni wpływają na formę ubezpieczeń zdrowotnych, ich społecznie ukształtowane biografie definiują oczekiwania na rynkach pracy, ich zainteresowania wyznaczają kryteria w nauce. [...] Każda cecha, która odróżnia mężczyzn od kobiet, jest przedmiotem akcji afirmatywnej, zwanej również strukturą wartości społeczeństwa amerykańskiego” (MacKinnon 1987, s. 36). Potraktowanie serio kobiet wymaga przyjęcia dualizmu antropologicznego i zrezygnowania z uniwersalności. Pateman krytykuje Rawlsa z pozycji esencjalistycznych, przyjmując ontologiczny dualizm, gdzie kobiety charakteryzowane są poprzez cielesność i macierzyństwo, co notabene jest przedmiotem wielu krytyk ze strony innych feministek (konstruktywistek). Nie tylko jednak Pateman dostrzega, że mimo wielu reform i instytucjonalnych „wsporników” włączających kobiety w przestrzeń

publiczną liberalnego społeczeństwa, stają się one równe tylko o tyle, o ile potrafią działać jak mężczyźni, a nie – w swojej odrębności – jako kobiety. Tymczasem „równość kobiet musi zostać zaakceptowana jako wyraz wolności kobiet jako kobiet, a nie traktowana jako wskazówka, że kobiety mogą być takie same jak mężczyźni” (Pateman 2014, s. 324). Rawls buduje wspólnotę polityczną asymilując wszystkich jej członków do jednolitego modelu obywatelskiej tożsamości i – co za tym idzie – wyklucza, umieszczając w prywatności, wszelkie różnice. One potem wrócą w postaci konfliktów uderzających w liberalne społeczeństwo i nowych ruchów społecznych opartych na polityce tożsamości, która ukazuje dziś słabość kontraktowych fundamentów. We wszystkich krytykach Rawlowskiej „jednostki” zarzucano, że prócz płci brakuje jej: ukorzenienia, konkretności, cielesności, relacyjności, emocjonalności, seksualności, narracyjności, dialogiczności. I z punktu widzenia współczesnych postmodernistycznych czy posthumanistycznych teorii podmiotu koncepcja Rawlsa jest martwa i archaiczna. Rawls broni w *Liberalizmie politycznym* swego stanowiska twierdząc, że nie chodziło mu o „metafizyczną doktrynę osoby”, która ani nie pojawia się w jego rozważaniach, ani nie wydaje się wymagana do celów, które sobie założył, z drugiej jednak strony zdaje sobie sprawę z tego, że deklarowanie antymetafizyczności jest również zajęciem stanowiska metafizycznego (Rawls 1998, s. 65). Rawls chciałby, żeby jego „jednostka” była narzędziem, które urealnia i obiektywizuje nasze intuicje dotyczące zasad sprawiedliwości. Tymczasem – jak stwierdzają krytycy i krytyczki – jednostka ta staje się, przede wszystkim, narzędziem legitymizacji powojennego porządku liberalnego. Jak pisze Will Kymlicka – „Rawls jest filozoficznym apologetą egalitarnej odmiany kapitalistycznego państwa dobrobytu” (Kymlicka 2009, s. 118). A gra w umowę społeczną sankcjonuje nowożytny podział na sferę prywatną i publiczną, który jest nie tyle konsekwencją, co założeniem samej umowy. Podział ten odzwierciedla inny: na sferę reprodukcji i produkcji, podporządkowania i wolności. Feministki pytają: co by było, gdyby ktoś próbował zagrać w inną grę niż Rawls i skupił się nie na jednostkach, tylko relacjach, nie na minimaksowej racjonalności, tylko na cielesności, nie na interesach, tylko na pożądaniach, nie na egoizmie, tylko trosce, i nie zadawał pytania, według jakich zasad odosobnione jednostki mają stworzyć wspólnotę, lecz dlaczego tak się dzieje, że wspólnoty się rozpadają? Krytyki feministyczne ukazują, że płciowość, podobnie jak rozum czy sama wolność, zawsze stanowiła i stanowi istotny czynnik organizujący nie tylko tożsamość, ale i uniwersum większości społeczeństw. Struktura tożsamości płciowych jest bowiem integralnym składnikiem zarówno porządku metafizyczno-społecznego, wolności (lub jej braku), jak i samowiedzy. Intelktualna gra Rawlsa w sprawiedliwość powinna zostać zgenderowana.

3. Rawlsa teoria połowy moralności

Rawlsowski podmiot za zasłoną niewiedzy nie posiada wielu antropologicznych atrybutów, jednak Rawls uposaża go w rozsądny egoizm, życzliwość, w moralną władzę posiadania jakiejś koncepcji dobra i zmieniania jej bez utraty tożsamości (w *Liberalizmie politycznym* podaje przykład konwersji Szawła z Tarsu, który będąc tą samą osobą, staje się apostołem; Rawls 1998, s. 69), przede wszystkim zaś – w poczucie sprawiedliwości. Teoria Rawlsa jest w równym stopniu koncepcją polityczną, jak i teorią etyczną, która konkurując z utylitaryzmem i intuicjonizmem, ma opisać moralne fundamenty dobrze urządzonego społeczeństwa. Jednym z jej elementów jest opis rozwoju uczuć i władz moralnych rządzących poczuciem sprawiedliwości. W rozdziale VIII *Teorii sprawiedliwości* Rawls wnikliwie zajmuje się tym problemem, pokazując, jak rodzi się to poczucie, daje też do zrozumienia, że tylko sprawiedliwa społeczność jest w stanie wychować ludzi, których postawy moralne zapewnią stabilność struktury podstawowej opartej na sprawiedliwości (Rawls 1994, s. 622).

Społeczeństwo może – jak twierdzi Rawls – charakteryzować się różnorodnością i zmieniać co jakiś czas swój układ wewnętrzny, ale musi być stabilne, co znaczy, że „niezależnie od zmian instytucji zostaje zachowana sprawiedliwość” (Rawls 1994, s. 622). Siłą, która pozwala ją zachować, jest właśnie poczucie sprawiedliwości. Jakie są jego źródła? Moralne wychowanie. Jak ono przebiega? Rawls opisuje najpierw dwie wielkie tradycje moralne: empirystyczną (D. Hume, S. Freud) oraz racjonalistyczną (J.-J. Rousseau, I. Kant, J.S. Mill), by następnie przedstawić swoją koncepcję, która jest uproszczeniem i modyfikacją koncepcji S. Freuda, J. Piageta i L. Kohlberga. Składa się ona z trzech stadiów: moralności władzy, moralności zrzeczenia i moralności zasad. Stadium pierwsze oparte jest na posłuszeństwie (dzieci) wobec zakazów i nakazów sformułowanych przez rodziców; stadium drugie polega na zrozumieniu obowiązków i wzorców zachowania związanych z wypełnianiem określonej roli społecznej, w tym rodzinnej. Stadium trzecie to asymilacja i praktykowanie wiedzy związanej ze standardami sprawiedliwości, które służą jako kryteria rozstrzygania sporów, określają uzgodnione sposoby popierania interesów, wreszcie wyrażają wspólną naturę wolnych i racjonalnych istot. Jak pisze Rawls:

poczucie sprawiedliwości nie różni się od pragnienia działania zgodnego z zasadami, na które racjonalne jednostki wyraziłyby zgodę w sytuacji pierwotnej, dającej każdemu, jako osobie moralnej, równą reprezentację. Nie różni się ono też od pragnienia działania w sposób zgodny z zasadami, które wyrażają naturę ludzi jako równych i racjonalnych bytów (Rawls 1994, s. 648).

Z feministycznego (i nie tylko) punktu widzenia jest w tym opisie wiele wątpliwości i pytań. Po pierwsze, trudno się rozeznać, co jest pierwsze: czy dobrze

urządzone społeczeństwo, oparte na sprawiedliwości jako bezstronności, które umożliwia wychowanie polegające na rozwoju poczucia sprawiedliwości i – w rezultacie – wygenerowaniu zasad sprawiedliwości jako bezstronności, czy też – przeciwnie – to wychowanie w poczuciu sprawiedliwości (przez kogo?) umożliwia oparcie społeczeństwa na zasadach sprawiedliwości jako bezstronności? Poczucie sprawiedliwości jest, jak wiadomo, tym atrybutem, który charakteryzuje osoby w sytuacji pierwotnej, z drugiej strony, jak pisze Rawls, poczucie sprawiedliwości rodzi się „na końcu”, czyli wtedy, gdy zaczynamy być świadomi tego, że „zarówno my, jak i osoby nam bliskie jesteśmy beneficjentami ustanowionych i trwałych instytucji” (Rawls 1994, s. 642). Jaka jest więc jego geneza? Trudno orzec, że ma ono charakter rodzinny, wszak rodzina, czyli dobrowolne stowarzyszenie, nie musi rządzić się równością, bo – na przykład z powodów religijnych – ma ona strukturę hierarchiczną i autorytarną, gdzie rola kobiety jest podrzędna i nie podlega egalitarnym regułom sprawiedliwości (ani retrybtywnej, bo nie karze się za przemoc, ani dystrybtywnej, bo nie nagradza się za pracę). Czy taka rodzina wychowa obywateli będących gwarancją stabilności sprawiedliwego i równego społeczeństwa, czy raczej to sprawiedliwe społeczeństwo powinno tak kształtować rodzinne i społeczne procesy wychowawcze, by zapewniały one stałą reprodukcję sprawiedliwości? Po drugie, nie wiadomo, o jakie (czyje?) poczucie sprawiedliwości chodzi. Rawls często pisze: „nasze”, ale nie wyjaśnia, czy „nasze” oznacza „ludzkie”, „męskie”, „liberalne”, „amerykańskiej klasy średniej”, czy „narodowe”, bo – jak niekiedy przyznaje – jego refleksje odnoszą się do „samodzielnej wspólnoty narodowej” (Rawls 1994, s. 621), która ma być ramą omawianej sprawiedliwości. Po trzecie, Rawls nader enigmatycznie opisuje warunki rozwoju moralnego w ramach rodzinnej moralności władzy. Rawls pisze zawsze o „rodzicach” względnie „autorytetach”, którym dziecko powinno być posłuszne, bez świadomości faktu, że w ramach rodziny matka i ojciec odgrywają odmienną rolę, jak również tego, że statystycznie dzieci wychowuje więcej matek niż ojców (bo są samotne lub nie pracują). Rawls nie czyni tu żadnego rozróżnienia między relacją matki i relacją ojca do dziecka, co dziwi, zwłaszcza że wcześniej Rawls przywołuje koncepcję Freuda, który utrzymuje, że procesy, które determinują rozwój moralny dziecka, koncentrują się wokół kompleksu Edypa i lęku kastracyjnego. Według Freuda, z którym Rawls zdaje się zgadzać, nakazy moralne narzucane przez osoby mające władzę (a *de facto* przez „karmiący głos ojca”) są interioryzowane przez dziecko, co wiąże się z wytworzeniem superego, czyli zdolności do uczestniczenia w kulturze. U kobiet, jak twierdzi Freud, superego się nie rozwija, gdyż ich lęk przed kastracją, z oczywistych powodów, jest zbyt słaby:

niepodobna oprzeć się myśli, że poziom tego, co moralnie normalne dla kobiety, jest inny niż poziom tego, co moralnie normalne dla mężczyzny. Nad-ja nigdy nie jest tu tak nieubłagane,

tak nieosobiste, tak niezależne od swoich początków afektowych, jak postulujemy to w stosunku do indywiduum męskiego (Freud 1992, s. 237).

Czyżby więc poczucie sprawiedliwości i interioryzacja jej zasad rozwijały się wyłącznie u chłopców? Rawls nie zadaje tego pytania, a ma ono poważne konsekwencje. Po czwarte, Rawls nie używa rodzajników, które identyfikują płeć, co dość zrozumiale ze względu na angielski, jednak czytelnik każdego przekładu nie ma wątpliwości, że gdy autor używa określeń „obywatel”, „dziecko”, „rodzic”, chodzi mu o mężczyzn; Rawls otwarcie też egzemplifikuje wzorce normatywne tak zwanej moralności zrzeszenia przez męskie „cnoty dobrego studenta”, „kolegi szkolnego”, „porządnego faceta i dobrego towarzysza” (Rawls 1994, s. 634) i nie ma też wątpliwości, że skrupulatnie opisywane cechy „męża stanu” przedstawione w *Prawie ludów* przynależą mężczyźnie i tylko jemu (Rawls 2001, s. 142–143). Rozróżnienia płciowe pojawiają się natomiast w takich kontekstach jak „cnoty dobrego syna”, „dobrej córki”, „dobrej żony” „dobrego męża” i nie wiadomo, jaka jest ich podstawa. Kobiety w *Prawie ludów* interesują Rawlsa jedynie ze względu na swoją rozrodczość, Rawls zauważa, że do regulacji urodzin nie należy stosować przymusu (jak w Chinach), ale dać kobietom prawa (jak w Indiach czy Bangladeszu), by „liczba urodzeń spadła poniżej poziomu Chin bez odwoływania się do przymusu” (Rawls 2001, s. 160). Po piąte, rozwój moralny pokazany jest tutaj jako przechodzenie od „warunkowania i wzmacniania pewnych zachowań” do „wysoce abstrakcyjnego rozumienia i postrzegania wzorców” (Rawls 1994, s. 626), od uczuć ku zasadom, od izolacji ku relacjom i wspólnotom opartym na normach. Ten kierunek rozwoju ma charakter wyraźnie patriarchalny. Zobaczymy stadium drugie, gdzie wykształca się umiejętność intelektualna (!), niezbędna do przyjmowania różnych punktów widzenia i traktowania ich jako aspektów jednego systemu kooperacji (Rawls 1994, s. 635), co pozwala na wykształcenie więzi, uczuć przyjaźni i wzajemnego zaufania. Dzięki moralności zrzeszania jednostki postrzegają siebie nawzajem „jako przyjaciół i współpracowników, złączonych systemem kooperacji, o którym wiadomo, że jest korzystny dla wszystkich i który rządzi się wspólną wszystkim koncepcją sprawiedliwości” (Rawls 1994, s. 640). Znaczy to, że więzi nie są czymś spontanicznym, danym człowiekowi jako istocie relacyjnej i empatycznej, ale są wypracowane w ramach racjonalnej pedagogiki. W systemie rozwoju moralnego Rawlsa bardzo ważne jest też stadium trzecie, gdzie osoba (czyli mężczyzna), która w poprzednim stadium była „porządnym facetem”, teraz „chce być osobą sprawiedliwą” (Rawls 1994, s. 641). „Idea sprawiedliwego działania i popierania sprawiedliwych instytucji ma dla niej urok podobny do tego, który dostrzegała poprzednio w szczegółowych wzorcach” (tamże). Rawls podkreśla, że: „Ciało obywatelskie jako całość nie jest spajane więzami sympatii, lecz uznaniem publicznych zasad sprawiedliwości” (Rawls 1994, s. 643).

Za przedstawioną w *Teorii sprawiedliwości* koncepcją rozwoju stoją niekwestionowane autorytety filozoficzne, psychologiczne, pedagogiczne. Wszystkie – ślepe na różnicę płciową. Jako jedna z pierwszych dostrzegła to Carol Gilligan, asystentka Lawrence’a Kohlberga, zwracając uwagę, po pierwsze, na nieobecność dziewcząt w badaniach nad rozwojem moralnym, po drugie, na przyjęcie jednolitych metod badawczych, choć różnice „obiektów” (chłopców i wprowadzonych do badań później dziewcząt) na to nie pozwalały, po trzecie, na przyjęcie założeń, które *de facto* determinowały wnioski. Nie tylko bowiem Kohlberg czy Rawls, wykształceni w oświeceniowej i indywidualistycznej kulturze Europy, przyjmowali, że każdy rozwija się od zależności ku autonomii, od spontanicznych uczuć ku postępowaniu rozumnemu, oraz że dojrzałość polega nie tylko na interioryzacji zasad, ale na słusznym działaniu dla niego samego. Odstępstwa od tej drogi mają nas wprawiać w poczucie winy i czynić niedojrzałymi moralnie. W badaniach Kohlberga taką niedojrzałością charakteryzują się dziewczęta. Nie dość, że pozostają uwięzione w drugim stadium rozwoju moralnego, to wyraźnie akceptują prymat uczuć i więzi nad zasadami, które chłopcy interioryzują pod wpływem wychowawczych i społecznych nacisków (Gilligan 2015, s. 43–66). Gdyby Rawls do swoich rozważań dołączył różnicę płciową, wyszłoby mu zapewne to, co innym badaczom, mianowicie, że kobiety są zbyt emocjonalne, zbyt związane z innymi, zbyt partykularne i w związku z tym – niezdolne do racjonalnego, bezstronnego myślenia, oraz że ich poczucie sprawiedliwości jako bezstronności nie jest wystarczająco rozwinięte, by dobrze urządzić społeczeństwo. Jednym słowem: kobiety nie widzą tego, co widzą mężczyźni. Gilligan odwróciła to rozumowanie i zapytała, czy przypadkiem nie jest tak, że to mężczyźni nie widzą tego, co widzą kobiety. I tak narodziła się teoria dwóch dróg rozwoju moralnego: męskiej sprawiedliwości i kobiecej troski. Koncepcja moralności jako troski wiąże rozwój moralny z relacjami i odpowiedzialnością (za bliskich, ale również za świat), koncepcja moralności jako sprawiedliwości wiąże go z interioryzacją uprawnień i zasad. Nie miejsce tu, żeby streszczać prace Gilligan, bo też wywołała ona sporo polemik związanych z dylematem „esenccjalizm – konstruktywizm”, odnoszących się do problematyki ontologicznej i antropologicznej, czy też bardziej metodologicznych, dotyczących tego, czy opis moralnego dualizmu można podnieść na poziom normatywny i promować etykę troski jako lepszą, co zrobiła Nel Noddings (Noddings 1984, 1989). Z drugiej strony pojawiły się obawy, że partykularna, emocjonalna i relacyjna etyka będzie destrukcyjna dla instytucji życia publicznego, których zasady działania powinny być wolne od emocji, bliskich relacji i troski. Feministki twierdzą jednak, że warto by się zastanowić, czy podejście opiekuńcze (kobiece) nie powinno mieć zastosowania politycznego i na jakie zasady dobrego urzędnika społeczeństwa zdecydowałiby się jego członkowie i członkinie, gdyby zasłona niewiedzy nie ograniczała płci, więzi, empatii i troski?

4. Sprawiedliwość poszerzona

To, że Rawls ogranicza swoją koncepcję do pewnej formy racjonalności, było przedmiotem wielu feministycznych krytyk. To, że ogranicza on swoje rozważania do kręgu tradycji zachodniej, a przede wszystkim do określonej formy państwowości, jest przedmiotem krytyki liberałki Marthy Nussbaum. Podziela ona z Rawlsem uznanie dla zbioru liberalnych wartości, jest zwolenniczką kontraktu jako metody zarządzania wspólnot i rozwiązywania konfliktów, odrzuca, jak on, utylitaryzm, stara się zracjonalizować intuicjonizm, uznaje Rawlsonski *overlapping consensus*, tyle że domaga się poszerzenia zasięgu teorii Rawlsa. Nussbaum chodzi nie tylko o dobrze urządzone sprawiedliwe społeczeństwo, gdzie respektowane są prawa człowieka i interesy jednostek, ale o dobrze zarządzoną ludzkość, gdzie każdy może rozwijać swoje zdolności i żyć prawdziwie ludzkim, godnym życiem. Nussbaum należy do niewielkiego grona współczesnych filozofów, którzy nie szczycą się etykietką „post”. Nie jest więc postmodernistką, posthumanistką, antyhumanistką ani nawet transhumanistką. Jest humanistką czy raczej „humanistką plus”. I z takich pozycji krytykuje czy raczej koryguje teorie Rawlsa. Jednym z pierwszych elementów tej korekty jest wzbogacenie jego politycznego, a nie tylko etycznego projektu o uczucia: miłości, wybaczenia, miłosierdzia, gniewu i inne. Przyzwoite społeczeństwa, by się utrzymać, a przede wszystkim skutecznie bronić liberalnego modelu władzy, muszą uwzględnić – według Nussbaum – silną emocjonalną motywację. Tymczasem liberalizm Rawlsa, będąc koncepcją racjonalną, a więc zimną, oddaje pole gorącym, konserwatywnym, populistycznym czy religijnym (nierozsądnym) projektom. W wielu swoich pracach (Nussbaum 2013, 2016) Nussbaum ukazuje więc polityczną rolę emocji, jak również dynamiczny charakter sprawiedliwości, której nie da się zamknąć w formułach opartych na rozsądku, równości, wzajemności i interesach. Pojawienie się sprawiedliwości politycznej w greckiej *polis* spowodowało „gruntowną przemianę uczuć moralnych, tak w sferze prywatnej, jak i społecznej” (Nussbaum 2016, s. 16); zawiesiło bezmyślny gniew, mściwość i potrzebę zemsty; otworzyło drogę najpierw ku prawom – Nussbaum powie, że ich najpoważniejszym skutkiem jest „stworzenie ludziom możliwości troszczenia się o innych” (Nussbaum 2016, s. 16) – a potem pokierowało ku wybaczeniu, miłości, wielkoduszności i wspaniałomyślności. I to jest droga, którą powinna zmierzać każda koncepcja sprawiedliwości, przede wszystkim globalna, do której opisanie w pewnym zakresie aspirował również Rawls. W *Prawie ludów* Rawls próbuje pokazać, „jak możliwa jest światowa społeczność liberalnych i przyzwoitych ludów” (Rawls 2001, s. 13). Przez samo „prawo ludów” Rawls rozumie „pewną szczególną polityczną koncepcję słuszności i sprawiedliwości, która stosuje się do zasad oraz norm międzynarodowego prawa i praktyki” (Rawls 2001, s. 9). Jego

koncepcja jest w istocie poszerzeniem liberalnej zasady sprawiedliwości ustrojów wewnętrznych na układy ponadnarodowe, choć nie na wszystkie; Rawls dzieli ludy na przyzwoite (to znaczy liberalne lub chociaż szanujące prawa człowieka) i nieprzyzwoite (brak szacunku dla praw, fundamentalizm religijny). Ustanawianie zasad ponadnarodowej sprawiedliwości jest paralelne do ustanawiania fundamentów dobrze urządzonego społeczeństwa przez jednostki za zasłoną niewiedzy. Reprezentanci narodów:

są pozbawieni różnego rodzaju informacji. Wiedzą, że reprezentują różne narody, które wszystkie wiodą byt w normalnych warunkach ludzkiego życia – ale nie wiedzą nic o konkretnych warunkach ich własnych społeczeństw, o tym, jaka jest ich potęga i siła w porównaniu z innymi narodami; nie wiedzą też, jakie sami zajmują miejsce w swoich społeczeństwach (Rawls 1994, s. 519–520).

Uгода między państwami musi łączyć się – zdaniem Rawlsa – z hipotetyczną ignorancją co do własnych interesów. Rawls nakłada więc na państwa (ludy) podobne warunki jak na jednostki: niezależność, racjonalność (przyzwoitość), wzajemność, stabilność, równość. Efekt namysłu reprezentantów ludów za zasłoną niewiedzy nie jest w opisach Rawlsa precyzyjny. Autor zaznacza tylko, że obrane zasady powinny obejmować większość znanych zasad prawa narodów, a więc: zasadę równości, samostanowienia, prawo do samoobrony, szacunek dla praw człowieka, ograniczenia w prowadzeniu wojny (kwestie wojny i pokoju interesują Rawlsa w *Prawie ludów* najbardziej) oraz „obowiązek udzielania pomocy innym ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach, uniemożliwiających im posiadanie sprawiedliwego lub przyzwoitego ustroju politycznego i społecznego” (Rawls 2001, s. 58). Ten obowiązek traktuje Rawls jako szczególnie kontrowersyjny, a paragraf, w którym go omawia (zatytułowany „Społeczeństwa obciążone”), zawiera niezwykle ostrożnie wyrażone tezy. Rawls udziela kilku wskazówek (m.in. „oszczędności”, „doradztwa”), żywiąc nadzieję, że „relatywnie mały krąg wzajemnie o siebie dbających ludów w dzisiejszym świecie może z biegiem czasu ulec rozszerzeniu” (Rawls 2001, s. 165), tak jak z biegiem czasu rozszerzeniu uległa zasada tolerancji, która z *modus vivendi* między wrogimi wyznaniem stała się „moralną zasadą dzieloną przez cywilizowane ludy i uznawaną przez ich wiodące religie” (Rawls 2001, s. 165). Nussbaum nie zadowolona tak optymistycznie opisujący „bieg czasu”. Na świecie rosną nierówności, pogłębiają się podziały między bogatymi i biednymi, pojawiają nowe despoty, radykalizują różne formy wykluczenia, a ekonomiczny aspekt globalizacji, związany z presją wzrostu, zysku, konsumpcji, znacząco ogranicza reguły solidarności, równości czy sprawiedliwości. Według Nussbaum – nie rozwiążemy tych problemów wyobrażając sobie międzynarodową współpracę jako kontrakt zawarty dla wzajemnej korzyści przez strony równe pod względem szacunku dla praw. Nie rozwiążemy ich uznając międzynarodowe *status quo* i traktując społeczeń-

stwa jako stabilne, zamknięte społeczności. Ideę kontraktu trzeba wykorzystać (Nussbaum metodę kontraktową ceni znacznie wyżej niż modele rozwoju oparte na utylitarystyce), ale znacząco poszerzyć. Są ludy, które potrzebują pomocy w obaleniu niesprawiedliwych rządów, i ta pomoc, za zgodą innych ludów, powinna im być udzielona. Są narody, których członkowie nie mogą realizować swoich elementarnych potrzeb, więc trzeba dokonać takich transferów z bogatych krajów, by zaspokoić potrzeby biednych i wykluczonych nie z własnej winy. Nussbaum uważa, że musimy przyjąć wzbogaconą koncepcję społecznej współpracy i myśleć o nas samych nie tylko jako obywatelach konkretnego państwa, ale ludziach, którzy dzielą wspólne dobro, jakim powinien być moralnie przyzwoity świat, gdzie władza i instytucje szanują ludzką godność i wspierają rozwój ludzkich zdolności (Nussbaum 2006, s. 263–264). Ważną kategorią „zdolności” objęte są wszelkie cielesne, zmysłowe i intelektualne zasoby jednostki, pozwalające jej działać; ich szeroki katalog znajdziemy w wielu pracach filozofki (np. Nussbaum 1990). To, co charakterystyczne dla koncepcji zdolności, to rozciągnięcie ich znaczenia z kontekstu antropologiczno-etycznego i perfekcjonistycznego (Nussbaum wzoruje się na Arystotelesie) na polityczny. Bez wsparcia państwa i określonych polityk (w tym międzynarodowych), ludzie nie będą mogli żyć „po ludzku”.

Koncepcja sprawiedliwości Nussbaum, w przeciwieństwie do Rawlsowskiej, jest otwarta na zmiany. Sama historia tej idei jest dynamiczna i ukazuje zdolność do przekształcania związanych z nią wartości i norm w coraz bardziej uniwersalne i humanitarne. Historia ta wiedzie od odwetu i zemsty, przez „wybaczenie transakcyjne”, związane zarówno z chrześcijaństwem (wyznanie win, spowiedź), jak i z logiką myślenia kapitalistycznego (wierzyciel, dłużnik), ku „wybaczeniu bezwarunkowemu”; od logiki rewanżu ku kulturze wspaniałości (Nussbaum 2016, s. 91–136). Sprawiedliwości nie można zredukować tylko do zasad wydedukowanych z sytuacji pierwotnej ani nawet tylko do koncepcji praw człowieka; sprawiedliwość musi odnosić się do katalogu wspomnianych zdolności ludzkich, które w przeciwieństwie do praw, mają charakter przedpolityczny, egzystencjalny (Nussbaum 2006, s. 285). W rezultacie powstaje pewna wersja sprawiedliwości globalnej konkurencyjna wobec ostrożnej i statycznej koncepcji Rawlsa. Nussbaum wyraża ją w zestawie wielu roszczeń. Należą do nich, między innymi: wspieranie przez państwa rozwijające się (1% rocznego dochodu) zdolności obywateli państw biednych, nałożenie na państwa bogatej Północy podatku, który wyrówna szkody biednych państw Południa, promowanie przez wielonarodowe korporacje edukacji, ochrony środowiska i demokratycznych wartości w regionie, w którym działają, stworzenie ogólnoświatowych sądów do spraw łamania praw człowieka, stworzenie ogólnoświatowych standardów dotyczących handlu i pracy, i inne. W centrum uwagi sprawiedliwej światowej wspólnoty powinni być poszkodowani, wykluczeni, ludzie starzy, chorzy i niepełnosprawni, a głównym narzędziem

dziem działania, prócz mechanizmów finansowych, powinna być kosmopolityczna edukacja, która według Nussbaum jest kluczem do rozwoju ludzkich zdolności (Nussbaum 2006, s. 315–323).

Warto tu może też wspomnieć o innej, choć równie szerokiej koncepcji sprawiedliwości, którą przedstawiła Nancy Fraser. W centrum rozważań tej teorii znajduje się pytanie: „kto powinien zostać zaliczony do wspólnoty?” (Fraser 2014, s. 255–281), którego to pytania w ogóle nie stawia Rawls. Fraser chodzi nie tyle o zasady sprawiedliwości samej, ale jej „ramy”. W swoich rozważaniach bierze pod uwagę nie tylko problemy ekonomiczne, które mogą ograniczyć pełną partycypację obywatelską, ale również zinstytucjonalizowane hierarchie kulturowych wartości, które powodują brak uznania, a które uwidoczniły się wraz z nowymi ruchami społecznymi walczącymi o swoją tożsamość. Struktura ekonomiczna czy klasowa i porządek statusu nie są więc lustrzanymi odbiciami. Ponadto Fraser przyjmuje jeszcze inny, trzeci wymiar sprawiedliwości (poza ekonomicznym i kulturowym), który uwidoczniła globalizacja, a który Fraser nazywa politycznym bądź właśnie – „ramą sprawiedliwości”. Polityczność – według niej – tworzy scenę, na której rozgrywają się walki wokół dystrybucji i uznania. To, co polityczne, jest nieredukowalne do tego, co ekonomiczne i kulturowe. Fraser wprowadza tym samym nowe pojęcie niesprawiedliwości, które nie wynika z przyczyn ekonomicznych ani kulturowych, lecz ze struktury samego społeczeństwa. Chodzi przede wszystkim o osoby, które w ogóle wykluczone są z udziału w usankcjonowanych sporach wokół pojęcia sprawiedliwości. Nie mają bowiem – jak to pisała Hannah Arendt – „prawa do posiadania praw” (Fraser 2014, s. 266); nie są osobami w sensie politycznym. W dzisiejszym świecie dotyczy to w szczególności uchodźców i uchodźczyń, którym odmawia się szansy wysuwania ponadnarodowych żądań, ale nie tylko. Chodzi również o antyglobalistów, działaczy na rzecz środowiska naturalnego i rdzennych mieszkańców, którzy domagają się uznania swojego statusu jako podmiotów sprawiedliwości w stosunku do poza- i nieterytorialnych sił, które wywierają wpływ na ich życie (Fraser 2014, s. 275). Nie chodzi więc o całkowitą eliminację terytorialności państwowej, ale o wprowadzenie do nowej ramy zasady „wszystkich dotkniętych”.

Zgodnie z nią, wszystkie osoby pozostające pod wpływem danej struktury społecznej czy instytucji zyskują status moralny jej podmiotów. Zasada ta mówi, że grupę ludzi czyni wspólnotą podmiotami sprawiedliwości nie geograficzna bliskość, lecz ich wspólne, zazębiające się funkcjonowanie w tej samej ramie strukturalnej lub instytucjonalnej, która ustanawia podstawowe reguły społecznej interakcji, tym samym kształtując życiowe możliwości każdej jednostki (Fraser 2014, s. 273).

Chodzi o dostrzeżenie licznych niesprawiedliwości w świecie, który ekonomicznie się globalizuje, a prawnie i politycznie ciągle segreguje. W prze-

ciwieństwie do Fraser czy Nussbaum, Rawls niechętnie wykracza w swoich rozważaniach poza liberalne państwo narodowe, a do problemu uchodźstwa, czy szerzej imigracji, podchodzi dość naiwnie. Żywi on mianowicie przekonanie, że ludzie imigrują, ponieważ nie mają przyzwoitych rządów, lub mają rządy, które popełniają polityczne błędy. „Zdrowa polityka społeczna”, przestrzeganie wolności religijnej, wolności sumienia, wolności politycznej i innych wolności konstytucyjnych – wyeliminuje przyczyny migracji (Rawls 2001, s. 18). Rawls jest też przekonany, że podporządkowanie i dyskryminację kobiet można wyeliminować zapewniając kobietom polityczną partycypację oraz edukację na równi z mężczyznami (Rawls 2001, s. 18). Fraser, by zrealizować podobny cel, domaga się natomiast sprawiedliwości genderowej, której zasady radykalnie wykraczają poza liberalny minimalizm Rawlsowskiej „realistycznej utopii”. Chodzi, między innymi, o przeciwdziałanie ubóstwu i wyzyskowi kobiet, o równość dochodu (ta sama płaca za tę samą pracę), równość czasu wolnego, równy szacunek (zaprzestanie traktowania kobiet jako obiektów seksualnych), przeciwdziałanie androcentryzmowi, czyli zdecentralizowanie męskulinistycznych norm. Fraser pisze:

Aby kobiety mogły osiągnąć dobrostan na poziomie, jakim cieszą się mężczyźni, polityka społeczna nie może na nich wymuszać, by upodobniły się do mężczyzn, ani na siłę wpasowywać je w ramy instytucji, które zaprojektowano z myślą o mężczyznach. Należy natomiast zrestrukturyzować androcentryczne instytucje (Fraser 2014, s. 169).

Feministyczne krytyki Rawlsowskiego liberalizmu można kontynuować niemal w nieskończoność. Prace Rawlsa okazały się niezwykle płodne w pomysły i rozwiązania, które z tych krytyk wyrastają. Mają one jeszcze tę zaletę, że starają się nadążyć za gwałtownie zmieniającym się światem, w obliczu którego propozycje Rawlsa i jego realistyczna utopia wydają się przebrzmiałe i znacznie bardziej utopijne, niż zakładał to ten niewątpliwie wielki filozof XX wieku.

Bibliografia

- Fraser N. (2014), *Drogi feminizmu. Od kapitalizmu państwowego do neoliberalnego kryzysu*, przeł. A. Weseli, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Freud Z. (1992), *Kilka psychologicznych skutków anatomicznej różnicy płci*, w: tenże, *Życie seksualne*, przeł. E. Ablamowicz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gilligan C. (2015), *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kymlicka W. (2009), *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- MacKinnon C. (1987), *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Noddings N. (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.
- Noddings N. (1989), *Women and Evil*, Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum M. (1988), *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, suppl. vol., s. 145–184.
- Nussbaum M. (1990), *Aristotelian Social Democracy*, w: R.B. Douglass, G.M. Mara, H.S. Richardson (red.), *Liberalism and the Good*, New York – London: Routledge, s. 203–252.
- Nussbaum M. (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum M. (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Nussbaum M. (2013), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Nussbaum M. (2016), *Gniew i wybaczenie*, przeł. J. Kolczyńska, Warszawa: Zielone Drzewo.
- Okin S.M. (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books.
- Pateman C. (2014), *Kontrakt płci*, przeł. J. Mikos, Warszawa: Czarna Owca.
- Radcliffe Richards J. (1980), *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (2001), *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Wysobłocki T. (2014), *Obywatelki. Kobiety w przestrzeni publicznej we Francji przełomu wieków XVIII i XIX*, Kraków: Universitas.

M a g d a l e n a Ś r o d a

Rawls and feminist critics**Keywords:** *care, feminism, gender, individual, justice, liberalism, social contract*

In this article I present an outline of selected feminist critiques of John Rawls's theory. I limit myself to four problems: the concept of the social contract and the individual (C. Pateman), the concept of moral development (C. Gilligan) and the critique of the concept of justice (M. Nussbaum, N. Fraser). I offer an opinion on the undiminished relevance of the problems posed by these feminists.