

ЕТИКАТА НА ГРИЖАТА:
ПРОЧИТИ И ПЕРСПЕКТИВИ

Татяна Батулева

ETHICS OF CARE:
READINGS AND PERSPECTIVES

Tatyana Batuleva

Abstract. The article examines the main emphasis in the evolution of the concept of care. It, on the one hand, builds a different ethics (C. Gilligan) and, on the other, is an attempt to justify a new political philosophy (J. Tronto) and new forms of solidarity arising from the understanding of vulnerability as universally shared situation. Particular attention has been paid to the French ethical voices – Sandra Logier and Patricia Paperman, who contribute to the enrichment of care readings: it is a leading relational ethic and political weapon that valorizes all that remains beyond the reach of ethics of justice. Possible political projections range it between the reduction of the feminist charge of the concept in case of over-reduction in favor of a particular political context (J.-M. Chahsiche) and the promising future of this “holistic” concept, bearing resources to enrich the political (S. Logier). Further arguments in favor of ethics of care have been sought in Hunyadi’s theory of the role of context as a combination of factuality and counter-factuality, and the opportunity for ethics of care to formulate its own normativity (St. Collins). The ethics of care is a contribution to feminist theories of difference and an example of a moderate deconstructionist approach: it practically realizes the calls of the deconstruction to “retain aporia” (Fr. Laruelle), but without reaching its possible extremes.

Key words: ethics of care; feminist philosophy; difference; vulnerability; context; interpersonal relations.

Различието: хетерогенни прочити на една „автентична опитност“

В книгата си „Философии на различието“ Франсоа Ларюел изтъква, че проблематиката на различието придава особен колорит на XX век така, както тази на историята и диалектиката придава колорит на XIX век (Laruelle 1986: 7). Превърнато в автентична опитност, „освободено от зависимостта си от Идентичността, Проти-

воречието и Структурата различие“ е фокус, позволяващ преодоляването – едновременно метафизическо и неметафизическо – на метафизиката“. Изследователят изтъква Хераклитовия характер на този концепт, който дава възможност за по-адекватно описание на гръцкото начало на философията. Според него философиите на различieto имат няколко допирни точки: първата е, че в тях различieto е основен оперативен концепт; втората е в спецификата на критиката, която е родена от метафизиката, но в същото време е насочена срещу тази метафизика; третата е свързана с двойния отказ, намерил израз в един едновременно антихегелиански и антиструктуралистски жест. Но допирните точки не могат да скрият хетерогенността в употребата на различieto в многообразието от прочити. Това е валидно и за феминистките теории на различieto, които, от една страна, са опозиция на феминизма на равенството, а от друга, на крайните деконструктивистки форми на феминизма с присъщите им джендърни пролиферации. Силвиан Агасински, която някои дефинират като диференциалистка, но която определя себе си като привърженичка на една постфеминистка теория на смесеността, подчертава неговата двойна обусловеност (то е в пресечната точка на биологично и културно). За Люс Иригаре половото различие в качеството си на отношение между две несводими другости става ключ към признаването, осмислянето и приемането на всички останали другости. Тази отговорност: признаването на радикалната другост на другия при срещата с него, както и съхраняването на моята собствена другост, бележи разликата между нея и Джудит Бътлър. Иригаре превръща половото различие в ключ към приемане на всички останали различия; за нея то произтича от изначалната двойственост на света.

Грижата като основа на една различна етика

Феминистки прочит на различieto откриваме и в етиката (или по-скоро, етиките) на грижата. В своето едноименно произведение американската феминистка Керъл Гилигън ни среща с понятието „различен глас“ (Gilligan 1986). Глас, търсещ своите основания не в универсални принципи, а в конкретни, свързани с всекидневния опит преживявания. Да припомним, че Гилигън тръгва от областта на психологията на моралното развитие, като прави сравнение между

момчетата и момичетата и различните типове морална аргументация, използвана от тях (Gilligan 1986: 55). За разлика от мъжете, които вземат под внимание законите на правото при решаването на морална дилема, жените се ръководят освен от разума, но и от емоции, чувства, грижа за други хора и отношенията с тях.

Гилигън дефинира етиката на грижата като „концепция, в която моралният проблем възниква по-скоро от конфликт на отговорности, отколкото от съпоставяне на права и за решението си изисква начин на мислене, който по-скоро е контекстуален и наративен, отколкото формален и абстрактен“ (Gilligan 1986: 19). Вместо да се позовават на общи принципи и да формулират категорични твърдения, момичетата се съсредоточават „върху ограниченията на всяко конкретно решение“ (Gilligan 1986: 22). Дебатите върху нейната теория се движат около въпроса: дали това е „женска етика“, т.е. етика, която се изгражда на основата на отредени от патриархалния модел роли на женското, или за „феминистка етика“, т.е. такава, която оспорва този модел, като делегитимира властовите отношения между половете; дали тази етика почива върху предзададена биологическа и психологическа същност, или оспорва фалоцентричния порядък, визирайки ценности и решения, които нямат отношение към пола.

Една панорама на ракурсите към различието не може да подмине етиката на грижата и причините за това са няколко. Първата е, че в основата ѝ стои тезата за „различния глас“; втората е, че тази, родена от психологията теория очертава продуктивни насоки в полето и на етиката, и на политиката; трето, тя напълно се вписва в общия патос на феминистките теории на различието както с отказа си от абстрактни принципи, така и с изграждането на представата за един релационен, взаимносвързан свят, в който различието не е препятствие, а условие за развитие и обогатяване. Парадоксално е, че родената в англоезичен контекст етика на грижата очевидно черпи вдъхновение от френския диференциализъм и неговите най-ярки фигури. И втори парадокс – приемът ѝ във Франция не е особено лесен (книгата на Гилигън е преведена на френски през 1986 г.), факт, който Сандра Ложие (един, по сполучливата формулировка на Теса Сморгенбърг, „френски глас в полето на етиката на грижата“) обяснява със серия от причини. От една страна, това е френското патриархално

общество, което по традиция се отнася негативно към различието, от друга, реакцията на част от самите феминистки, които поставят акцента върху универсалното (на което във Франция гледат като на „светиня“) и които бързат да обявят теорията на Гилигън за есенциалистка (Laugier 2019).

В хора от интерпретатори на етиката на грижата има и български гласове. В своята книга „Феминистки проекции“ Недялка Видева обръща внимание на значението на теориите на авторки като К. Гилигън, Ш. Бенхабиб, Н. Нодингс за развитието на етическото познание. „На основата на сравнения между дискурсна етика и феминизъм, справедливост и грижа, абстрактност и конкретност Видева формулира техните предимства, като в същото време заявява съмненията си относно възможността за универсализиране на основните принципи на етиката на грижата и обявяването ѝ за „емпиричен универсал“¹. А в статията си „Етика на грижата. Теоретичен подход и проекция“ Елена Петрова разглежда теорията на Гилигън като продължение на теорията на Карен Хорни и обръща внимание на опитите, в качеството си на феминистка и политическа теория, да внесе промени в публичното пространство (Петрова 2016).

Една от интерпретациите на теорията на Гилигън е, че под влияние на Фройд и Колберг създава есенциалистка визия за жената. Аргументацията ѝ се корени в тезата на Фройд за различното отношение на двата пола към едиповия комплекс, което води до специфично формиране на свръхаз-а при момчето и при момичето, формиране, което впоследствие създава различно отношение към справедливостта (Papernan 2008). В „Някои психологически следствия от разликата между половете“ Фройд приема, че в резултат от по-слабия и зависим от своя афективен произход свръхаз „нивото на това, което е нормално от морална гледна точка при жената е различно“. „Докато у момчето свръхазът придобива строг, понякога свиреп, характер, резултат от заплахата от кастрация, преживяна в Едиповия период, при момичето пътят е различен: кастрационният

¹ Доц. д-р Силвия Минева използва този термин в становището си във връзка с процедурата за присъждане на научното звание „професор“ на доц. д-р Н. Видева, от 12.02.2012 г.

комплекс се е установил доста преди Едип. Женският свръхаз следователно ще бъде по-малко потискащ и по-малко безмилостен“ (Рудинеско, Плон 2000: 817). „По-слабото чувство за справедливост у жената вероятно е свързано с преобладаването на завистта в душевния ѝ живот, защото стремежът към справедливост представлява преработване на завистта и определя условията за нейното преодоляване“, пише Фройд (Фройд 1993: 342). Жените имали по-слаби социални интереси и способността им за нагонна сублимация била по-малка от тази на мъжете. Пак в „Женската природа“ Фройд лансира хипотезата, че именно едиповият комплекс е фокусът, около който се формират различията в мъжката и женската сексуалност. При момчето заплахата от загуба на пениса и кастрацията допринасят за разсейването на едиповия комплекс и отвръщането от майката като обект на привързаност. Фройд обосновава извода си с това, че „в нормалния случай при него едиповият комплекс е изоставен, изтласкан, като строгият свръх-аз заема мястото му“ (Фройд 1993: 434). При момичето обаче констатацията за липса на penis и липсата на достатъчно строг свръхаз водела до по-силен нарцисизъм и невъзможност за реализация в обществения живот („Някои психологически следствия от разликата между половете“).

Да, един от възможните прочити на *С различен глас* минава през установяването на връзка между женската психология и специфичните решения на морални проблеми, т.е. другостта на другия, различния глас, в този контекст е женски глас, или глас на женскостта. И според Гилигън другият глас определя друго отношение към справедливостта (Gilligan 1986: 277). Това се тълкува като женски прочит на грижата. Упреците към него са, че той утвърждава образа на жената, затворена в семейното огнище и частната сфера; вписва се в наложените от патриархалната парадигма джендърни стереотипи; отдава заслужено признание на женските ценности, които векове наред са били недооценени, но проблемът е, че, макар и валоризирани, тези ценности се вписват в патриархалния модел, а не го оспорват.

Нека, преди да продължим, да се върнем към нещо важно – това „друго отношение към справедливостта“, за което стана дума преди малко: то показва, че, дори и когато говори за женска природа, нещо, което ѝ коства упреци в есенциализъм и компромис с пат-

риархалността, Гилигън не превръща етиката на грижата в опозиция на етиката на справедливостта. Тя по-скоро разширява обхвата на тази справедливост, предлагайки друг поглед към нея; така че дори и в тълкуването си като „женска етика“ етиката на грижата вече прави опит да прекрачи отвъд рамките на типичното за патриархалния модел полово диференцирано конструиране на връзката с другия и разделението „женско+грижа“/„мъжко+справедливост“.

„Женският“ прочит обаче има своя контрапункт – последователен феминистки прочит – и това се поддържа не само от интерпретаторите и последователите на творчеството на Гилигън, но и от собствените ѝ обяснения. Като изтъква, че е подчертала мъжкото и женското, само за да покаже, че има два начина на мислене, тя обяснява, че перспективата на грижата в нейната версия не е нито биологически детерминирана, нито присъща само на жените. Затова не е редно етиката на грижата да се редуцира до нещо, произтичащо от женската природа. Този феминистки – всъщност автентичен – прочит на грижата очертава полето на актуални и днес теоретични проблеми: за изключеността на жените от теорията, останала глуха за техния глас, за девалоризацията на женския пол и приемането на мъжкото поведение за норма, за стойността, придавана на автономията и рационалността, за ролята на емоциите и релациите в мотивацията и практиките за решаване на морални казуси. Гилигън изтъква, че нейната тема е различието, че различният глас, който описва, не се характеризира със своя джандър, а със своята тема (Gilligan 1986: 12). „Перспективата на грижата в моята версия, пише тя, не е нито биологически детерминирана, нито присъща само на жените“ (Gilligan 1986: 327). Впоследствие тя отново подчертава това през 1995 г. в един „проспективен поглед“ към произведението си (Gilligan 1995: 19–37), като изтъква евентуалните грешки, с които са свързани двата подхода – този на справедливостта и този на грижата. Потенциална грешка на етиката на справедливостта е тенденцията да смесва собствената си перспектива с една обективна, истинна гледна точка и да дефинира другите според собствената си мяра; за етиката на грижата пък опасността идва от пълно разтваряне в другия (*selfless*) и дефиниране на себе си според мярата на другите. Апелът на Гилигън е: нека отвъд дебата *justice/care* всеки да намери своя глас; нека да се

чуват и гласът на справедливостта, и гласът на грижата, като се избягват недоразуменията, причинени от неправилни тълкувания: това на справедливостта като отъждествяване на човешкото с мъжкото; и това на грижата като забравя на себе си.

Изследователи на творчеството на Гилигън приемат този подход като свидетелство за пълноценно разгръщане на пренебрегвания полюс на етичския дискурс в движението му между две противоположни позиции. Така например на упреците, че етиката на грижата есенциализира женското, обвързвайки го с определен морал, Сандра Ложие противопоставя три аргумента. Етиката на грижата според нея не само че не утвърждава традиционната за патриархалния ред роля на жената, а напротив, тя е израз на „радикален феминизъм“: първо, защото привлича вниманието ни към подценявани до този момент реалности; второ, защото подкопава традиционната дефиниция на морала; трето, скъсва с противопоставянето диференциализъм–универсализъм (Laugier 2009: 80–82). Според Патриша Пейпърман въвеждането на „различния глас“ не е закрепостяване, а отхвърляне на нормите на патриархата. То не репродуцира йерархията между половете, а свидетелства за съпричастност към демократичните ценности. Ще приведем по-подробно тезите на Пейпърман, които според нас са напълно релевантни към света на Гилигън и към които се присъединяваме. Според нея етиката на грижата представлява новаторство, защото реално атакува традиционния за патриархалната парадигма морал и насочва вниманието си към онези „пространства, които остават извън полезрението на етиката на справедливостта“. Особено силна е тезата ѝ, че това новаторство е свързано и с въвеждането на уязвимостта като мотивираща грижата, при това не като резултат от конкретна, пораждаща неравностойност, ситуация, а като неизменен атрибут на човешката участ. Не по-малко предимство изследователката открива и във факта, че в зададената от етиката на грижата перспектива между етичския и политическия ракурс няма рязка граница: те са взаимно свързани, като дават възможност за комуникация и взаимно усъвършенстване. Затова, дори и в случаи, когато привидно се говори за „женски морал“, етиката на грижата реално лансира един феминистки морал.

Според Пейпърман „чрез чисто теоретични маневри“ съзнателно се обезценяват делото на Гилигън и неговият новаторски

характер. Това става по няколко начина: първо, въпросът за грижата се анализира само в перспективата на солидарността; второ, отрича се неговата специфично феминистка гледна точка; трето, етиката на грижата се възприема като свързана само със семейния контекст проблематика, която няма отношение към реалните етически и политически проблеми; и най-вече, етиката на грижата се третира като част от лансираните от патриархата ценности и йерархии. А специално за Франция обяснението ѝ за подценяване на етиката на грижата е, че това е начин проблематиката ѝ да бъде вкарана в разработвани от Левинас, Рикъор и други значими мислители топики и така да изгуби спецификата си (Paperman 2010: 56). Етиката на грижата е „радикализация на феминизма“, защото показва, че справедливостта не може да покрие напълно областта на морала и че не може да се изключи афективният аспект, който има своето място в нашите мотивации (Paperman 2008).

В тази перспектива може да заключим, че, да, различният морален глас тръгва от жените, но става основа за нови феминистки перспективи и провокира конструирането на различен тип субект – феминисткия. Разликата с основания върху справедливостта морал е и във факта, че етиката на грижата се опира върху анализ на конкретни ситуации, по „един по-скоро контекстуален и наративен, отколкото формален и абстрактен начин“. Докато моралът като справедливост е фокусиран върху правата и задълженията, етиката на грижата е насочена към отговорността за другите. Позицията на Гилигън е, че двата дискурса са две различни, но еднакво необходими ориентации.

Виждаме как при Гилигън три обосновки, три различни прочита си оспорват етиката на грижата: първо, налага се изводът за връзка между пол и етика на грижата; второ, между джендър и етика на грижата; и трето, за етиката на грижата като резултат от един децентриран, променящ се и винаги отворен към другия субект. Първият прочит я обвързва с женското като биологическа и психологическа даденост; вторият – със социалния пол, като експлицира нейната джендърна обусловеност; а третият я превръща във водеща феминистка теория, насочена срещу фалоцентризма. Неслучайно самата Гилигън във вече споменатата статия от 1995 г., виждайки дебатите около

своята теория, обяснява, че тя предполага различни възможности за интерпретация. Грижата, разбрана като женска етика, може да се разглежда като опит за валоризиране на женското в рамките на патриархалния ред. Феминисткият подход към грижата обаче търси другаде своята мотивация – не в „женската природа“, а във всеобщата свързаност, във „връзката, разглеждана като нещо първично и фундаментално за живота“ (Gilligan 1995: 122).

Как да обясним този „конфликт на интерпретациите“ по отношение на „грижата“? Тук ни се струва уместно да припомним тезата на Дерида за онтологичната специфика на женското, изразена по повод противоречивия образ на женското, изграден от Левинас, който, от една страна, го приема за модел на изначална откритост към другото и способност за безрезервно отдаване, а от друга, търси корените на тази откритост в традиционни представи за жената (нещо, което става повод за критики от страна на редица феминистки авторки). Въпросът е съдържателно анализиран от Катрин Малабу в статията ѝ „Смисълът на женското“ (Malabou 2012). Левинас говори за женското като за предетически произход на етиката; в същото време описва женскостта на любимата, чиято недосегаемост никаква ласка, никакъв досег не ще накърни; дори насилието е обречено пред тази недосегаемост. „(...) Трябва ли да избираме между два така несъвместими прочита?“, пита Дерида (по Malabou 2012). В първия случай, посочва той, Левинас издига „нещо като феминистки манифест“, обвързва женското с Другия, изключения, този, за когото субектът поема отговорност преди всеки дълг, преди всяка онтология, а в другия – остава верен на традиционните визии за жената като интимност и гостоприемство; приема, че женското не е свързано с някакво особено съществуващо, но едновременно с това ни обяснява, че същото това женско означава просто „женскостта на жената спътница на мъжа“ и прави аналогия между вътрешността на къщата, която приема този, който я обитава, и женското същество.

Обяснението на Дерида е, че „женското означава място на противоречие на формалната логика“: съприкосновено и неприкосновено, досегаемо и недосегаемо, то не може да бъде разбрано без допускане на същност, чийто онтологичен статут е в това да бъде *променлива*. С това то демонстрира възможностите си за преход,

за парадоксално съжителство на две противоположности. Можем да потърсим превръщането в ефект на възприеманата от други като дефект неустановеност, флуидност на женското в многократно прокарваната от него теза за запазване на апорията, на напрежението между два полюса като опозиция на диалектическото снемане. Катрин Малабу споделя тезата на Деридата за наличие на отворено, апоретично пространство, което съществува между всеки джендър и „женското“ (...), което е едновременно и редуцируемо, и нередуцируемо до всеки от тях. Според нея със своята апоретичност това пространство може да очертае друга модалност на дара, различна от тази, която ни предлагат традиционните антропология, философия или етика: модалността на едно немислимо, а значи и събливно обещание, но не за женски дар, а за дар на женското (Malabou 2012).

Но защо точно за глас говори Гилигън? Роз-Пол Винцигера в своя статия за Лакан посочва, че в началото, преди да е достигнал до говоренето, субектът няма нищо за комуникиране, защото всички инструменти на комуникацията са от другата страна, в полето на Другия и той трябва да ги получи от него. Появата на гласа авторката разглежда като antecedент на субекта (Vinciguerra 2009). А още преди това, в „Този пол, който не е един“ Люс Иригаре обръща специално внимание на гласа. В женското говорене „смисълът на собственото или собственият смисъл“ се губи. То е флуидно, неясно, трудно се поддава на уподобяване. „Зона на мълчание“ или невъзможност за вписване в метадискурс, женският глас надхвърля субекта – отгук и съпротивата на субекта към него: това е глас, който субектът ще се опита да заглуши, фиксира и парализира в своите категории (Иригаре 2002: 62, 64).

В „Смехът на Медуза“ Елен Сиксу също подчертава наличието на субстанциална връзка между тялото и гласа: „Чуй как говори някоя жена на събрание (ако не си е изгубила дъха): тя не „говори“, тя изстрелва във въздуха своето треперещо тяло (...); тя цяла преминава в гласа си, с тялото си тя дава живот на „логиката“ на своята реч: плътта ѝ казва истината. (...) Дори и „теоретична“ или политическа, нейната реч никога не е проста или гладка, или „обективизирана“: в историята тя въвежда своята история (Cixous 1975: 43). В книгата си „Истории на гласа“ българската изследователка Амелия Личева

обръща внимание на различните аспекти при дефинирането на понятието „глас“, на идентифицирането му с мнението, „отъждествяването му с писмото и езика, тематизирането му в литературата и застиването му в определен тип метафори“ (Личева 2002: 8). Подобни са тълкуванията на Торил Мой, че жената е изцяло представена в своя глас, на Елен Сиксу, че женският глас не е изолиран речеви акт, а сбор от гласове, на Маргарет Уитфорд, че женското говорене позволява жените да се заявят като жени субекти, споделени от Личева в монографията ѝ (Личева 2002: 266–267, 278). Женският глас дарява значенията с множественост и лекота. Според Джърмейн Гриър изрази като „жените надигат глас“, „да чуем гласа на жените“ насочват към позиции, преодолели патриархалния ред. В една или друга форма всички феминистки авторки подчертават отъждествяването на гласа с тялото и тълкуват гласа като опит за изграждане на феминистки субект, откъснат от тотализиращия дискурс. Самата Гилигън отбелязва, че още в началото момиченцето е приучвано да „потиска собствения си глас“, т.е. негласно приема тезата, че е налице женска другост, специфика, която Фройдовите анализи изтласкват в негатива; от друга страна, обаче настоява, че „различният глас не е приоритет само на жените“ и че грижата просто доказва възможността да бъдат чути и други етически гласове. Пак по повод на гласа – изгубен и различен – Сандра Ложие пише, че чрез него Гилигън описва ситуацията на женското, чийто опит е negliжиран, а достъпът до концептуалност – блокиран; „да намери своя глас“ в случая означава желанието ѝ да преоткрие контакта със своя опит, да изрази себе си (Laugier 2009: 84).

Грижа и политическа философия

Друга представителка на етиката на грижата, Джоан Тронто, търси политическите проекции на грижата, в чиято основа поставя уязвимостта (Tronto 1995). Феминистката авторка не приема идентифицирането на категориите „жена“, от една страна, и „предоставящ грижи“, от друга. Подобно наслагване не отчита факта, че грижа и джендър невинаги вървят ръка за ръка. Освен това, за да се превърне грижата в многообещаваща категория, допринасяща за усъвършенстване на политическото пространство, необходимо е трансцендиране

на връзката майка–дете; тя не може да служи за парадигма на всички свързани с етиката на грижата импликации (Tronto 1995: 142–147). Тя приема, че „споделената уязвимост“ на човешките същества е нещо универсално. Никой не може да бъде напълно неуязвим, а ситуацията на жените, ролята им на изтласкания друг, ги прави чувствителни към тази тематика. Уязвимостта води до това, че човек винаги се намира в някаква свързана с определена грижа ситуация: той или дава, или приема грижи; или е загрижен за нещо абстрактно, или полага грижи за нещо конкретно.

Затова етиката на грижата е адекватен подход към личния, социалния и политическия живот (Tronto 2009). Тронто прави опит да лансира своя политическа стратегия, в чийто център поставя ценностите на грижата като „холистичен концепт“, в които включва превенцията, отговорността и състраданието, но освободени от контекста на „женскостта“. Тронто маркира четири модалности на грижата: загриженост за (*caring about*), грижа за (*taking care*), която предполага и поемане на отговорност, предоставяне на грижа (*care giving*); получаване на грижа (*care receiving*). Предоставянето на грижа мобилизира компетентността на даващия, а получаването на грижа е израз на способността ни да откликваме на предоставените грижи. „Грижата за“ освен това при реализацията си е най-тясно свързана с поемане на отговорност в конкретните условия. Все пак Тронто не остава чужда на известно джендърно мотивирано разграничение между „загрижен съм за“ и „грижа се за“, като обвързва *caring about*, т.е. по-абстрактната форма на загриженост, с мъжете, докато жените по-често се ангажирани с конкретна „грижа за“ някого, т.е. с *caring for* (Tronto, Fischer 1990: 42). За нея двете форми са равностойни, но в случая с „грижа за“ водещ е *контекстът* и в зависимост от него се определя дали конкретните действия може да се квалифицират като морални, или не (Tronto 1995: 103, 106). Тронто отчита факта, че реализираните чрез грижата релации имат различна морална „окраска“: понякога те са израз на автентична загриженост, но понякога са обвързани с чисто прагматични интереси.

Очевиден е акцентът върху активното измерение на грижата: „холистичен“ концепт, отразяващ дейност, насочена към поддържане и усъвършенстване на нашия свят – свят, съставен от всички еле-

менти, „които се стремим да свържем в една сложна мрежа, за да се поддържа животът“ (Tronto 2009: 143; 151). В книгата „Морални граници. Политически аргумент за етика на грижата“, преведена на френски като „Един уязвим свят. За една етика на грижата“ (Tronto 2009) феминистката авторка обръща внимание, че „трябва да престанем да гледаме на себе си като на напълно автономни същества“ (Tronto 2009: 207). Тронто осмисля новаторски зависимостта: в нейния прочит тя става отправна точка за концептуализирането на уязвимостта и превръщането ѝ в повод за позитивни релации. Втората особеност на този феминистки, политически ориентиран прочит на грижата е в неговата деконструктивистка насоченост. Той търси преодоляване на граници, първата от които очевидно е границата между етика и политика. Според нея политическо и етическо не са независими – политиката се нуждае от морал, а моралът се нуждае от съответен политически контекст, за да се прояви: „грижата“ е фокус, който успешно открива перспективи и към етическото, и към политическото. Тронто доказва историческата обусловеност на противопоставянето на разум и чувства и, като се позовава на Хюм, обяснява съвременната мисловна парадигма. Преодоляването на тези граници, както и на третата – между частно и публично – няма за цел да преекспонира пренебрегнатия полюс, а да покаже тяхната условност, зависимостта им от конкретните исторически условия. Тронто подобно на Гилигън отхвърля неконструктивното противопоставяне грижа–справедливост, защото те взаимно се допълват. Грижата изисква определен тип морална нагласа и морално поведение. Тя трябва да заеме достойно място в човешкия живот, но за това е необходим „политически императив, който да я валоризира и да промени формата на институциите като функция на тази валоризация“ (Tronto 2009). Грижата почива върху усещане за съпричастност, отзивчивост и отговорност, което съществува преди съжденията за това кое е правилно и кое не.

В интервю от 2017 г. американската авторка още веднъж показва своята ориентация към политическата философия, в която грижата играе централна роля. Откриваме два пласта: критичен и конструктивен. Тронто насочва критиката си към „неолибералния хаос“ и прекомерното разрастване на производството, унищожавачи соли-

дарността между хората: толкова сме се вторачили в икономиката, че всеки труд, който е по-различен, ни се струва изпразнен от съдържание, а именно това е истинският живот, казва тя. Човечеството се нуждае от социална сигурност, от свързани с полагане на грижа работни места, от „етична икономика“. Според нея една от заслугите на етиката на грижата е, че разкрива необходимостта от преосмисляне на справедливостта: „трябва да изхождаме не от всички тези хора, които нямат достатъчно пари и на които търсим отговорност за това, че не могат да се погрижат за себе си, а от онези, които имат прекалено много привилегии и които принуждават всички останали да се грижат за неща, с които те не искат да се занимават. Погледната по този начин, несправедливостта изглежда много по-различно. Ето, това е перспективата на грижата“ (Tronto 2009).

Грижата: перспективи и обрати

Годините, които ни делят от публикуването на „Различният глас“, свидетелстват за задълбочаване и ново развитие на феминистките интерпретации на етиката на грижата. Заложените в нея многопосочни оптики се радват на нови, обогатени прочити в една или друга посока. В несигурния свят на глобалното мрежово общество тези феминистки прочити са повече от актуални. Те очертават теоретично пространство, което надхвърля границите на етическия размисъл, за да се опита да предложи нов поглед към политическото. Според Паскал Молини етиката на грижата насочва вниманието към детайли от нашия живот, останали незабелязани или недооценени. Затова тя има своето място в политическия живот (Molinier 2006).

В тази насока са изследванията и на вече споменатата Сандра Ложие, „френския глас“ в етиката на грижата, която не само интерпретира теориите на нейните водещи представителки, но и обогатява тази парадигма със собствена перспектива. В какво се изразява нейният принос? Ложие подхожда към етиката на грижата като към теория, откриваща света на „носещата безпокойство странност на всекидневното“, привлича вниманието към това, което е пред очите ни, но което подценяваме и което философията маргинализира (Laugier 2011). Като се опира на анализа на историческите условия, довели до социално и морално девалоризиране на предоставящите и предо-

ставяните грижи, Ложие обосновава извода, че чрез грижата става възможно етиката „да се приземи“, да се превърне в практически отговор на специфичните нужди на конкретни хора. Тя ни прави чувствителни към детайлите, които играят важна роля в преживените ситуации. Феминистката авторка подчертава, че би било неправилно грижата да се редуцира до обгрижване на слабите, жертвите, хората в неравностойно положение; да се възприема като аналогия на снизхождението и благотворителността. Грижата не е с християнски или религиозен произход, казва Ложие, защото в своите политически проекции тя залага искането за равенство между отдаващ и приемащ. (За съпричастността към другия в християнски контекст вж. Узунова 2018, а в будизма вж. Камбуров 2011.) Освен интерпретацията на вече популярни понятия, върху които е изградена етиката на грижата, Ложие лансира своята визия за уязвимостта, която предполага „всекидневен контекст“, където нуждите, интересите и крехкостта на човешките същества е особено видима. Подобно на Тронто тя счита, че въпросът за уязвимостта не е само етически, но и политически, че е налице необходимост от валоризиране на грижата и тези, които полагат грижи, защото зависимостта и уязвимостта са част от всекидневието. Приемайки собствената си уязвимост като нещо естествено, ние разбираме, че тя е част от човешкото, от нашата споделена ситуация. Още повече, че автономността също предполага зависимост, защото се дължи на хора, които, макар и невидими, осигуряват тази автономност.

Протекция, закрила, сигурност – Ложие говори не само за хора, които са в непосредственото ни обкръжение, но и за такива, които са далече от нас, но имат нужда от предоставяне или активиране на определени възможности (на места Ложие говори дори за „овластяване“), от защита на техните жизнени интереси като човешки същества. Ложие не се колебае да дефинира етиката на грижата като „политическо оръжие“ и дори като „революция“. Тя е път към „всекидневното, конкретното, ненормативното“, към мотивациите, релациите, близостта, или всичко онова, което остава извън обсега на внимание на етиките на справедливостта. И още нещо: въпреки че валоризира грижата за другите, тази отворена към конкретните детайли грижа не противоречи на грижата за себе си. „Подходът на грижата не е противоположен на подхода на справедливостта, казва

тя в своя лекция, а напротив, грижата е справедливост плус, справедливост в повече, защото безпристрастният подход също може да е несправедлив“ (Laugier 2010).

Очевидно е, че акцентът върху специалната роля на уязвимостта като поливалентен, предполагащ различни тълкувания концепт, изразяващ *всеобщо споделената* от човешкия род участ, е насока, в която се движат последователките на Тронто. Една от причините за това е, че и грижата, и уязвимостта имат релационна структура. В свое изследване Робърт Гудин формулира извода, че търсените решения за преодоляване на уязвимостта трябва да атакуват *релацията*, в рамките на която действа уязвимостта, а не потърпевшия индивид. Именно това релационно измерение отличава уязвимостта от крехкостта и слабостта. Според него няма данни, че проекцията е „парадигматичен отговор на уязвимостта“ (Goodin 1985: 58). Подходът към уязвимостта според него предполага изместване на гледната точка от индивида към мрежата, в която той е вписан, и отношенията му с окръжаващия свят. Гудин повдига въпроса дали вместо да се обосновава нуждата от защита на уязвимите, етическата теория не трябва да се опита да очертае модалностите на едно „ставане-неуязвим“: защото можем да редуцираме „щетите, които другият е в състояние да ми нанесе“, но не можем да сложим край на отношенията на взаимна зависимост, които свързват човека с неговата природна и социална среда. „Абсолютната неуязвимост е недостижим хоризонт, защото релационното измерение на човешкия живот, връзката с другия са нещо неизбежно“ (Goodin 1985: 65). В неговата оптика разликата между природна уязвимост и социална уязвимост се заличава в полза на нещо, което бихме могли да наречем *винаги предзададена релационна участ на хората*.

Макар и мотивирана по различен начин, тезата за универсалния характер на уязвимостта се споделя и от Джудит Бътлър. Тя приема, че уязвимостта е функция на нашата ситуираност в езика. Нашата идентичност винаги е впримчена в езиковите норми, а ние сме изложени на възможността да бъдем наранени. Във *Властта на думите* Бътлър подчертава, че нашето тяло винаги е „предоставено на другия“, доколкото потенциално е адресат на определени слова. Тази изначална необходимост от езика, чрез която конституираме своята идентичност, по-

ражда нашата уязвимост. Езикът винаги е пред нас; той е това, което споделям със събеседника си; чрез него става конституирането на субекта. За Бътлър езиковата уязвимост е „една от първичните релации, които приема социалната връзка“ (Butler 2004: 63, 66).

Друга насока на развитие, която получава етиката на грижата, е свързана с допълнителна аргументация на нейната *контекстуалност*, на тезата, че моралният характер на нашите действия се определя не само от принципите, но и от емоциите и контекста, в който те протичат.

Марк Хуниади обосновава необходимостта от контекстуалистички подход към моралните явления, който да включи всички аспекти на моралния опит, към който философите подхождат селективно, „от трето лице“: така значителен обем от неговата богата гама остава извън изследователския интерес. Чрез тази „морална метонимия“, присъща на теоретичното мислене, една част започва да представлява цялото и от опита на непосредствения участник остава само това, което философът избира да постави на първо място (за Кант това е дългът, за Левинас – отговорността, за Хабермас – комуникацията) (Hunyadi 2012). Затова важна методологическа установка е моралните явления да се разглеждат, като се изхожда от перспективата на „първото лице“ и се използват ресурсите на понятието „морален опит“. Хуниади отбелязва, че контекстуализмът от първо лице няма нищо общо с моралния релативизъм, при който всички решения са морално еквивалентни (Hunyadi 2015/2: 39–52).

Грешката на тези, които са срещу контекстуализма, е, че отъждествяват „контекстуалност“ и „фактичност“. А контекстът не е само фактичност, напротив, той е изтъкан от контрафактичност; не е само фотографска снимка на видимата повърхност и място на това, *което* се случва; не е само зона на контакт със света; той е „лицето на света, което ни се дава в опита“, лице, изтъкано от миналото и настоящето на този свят. Затова образа на повърхността Хуниади замества с образа на „морската шир, която е абсолютно неделима от водната маса (...) и това е цял континент – скрит, но не изгубен“ (Hunyadi 2015/2: 45). И този скрит, богат на „фонові ресурси“ континент е източник на различен тип аргументи, които се привеждат в зависимост от обстоятелствата, позицията и целите на изправените пред морален избор.

Третият формулиран от Хуниади извод е че: по силата на това, че всяко общество създава свои собствени критерии за легитимност, контекстуализмът е свързан с теорията за идентичността. Последователният контекстуализъм всъщност почива върху херменевтиката на начина, по който участниците разбират и възприемат самите себе си. Контекстът и светът, който ни го поднася, са за действащите лица универсален ресурс, а достъпът до този ресурс за критика и размисъл не изисква контекстът непременно да бъде трансцендиран. Сред възможните възражения срещу този контекстуален иманентизъм Хуниади привежда вече е формулирането от Рикьор в „Самият себе си като някой друг“: ако контекстът не трябва да бъде трансцендиран, как тогава участникът в събитията ще прецени собствения си контекст, в случай че той е радикално зловреден. Отговорът на Рикьор е, че тогава принципите намират убежище в съзнанията на малка група хора, които в името на същите принципи повеждат борба срещу несправедливите институции.

Според Хуниади обаче изводите за ненадеждността на контекста почиват върху редуccionистка визия, типична за историята на философията като цяло: принципите, за които говори Рикьор, според него са „контрафактични ресурси“, които за участника в събитията са извор на размисъл и мотив за действие. И привежда следния пример: няма по-висш аргумент за човека, решил да се изправи срещу хитлеризма, от този, че не е такава представата, която искаме да имаме за себе си като хора, и всички останали – че режимът е нечовечен, брутален, дискриминационен – произтичат от първия (Hunyadi 2015/2: 48).

По повод на упреците в контекстуалност може да добавим и следното. Когато развива тезата, че деконструкцията е осъзната отговорност, че тя е фокус, в който си дават среща справедливостта и правото, че не е отказ от етика, а напротив: „тя е всичко друго освен (...) нечувствителност към справедливостта“, Дерида настоява, че моралният избор винаги е съпътстван от известна нерешимост, но именно тази нерешимост, тази непредвидимост и зависимост от контекста обуславят неговата автентичност.

Дерида анализира подробно вътрешноприсъщите на справедливостта апории. Първата е, че, когато се налага да въздадем справедливост, ние трябва да се опрем на закона; наред с това обаче

трябва да се абстрахираме от този закон и да направим избор в полза на справедливостта. Именно защото трябва да бъдем свободни да приложим закона, нашите действия не трябва изцяло да бъдат продиктувани от този закон. Втората апория, или „преследването на нерешимото“, се изразява в това, че решението, което трябва да вземем, се сблъсква с нещо непознато: или такова решение още не е било вземано и тогава то още не е справедливо; или то вече е регулирано от кодекс, а това ще рече, че вече не произтича от справедливостта в пълния смисъл на думата, а е обикновено прилагане на кодекса. Третата апория е дефинирана като „неотложност, която закрива хоризонта на знанието“. Тя се изразява в това, че решението, което предстои да вземем, винаги носи сянката на нерешимостта, защото дори отлично да познаваме контекста ние вземаме това решение в „нощта на не-знанието“. Защо? Защото всяко решение, за да бъде справедливо, трябва да скъса с преценките, които водят до него. Ето защо, за разлика от справедливостта, която е идеал (тя е „шанса на събитието и условие на историята“), правото е несъвършено и ограничено.

Това значи, че отчитането на конкретния контекст не е несъвършенство, а залог за автентична преценка и „прилагането“ на идеалната справедливост не може да мине без този контекст. Значи също, че според Дерида пътуването към хоризонта на справедливостта винаги включва и момент на избор, на нерешимост, на откъсване от готовите максими (Derrida 2005).

За разлика от концепцията на Хуниади, която валоризира контекстуалността, други доразвиват тезите на Гилигън за необходимост от интегриране на двете етически парадигми. Трети пък се опитват на докажат, че все пак етиката на грижата е в състояние да формулира свои теоретични правила, свой теоретичен „бекграунд“, своя нормативност. Към такива внушения ни води Стефани Колинс в книгата *Care Ethics: The Four Key Claims* (Collins 2015).

Като анализира специфичните компоненти на етиката на грижата – отговорност, произтичаща от отношенията между конкретни хора, а не от абстрактни правила, и решения, в които съпричастността играе не по-малка роля от дълга – Стефани Колинс посочва, че етиката на грижата и днес е неоснователно пренебрегвана. Не пропуска да отбележи, че етиката на грижата не е теория с претенции за уни-

версалност, а въвежда аспекти, недооценени от други теории. Според Колинс твърденията, че „само намерението да се действа в съответствие с моралния закон, е морално, а не просто инструментално стойностно, пренебрегват значението на реалните грижовни отношения, на емоциите като мотивация на нашите действия.

Тя поддържа тезата, че за етиката на грижата моралът е не толкова въпрос на рационална преценка, колкото на поемане на отговорност за конкретни хора в нужда (Collins 2015). Принципите обаче също следва да бъдат отчитани, защото дават възможност да бъде направен избор там, където съпричастността и емпатията ни пречат да оценим всички аспекти на ситуацията. Според Колинс, наред с описателните твърдения, формулирани от етици в подкрепа на техните изследователски перспективи, етиката на грижата дава възможност и за *нормативни* твърдения. Самата тя формулира четири, първото от които гласи, че размишлението трябва да включва съпричастност и пряко присъствие. Второто твърдение е, че важноста на всяка връзка – лична или не – се определя от стойността на тази връзка за индивидите в нея: когато отношенията ни с другите са ценни за нас и за тях, тези (не лични) отношения са морални парадигми; те заслужават да бъдат запазени и от тях произтичат сериозни задължения. Третото твърдение, формулирано от Колинс, е, че даряващите грижа трябва да имат грижовни нагласи, тоест нагласи, които имат за предмет нещо, което има интереси, или нещо, което може да повлияе на нещо, което има интереси; нагласите им трябва да са положителен отговор (напр. насърчаване, зачитане) на тези интереси: желанията, решенията, вниманието на предоставящия грижа трябва да се влияе от представата му за това как нещата да бъдат в синхрон със заинтересования. Четвъртото твърдение е: предоставящите грижи трябва да извършват действия с (може би мълчаливото) намерение да бъдат задоволени интереси, които според тях има получаващият; силата на това „трябва“ се определя от моралната стойност на действието, която е функция на силата на намерението, вероятността действието да задоволи интереса и степента, в която интересът е описан по подходящ начин като „нужда“. С тези четири ключови нормативни твърдения Колинс прави опит да докаже, че етиката на грижата не е чужда на определена нормативна етическа рамка.

Освен теоретичното обогатяване на свързаната с мотивите и дейностите на грижата аргументация са налице и опити за директното ѝ включване в политическите практики с оглед на нейната приложимост. И Тронто, и Ложие споделят максимата, че без политика етиката на грижата е обречена на маргинализация. Откритите от грижата политически маршрути са многобройни, но реализацията им под формата на „проект за общество на благосъстоянието“ не е толкова лесна. Пример за това е възникналата през 2012 г. във Франция полемика, когато секретарката на Френската социалистическа партия Мартин Обри използва термина “care” в своя реч (в повечето случаи с цел запазване на смисловото богатство, което носи на английски, терминът “care” не се превежда на френски). Това предизвиква критики, както от страна на политическите ѝ противници отясно, така и от страна на феминистките, които не приемат политическата редукция и инструментализация на термин, който отразява универсални ситуации.

Според Жан-Мишел Шасиш, вкаран в политическия дискурс, „концептът напълно променя аргументативния си контекст и се обвързва с логика, коренно различна от тази, която следва интегрирането му в академичния дискурс“ (Chahsiche 2014). Изводът на Шасиш е, че резултатът от политизацията на грижата във френски контекст е изчезването на нейното феминистко измерение (Chahsiche 2014). Позицията на Сандра Ложие, изразена в блога “Yes, We care!” (Laugier 2010), е, че „няма нужда да се политизира грижата, защото тя вече е политически концепт“. В резултат на отправените към Мартин Обри упреци понятието постепенно бива изместено от термини като „общество на благосъстоянието“, „реално равенство“, „персонализиране на публичните услуги“. Шасиш заключава, че този фалстарт на термина води до минимизиране на влиянието на грижата в социалистическия проект, до изчезването ѝ от социалистическия изказ, с което и ефективният потенциал за социална трансформация, заложен в понятието, остава нереализиран (Chahsiche 2014).

Вместо заключение

Като придава значимост на чувствата и насочва към уязвимостта в качеството ѝ на основен произтичащ от човешкостта модус,

етиката на грижата отдава приоритет на релационността и загрижеността като специфичен тип връзка с другия. Нашето мнение е, че, както с опитите си да оспори и доразвие доминиращия етически дискурс, така и с тезата си за балансираност етиката на грижата е пример за успешно приложение на умерен деконструктивистки подход. Част от критиките към нейния подход се движат в диапазона контекстуализъм–релативизъм–есенциализъм – нещо, което се възприема като свидетелство, че това е практика, а не етика в пълния смисъл на думата.

Етиката на грижата се опира на два противоположни подхода. От една страна, нейните последователки наблягат на общата участ, от друга – споделят виждането за конкретен подход и различен тип загриженост към уязвимостта. Ако потърсим аналогия с етиката на отговорността на Левинас, ще видим, че общ и за двете етики е патосът пред уязвимостта, но ако при него чрез човешкото лице, независимо от конкретните му особености, говори самият Бог, в етиката на грижата вниманието е насочено към конкретната ситуация, конкретния човек, конкретната уязвимост. Обща е нагласата, че патосът на грижата и повелята на отговорността към другия са преди изпълнението на дълга, защото институционализирането и на отговорността и на грижата води до загуба на автентичност. Левинас говори, че срещата раздяла с другия следва да остане извън институциите; че хипостазирането на Аз-а чрез поемането на „неочакваща отговорност“ като битие-за-другия става път към трансцендентното. Насочвайки вниманието си към уязвимостта като универсална участ на човешкия род, последователките на етиката на грижата изграждат визията за поливалентен концепт, чрез който, ако се изразим с термините на Левинас, се преодолява обективизирането на другия, а сблъсъкът между две биващи се превръща в „среща отвъд видимостта“.

Може да търсим паралели между партикуларизма и контекстуализма на етиката на грижата и разграничението между цел и норма, телеологична и деонтологична перспектива, което прави Рикьор. За него етиката е преди морала, т.е. целта е преди нормата. Наред с това той подчертава необходимостта етическата интенция да премине през изпитанието на моралната норма. Така се достига до „етика, обогатена от прехода през нормата“ и „съблюдаването на нормата се превръща в зачитане на другия и на самия себе си като някой

друг“ (Рикьор 2006). Рикьор говори за загриженост: едно безмълвно позоваване на другия, което разчупва затворения кръг на рефлексивността, наречено още „реципрочност в дисиметрията“, и подчертава, че нейният статут е преди разумно приетия дълг (Рикьор 2006: 246–248). Рикьор, за разлика от Левинас, по думите на Иванка Райнова, не изхожда от апела на Другия, а от реципрочността и понятието за обещание (Райнова 2013: 297). Връщайки субекта „към участта му на смъртен“, уязвимостта на другия му дава повече, отколкото ако черпи от собствените си сили. Формулираният от Райнова тезис е, че у Рикьор мотивите и ценностите са емоционално обосновани (Райнова 2013: 288). Не по-малко основание за паралелизъм между него и етиката на грижата дава и посоченият от нея факт, че за Рикьор Другият е не ближният, с когото ще се срещна лице-в-лице, а „ранимият, крехкият, слабият“, и разглежда справедливостта като загриженост, приложена към анонимните, тези, „които никога не ще бъдат лица“ (Райнова 2013: 299). Така авторката обвързва справедливост и загриженост и разглежда справедливостта като загриженост за цялото човечество. От друга страна, обаче Рикьор търси обосновката на една концепция на отговорността в контекст, по-широк от този на грижата. Реципрочността у Рикьор напомня ситуацията в етиката на грижата, при която всеки е едновременно и отдаващ, и получаващ. И не само това: в лицето на Другия както Рикьор, така и Тронто виждат не епифанията на Бога, а човека – нуждаещия се, белязан от своята изначална, уязвимост човек. Този, който с уязвимостта си остава човек (като у Рикьор), но който по силата на това, че поема отговорност за другия, напомня човека у Йонас, чиято мисия е да поеме щафетата от един очакващ неговата помощ замлъкнал Бог.

Етиката на грижата е принос към феминистките теории на различието и с тезата си за различния морален глас, защото съдейства за обогатяването на възможните интерпретации на другостта и връзката с другия. Разгледана като специфика на феминисткия субект, грижата води към следваната от диференциалисткия феминизъм логика. В замяна на това констатацията за всеобщата, белязана от уязвимостта участ я приобщава към теорията за номадния субект (Батулева 2017). Според нас съществуват не два, а три възможни прочита на грижата: фалогоцентричен, диференциалистски и

постфеминистки. Първият обвързва грижата с ролята, отредена на женското в рамките на патриархалния ред, в него то остава фиксирано в частното. Вторият, диференциалистският прочит също обвързва грижата с женската другост, но като нещо, чиято специфика заслужава внимание и допринася за обогатяване на човешкото като цяло. В такъв контекст на грижата се гледа не като на подценена и фиксирана в частното дейност, а като на един от възможните пътища за усъвършенстване на връзката с другия. Третият, най-автентичен прочит обвързва стратегията на грижата с наличието на всеобща връзка и уязвимост. Той надхвърля очертанията на етиката и прави опит за лансиране в пространството на политиката. Въпреки че не се интерпретира като свързана с деконструктивизма, феминистката етика на грижата декonstrуира монолитния етически дискурс, подрива фалогоцентризма, открива нови пространства пред етиката като опозиция на доминиращите теории на справедливостта. Няма претенции различният глас да стане да стане водещ и единствен. Етиката на грижата не е посегателство върху етиките на справедливостта, а тяхно продължение и обогатяване в условията на един все взаимосвързан свят. Деконструктивистки е и подходът на приобщаването, неизключването и разбирането, че реалната ангажираност в изискващи морален отговор ситуации не може да бъде дефинирана на основата на неизменно действащи императиви, защото в нея се пресичат контексти, пристрастия, чувства. Отчитайки и принципа, и контекста, тя носи белезите на нова етическа теория в условията на глобално общество. По думите на Тронто: „Не е проблем грижата да се издигне до ранг на универсален императив – да, трябва да се грижим за другите, казва тя. Но, ако принципите ѝ се откъснат от специфичните практики, които изисква всяка конкретна ситуация, грижата ще изгуби смисъла си“. Мотивът ни за такъв деконструктивистки прочит на грижата е заложен и във факта, че тя предоставя възможност за няколко, до голяма степен противоположни прочита. Разкрива, че различният глас не е приоритет на женскостта, а хвърля мост между мъжко и женско, частно-публично, принцип и контекст. На практика осъществява повика на деконструкцията, без да достига до заложените в нея възможни крайности.

ЛИТЕРАТУРА/ REFERENCES

1. **Батулева 2010**: Батулева, Т. *Субект и отговорност*. София: ИК „Св. Иван Рилски“. // **Batuleva 2010**: Batuleva, T. *Subekt i otgovornost*. Sofia: IK “Sv. Ivan Rilski”.
2. **Вијева 2012**: Вијева, Н. *Феминистки проекции*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“. // **Videva 2012**: Videva, N. *Feministki proektsii*. Sofia: UI “Sv. Kl. Ohridski”.
3. **Иригаре 2002**: Иригаре, Л. *Този пол, който не е един*. София: СОНМ. // **Irigare 2002**: Irigare, L. *Tozi pol, koyto ne e edin*. Sofia: SONM.
4. **Камбуров 2011**: Камбуров, И. *Класическа будистка философия (I). Пътят*. София: Авангард Прима. // **Kamburov 2011**: Kamburov, I. *Klasiicheska budistka filosofia (I). Patyat*. Sofia: Avangard Prima.
5. **Личева 2002**: Личева, А. Истории на гласа. *Философски алтернативи*, кн. 5. // **Licheva 2002**: Licheva, A. Istorii na glasa. *Filosofski alternativi*, кн. 5.
6. **Петрова 2016**: Петрова, Ел. Етика на грижата: теоретичен подход и проекция. *Философски алтернативи*, кн. 5. // **Petrova 2016**: Petrova, El. Etika na grizhata: teoretichen podhod i proektsia. *Filosofski alternativi*, кн. 5.
7. **Райнова 2013**: Райнова, И. *Между свещеното и светското: към проблема за континуитета и дисконтинуитета във философията на Пол Рикъор*. Дисертация, София: БАН. // **Raynova 2013**: Raynova, I. *Mezhdru svestnoto i svetskoto: kam problema za kontinuiteta i diskontinuiteta vav filosofiyata na Pol Rikyor*. Disertatsia, Sofia: BAN.
8. **Рикъор 2006**: Рикъор, П. Взаимното признаване. *Пътят на разпознаването*, София: СОНМ. // **Rikyor 2006**: Rikyor, P. Vzaimното priznavane. *Patyat na razpoznavaneto*, Sofia: SONM.
9. **Рудинеско, Плон 2000**: Рудинеско, Е., М. Плон. *Речник на психоанализата*. София: ЛиК. // **Rudinesko, Plon 2000**: Rudinesko, E., M. Plon. *Rechnik na psihoanalizata*. Sofia: LiK.
10. **Узунова 2018**: Узунова, Д. *Злото и страданието в традицията на руския религиозен екзистенциализъм*. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. // **Uzunova 2018**: Uzunova, D. *Zloto i stradaniето v traditsiyata na ruskia religiozen ekzistentsializam*. V. Tarnovo: UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”.
11. **Фройд 1993**: Фройд, З. *Нови уводни лекции в психоанализата*. Лекция XXXIII. Женската природа. Плевен: ЕА. // **Froyd 1993**: Froyd, Z. *Novi uvodni leksii v psihoanalizata. Lektsia XXXIII. Zhenskata priroda*. Pleven: EA.
12. **Butler 2004**: Butler, J. *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris–Amsterdam.
13. **Chahsiche 2014**: Chahsiche, J.-M. De l’« éthique du care » à la «

société du soin »: la politisation du care au Parti socialiste. *Raisons politiques* (no. 56), 4, pp. 87–104; DOI: 10.3917/rai.056.0087. – URL: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2014-4-page-87.htm>

14. **Cixous 1975**: Cixous, H. Le rire de la méduse. *Arc*, no. 61, London, pp. 39–54.

15. **Collins 2015**: Collins, St. *The Core of Care Ethics* (chapt. 2 to 5). Basingstoke: Palgrave–Macmillan.

16. **Derrida 2005**: Derrida, J. *Force de loi*. Paris: Galilée.

17. **Gilligan 1986**: Gilligan, C. *Une voix différente. Pour une éthique du care*. Paris: Flammarion.

18. **Gilligan 1995**: Gilligan, C. Un regard prospectif à partir du passé. V. Nurock. *Carol Gilligan et l'éthique du care*.

19. **Goodin 1985**: Goodin, R. *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Special Responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press.

20. **Hunyadi 2012**: Hunyadi, M. *L'Homme en contexte*. Paris: Cerf.

21. **Hunyadi 2015**: Hunyadi, M. L'approche contextualiste en morale. Mise au point en dix points. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2 (no. 284), p. 39–52; DOI: 10.3917/retm.284.0039. – URL: <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2015-2-page-39.htm>

22. **Laruelle 1986**: Laruelle, F. *Les Philosophes de la différence: Introduction critique (Philosophie d'aujourd'hui)*, French Edition; Kindle Edition.

23. **Laugier 2009**: Laugier, S. L'éthique comme politique de l'ordinaire. *Multitudes*, 2 (no. 37–38), pp. 80–88; DOI: 10.3917/mult.037.0080. – URL: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2009-2-page-80.htm>

24. **Laugier 2009–2010**: Laugier, S. Éthique, genre et société. *La conférence a été donnée à l'Université Victor Segalen Bordeaux 2 dans le cadre du cycle de conférences « L'invité du Mercredi »*. Saison 2009–2010 sur le thème « Santé, médecines, sociétés ». Service culturel Université Victor Segalen de Bordeaux 2/DCAM/ – tv/video/universite_bordeaux_segalen_dcamlle_care_ethique_genre_et_societe.5874

25. **Laugier 2010**: Laugier, S. Le care: enjeux politiques d'une éthique féministe. *Raison-public.fr*, 5 février. – <http://www.raison-publique.fr/article203.html>

26. **Laugier 2010**: Laugier, S. Yes We Care! *Le Club de Mediapart*, 21 juin. – <https://blogs.mediapart.fr/sandra-laugier/blog/200610/yes-we-care>

27. **Laugier 2010**: Laugier, S. L'éthique du care en trois subversions. *Multitudes*, 3 (no. 42), pp. 112–125; DOI: 10.3917/mult.042.0112. – URL: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2010-3-page-112.htm>

28. **Laugier 2011**: Laugier, S. Le care comme critique et comme féminisme. *Travail, genre et sociétés*, 2 (no. 26), pp. 183–188; DOI: 10.3917/tgs.026.0183. – URL: <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2011-2-page-183.htm>

29. **Laugier 2019:** Laugier, S. *Ethics of care.org* presents an interview with Sandra Laugier on her book 'Politics of the Ordinary – Care, Ethics, and Forms of Life', Paris, May 2019. – <https://www.youtube.com/watch?v=Lwb9RDfLZx8>

30. **Malabou 2012:** Malabou, C. Le sens du « féminin ». *Revue du MAUSS*, 1 (no. 39), pp. 236–244; DOI: 10.3917/rdm.039.0236. – URL: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2012-1-page-236.htm>

31. **Molinier 2006:** Molinier, P. Le care à l'épreuve du travail. Vulnérabilités croisées et savoir-faire discrets. Le souci des autres. Éthique et politique du care. (Ed. Patricia Paperman, Sandra Laugier). Coll. Raisons Pratiques, Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences sociales, pp. 299–316.

32. **Paperman 2010:** Paperman, P. Éthique du care. Un changement de regard sur la vulnérabilité. *Gérontologie et société*, 2 (vol. 33/no. 133), pp. 51–61; DOI: 10.3917/g.s.133.0051. – URL: <https://www.cairn.info/revue-gerontologie-et-societe1-2010-2-page-51.htm>

33. **Paperman, Laugier 2005:** Paperman, P., Laugier, S. (éds.). *Le souci des autres, éthique et politique du care*. Paris: EHESS, pp. 299–316.

34. **Rosen, Zickler 1996:** Rosen, H., Zickler, E. Introduction à la nouvelle édition. Une voix différente. *J Am Psychoanal Assoc.* 44 Suppl.: 71–92. – <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9170058>

35. **Tronto 1993:** Tronto, J. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge; превод на френски: *Un monde vulnérable. Pour une éthique du « care »*. Paris: La Découverte (2009).

35. **Tronto 1995:** Tronto, J. Care as a Basis for Radical Political Judgments. *Hypatia*, vol. 10, no. 2, pp. 141–149. – www.jstor.org/stable/3810286

36. **Tronto 2005:** Tronto, J. Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du care. *Le Souci des Autres. Éthique et politique du care*. P. Paperman, S. Laugier (éds.). *Le souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris: EHESS.

37. **Tronto 2018:** Tronto, J. Caring democracy: current topics in the political theory. – <https://care857567951.wordpress.com/2018/09/27/caring-democracy-current-topics-in-the-political-theory-of-care/>

38. **Tronto, Fischer 1990:** Tronto, J., Fischer, B. *Toward a Feminist Theory of Caring: Abel and Nelson, Circles of Care: Work and Identity in Women's lives*. University of NY Press.