

Feminizmus¹

A kortárs feminista politikai elmélet meglehetősen sokrétű mind premisszáit, mind pedig következtetéseit tekintve. Bizonyos mértékig ez igaz a többi elméletre is, amelyeket korábban elemeztem.² Csakhogy ez a sokféleség megtöbbszöröződik a feminizmusban, hiszen minden eddigi elmélet képviseltetve van magán a feminizmuson belül is. Így tehát létezik liberális feminizmus, marxista feminizmus, sőt libertárius feminizmus is. Mi több, a feminizmuson belül jelentős irányzatok léteznek, amelyek olyan, a főárambeli angolszász politikai filozófia határain már kívül eső elméletkehez kapcsolódnak, mint a pszichoanalízis vagy a posztstrukturalizmus. Alison Jaggar azt állítja, hogy a különféle feminista elméleteket a nők hátrányos helyzetének kiküszöbölésére irányuló igény és elkötelezettség egyesíti.³ Csakhogy (miként Jaggar maga is megjegyzi) ez az egyetértés csakhamar feloldódik a hátrányos helyzetet illető radikális nézetkülönbségekben, illetve az arra vonatkozó nézetkülönbségekben, hogy miként is kellene ezt a helyzetet megszüntetni.

Külön könyvre lenne szükség ahhoz, hogy a feminista elmélet mindezen ágazatait tárgyalhassuk.⁴ Ehelyett inkább annak a módnak három különböző feminista kritikájára térnék ki, ahogyan a főárambeli politikai elméletek a nők sajátos érdekeit és igényeit értik vagy félreértik. Korábban amellet érveltem, hogy több kortárs politikai elméletnek erős egalitárius kötődése van, vagyis elkötelezett azon eszme iránt, hogy a közösség minden tagját egyenlő módon kell kezelni. Ezzel együtt a közelmúltig a legtöbb főárambeli politikai filozófia védte, vagy legalábbis elfogadta a nemi diszkriminációt. S bár a nemi diszkriminációról alkotott hagyományos nézeteket fokozatosan föladták, sok feminista meg van győződve arról, hogy azok az elvek, amelyeket a férfiak tapasztalatait és érdekeit szem előtt tartva alkottak meg, alkalmatlanok arra, hogy megfelelőképpen elismerjék a nők igényeit, vagy hogy integrálják a nők sajátos tapasztalatait. Három ilyen érvet fogok áttekinteni. Az első a nemi diszkrimi-

¹ A szöveg a szerző 1990-ben megjelentetett, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford University Press, Oxford, 1990) című könyvének 9. fejezete. (A ford.)

² A könyv előző fejezetei az utilitarizmussal, a liberalizmussal, a libertarizmussal, a marxizmussal, a kommunitarizmussal és a multikulturalizmussal foglalkoznak. (A ford.)

³ Alison Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature*. Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1983.

⁴ Bevezetéképpen ezekhez a különféle ágazatokhoz lásd Rosemary Tong: *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Westview, Boulder, Colorado, 1998; Alison Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature*. Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1983; Andrea Nye: *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. Croom Helm, London, 1988; John Charvet: *Feminism*. J.M. Dent and Sons, London, 1982.

náció nem-semleges jellegére összpontosít, a második a magán- és a közélet közötti különbségre. Mindkét érv tulajdonképpen amellet szól, hogy a társadalmi igazságosság liberális és demokratikus fogalma férfiközpontú. A harmadik érv viszont azt állítja, hogy egyáltalán magának a társadalmi igazságosságnak a hangsúlyozása férfiközpontúságot tükröz, s hogy minden olyan elmélet, amely fogékony a nők érdekei és tapasztalatai iránt, az igazságosság helyett a törődésre fogja helyezni a hangsúlyt. A három érv csupán nagyon korlátozott elképzelést nyújt a kortárs feminista elméletek céljairól, viszont olyan jelentős problémákat vet fel, melyekkel a nemi egyenlőség bármely megközelítésének számot kell vetnie, ugyanakkor talán a feminista elméletek és a főárambeli politikai elméletek közötti három legállandóbb érintkezési pontot jelenti.

1. Nemi egyenlőség és nemi diszkrimináció

Századunkig elmenően, sőt még századunk elején is mindenféle politikai alapállású férfi elméletíró osztotta azt a hitet, hogy a nőknek a családhoz való kötöttsége s az urával szembeni „törvényes és a szokáson alapuló alárendeltsége” a családon belül „a természet által megalapozott”.⁵ A nők polgári és politikai jogainak korlátozásáról azt tartották, hogy azt a nőknek a házon kívüli politikai és gazdasági tevékenységekre való természetes alkalmatlansága igazolja. A kortárs elméletírók nyilván fokozatosan feladták a nők természetes alacsonyabbrendűségének ezt az előfeltevését. Elfogadták azt, hogy a nők – akárcsak a férfiak – olyan „szabad és egyenlő lényekként” kezelendők, akik képesek önmeghatározásra és rendelkeznek az igazságosság érzékével, következésképpen szabadságukban áll belépni a közszférába. A liberális demokrá-

⁵ Azon korábbi nézet elfogadásával, hogy a férj „mint rátermettebb és erősebb” fél előjogai „a természetben alapulnak” (Locke-ot idézi Susan Okin: *Women in Western Political Thought*. Princeton University Press, Princeton, 1979, 200.), a klasszikus liberálisok komoly ellentmondásba kerültek önmagukkal. Hiszen amellet is érveltek, hogy az emberek természettől fogva egyenlők, következésképpen a természet nem szolgáltat alapot a jogok egyenlőtlenségének igazolására. Mint láttuk, ez képezte a természetjogi elméletek kiindulópontját (3. fejezet). Miért kellene annak az állítólagos ténynek, hogy a férfiak erősebbek és rátermettebbek, a nők jogi egyenlőtlenségét megalapoznia, ha egyszer – mint azt Locke maga mondja – a „bizonyos tekintetben vett kiválóság” nem alapozza meg a jogok egyenlőtlenségét? Nem érvelhet valaki egyszerre az egyenlőség mellett a férfiak mint csoport esetében arra hivatkozva, hogy a képességbeli különbségek nem alapoznak meg különleges jogi státust, és zárhatja ki a nőket mint csoportot azon az alapon, hogy kevésbé rátermettek. Ha a nőket kizárjuk azon az elven, hogy az átlagos nő kevésbé rátermett, mint az átlagos férfi, akkor minden kevésbé rátermett férfit is ki kell zárniuk. Ahogyan Okin fogalmaz, „ha individualizmusának alapjai szilárdak, amellet kellett volna érvelnie, hogy az egyes nő az egyes férfival egyenlő, akárcsak az erősebb férfi a gyengébb férfival”. I. m. 199.

ciák pedig egyre több antidiszkriminatív intézkedést hoztak, amelyeknek az volt a céljuk, hogy biztosítsák a nők egyenlő hozzáférését az oktatáshoz, a munkához, a politikai hivatalokhoz stb.

Ám ezek az antidiszkriminatív intézkedések nem vezettek nagyobb nemi egyenlőséghez. Az Egyesült Államokban és Kanadában a munkahelyi szegregáció a rosszul fizetett foglalkozások esetében növekvőben van, és erős a szegénység feminizációja miatti aggodalom.⁶ A családon belül még mindig a nők végzik a háztartási munkák túlnyomó részét, akkor is, ha egyébként teljes állásban dolgoznak emellett – ez az a híres „második műszak” vagy „dupla nap”, amit a dolgozó nőktől még mindig elvárnak.⁷ Sőt felmérések igazolják, hogy még a munkanélküli férfiak is sokkal kevesebb házimunkát végeznek, mint heti negyven órát dolgozó feleségeik.⁸ Mi több, a családon belüli erőszak és a szexuális erőszak mértéke is növekedett. Catherine MacKinnon, miután áttekinti az egyenlő jogok hatásait az Egyesült Államokban, a következőképpen foglalja össze vizsgálódásai eredményét: „A nemi egyenlőség törvénye teljességgel alkalmatlannak bizonyult arra, hogy nőkként megkapjuk azt, amire szükségünk van, s amitől születésünk miatt társadalmilag meg vagyunk fosztva: az esélyt a viszonylagos fizikai biztonságban leélt termékeny életre, az önkifejezésre, az egyéni kibontakozásra, s a minimális tiszteletre és méltóságra.”⁹

Miért van ez? A nemi diszkrimináció, ahogyan azt közönségesen értelmezni szoktuk, a nemi szempont önkényes és irracionális érvényesítését jelenti a javak és pozíciók elosztásában. Innen nézve a nemi diszkrimináció legközönségesebb formái azok, amikor például valaki visszautasítja, hogy egy nőt alkalmazzon, még akkor is, ha a munkahelyen elvégzendő feladatoknak racionálisan tekintve nincs semmiféle nemi specifikuma. MacKinnon ezt a nemi diszkrimináció „megkülönböztető megközelítésének” nevezi, mert ez a nemi

⁶ Lenore Weitzman: *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*. Free Press, New York, 1985, 350.

⁷ Arlie Hochschild: *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. Viking, New York, 1989.

⁸ Susan Okin: *Justice, Gender, and the Family*. Basic Books, New York, 1989, 153–154.

⁹ Catherine MacKinnon: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, 32. Jelen fejezetben a nyugati demokráciák feminizmusára összpontosítok, de meg kell jegyeznem, hogy a nők körülményei másutt gyakran még rosszabbak. Amint „a nők évtizedét” meghirdető ENSZ-nyilatkozat kitér rá: a világ népességének fele nő, a munkaórák csaknem kétharmadát ők dolgozzák le, a világ jövedelmének egytizedét kapják, és kevesebb mint egy századát birtokolják a világ vagyonának. (Idézi Diemut Bubeck: *Care, Gender and Justice*. Oxford University Press, Oxford, 1995, 2.) A nők helyzetéről nem nyugati kontextusban való, filozófiailag tájékozott számvetést nyújt Martha Nussbaum: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000; Susan Okin: *Gender Inequality and Cultural Differences*. *Political Theory*, 1/1994, 5–24.

diszkriminációt olyan diszkriminatív módon egyenlőtlen bánásmódnak tekintti, melyet nem lehet a nemi különbözőségekre való valamilyen utalással igazolni.

A nemi diszkrimináció ilyesféle törvényeit a faji megkülönböztetés törvényei alapján mintázták meg. S miként a faji egyenlőség érdekében hozott törvények célja egy „színvak” társadalom, ugyanúgy a nemi egyenlőséget előírányzó törvények végső célja is a nemi szempontból vak vagy a nemi különbségekre nem tekintő társadalom. Egy társadalom akkor lenne nem diszkriminatív, ha a faji vagy nemi szempontok nem játszanának szerepet a javak elosztásában. Persze míg könnyen elképzelhető az a helyzet, amikor egy társadalomban a politikai és gazdasági döntések teljes mértékben eltekintenek a faji tényezőktől, nagyon nehéz elképzelni, miként lehetne egy társadalom nemi szempontból teljes mértékben vak. Egy olyan társadalom, mely szülési pótlékot fizet vagy nemi alapon osztja meg a sportágakat, nyilván figyelembe veszi a nemi különbségeket, és mégsem tűnik egyáltalán igazságtalannak. S míg például a faji alapon elkülönített öltözők vagy zuhanyzók egyértelműen diszkriminatívnak tűnnek, a legtöbb ember nem érez hasonlóan a női és férfi zuhanyzókkal kapcsolatban. Tehát a „megkülönböztető megközelítés” elfogadja azt, hogy a nemekkel való megkülönböztetett bánásmódnak vannak legitim esetei. Ezek nem diszkriminatívak mindaddig, amíg létezik egy olyan eredendő nemi különbség, amely megmagyarázza és igazolja a megkülönböztetett bánásmódot. A női egyenjogúság ellenfelei gyakran hivatkoztak a női sportokra (vagy a zuhanyzókra) mint annak bizonyítékára, hogy a nemi egyenlőség téveszme. Ám a megkülönböztető megközelítés hívei mindig is azt válaszolták erre, hogy a legitim megkülönböztetés helyzetei olyannyira ritkák, az önkényes diszkrimináció helyzetei pedig olyannyira gyakoriak, hogy a bizonyítás kötelessége itt azokat terheli, akik fenntartják, hogy a nemi szempont meghatározó lehet a javak és a pozíciók elosztásában.

Ennek a fajta megkülönböztető megközelítésnek mint a nemi egyenlőség legelterjedtebb nyugati értelmezésének meglehetősen sikerei voltak. „Erkölcsei követelménye” arra irányult, hogy „a férfikkal egyenlő hozzáférést biztosítson a nőknek”, és „biztosított is számukra valamelyes hozzáférést a munkához, a tanuláshoz és a nyilvános szerepvállaláshoz – beleértve a tudományos, a szakképzetlen és a szakképzett munkát –, valamint több mint névleges hozzáférést a sporthoz”.¹⁰ A megkülönböztető megközelítés hozzájárult ahhoz, hogy nemtől független hozzáférés vagy verseny alakuljon ki a létező társadalmi javakért és pozíciókért.

Ennek a megközelítésnek a sikere mégis korlátozott, mert figyelmen kívül hagyja azokat a nemi különbségeket, amelyek már eleve beépültek ezeknek a pozícióknak a definíciójába. A megkülönböztető megközelítés a nemi egyenlőséget a nők ama lehetőségeként fogja fel, hogy nemi szempontból

¹⁰ I. m. 33, 35.

semleges szabályok között szálljanak versenybe olyan pozíciókért, melyeket a férfiak határoztak meg. Csakhogy az egyenlőség állapotát lehetetlenség elérni úgy, hogy előbb hagyjuk a férfiakat, hogy saját érdekeiknek megfelelően építsék fel a társadalmi intézményeket, majd pedig, amikor az illető intézményekben betöltendő szerepekről van szó, eltekintünk a jelentkezők nemi hovatartozásától. A probléma az, hogy a szerepeket már eleve lehet úgy definiálni, hogy a férfiak még nemi szempontból semleges versenyhelyzetben is alkalmasabbaknak tűnjenek az illető szerepekre.

Vegyünk két példát. Tekintsük azt a helyzetet, amikor valamilyen szerepkör betöltéséhez – a tűzoltóság, a rendőrség, a hadsereg kötelékében – bizonyos minimális testsúly és testmagasság szükségeltetik. A szabályok hivatalosan nemi értelemben semlegesek, de mivel a férfiak rendszerint magasabbak és nehezebbek, mint a nők, a szabályok a nők többségét mégis eleve kizárják a lehetséges jelentkezők köréből. Ezeknek a szabályoknak a használatát rendszerint azzal igazolják, hogy a szolgálat során használt öltözék és felszerelés megkíván bizonyos testmagasságot és testsúlyt, következésképpen ezek érvényes és indokolt követelmények az illető állás esetében. Csakhogy nyilván megkérdőjeleznénk azt, hogy az illető öltözetet miért 1,80 méter magas, és nem 1,70 méter magas emberek számára készítették. A válasz természetesen az, hogy az öltözet tervezői abból indultak ki, hogy azt férfiak fogják viselni, s ezért a férfiak átlagos testmagasságát és testsúlyát vették alapul. Ez elkerülhető lett volna. Semmi akadályja annak, hogy ugyanolyan öltözetet tervezünk kisebb és könnyebb emberek számára. Példának okáért Japánban, ahol a férfiak a nyugati férfiaknál alacsonyabbak és könnyebbek, a katonai és a tűzoltósági felszerelést alacsonyabb és könnyebb emberek számára tervezték. És senki nem mondhatja, aki valamelyest is ismeri a második világháború történetét, hogy ez a tény aláasta volna a japán hadsereg hatékonyságát.

A probléma itt nem a régi vágású előítélet vagy sovinizmus: előfordulhat, hogy a testmagasságra és testsúlyra vonatkozó előírásokból kiindulva az alkalmazó valóban nem szentel figyelmet a jelentkezők nemének. Ő egyszerűen csak azt akarja, hogy olyan embereket alkalmazzon, akik megfelelnek a munkahelyi követelményeknek. A probléma inkább az, hogy ezeket a követelményeket már eleve férfiak állapították meg, abból a feltevésből kiindulva, hogy férfiak fogják betölteni a posztokat. A nemi egyenlőség itt azt követeli, hogy újratervezzék a szóban forgó munkaköröket oly módon, hogy a nők is elláthassák azokat. Jelenleg valóban ez történik. Sok olyan állást, ami eddig testsúlyhoz és testmagassághoz volt kötve, manapság újraértékelnek, hogy megállapítsák, mennyiben definiálhatók újra úgy, hogy a nők számára is nagyobb lehetőséget nyújtsanak.¹¹

¹¹ Hasonló kérdés merült fel a mozgássérültek kapcsán. Példának okáért nagyon sok irodai munka megkívánja, hogy az emberek képesek legyenek egyik emeletről a másira

Sokkal komolyabb példa az, amikor egy állás betöltésének feltétele, hogy „az illető – nemtől függetlenül – ne legyen még nem óvodáskorú gyermek elsődleges gondviselője”.¹² Tekintve, hogy társadalmunkban a kiskorú gyermekek nevelése még mindig elsődlegesen a nők feladata, a férfiak nyilván nagyobb eséllyel pályázhatnak egy ilyen állásra. S ez megint csak nem azért van, mert a női jelentkezőket valamilyen értelemben diszkriminálják. Előfordulhat, hogy az alkalmazó tényleg nem szentel figyelmet a jelentkező nemének, sőt akár az is, hogy ténylegesen inkább nőket akar alkalmazni. A probléma az, hogy számos nő nem felel meg ennek a feltételnek – tudniillik hogy mentes legyen a gyermeknevelés felelősségétől. Az előírás nemi (*gender*) szempontból semleges a szónak abban az értelmében, hogy az alkalmazó nem törődik a jelentkezők nemével, a voltaképpeni nemi (*sexuál*) egyenlőség azonban mégsincs adva, mert az illető szerepkört azzal az előfeltevéssel határozták meg, hogy azt férfi fogja betölteni, akinek felesége otthon a gyerek gondját viseli. A megkülönböztető megközelítés fontosnak tekinti, hogy a nemi hovatarozás ne számítson egy munkakör betöltésénél, de eltekint attól a tényről, „hogy a nemeket eleve figyelembe vették, amikor az illető állást és munkakört azzal az elvárással alakították ki, hogy a majdani alkalmazottnak nem lesznek gyermeknevelési gondjai”.¹³

Az, hogy a nemi semlegesség ideálja valóban megteremti-e a nemek közötti egyenlőséget, nagy mértékben attól függ, hogy a nemeket már korábban hogyan és milyen mértékben vették figyelembe. Miként Janet Radcliffe-Richards írja: „Ha egy csoportot elég hosszú ideig kizárunk valamiből, elsősorban nagy a valószínűsége annak, hogy az ilyen típusú tevékenységek olyan irányba alakulnak majd, ami az illető csoport tagjait ezekre a tevékenységekre alkalmatlannokká teszik. Biztosan tudjuk, hogy a nőket sokféle munkától távol tartották, s ez azt jelenti, hogy ezekre a munkákra nagy valószínűséggel alkalmatlanok lesznek. A legnyilvánvalóbb példa erre, hogy számos állás

átmenni, hogy megbeszéléseken vegyenek részt vagy pótolják a fogyóanyagot. Ha nincsenek liftek és felhajtók, amelyek nagyon sok kis irodaépületből hiányoznak, a kerekében élők nem szállhatnak versenybe az állásért. Ez az egyenlőtlenség nem feltétlenül gyökerezik a mozgáskorlátozottakkal szembeni előítéletekben: egyszerűen a munkahelyi feladatokról van szó. Ám ismételten rá kell kérdeznünk, miért lett oly módon megtervezve a munkakör, hogy megkövetelje az emeletek közötti helyváltoztatást, és miért terveztek az épülethez csupán lépcsőket, és nem felvonókat, illetve felhajtókat is. A válasz az, hogy mind a munkakört, mind pedig az épületet ép testű emberek tervezték ép testű emberek számára. A valódi egyenlőség tehát megkívánja az épületek és a munkakörök átalakítását, azzal a másik előfeltevéssel, hogy a mozgássérülteknek is lehetőségük kell legyen dolgozni. Kanadában és az Egyesült Államokban a közintézmények és a munkaadók egyaránt kötelesek alávetni magukat az épületek és a munkakörök ilyen szempontú újratervezésére vonatkozó törvényi követelménynek.

¹² MacKinnon: i. m. 37.

¹³ Uo.

összeférhetetlen azzal, ha valakinek gyereke van, vagy gyereket nevel. Erős meggyőződés, hogy ha a nők a kezdetektől fogva részt vettek volna a társadalom irányításában, bizonyára *találtak* volna módot arra, hogy a munkát a gyerekeveléssel összeegyeztessék. A férfiaknak nem volt ilyen irányú motívációjuk, s az eredményt mindannyian látjuk.”¹⁴

Ez az összeegyeztethetlenség, amit a férfiak kreáltak a gyermeknevelés és a fizetett munka között, a nők számára mélységesen egyenlőtlen helyzetet teremtett. Az eredmény nemcsak az, hogy a leginkább értékes pozíciókat a társadalomban rendszerint férfiak töltik be, s hogy a nők aránytalanul többen vannak az alacsonyabb javadalmazású, részmunkaidős munkakörökben, hanem az is, hogy számos nő gazdaságilag függővé vált a férfaktól. Ott, ahol a családi bevétel nagyobbik része a férj fizetett állásából származik, a nő, aki a fizetetlen háztartási munkát végzi, csak általa fér hozzá a forrásokhoz. Ennek a függésnek a következményei a növekvő válási statisztikákkal váltak láthatóvá. Míg a házasság idején ugyanazon az életszínvonalon élnek, tekintet nélkül arra, hogy melyiküktől származik a bevétel, a válások az Egyesült Államokban komoly egyenlőtlenségekhez vezetnek: a férfiak életszínvonala átlagosan tíz százalékkal nő, a nőké átlagosan huszonhét százalékkal csökken – a különbség tehát közel negyven százalék.¹⁵ Mindazonáltal a megkülönböztető megközelítés szerint a gyermeknevelés és a fizetett munka közötti inkompatibilitás egyetlen következménye sem diszkriminatív, amennyiben nem a nemek közötti önkényes megkülönböztetésből fakad. A helyzet az, hogy a gyermeknevelés gondjaitól való mentesség a legtöbb létező munkahelyen követelmény, s az alkalmazók egyáltalán nem járnak el önkényesen, amikor ezt hangsúlyozzák. Mivel a gyermeknevelés gondjaitól való mentesség lényeges feltétel, a megkülönböztető megközelítés szerint nem diszkriminatív dolog ezt hangsúlyozni, függetlenül attól, hogy a nők számára hátrányt jelent. Sőt a megkülönböztető megközelítés a gyermekneveléssel való foglalkozást mint nemi értelemben semleges kritériumot éppen annak bizonyítékaként veszi, hogy a nemi megkülönböztetést sikerült kiiktatnunk. Képtelen átlátni, hogy éppen magának a gyermeknevelésnek a jelentősége az, ami mélységes

¹⁴ Janet Radcliffe Richards: *The Skeptical Feminist: A Philosophical Enquiry*. Routledge and Keagan Paul, London, 1980, 113–114.

¹⁵ A válások gazdasági következményeire vonatkozó pontos adatok vitatottak. 1985-ös könyvében Lenore Weitzman azt sugallja, hogy az egyenlőtlenség még nagyobb: ő a kaliforniai férfiak válás utáni életszínvonalának 42%-os növekedésére és a nők életszínvonalának 73%-os csökkenésére jutott. *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*. Free Press, New York, 1985. Richard Peterson kimutatta, hogy Weitzman rosszul számolt. Én az ő sokkal konzervatívabb – de ugyanúgy aggasztó – becsléseit idézem a válások során megmutatózó nemi egyenlőtlenségről. A Re-evaluation of the Economic Consequences of Divorce. *American Sociological Review*, vol. 61., 1996, 528–536.

nemi egyenlőtlenség forrása, olyan egyenlőtlenségé, ami abból a módból fakadt, ahogyan a férfiak történelmileg saját érdekeiknek megfelelően strukturálták a szerepköröket.

Szóval mielőtt eldöntenénk, hogy vajon a nemi hovatartozásnak számításba kell-e vésztetnie, látnunk kell azt, ahogyan *mindig is* számításba vésztett. S a helyzet az, hogy majdnem mindenik fontosabb szerep és pozíció nemek szerint strukturálódott: „A férfinak gyakorlatilag minden olyan jellemvonását, ami őt a nőtől megkülönbözteti, a társadalom pozitív elismerésben részesítette. A férfiak lelkialkata határozza meg a legtöbb sportot, az ő igényeik határozzák meg az autó- és az egészségügyi biztosítási rendszert, társadalmilag konstruált biográfiájuk határozza meg a munkahelyi elvárásokat és a sikeres karrier modelljét, perspektíváik és igényeik szerint mérjük a minőséget az oktatásban, tapasztalataik és rögeszméik határozzák meg az érdemet, az ő életük tárgyiasítása jelenti a művészetet, katonai szolgálatuk alapján határozzuk meg az állampolgárságot, jelenlétük határozza meg a családot, képtelenségük arra, hogy egymással megférjenek – háborúik és uralkodási hajlamaik – határozzák meg a történelmet, képükre alkották meg istent, és genitáliáik határozzák meg, mi a szex. Mert minden egyes, őket a nőtől megkülönböztető jellemvonásuk mintegy afirmatív akciótérvvé szerveződve ma is működésben van, s ezeket mintegy mellékesen úgy ismerjük, mint az amerikai társadalom struktúráját és értékeit.”¹⁶

Míndezek nemi szempontból semlegesek a szónak abban az értelmében, hogy a nőket nem fosztják meg önkényesen olyan tevékenységek folytatásától, amelyeket a társadalom értékesnek tekint. Viszont szexisták, mert a nemi szempontból semlegesnek tekintett tevékenységek körét a férfiak érdekei és értékei alapján határozzák meg. A nők nem azért vannak hátrányban, mert a sovíniszta önkény előnyben részesítené a férfiakat az állások betöltésénél, hanem mert az egész társadalom szisztematikusan előnyben részesíti a férfiakat abban, ahogyan az állásokat és az érdemet meghatározza.

Sőt minél inkább nemközpontúan határozza meg egy társadalom a pozíciókat, a megkülönböztető megközelítés annál kevésbé lesz alkalmas arra, hogy az egyenlőtlenségeket tetten érje. Vegyünk egy olyan társadalmat, ahol korlátozzák a fogamzásgátlók használatát és az abortuszt, ahol a fizetett állásokat úgy hirdetik meg, hogy azok a gyermeknevelés kötelezettségével összeférhetetlenek legyenek, és ahol a háztartási munkáért nem jár semmiféle gazdasági ellenszolgáltatás. Egy ilyen társadalomban valóban hiányoznak azok a törvényi korlátozások, amelyek megátolnák a nőket abban, hogy anyák legyenek, mégis képtelenek lesznek arra, hogy egyszerre neveljenek gyermeket és dolgozzanak bérért. Ennek eredményeként gazdaságilag függővé válnak valakitől (a férfitől), aki stabil jövedelemmel rendelkezik. Ahhoz, hogy ezt az

¹⁶ MacKinnon: i. m. 36.

anyagi támogatást biztosan megszerezzék, a nőknek szexuálisan vonzóvá kell válniuk a férfi számára. Tudatában annak, hogy nekik úgymond ez a sorsuk, a lányok többsége a fiúknál kevésbé fog törekedni arra, hogy olyan képesítést szerezzen, ami a munkaerőpiacon érvényesíthető, hiszen az csak azok számára nyitott, akik elkerülik a terhességet. Míg a férfiak úgy biztosítják be magukat, hogy munkaképességüket fejlesztik, addig a nők úgy, hogy növelik a vonzerejüket. Ez a kulturális azonosulás olyan rendszerét eredményezi, amelyben a maskulint a jövedelemforrással, a feminint pedig a férfinak nyújtott szexuális és háztartási szolgáltatással, valamint a gyermekneveléssel azonosítják. A férfiak és a nők eleve eltérő jövedelemszerző potenciállal házasodnak össze, s ez az aránytalanság csak mélyülni fog a házasság során, ahogyan a férfi értékes munkahelyi tapasztalatokat szerez. Minél nagyobb nehézségekbe ütközik a nők számára, hogy házasságon kívül is fenntartsák magukat, annál inkább érdekeltté válnak a házasság fenntartásában, a férfiaknak pedig egyre nagyobb lesz a terük a családon belüli kontroll gyakorlására.

Egy ilyen társadalomban a férfiak csoportosan uralják a nők általános életesélyeit (az abortuszra vonatkozó politikai és a munkaköri követelményekre vonatkozó gazdasági döntések révén), az egyes férfiak pedig megint csak uralják gazdaságilag kiszolgáltatott feleségeiket. Ehhez nem is feltétlenül szükséges az önkényes diszkrimináció. Mindez nemi szempontból semlegesnek tekinthető abban az értelemben, hogy valakinek a nemi hovatartozása nem szükségképpen érinti azt a módot, ahogyan őt azok kezelik, akik a fogamzás, az állások és a háztartási jövedelem fölött rendelkeznek. Csakhogy míg a megkülönböztető megközelítés az önkényes diszkrimináció hiányát a nemi egyenlőtlenség hiányára vonatkozó bizonyítéknak tekinti, ez valójában éppen ennek az átható jelenlétét igazolja. Éppen azért nincs szükség a nők újrólagos diszkriminációjára, mert ebben a társadalomban a nők eleve uralva vannak. Az önkényes diszkrimináció az alkalmazás terén nemcsak szükségtelen, hanem azért is kevés az esélye az előfordulásának, mert a nők nagy valószínűséggel soha nem kerülnek abba a helyzetbe, hogy az alkalmazás során hátrányos megkülönböztetésben részesülhessenek. Természetesen némelykor egyes nők leküzdhetik azt a társadalmi nyomást, amely a hagyományos nemi szerepek fenntartására irányul. De minél nagyobb az uralom mértéke, annál kevesebb a valószínűsége annak, hogy nők egyáltalán részt vegyenek az alkalmazásért folyó konkurenciaharcban, s így annál kevesebb az esélye az önkényes diszkriminációnak is. Minél nagyobb a nemi egyenlőtlenség a társadalomban, a társadalmi intézmények annál inkább a férfiak érdekeit képviselik, s annál kevesebb tere lesz az önkényes megkülönböztetésnek.

Egyetlen egy jelenkori nyugati társadalom sem felel meg pontosan a patriarchális társadalom fentebb leírt modelljének, de mindegyik rendelkezik ennek néhány fontos jellemvonásával. S ha szembesülni akarunk az igazságtalanság ilyen formáival, akkor új terminusokban kell megragadnunk a nemi

egyenlőtlenség problémáját – nem annyira az önkényes diszkrimináció, mint inkább az uralom kategóriáiban. Miként MacKinnon írja: „Azt követelni, hogy valaki ugyanolyan legyen, mint akik az uralkodó szabályokat megalkották – és akiktől társadalmilag eleve különbözőként határozzák meg – azt jelenti, hogy a nemi egyenlőségnek már a fogalma is olyan, hogy azt soha nem lehet megvalósítani. Azok lesznek társadalmilag a legkevésbé hasonlóak azokhoz, akiknek státusával az egyenlő bánásmódra való jogosultságot mérik, akik a leginkább igényelni fogják az egyenlő bánásmódot. Ideologikusan szólva a nemi egyenlőtlenség legsúlyosabb problémái a nőt nem a férfihoz »hasonlóan szituáltként« érintik. A nemi egyenlőtlenség gyakorlata így nyilván annál kevésbé követeli meg a szándékos megkülönböztetést.”¹⁷

A nő alárendeltsége ebben a helyzetben alapvetően nem annyira az irracionális, nemek szerinti megkülönböztetés, mint inkább a férfiuralom eredménye, mely alatt a nemi különbségek jelentőségre tesznek szert a javak elosztásában, szisztematikusan hátrányos helyzetbe szorítva a nőket. Hogy ezt a problémát kiküszöbölje, MacKinnon a nemi egyenlőség „uralomelvű megközelítését” javasolja, ami azt kívánja biztosítani, hogy a nemi különbségek ne lehessenek hátrányok forrásai.¹⁸ Míg a megkülönböztető megközelítés azt mondja, hogy a nemi egyenlőtlenség csak akkor igazolt, ha tényleges különbségek vannak férfi és nő között, az uralomelvű megközelítés azt hangsúlyozza, hogy a nemi különbségeket (legyenek azok valóságok vagy képzeltek) sohasem szabad az egyenlőtlenség és a férfiuralom forrásának vagy igazolásának tekinteni.¹⁹

Mivel a probléma az uralom, a megoldás sem csupán a diszkrimináció hiánya, hanem a hatalom jelenléte. Az egyenlőség nem csupán egyenlő lehetőséget jelent az eredendően férfiakra számára megalkotott szerepek betöltésében, hanem egyenlő hatalmat ahhoz, hogy nők számára is szerepeket alkossunk, vagy olyan, nemileg semleges szerepeket alakítsunk ki, amelyeket férfiaknak és nőknek egyaránt érdekük betölteni. Egy ilyesfajta felhatalmazás eredménye nagyon különböző lehet az „egyenlő esélyt a férfiak számára fenntartott intézményekbe való belépésre” típusú modelltől, amelyet a nemi diszkriminációról alkotott kortárs elméletek preferálnak. Az egyenlő hata-

¹⁷ I. m. 44; Vö. Nadine Taub – Elisabeth Schneider: Perspectives on Women's Subordination and the Role of Law. In D. Kairys (ed.): *The Politics of Law*. Pantheon, New York, 1982, 117–139, 134.

¹⁸ MacKinnon: i. m. 42.

¹⁹ Littleton megfogalmazásával élve az egyenlőség célja az, hogy a nemi különbségeket „társadalmilag költségmentesekké” tegye. A nőknek ne kelljen „megfizetniük” azért, mert a férfiak és a nők különböznek: „Nem szabad megengednünk, hogy a különbségek befolyásolják az egyének által megélt egyenlőséget.” Christine Littleton: Reconstructing Sexual Equality. *California Law Review*. 1987/75., 201–259., 206. Vö. Martha Minow: Equalities. *Journal of Philosophy*, 1991/11., 633–644.

lom pozíciójából soha nem hoztuk volna létre a társadalmi szerepeknek azt a rendszerét, amely a férfiak munkaköreit a nőkéhez képest magasabb rendűként definiálja. Példának okáért az egészségügyben dolgozó férfiak és nők szerepeit a férfiak definiálták újra, az egészségügyben dolgozó nők ellenében. Az orvostudomány professzionalizálódásával a nőket kiszorították hagyományos – bábaasszonyi, vajákosi – szerepeikből, s száműzték őket az ápolónő szerepébe – egy olyan státusba, amely alárendelt az orvos státusának, és egyzersmind rosszabbul javadalmazott. A szerepek ilyen jellegű újraértelmezése soha nem következhetett volna be, ha a nők egyenlő pozícióban lettek volna, most pedig újra kell majd gondolni ahhoz, hogy a nők egyenlőségnek örvendjenek.

Az uralomelvű megközelítés elfogadása a nemek közötti kapcsolatokban számos változást követelhet. De milyen változásokat hozhat az igazságosságról alkotott elméleteinkben? Az előző fejezetekben tárgyalt elméletírók többsége közvetlenül vagy közvetve elfogadta a megkülönböztető megközelítést. De vajon ez hiátust tükröz az elveikben vagy abban a módban, ahogyan ezeket az elveket a nemi egyenlőség problémájára alkalmazzák? Sok feminista azzal érvel, hogy ez a hiátus magukban az elvekben keresendő, s hogy a „malestream” elméletírók (ahogy Mary O’Brien nevezi őket) mind a jobb-, mind pedig a baloldalon olyan értelmezést adnak az egyenlőségnek, amely nem alkalmas a nő alávettségének felismerésére. Sőt, egyes feministák azt állítják, hogy a nemi alávettség elleni harcban egyáltalán azt az elképzelést is fel kell adnunk, hogy az igazságosságot az egyenlőség fogalmi szerint értelmezzük. Elizabeth Gross szerint például, mivel a nők először is szabadok kell legyenek ahhoz, hogy a társadalmi szerepeket újradefiniálják, célkitűzéseiket helyesebb az „autonómia” politikájának, semmint az „egyenlőség” politikájának nevezni: „Az autonómia feltételezi azt a jogot, hogy valaki olyan kategóriákban értelmezze saját magát, amelyekben csak akarja – ami feltételezheti (vagy sem) a más csoportokba való integrációt és a más egyénnel kötött szövetséget. Az egyenlőség viszont egy adott standard szerinti megmértetésen alapul. Az egyenlőség két (vagy több) terminus kölcsönös megfelelése, melyek közül az egyik a megfellebbezhetetlen norma vagy modell szerepét tölti be. Ezzel szemben az autonómia feltételezi azt a jogot, hogy elfogadjunk vagy elutasítsunk bármilyen normát vagy standardot annak függvényében, hogy mennyiben felel meg önértelmezésünknek. Az egyenlőségért folyó küzdelem [...] feltételezi az adott standardok elfogadását s az elvárásaiknak és előírásaiknak való megfelelést. Az autonómiáért folytatott harc viszont az ilyen standardok elutasítását és újak megalkotását jelenti.”²⁰

²⁰ Elizabeth Gross: What is Feminist Theory? In Carole Pateman – Elizabeth Gross. (eds.): *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Northeastern University Press, Boston, 1986, 190–204, 193.

Gross feltevése szerint a nemi egyenlőséget az önkényes diszkrimináció tilalmának terminusaiban kellene értelmezni. De az uralomelvű megközelítés maga is az egyenlőség valamilyen értelmezése, s ha ezt elfogadjuk, akkor az autonómia rivális értékből a nemi egyenlőség lehető legjobb elméletének a részévé válik. A nők autonómiáját célzó érv megegyezik, nem pedig ellenkezik az erkölcsi egyenlőség alapvetőbb eszméjével, hiszen azt bizonyítja, hogy a nők érdekeinek és tapasztalatainak egyenlő súllyal kell bírniuk a társadalmi élet alakításában. Miként Zillah Eisenstein mondja: „Az egyenlőség ebben az értelemben azt jelenti, hogy az egyéneknek mint emberi lényeknek egyenlő értékük van. Ebben az elképzelésben az egyenlőség nem azt jelenti, hogy olyanokká legyünk, mint amilyenek ma a férfiak, vagy hogy egyenlőkké váljunk az elnyomóinkkal.”²¹

Szóval az uralomelvű megközelítés osztozik a főárambeli elméletírókkal az egyenlőség iránti elkötelezettségükben. A kérdés az, hogy vajon osztozik-e velük abban a módban is, ahogyan ezt az elkötelezettséget értelmezik. Van-e bármiféle akadálya annak, hogy az előző fejezetekben tárgyalt elméletírók magukénak vallják az uralomelvű megközelítést? A közösséggelvűek akár ellene is szegülhetnének ennek, hiszen feltételezi, hogy az emberek oly módon kérdőjelezhetik meg társadalmi szerepeiket, ahogyan azt egyes kommunikatívus filozófusok tagadják vagy helytelenítik.²² S tekintve, hogy a libertárius filozófusok még a diszkrimináció tilalmának a megkülönböztető megközelítést megalapozó formális elvét is elutasítják, feltehetőleg még nehezebben fogadnák el az uralomelvű megközelítést. A libertáriusok szerint az alkalmazónak szabadságában kell állnia oly módon megszabni a munkaköröket, ahogy jónak látja, s akár régi vágású diszkriminációval is élhet, ha akar: ha valaki azt mondja, hogy ő nem alkalmaz nőket, azzal csupán a magántulajdonához való törvényes jogát gyakorolja.²³

²¹ Zillah Eisenstein: *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*. Monthly Review Press, New York, 1984, 253.

²² A feminizmus és a kommunitarizmus közötti feszültségek alaposabb tárgyalásához lásd Elizabeth Frazer – Nicola Lacey: *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. Harvester Wheatsheaf, London, 1993; Elizabeth Frazer: *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford University Press, Oxford, 1999; Donna Greschner: Feminist Concerns with the New Communitarians. In A. Hutchinson – L. Green. (eds.): *Law and the Community*. Carswell, Toronto, 1989, 119–150; Okin: *Justice, Gender, and the Family*. Id. kiad. 41–62; Marilyn Friedman: Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community. *Ethics*, 1989/2., 275–290; uő: The Social Self and The Partiality Debates. In Claudia Card (ed.): *Feminist Ethics*. University Press of Kansas, Lawrence, 1991, 161–179; Penny Weiss – Marilyn Friedman (eds.): *Feminism and Community*. Temple University Press, Philadelphia, 1995; Virginia Held: *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. University of Chicago Press, Chicago, 1993, 188–191.

²³ Az antidiszkriminációs törvények libertárius kritikájához lásd Richard Epstein: *Forbidden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Laws*. Harvard University

El tudják-e fogadni a liberálisok az uralomelvű megközelítést? MacKinnon amellet érvel, hogy az uralomelvű megközelítés túlmegy a liberalizmus alapvető elvein. Kétségkívül igaz, hogy a liberális elméletírók, akárcsak a többi „malestream” teoretikus, a múltban a nemi egyenlőség megkülönböztető megközelítése mellé zárkóztak fel, és így komolyabban soha nem támadták a nők alávetett státusát. De akár azt is mondhatná valaki, hogy a liberálisok a megkülönböztető megközelítés elfogadásával saját elveiket adják fel.²⁴ A megkülönböztető megközelítés és a liberális elvek közötti ellentmondás ugyanis meglehetősen nyilvánvalónak tűnik. A liberalizmus elkötelezettsége az autonómia és az egyenlő esélyek iránt, ragaszkodása a források ambíciók és nem tehetség szerinti elosztásához hatályon kívül helyezi a nemi szerepek hagyományos felosztását. Úgy tűnik, semmi okunk feltételezni azt, hogy Rawls eredeti helyzetének szerződő felei a társadalmi szerepek betöltésében tetten érhető nemi részrehajlást ne ismernék el az igazságtalanság forrásának. Míg Rawls maga semmit nem mond arról, hogy szerződő felei miként értelmeznék a nemi egyenlőséget, mások arra hajlanak, hogy elméleti konstrukciójának logikája – értsd: a méltánytalan egyenlőtlenségek kiiktatásának kívánalma és céljaink megválasztásának szabadsága – radikális reformokat követel. Példának okáért Karen Green amellet érvel, hogy a szerződő felek érdekeltsége az egyéni szabadságban megköveteli a háztartási feladatok újraosztását.²⁵ Susan Okin pedig azt állítja, hogy Rawls szerződő felei sokkal átfogóbb támadást intéznének a nemi megkülönböztetések rendszere ellen, s kiiktatnák mind a munkavégzés egyenlőtlen háztartási megosztását, mind pedig a szexuális eltérőgyiasítást.²⁶ A hagyományos nemi szerepek igazságtalanságával kapcsolatosan

Press, Cambridge, Mass., 1995. A libertarizmus és a feminizmus közötti konfliktushoz lásd Susan Okin: *Justice, Gender, and the Family*, 4. fejezet.

²⁴ Littleton arra vonatkozó elgondolása, hogy a különbségeknek költségmenteseknek kell lenniük, a liberális egyenlőség „adottságokkal szembeni érzéketlenségének” a megnyilvánulása. MacKinnon amellet érvel, hogy az uralomelvű megközelítés kívül esik a liberalizmus látókörén, mely csupán a „formális” és „absztrakt”, azaz a „szubsztantívan áttetsző” jogra van tekintettel. Ugyanakkor kevésbé értem az „anyag” és a „forma” között tételezett ellentétet, illetve azt, hogy mindez hogyan kapcsolódik az egyenlőség és a szabadság liberális értékeihez. Gyakran úgy tűnik, hogy a liberalizmust az amerikai alkotmány bizonyos értelmezési vonalával azonosítja. A MacKinnon felfogása és a liberalizmus közötti viszonyról lásd Rae Langton: *Whose Right? Ronald Dworkin, Women and Pornography. Philosophy and Public Policy*, 1990/4., 311–359; Denise Schaefer: *Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catherine MacKinnon. American Political Science Review*, 2001/3., 3; Martha Nussbaum: *Sex and Social Justice*. Oxford University Press, New York, 1999, 2. fejezet; Gregory Bassham: *Feminist Legal Theory: A Liberal Response. Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 1992/6., 293–308.

²⁵ Karen Green: *Rawls, Women and the Priority of Liberty. Australasian Journal of Philosophy*, 1986/64., suppl., 26–36, 31–35.

²⁶ Okin két stratégiát javasol a nemi egyenlőtlenségek kiküszöbölésére. A rövid távú válasz

nagyon hasonló következtetésekre jutnánk, ha feltennénk a kérdést, hogy ezek mennyiben elégítik ki Dworkin méltányossági tesztjét.

Mindazonáltal ez nem jelenti azt, hogy a liberálisok túlságosan könnyen képesek lennének elméleteikbe beépíteni a nemi egyenlőség erősebb hangsúlyozását. Az uralomelvű megközelítés megkövetelheti tőlük azt is, hogy felülvizsgálják vagy elvessék hagyományos előfeltevéseiket, ami a nyilvános- és a magánszféra, az igazságosság és a törődés közötti kapcsolatot illeti. Ezeket a kihívásokat a következő két alfejezetben fogom tárgyalni.

2. A nyilvános- és a magánszféra

Ha a nemi egyenlőség kérdését uralomelvű megközelítésben vizsgáljuk, az egyik központi jelentőségű problémánk a háztartási munkavégzés egyenlőtlen elosztása, illetve a családi és a munkahelyi felelősség közötti kapcsolat lesz. Csakhogy a főárambeli teoretikusok mindig is nagyon óvatosak voltak a családi kapcsolatokkal való számvetésben, illetve ezeknek az igazságosság standardjainak megfelelő megítélésében. A klasszikus liberálisok példának okáért azt tartották, hogy a (férfi által vezetett) család egy biológiailag de-

„a sebezhető fél védelme”. A házassági szerződést úgy kell módosítani, hogy védelmet biztosítson annak a félnek, amelyik feláldozza karrierjét a családját végzett nem fizetett munkáért. Erre az egyik mód annak biztosítása, hogy „mindkét fél egyenlően jogosult a háztartás teljes jövedelmére”, válasz után pedig „mindkét új háztartásnak azonos életszínvonalat kell élveznie” (Okin: *Justice, Gender, and the Family*. Id. kiad. 180–183.). A hosszú távú válasz a nemek nélküli társadalom megteremtése: „Az igazságos jövő nemek nélküli. Társadalmi szerkezetében és gyakorlatában a nemi különbségek semmivel sem relevánsabbak, mint a szem színe vagy a lábujjak hossza. Nem léteznek a nemi szerepekre vonatkozó előfeltevések, a terhesség és a szülés pedig fogalmilag olyan határozottan elkülönül a gyermekneveléstől és az egyéb családi kötelességektől, hogy egyenesen meglepő volna és aggasztónak számítana, ha a nő és a férfi nem egyformán volnának felelősek a háztartásért, és a gyerek túl sok időt töltene egyik vagy másik szülőjével.” Ez megkívánná, hogy az apák nagyobb felelősséggel tekintsenek a gyermeknevelésre, és azt is, hogy az anyáknak szorosabb legyen a munkaerőpiachoz való kötődésük, illetve a színvonalas bölcsődei programokat, valamint a munkahelyi és az iskolai programok újratervezését a szülői szerep betöltésének elősegítése céljából. A végcél tehát a nemek nélküli társadalom, melynek érdekében „elő kell segíteni és bátorítani kell a fizetett és a fizetetlen, illetve a produktív és a reprodukív munka nők és férfiak közötti megosztását. Egy olyan jövőért kell dolgoznunk, amelyben mindenki hajlamos lesz ezt az életmódot választani.” I. m. 171. Okin javaslatainak tárgyalásához lásd Pauline Kleingeld: *Just Love: Marriage and the Questions of Justice. Social Theory and Practice*, 1998/22., 261–281; Scott Schon: Okin on Feminism and Rawls. *Philosophical Forum*, 1996/4., 321–332; J. S. Russell: Okin's Rawlsian Feminism. *Social Theory and Practice*, 1995/3., 397–426; Will Kymlicka: Rethinking the Family. *Philosophy and Public Affairs*, 1991/1., 77–97; Stephen Greene: Rethinking Kymlicka's Critique of Humanist Liberalism. *International Journal of Applied Philosophy*, 1996/2., 51–57.

terminált egység, s az igazságosság szabályai csakis a családok közötti konvencionális kapcsolatokra vonatkoznak.²⁷ Következésképpen a természetes egyenlőség általuk tárgyalt formája a férfiakra mint a családok képviselőire vonatkozik, s a társadalmi szerződés a családokat kötelezi. Az igazságosság a nyilvános szféra normája, ahol a családfőnek családfővel van dolga a konvenciók által megalapozott hallgatólagos egyezés szerint. A családon belüli kapcsolatok ezzel szemben magántermészetűek, s a természetes ösztön vagy szimpátia szabályozza őket.

A kortárs elméletírók természetesen nem fogadják el, hogy csakis a férfiak cselekedhetnek a nyilvános térben. De míg a nemi egyenlőség eszméjét elfogadják, továbbra is fenntartják – akárcsak a klasszikus liberális elméletben –, hogy ez az egyenlőség csakis a családon kívüli kapcsolatokra vonatkozik. Az igazságosság különféle elméletei továbbra is figyelmen kívül hagyják a családot, mert azt lényegileg valamiféle természetes közegnek tekintik. Implicit vagy explicit módon ebben az a feltevés is benne rejlik, hogy a családnak mint egységnek a természetes formája a férfi által vezetett család, amelyen belül a nő látja el a nem javadalmazott háztartási teendőket. Példának okáért, bár John Stuart Mill hangsúlyozta, hogy a nők egyaránt képesek megvalósításokra az élet minden területén, mégis fenntartotta, hogy továbbra is a háztartásban kellene tevékenykedniük. Azt állítja, hogy a munkának a családon belüli, nemek szerinti megosztása „máris megtörtént kölcsönös egyetértéssel, de semmiképpen sem a törvény, inkább a szokás által”, s ezt az állapotot mint „két személy között leginkább megfelelő munkamegosztást” veszi védelmébe. „Miként a férfi, amikor hivatást választ, ugyanúgy a nő is, amikor férjhez megy, úgy tekintendő általában, mint aki legelső hivatásaként ezentúl a háztartás vezetése s a gyerekek nevelése mellett döntött, annyi éven át, amennyit ezen célok teljesítése életéből csak igénybe vesz; s ezzel bár nem mond le minden egyéb céljáról és elfoglaltságáról, de igenis lemond az összesről, ami a fentiek igényeivel összeegyeztethetetlen.”²⁸ S noha a kortárs elméletírók ritkán annyira szókimondóak ilyen tekintetben, mint Mill, hallgatólagosan mégis osztoznak Millel a nő családon belüli szerepét illető előfeltevéseiben (vagy ha mégsem, akkor semmit sem mondanak arról, hogy miként is kellene a háztartáson belüli munkavégzést javadalmazni vagy megosztani). Példának okáért, bár Rawls szerint a család az egyike azon társadalmi intézményeknek, amelyeket az igazságosság elmélete alapján kellene értékelni, mégis úgy tekint a hagyományos családmodellt, mint ami igazságos, s a továbbiakban az

²⁷ Carole Pateman: „The Disorder of Women”: Women, Love and the Sense of Justice. *Ethics*, 1980/1., 20–34., 22–24.

²⁸ J. S. Mill – H. T. Mill: *Essays on Sex Equality*. Ed. A. Rossi. University of Chicago Press, Chicago, 1970. Vö. Wendy Donner: John Stuart Mill's Liberal Feminism. *Philosophical Studies*, 1993/69., 155–166.

igazságos elosztást a „családi bevétel” kategóriája szerint méri, amit a „ház feje” halmoz fel, következőképpen a családon belüli igazságosság kérdése a tárgyalás keretein kívül marad.²⁹ A családnak illetően elhanyagolása még mágára a liberális feminizmus jelentős részére is jellemző, hiszen ez „elfogadta a nyilvános- és a magánszféra közötti megkülönböztetést, s úgy döntött, hogy az egyenlőséget elsődlegesen a nyilvános szférában keresi”.³⁰

Rögvest nyilvánvalóvá lettek tehát a nemi egyenlőség minden olyan megközelítésének a korlátai, amely figyelmen kívül hagyja a családot. Miként láttuk, a nők dupla műszakának egyik eredménye, hogy aránytalanul sokan dolgoznak közülük rosszul javadalmazott, részidős munkakörökben, ami gazdaságilag kiszolgáltatottá teszi őket. De még ott is, ahol ezt a gazdasági kiszolgáltatottságot felszámolnák – mondjuk úgy, hogy mindenki számára egy éves jövedelmet garantálnának –, maradna igazságtalanság, mert a nőknek választaniuk kellene a család és a karrier között, míg a férfiak nem szembesülnek ezzel a kényszerrel.³¹ Mill érve, hogy a férjhez menő nők éppen úgy teljes munkaidős elfoglaltságot választanak, mint a férfiak, szembetűnően igazságtalan. Végül is a férfiak is ugyanúgy házasodnak – miért van tehát a házasságnak ennyire különböző és egyenlőtlen következménye férfiakra és nőkre nézve? Ama vágyunknak, hogy egy család tagjai legyünk, nem kellene kizárnia azt a lehetőséget, hogy karriert fussunk be, s mindaddig, amíg ennek a karrierépítésre nézvést elkerülhetetlen következményei vannak, ezeket férfiak és nőknek egyaránt kellene viselnie.

Mi több, fennmarad még az a kérdés is, hogy a háztartásban végzett munkának miért nincs nagyobb elismertsége a nyilvános szférában. Még ha férfiak és nők egyformán el is végzik a fizetetlen háztartásbeli munkát, ez akkor sem fog a nemi egyenlőség bizonyítékaként szolgálni mindaddig, amíg ezt a munkát lebecsüljük, mert kultúránk képtelen értékelné a „női munkát” vagy bármit, ami „feminin”. A szexizmus nem csupán a háztartásbeli munka elosztásában, hanem a megítélésében is jelen lehet. Ha tehát a háztartásbeli munka

²⁹ Lásd John Rawls: *A Theory of Justice*. Oxford University Press, London, 1971, 128, 146. Rawls családról alkotott felfogását tárgyalja Susan Okin: *Justice and Gender. Philosophy and Public Affairs*, 1987/1., 42–72; Jane English: *Justice between Generations. Philosophical Studies*, 1977/2., 91–104; D. Kearns: *A Theory of Justice and Love: Rawls on the Family. Politics*, 1983/2., 36–42; Eva Feder Kittay: *Equality, Rawls and the Inclusion of Women*. Routledge, New York, 1995. Bizonyos egyének „családfeleként” való kezelésének „arisztotelianus másnapossága” máig elterjedt mind a politológia, mind a politikai elméletírás területén.

³⁰ Sara Evans: *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*. Knopf, New York, 1979, 19.

³¹ Philippe Van Parijs álláspontja szerint az általam a 3. fejezetben (83.) tárgyalt alapvető jövedelemséma egyik fő előnye az, hogy csökkentené a nők gazdasági függőségét (*A Basic Income for All. Boston Review*, 2000%5., 4–8; uő: *What's Wrong with a Free Lunch: A New Democracy Forum on Universal Basic Income*. Beacon Press, Boston, 2001).

lebecsülése amiatt van, mert összefügg általában a női munkával, akkor a nők nagyobb megbecsüléséért folyó harc részeként nagyobb megbecsülést kell követelnünk a családban betöltött szerepük iránt is. A család tehát mind a kulturális leértékelésnek, mind pedig a gazdasági kiszolgáltatottságnak a középpontja, melyeket hagyományosan a nők szerepéhez társítunk. Az előrevehető következménye mindennek az, hogy a férfinak a legtöbb házasságban aránytalanul nagy hatalma van, melyet a munkával, szabadidővel, szexszel, fogyasztással stb. kapcsolatos döntéseiben érvényesít, s melyet a házasságok jelentékeny, bár kisebb részében a családon belüli erőszakos cselekedetek során is érvényre juttat.³²

A család következképpen a nemi egyenlőségért folytatott küzdelem fontos terepe. Egyre növekvő egyetértés van a feministák között a tekintetben, hogy a nemi egyenlőségért folytatott küzdelemnek túl kell lépnie a nyilvános szférán, s a háztartásbéli munkának, valamint a nők otthoni megbecsülésének kialakult mintáit kell megcélözni. Carole Pateman egyenesen azt állítja, hogy „végső soron az egész feminizmus [...] a magán- és a nyilvános szféra közötti dichotómiáról szól”.³³

A magánszféra igazságtalanságaival való szembesülés lényegi változásokat követel a családi életben. De milyen változásokat követel az igazságosság-elméletekben? Amint láttuk, a családon belüli nemi egyenlőtlenséggel való konfrontáció hiánya úgy is tekinthető, mint az autonómia és az esélyegyenlőség liberális elveinek elárulása. Mindazonáltal némely feminista kritikus szerint a liberálisok azért utasítják el, hogy a családi élet területére merészkedjenek, mivel meggyőződéses hívei a nyilvános- és a magánszféra elválasztásának, s mert a családot a magánszféra középpontjának tekintik. Ezért Jagger azt is állítja, hogy mivel a magánélethez való liberális jog „felöleli és védi az otthon, a család, a házasság, az anyaság, a nemzés és a gyerekevelés személyes intimitását”, minden olyan liberális javaslatot, mely arra irányul, hogy az

³² Okin: *Justice, Gender, and the Family*. Id. kiad. 128–130. A hagyományos család védelmezői gyakran érvelnek amellett, hogy a nemek szerinti háztartási munkamegosztás ésszerű, mivel a háztartás általános javát szolgálja, és teljes mértékben megegyezésen alapul. Ám, mint Okin megjegyzi, a felmérések azt mutatják, hogy a nők nem elégedettek a fennálló háztartási munkamegosztással. A nők tisztában vannak azzal, hogy – a fizetetlen munkát is beleszámítva – több órát dolgoznak le, mint a férfiak, és hogy az ő munkájuk – mind a nők, mind a férfiak megítélésében – kevésbé számít önmagában véve értékesnek; továbbá nehezményezik a férfaitól való gazdasági függőségüket, és azt is, hogy a férfiak olyan kevés házimunkát végeznek. I. m. 151–154. A háztartási munkamegosztás következképpen nem konszenzuális. Sokkal inkább arról van szó, hogy „a legfőbb ok, amiért a férfiak és más, dolgozó nőkkel együtt élő heteroszexuális férfiak nem végeznek több házimunkát, az, hogy a nők nagyrészt nem akarják vagy nem tudják érvényesíteni az akaratukat”. I. m. 153.

³³ Carole Pateman: *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*. In A. Philips (ed.): *Feminism and Equality*. Blackwell, Oxford, 1987, 103.

igazságosság nevében beavatkozzunk a családi életbe, úgy tekintenek, mint „[...] nyilvánvaló eltávolodást a családnak mint a magánélet középpontjának hagyományos liberális felfogásától [...]”; s ahogy az igazságosságnak a liberális feminizmus általi hangsúlyozása mindinkább árnyékot vet az úgynevezett magánszféra iránti tiszteletére, felmerül a kétely, hogy egyáltalán magának a liberalizmusnak az alapértékei egymással összeegyeztethetők-e.”³⁴ Más szavakkal a liberálisoknak vagy a nemi egyenlőség iránti elkötelezettségüket, vagy pedig a magán- és a nyilvános szféra közötti merev különbségtételt kell feladniuk.

Mindazonáltal egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy „a hagyományos liberális felfogás” a családot „a magánszféra középpontjának” tekintené. Valójában a liberalizmuson belül a magán- és a nyilvános szféra megkülönböztetésének két eltérő felfogása létezik: az első, amely Locke-ra vezethető vissza, a politikai és a társadalmi szféra közötti megkülönböztetés; a második, ami a romantika által befolyásolt liberálisokkal születik, a társadalmi és a személyes szféra közötti megkülönböztetés. Egyik sem magyarázza vagy igazolja a családi élet törvényi reformokkal szembeni immunitását. Sőt, ha a családra alkalmazzuk, mindkét megkülönböztetés jó alapot nyújt a hagyományos, patriarchális családmodell kritikájára.

a) *Állam és civil társadalom*

Az első megkülönböztetés az állam és a civil társadalom, illetve a politikai és a társadalmi szféra viszonyait érinti. Miként már azt a 7. fejezetben tárgyaltuk, Arisztotelész és más antik filozófusok azt tartották, hogy a szabadság és a jó élet inkább a hatalom gyakorlásában való aktív részvételt jelenti, semmint csupán „társadalmi” tevékenységet.³⁵ A liberálisok szerint ezzel szemben a szabadságot és a jó életet sokkal inkább egyéni céljaink követésében és különféle társadalmi kötődéseinkben leljük fel, a politika egész funkciója pedig csupán az, hogy megőrizze egyéni szabadságjogainkat a civil szférában.

Ez a nyilvános- és a magánéleti szférának az első típusú liberális megkülönböztetése – akár úgy is nevezhetnénk, hogy az állam és a társadalom megkülönböztetése, amennyiben a nyilvános szférát az állammal, a privát szférát pedig a civil társadalommal azonosítja. Fontos emlékeztetni arra, hogy a liberálisok általában kitüntetett jelentőséget tulajdonítanak a civil szférának mint a magánélet területének: a liberalizmus mintegy maga után vonja „a társadalom dicsőítését”, mert feltételezi, hogy az egyének által a magán- (vagyis nem állami) szférában szabadon létrehozott és fenntartott társulások sokkal kielégítőbbek és értelmesebbek, mint a politikai társulás kényszerű egysége.³⁶

³⁴ Alison Jaggar: i. m. 199.

³⁵ Hannah Arendt: *The Human Condition*. Anchor, New York, 1959, 24.

³⁶ Sheldon Wolin: *Politics and Vision*. Little Brown, Boston, 1960, 363.

Ezzel szemben a kortárs arisztotelianus polgári republikánusok a régebbi modellhez szeretnék visszatérni, amelyben a politikai részvételt a jó élet kitüntetett részének tekintették, s a társadalmi életet elsősorban csupán a politikai élet fenntartásának eszközeként kezelték.

Vajon a család hová illene az állam és a társadalom megkülönböztetésén belül? Azt gondolhatnánk, hogy természetesen a civil társadalom privátnak nevezhető területéhez tartozik, tekintve, hogy a család egyike az emberek által szabadon létrehozott társulásoknak. De amint azt számos feminista észrevette, a társadalmi szféra legtöbb liberális leírása úgy hangzik, mintha csupán felnőtt (és képességeinek teljében lévő) férfiakról szólna, figyelmen kívül hagyva e résztvevők felnevelésének és táplálásának teljes tevékenységét, melyet természetesen többnyire a nők s többnyire a családon belül végeznek. Miként Pateman írja, „a liberalizmus a civil társadalmat a hagyományos családi élet nélkül képzelel el”, s következésképpen „ez utóbbiról az elméleti tárgyalás rendszerint »megfelelkezik«. A magánélet és a közélet közötti megkülönböztetés tehát úgy jelenik meg, mint [...] a férfiak világán *belüli* megkülönböztetés. A megkülönböztetés aztán számos más formában is megjelenik, nem csupán mint a magán- és a közszféra, hanem mint társadalom és állam, gazdaság és politika, szabadság és kényszer, társadalmi és politikai közötti különbség is”,³⁷ melyek közül mindenik „a férfiak világán belüli megkülönböztetés”.

A családi élet, úgy tűnik, kívül esik mind az állam, mind pedig a civil társadalom területén. Miért van az, hogy a családot kizárjuk a civil társadalomból? A válasz nyilván nem lehet az, hogy azért, mert a magánéleti szférához tartozik, a probléma ugyanis éppen az, hogy egyáltalán *nem* tekintjük a magánéleti (társadalmi) valóság részének, ami egyszerismind a liberális szabadság megvalósulásának terepe is. A családnak ez a kizárása bizonyos értelemben meglepő, hiszen a család éppen egy olyan paradigmaticus társadalmi intézménynek tűnik, mely potenciálisan a szabad társulás ama formáján nyugszik, amelyet a liberálisok a társadalom egyéb szegmenseiben mindig is csodáltak. Csakhogy hagyományosan olyan kötöttségek hordozója is egyben, amelyeket a liberalizmus mindig is a feudalizmushoz tartozóknak tekintett. Következésképpen a liberálisok – akik mindig is szívügyüknek tekintették a férfiak azon képességeinek védelmét, amelyek alkalmassá teszik őket a társadalmi szférában való szabad részvételre – egyáltalán nem kívántak megbizonyosodni sem arról, hogy a családi élet vajon az egyenlőség és az egyetértés elvei szerint szervezett-e, sem pedig arról, hogy a háztartási rend nem gátolja-e a nőket abban, hogy a társadalmi élet egyéb területeihez is hozzáférjenek.

Miért van az, hogy azok a liberálisok, akik ellene szegültek mindenféle hagyományos kötöttségnek a tudomány, a vallás, a kultúra és a gazdaság te-

³⁷ Pateman: *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*. Id. kiad. 107.

rületén, semmiféle érdeklődést nem mutatnak ugyanennek a kötöttségnek a családi életben való megnyilvánulása iránt?³⁸ A válasz egyik fele kétségkívül az, hogy a férfi filozófusoknak semmiféle érdekük nem fűződött ahhoz, hogy megkérdőjelezzék a munkának azt a nemek szerinti megosztását, melyből maguk is hasznot húztak. Elméleti szinten ezt ama feltevés révén igyekeztek igazolni, hogy a családban betöltött szerepek „természetesek” és biológiailag determináltak, mely feltevést azután vagy a nők alacsonyabbrendűségének tézisére, vagy pedig az érzelmileg telített családi élet újabb keletű ideológiájára alapozták. Az utóbbi szerint azok az érzelmi kötelékek, amelyek természet-szerűen támadnak anya és gyermeke között, egész egyszerűen összeegyeztethetetlenek ama vonásokkal, amelyeket a társadalmi és politikai élet követel meg tőlünk.³⁹

A liberális elméletírók többsége a történelem során vagy az egyik, vagy a másik feltevést hívta segítségül, hogy a családnak a társadalmi szférából való kizárását igazolja. Ezen az alapon aztán a liberálisok éles különbséget tettek a családi élet alapvetően női és a nyilvános (társadalmi vagy politikai) élet alapvetően férfi szférái között. Nevezhetjük ezt a hagyományos, patriarchális „családi/nyilvános” megkülönböztetésnek, amit a liberálisok legtöbbször evidenciának vettek, amikor az állam és a civil társadalom közötti különbséget hangsúlyozták. Miként Pateman joggal megjegyzi, az állam és a társadalom liberális megkülönböztetése úgy állítja ezt be, mint „a férfiak világán belül érvényes” megkülönböztetést, feltételezván azt, hogy az asszonynak otthon a helye, ahová „természetből fogva” is tartozik.

Mindazonáltal fontos megjegyezni, hogy ezek, a nők szerepét és képességeit illető feltevések nem liberális invenciók – épp ellenkezőleg, néhány évszázaddal, ha nem évezreddel megelőzik a liberalizmus kialakulását. Lényegüket tekintve tehát preliberális meggyőződésekből fakadnak, és nincs semmiféle történelmi vagy logikai kapcsolat köztük és az állam és a társadalom liberális megkülönböztetése között. A szomorú tény az, hogy majd mindenik nyugati filozófus – bármi lett légyen is az álláspontja az állam és a társadalom megkülönböztetésének kérdésében – elfogadta e feltevések egyi-

³⁸ Az egyik lehetséges magyarázat az, hogy a liberálisok ugyanazt az elutasító magatartást tanúsították a magánszférával szemben, mint az ókoriak. Ahogyan az ókoriak a háztartás szférájára mint olyasvalamire tekintettek, amit meg kell haladni ahhoz, hogy az ember felszabaduljon a politikai életben való részvételre, a liberálisok is úgy tekintették a családi életet, mint amit uralni kell ahhoz, hogy szabadon részt vehessünk a társadalmi életben. Úgy tűnik, ez részben magyarázattal szolgál arra is, hogy Mill és Marx miért nem tekintette a szaporodást a szabadság és az igazságosság tartományához tartozónak. A hagyományos női szerepet csupán „természetinek”, kulturális fejlődésre képtelennek vélték. (Jaggar: i. m. 4. fejezet; Okin: *Women in Western Political Thought*. 9. fejezet; Donner: i. m.)

³⁹ Susan Okin: *Women and the Making of the Sentimental Family. Philosophy and Public Affairs*, 1981/1., 65–88.

két vagy másikat, s ennek alapján a családi életnek a társadalmi élettől való megkülönböztetését is, illetve a nőknek az otthon falai közé történő száműzését. Miként Kennedy és Mendus írják, „Adam Smith és Hegel, Kant és Mill, Rousseau és Nietzsche filozófiája szinte minden ponton különbözik, s mégis, ami a nőket illeti, ezek az egyébként nagyon különböző filozófusok meglepően egységes frontot alkotnak.” A politikai paletta bármelyik pontján álltak is, a férfi filozófusok többnyire elfogadták, hogy „a nőknek az [otthoni] élethez való kötöttségét a nők sajátos, emocionális, nem egyetemes emberi természete igazolja. Mivel csupán a szerelem és a barátság kötelekeit ismeri, a nő veszélyes lenne a politikai életben, kész arra, hogy feláldozza a közérdeket holmi személyes kapcsolat vagy magántermészetű preferencia kedvéért”.⁴⁰

Más szavakkal a liberálisok csupán megörökölték az éles különbségtevést az otthoni (női) és a nyilvános (férfi) szféra között, s ugyanazon okok miatt karolták föl, amelyek miatt a korábbi, nem liberális szerzők is tették – azaz a nők természettől adott szerepét illető megfontolások miatt. Az a tény, hogy a liberálisok hangsúlyozták a társadalmi szféra nem-politikai területét és visszautasították a politikának a társadalmival szembeni, Arisztotelész által hangsúlyozott felsőbbrendűségét, nem a családról alkotott nézeteik következménye vagy magyarázata volt.⁴¹ A republikánus szerzők, akik visszautasították az

⁴⁰ Ellen Kennedy – Susan Mendus: *Women in Western Political Philosophy*. Wheatsheaf Books, Brighton, 1987, 3–4., 10.

⁴¹ A családi és a nyilvános megkülönböztetése számos feminista szerint a nyilvános- és a magánszféra liberális megkülönböztetésével vette kezdetét, vagy abban fejeződött ki. Lásd Linda Nicholson: *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the New Family*. Columbia University Press, New York, 1986, 201; Kennedy – Mendus: i. m. 6–7; D. Colthart: *Desire, Consent and Liberal Theory*. In Carole Pateman – E. Gross (eds.): *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Northwestern University Press, Boston, 1986, 112–122, 112. Ez az állítás azonban történelmileg nem megalapozott, mivel „a nyilvános térnek a férfiak, a családi térnek pedig a nők számára való fenntartása folyamatos a nyugati történelemben”. Zillah Eisenstein: *The Radical Future of Liberal Feminism*. Longman, New York, 1981, 22. A liberalizmus sokkal inkább megörökölte, semmint létrehozta ezt a családi–nyilvános megkülönböztetést. Ugyanakkor az helytálló lehet, hogy a magán és a nyilvános polgári társadalmon belüli különbségének a hangsúlyozásával a liberálisok elhomályosítják a nyilvános és a családi közötti alapvetőbb különbségtételt. Pateman: *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*. Id. kiad. 109. Ha azonban így van, a „férfi” és a „női” területek közötti preliberális különbségtétel az, ami elhomályosodik. Eisenstein: *The Radical Future of Liberal Feminism*. Id. kiad. 223; Green: i. m. 34; Nicholson: i. m. 161.

Mi az oka annak, hogy a magánszféra eme eredeti liberális értelmezése olyannyira feledésbe merült, hogy „a jelenlegi amerikai társadalom összefüggésében a magánszféra eszményét emlegetni annyit tesz, mint a családról beszélni?” Jean Bethke Elshtain: *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton University Press, Princeton, 1981, 322; vö. Stanley Benn – Gerald Gauss: *Public and Private in Social Life*. Croom Helm, London, 1983, 54. Talán amiatt, mert az emberek azzal a feltevessel élnek, hogy a „nyilvános” és a „magán” megkülönböztetése térbeli elkülönítést jelent. Ha ez így van, akkor a magánszféra legvalószerűbb helye a háztartás. Csakhogy a nyilvános- és a magánszféra

államnak és a társadalomnak ezt az éles megkülönböztetését – ha egyáltalán figyeltek erre –, tulajdonképpen inkább arra hajlottak, hogy még inkább elmélyítsék a hagyományos szakadékokat a háztartás női territóriumára és a férfiak által uralt nyilvános szféra között. Példának okáért, míg az antik görögök nem rendelkeztek a szabad társadalmi szférának olyasféle fogalmával, amit a liberálisok preferálnak, nagyon is élesen elválasztották a háztartás és az otthon fogalmát a nyilvános szférától, ami a nőt láthatatlanságra ítélte.⁴² Távol attól, hogy tagadják az otthon és a nyilvános szféra különbségét, „a görög politikai öntudat gyökereinél kivételes tisztasággal és tagoltsággal találjuk meg ennek a különbségnek a tudatát”.⁴³ Hasonlóképpen, míg Rousseau elutasította a társadalomnak az állammal szembeni liberális dicsőítését, a maga vízióját a politika által teljes mértékben integrált társadalomról olyanként mutatta be, mint ami „teljes mértékben a férfiaké és annak is kell lennie”, s mint amit „a család női domíniuma tart fönn”.⁴⁴ Mi több, felkarolta a görögök ama nézetét is, hogy mihelyst a nő férjhez megy, „[...] láthatatlanná válik a nyilvános élet számára; az otthon négy fala között életét a családnak és a háztartásnak szenteli. Ez az az életforma, amit a nő számára a természet és az ész egyaránt előír.”⁴⁵ Hegel is, bár elutasította az állam és a társadalom liberalizmusra jellemző „radikális megkülönböztetését”, elmélete mégiscsak „a legszemléletesebb példáját nyújtja annak a módnak, ahogyan az otthoni, érzelmek által uralt családi élet eszméjét a nők képességeinek meghatározására használják fel, valamint alávetettségük, hiányos oktatásuk és a piac, az állampolgárság és a szellemi élet szféráiból való kizárásuk igazolására”.⁴⁶

Tehát az állam és a társadalom liberális megkülönböztetése más, mint a nyilvános politikai szféra és az otthon hagyományos különbsége. Azok a republikánus, Arisztotelészre támaszkodó szerzők, akik elutasítják az előb-

liberális megkülönböztetése nem két fizikai teret választ el, hiszen a társadalom és az államközösség gyakorlatilag fedik egymást, hanem eltérő célkitűzések és kötelezettségek közötti különbségtétel. Nyilvánosan cselekedni azt jelenti, hogy a mindenki javával való pártatlan törődésként értett közjó előmozdításáért vállaljuk fel a felelősséget. Ezzel szemben a magánszférában való cselekvés nem kívánja meg a pártatlanságot, hanem lehetőséget biztosít arra, hogy mások jogait tiszteletben tartva szabadon kövessük saját céljainkat, és hogy másokkal társuljunk a közös célok elérésére. Mindkét tevékenységfajta megjelenhet a társadalom bármely területén. Az, hogy valami nyilvánosan zajlik, még nem jelenti, hogy a cselekvő köteles pártatlanul viselkedni; és viszont: ha valaki éppen otthon tartózkodik, attól még tisztelnie kell mások jogait.

⁴² Elshtain: i. m. 22; Arendt: i. m. 24; Kennedy–Mendus: i. m. 6.

⁴³ Arendt: i. m. 37.

⁴⁴ Eisenstein: *The Radical Future of Liberal Feminism*. Id. kiad. 77; Elshtain: i. m. 165; Carole Pateman: *Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democratic Conception of the Political*. *Politics and Society*, 1975/4, 441–467, 464.

⁴⁵ Rousseau-t idézi Eisenstein: *The Radical Future of Liberal Feminism*. Id. kiad. 66.

⁴⁶ Elshtain: i. m. 176; Okin: *Women and the Making of the Sentimental Family*. Id. kiad. 85.

bit, gyakran támogatják az utóbbit. És viszont, az első megkülönböztetéshez ragaszkodni teljes mértékben konzisztens azzal, hogy elutasítjuk az utóbbit. Sőt, mint láttuk, azok az érvek, amelyek alapján a liberálisok védelmükbe veszik a civil társadalmat, egyszersmind a család újraértelmezését is megkövetelni látszanak, mégpedig nem annyira a kényszerítő hierarchia, mint inkább az egyéni autonómia értéke alapján, illetve ama igénynek megfelelően, hogy ne annyira korlátozza, mint inkább lehetővé tegye a szélesebb társadalmi életben való részvételt.

Van-e ezek után bármiféle alapja a feminizmusnak arra, hogy elutasítsa az állam és a társadalom liberális megkülönböztetését, ha egyszer megtettük a szükséges különbséget e között s az otthon és a nyilvános szféra közötti hagyományos különbségtétel között? Azt gondolom, hogy a legtöbb kortárs feminista szerző elfogadja az állam és a társadalom közötti liberális különbségtéves lényeges vonásait, s elutasítja a politikának a társadalommal szembeni, arisztotelianus/republikánus túlhangsúlyozását.⁴⁷ Főként amiatt, mert a politikai szféra arisztotelészi dicsőítése épp a természet és a kultúra ama dualizmusán alapszik, amelyet számos feminista felelőssé tett már a nők kulturális leértékeléséért társadalminkban. A női munka, különösen a gyermek kihordásának és nevelésének leértékelése mögött meghúzódó egyik legfontosabb eszme az, hogy ezek pusztán természeti tevékenységek, s hogy mindez inkább a biológiai ösztön, semmint tudatos szándék és kulturális ismeretek dolga.⁴⁸ Következésképpen a nőt a háztartási munkavégzés tisztán animális funkcióival azonosítják, míg a férfiaknak igazi emberi élet és igazi szabadság jut osztályrészül azáltal, hogy elválasztják magukat, amennyire csak lehetséges, a „természetes” funkciók és ösztönök otthoni szférájától.

Ama arisztotelianus érv, mely szerint a politika az élet magasabb rendű szférája, igen gyakran nagyon hasonló nézeteken nyugszik – ti. hogy a társadalmi élet, akár csak az otthon, pusztán a természetes tevékenységek kerete.

⁴⁷ Az állam és a társadalom liberális megkülönböztetésének még a patriarchális családi-nyilvános distinkciótól elhatárolt formájában is vannak feminista kritikusai. Így Pateman szerint a republikánus bírálóktól eltérően, akik csupán „a politikumnak a nyilvánosságban való helyreállítására törekszenek”, a feminista kritikusok „azt hangsúlyozzák, hogy a liberális elképzelés alternatívájának ki kell terjednie a nyilvános- és a magánélet viszonyára is”. (Pateman: *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*. Id. kiad. 108.) Arra azonban Pateman nem szolgáltat magyarázatot, hogy azok a feministák, akik elutasítják a nyilvános–magán megkülönböztetést, miért kellene hogy érdekelték legyenek az állam és a társadalom közötti liberális különbségtételben. Saját megjegyzései azt sugallják, hogy ő sem rendelkezik világos elképzeléssel arról, miért volna előnyös a nők számára, ha eltörölnénk az állam és a polgári társadalom közötti különbségtételt. (I. m. 120.) Frances Olsen Marx elidegenedéshez fűzött megjegyzései alapján az állam–társadalom distinkció feminista kritikáját szolgáltatja. (Frances Olsen: *The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform*. *Harvard Law Review*, 1983/7., 1497–1578, 1561–1564.)

⁴⁸ Held: i. m. 112–137.

A görög látásmód szerint a társadalmi élet „örökre a természet eleve meghatározott körforgásának foglya marad, a gürcölésnek és a pihenésnek, a munkának és a fogyasztásnak ugyanaz a boldog és céltalan váltakozása jellemzi, mint a nap és az éj, az élet és a halál egymásra következését”.⁴⁹ A mindennapi életnek ez a „céltalan váltakozása” végső soron jelentőség nélküli, s az a sorsa, hogy elenyésszen ugyanabban a porban, amelyből támadott. Kizárólag a politika képezi „a polgárok garanciáját az élet hiábavalóságával szemben”.⁵⁰ Mivel a politika arisztotelészi eszménye transzcendálni kívánta a természet körforgását, „érthető [...], hogy az életszükségletek ellátása a háztartáson belül a polisz szabadságának feltétele volt. [...] az otthon és a háztartás a poliszban zajló »jó élet« feltételét képezte”.⁵¹ Nyilván „egyetlen olyan tevékenység sem nyerhetett bebocsáttatást a politikai életbe, amelynek kizárólagos célja a megélhetés és az életfenntartás volt”.⁵²

Nehéz elképzelni a nyilvános szféra céljának és értékének olyan fogalmát, amely élesebb ellentétben állna Adrienne Rich számvetésével, ami a nők szerepét illeti „a világ megvédelmezésében, a világ megőrzésében, a világ megjavításában [...], az elfoszlott és elhasználódott családi élet láthatatlan egybeszövésében”.⁵³ Teljesen nyilvánvaló, hogy – miként Anne Phillips is megjegyzi – „nem sok olyan tradíció létezik, amely kevésbé volna alkalmas arra, hogy a feminizmussal szövetségre lépjen, mint a republikanizmusé, amely a szabadságot sokkal inkább a nyilvános szféra, semmint a privát szféra ügyének tekintette, s az otthoni szféra háztartási tevékenységeit úgy tekintette, mint amelyek megcsapolják a nyilvános élet egész heroizmusát”.⁵⁴

Mi több, amennyiben a politika elsőbbsége a társadalommal szemben állítólagos egyetemességén, közös jellegén nyugszik, egyetemességének meg-

⁴⁹ Arendt: i. m. 106.

⁵⁰ Uo. 56.

⁵¹ Uo. 30–31.; 37.

⁵² Uo. 37; Vö. Iris Marion Young: *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*. *Ethics*, 1989/2., 250–274, 253. [Young szövegének magyar fordítását lásd a jelen lapszámban *Politikai intézményrendszer és csoportkülönbség: az egyetemes állampolgárság eszményének kritikája* címmel. – *A szerk.*]

⁵³ Hasonlóképpen a politika arisztotelészi-republikánus fogalma is ellentmondásban áll a politika gondoskodásetikán alapuló feminista felfogásaival. Ezt az erkölcsi koncepciót a következő alfejezetben tárgyalom. A klasszikus republikánus politikában nincs helye Joan Tronto gondoskodáspolitikájának. Ezt ő olyan „fajbéli tevékenységnek” tekinti, „[...] mely magában foglal mindent, amit »világunk« fenntartása, továbbadása és jobbá tétele érdekében teszünk, annak érdekében, hogy a lehető legjobban éljünk benne. Ez a világ magában foglalja testünket, énlünket és környezetünket – mely elemeket egy összetett létfenntartó hálóban törekszünk összefonni.” *Care as a Basis for Radical Political Judgements*. *Hypatia*, 1995/2., 141–149., 142.

⁵⁴ Anne Phillips: *Feminism and Republicanism: Is this a Plausible Alliance*. *Journal of Political Philosophy*, 2000/2., 279–293., 279.

őrzése eleve megköveteli a politikai élet elválasztását a partikularitástól, ami elkerülhetetlenül a háztartási gondoktól való elválasztását is feltételezi. Miként Iris Young írja: „Sokan a közsférában való részvétel egyetemességeként értelmezett állampolgárság [republikánusok által] felmagasztalásában nem látnak egyebet, mint a férfiak nemi különbségek előli menekülésének egyik megnyilvánulási formáját [...]. A férfiúi erény és az állampolgári státus által képviselt közösségi értékek felmagasztalása (mint a függetlenség, az általánosság vagy a higgadt megfontoltság) azt eredményezte, hogy az indulatok, az érzelmek, a testi igények és szükségletek a családi magánszférára korlátozódtak.⁵⁵ Ezért a nők kizárása a túlnyomó többség által alakított közsféra számára alapvető fontossággal bír [...].”⁵⁶

Ellentétben az arisztoteliánus republikánusokkal, akik a politikát éppen azért értéklik, mert transzcendálja a természetit és a partikulárist, a feministáknak és a liberálisoknak közös vonása, hogy a közös hatalmat a személyes érdekek, igények és társadalmi kapcsolatok védelmének eszközeként tekintik.

Ez nem jelenti azt, hogy a feministák és a liberálisok az állam és a társadalom viszonyának minden részletében egyetértenek. Még ha egyet is értünk abban, hogy a politikai hatalmat az egyéni érdek társadalmi védelmének terminusaiban igazoljuk, számos olyan terület marad, ahol nézetkülönbségek lehetnek. Példának okáért, miként azt a 6. fejezetben említettem, a liberálisok hajlanak arra, hogy a civil társadalmat stabilnak és önszabályozónak tekintsék: mindaddig, amíg kellőképpen biztosítva van az egyének ama joga, hogy szabad társulásokat hozzanak létre és tartsanak fenn, nyugodtan feltételezhetjük, hogy lüktető és virágzó civil társadalmunk lesz. De azt is gondolhatnánk akár, hogy ez a nézet túlonult optimista, s hogy az egyének önmaguktól nem képesek fenntartani a társadalmi kapcsolatok számukra leosztott hálóját. Az egyének feltehetőleg olyan gyorsasággal lépnének ki és be ezekbe a társadalmi kapcsolatrendszerbe, hogy az egész társadalom felbomlana, ha csak az állam nem működne közre aktívan a társadalmi csoportok fenntartásában. Ezt az aggodalmat ugyan néhány kommunitárius filozófus fogalmazta meg (lásd a 6. fejezetet), de ha maguk a feministák is osztoznak benne, akkor ők is követelhetik, hogy a kormányzat pártfogolja bizonyos típusú társadalmi kapcsolatok fenntartását, s nehezítse meg az ezekből való kilépést.

Ugyanide kapcsolódik, hogy a feministák feltehetőleg nem osztoznának abban a tipikus liberális meggyőződésben, miszerint a szólás és a sajtó szabadsága képes leküzdeni az előítéleteket és a sztereotípiákat, s emiatt valószínűleg erősebb kormányzati fellépést sürgetnének a nők megalázó kulturális

⁵⁵ Lásd Susan Okin: *Women and the Making of the Sentimental Family*. Id. kiad. 65–88. Lásd még Linda Nicholson: *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. Columbia University Press, New York, 1986.

⁵⁶ Young: i. m. 253–254. Vö. Phillips: i. m. 285–286.

megítélésének leküzdésében. A liberálisok hajlamosak azt gondolni, hogy ha mindenkinek egyenlő és szabad hozzáférése van a kifejezés és a társulás eszközeihez, akkor az igazság győzedelmeskedni fog a tévedés, a megértés pedig az előítélet fölött, anélkül, hogy a kormányzatnak figyelemmel kellene követnie ezeket a kulturális fejleményeket. Másként szólva, a liberálisok nem hisznek abban, hogy a kulturális elnyomás képes lenne tartósan fennmaradni a polgári szabadság és az anyagi egyenlőség feltételei között. Mihelyst tehát a nők megszerzik polgári és politikai jogaik tényleges támogatását, valamint a forrásokhoz való egyenlő hozzáférést, óhatatlanul kikezdi és fellazítja a róluk alkotott lealacsonyító sztereotípiákat és képzeteket.

Csak hogy ezt a nézetet a feministák túlzóan optimistán tarthatják. Bizonyos hamis és ártalmas sztereotípiák még az igazsággal való szabad és méltányos küzdelem során is fennmaradhatnak, sőt virágozhatnak. Például a pornográfia vagy a szexista reklámok. Ezekkel kapcsolatosan a liberálisok tipikusan arra az álláspontra helyezkednek, hogy bár meglehet, hogy a pornográfia és a szexista reklám a női szexualitás téves ábrázolását adja, ez nem nyújt elegendő alapot törvényes korlátozásukra. Nem azért, mert az eszmék erőtleneek, hanem mert a szólás és a társulás szabadsága a civil szférában megfelelőbb terepe az eszmék próbájának, mint az állam kényszerítő hatalma. Némelyek számára azonban indokolatlanul naiv nézetnek tűnhet ez arról, hogy a szólásszabadság hatalma képes lenne leküzdeni a kulturális elnyomást a civil szférában. Miként MacKinnon írja, ha a szólásszabadság segít felfedezni az igazságot, „miért vagyunk mi most – több elérhető pornográfiával, mint valaha – elborítva ennyi hazugsággal?”⁵⁷ Szerinte ez a szólásszabadságba vetett hit azt mutatja, hogy „a liberális morál képtelen leszámolni azokkal az illúziókkal, amelyek a valóságot *alkotják*”.⁵⁸

Ennek eredményeképpen az „alkalmazkodó preferenciák” problémája sokkal komolyabb lehet, mint azt a liberálisok feltételezik. Miként azt a 2. fejezetben megmutattam, az emberek aszerint alakítják preferenciáikat, amit a társadalmi vagy kulturális normák normálisként és elfogadhatóként határoznak meg. Ha az uralkodó kulturális képzetek a nőt elsődlegesen a férfi szolgálójaként határozzák meg, a nők úgy fogják alakítani preferenciáikat, hogy beilleszkedjenek ebbe a képbe. Ez az egyik oka annak, hogy „a megelégedett háziasszony” (vagy „a megelégedett szolgáló”) szokványos képzetét miért nem tekinthetjük úgy, mint az igazságtalanság hiányára utaló bizonyítékot. Liberálisok és feministák egyaránt hangsúlyozzák annak jelentőségét, hogy az emberek elnyomás nélküli körülmények között fogalmazhassák meg preferenciáikat és céljaikat, félelemtől, tudatlanságtól és előítéletektől mentesen. Csak hogy míg a liberálisok azt képzelik, hogy az elnyomásmentesség eme

⁵⁷ MacKinnon: i. m. 155.

⁵⁸ I. m. 162.

állapotait az egyéni jogok és az osztó igazságosság szigorúbb védelme révén lehet elérni, addig a feministák aktív állami szerepvállalást sürgetnek, amelynek az lenne a célja, hogy leküzdje és kikezdje a nőkről az idők folyamán kialakított negatív sztereotípiákat az iskolában, a médiában, a reklámban stb.

Bár a liberálisok és a feministák közötti meghasonlásnak ezek a lehetséges terepei elsőrendű fontosságúak (s egyszersem felvetnek az állammal, kultúrával kapcsolatos néhány empirikus kérdést is, melyeket a 6. fejezetben tárgyaltam), mégis egyaránt a társadalmi életnek a politikával szembeni elsőbbségét illető közös meggyőződésen belül húzódnak meg.

b) A személyes és a társadalmi szféra: a magánélethez való jog

A nyilvános és a privát szféra eredeti liberális megkülönböztetését az utóbbi pár száz évben egy másik egészítette ki, amelyik a személyes vagy intim szférát választja el a nyilvános szférától, ahol nyilvános szféra alatt egyaránt értendő állam és társadalom. Ez a második különbségtéves elsősorban nem a liberális, hanem a romantikus szerzők körében alakult ki, részben nyilván a civil társadalom liberális dicsőítésével szemben. Míg a klasszikus liberálisok a civil társadalomban a személyes szabadság végső alapját látták, addig a romantika korának szerzői a társadalmi konformizmus hatásait hangsúlyozták az egyénre nézve. Az egyéniséget szerintük nem csupán a politikai kényszer veszélyezteti, hanem a társadalmi elvárások láthatóan mindenütt jelen lévő rendszere is. A romantikusok számára a „magán” a „[...] világi élettől való elvonulást jelentette, s rendszerint az önfejlődést, önkifejezést és művészi teremtést asszociálták vele [...]. A klasszikus liberális gondolkodásban ezzel szemben a »magán« a társadalmira, nem pedig a személyes visszavonultságra utal, s a társadalom sokkal inkább a szabad, racionális tevékenység, semmint a szabados önkifejezés terepe. A liberalizmus úgy védi ezt a területet, hogy korlátozza a kormányzat hatalmát, s egymással versengő szabadságjogokat sorakoztat fel. A tiszta romantikát és a szokványos liberalizmust nem csupán a magánélettről alkotott fogalmaik választják el egymástól, hanem a magánéleti szféra kijelölésére irányuló motivációik is”.⁵⁹ A romantikusok azért tekintették a társadalmi életet a nyilvános szféra részének, mert bárha nem politikai természetű, mégis kiteszi az egyéneket a többiek megítélésének és potenciális cenzúrájának. Mások jelenléte tolakodó, zavaró vagy egyszerűen csak fárasztó lehet. Az egyéneknek önmagukkal töltött időre van szükségük, távol a nyilvánosság zajától, hogy magukba fordulhassanak, szokatlan eszmékkel foglalkozzanak, regenerálódjanak, s hogy privát kapcsolatokat ápolhassanak.⁶⁰ Ilyen szempontból a társadal-

⁵⁹ Nancy Rosenblum: *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, 59.

⁶⁰ A társadalomtól való ideiglenes elszigetelődésnek – a másoktól való félrevonulásnak –

mi élet épp annyira követelődző lehet, mint a politikai. Tulajdonképpen „a magánélet fogalmát leginkább releváns funkcióinak tekintetében, mint az intim szféra végső menedékét, nem a politikai, hanem a társadalmi szféra ellenpólusaként alkották meg”.⁶¹ Következésképpen „a romantikusok a szerelem és a barátság intim kapcsolatait leszámítva minden formális társulást nyilvánosnak tekintettek”.⁶²

Bár a nyilvános és a magán eme második megkülönböztetése a liberalizmus ellenében született, a modern liberálisok megpróbálták mégis a magukévá tenni a romantikus szemléletmódot, s a társadalmi nyomásról és konvenciókról alkotott romantikus nézeteket megkísérelték összeegyeztetni a társadalmi szabadság liberális hangsúlyozásával. Az intim szféra romantikus hangsúlyozása tulajdonképpen nagyon is összeegyeztethető volt az ama kényszerítő hatalomtól való liberális félelemmel, amelyet az egyes csoportok – mint például a szakmai szövetségek, a szakszervezetek vagy az oktatási intézmények – gyakorolhatnak tagjaik fölött, illetve a társadalmi uniformizmustól való általánosabb félelemmel, mellyel szemben a szabad egyéniséget a társulások sokasága s az eszmék szabadpiaca csak nagyon tökéletlen módon védi. Mindennek eredményeként a modern liberalizmus nem csupán a társadalmi szféra magánéleti szféráját kívánja védeni, hanem egyszersmind *magából a privát szférából* is ki akar hasítani egy területet, amelyen belül az egyének *szavartalanságot* élveznek. Következésképpen a magánélet manapság a liberálisok számára egyaránt jelentheti a társadalmi élet intézményeiben való aktív részvételt, amint azt a klasszikus liberalizmus hangsúlyozta, illetve a szabályozott társadalmi élettől való magánéleti visszavonultságot, amiként a romantikusok látták.⁶³

A nyilvános és a magán liberális megkülönböztetésének ezt a második formáját gyakran tárgyalják a jogi nyelvzetben „a magánülethez való jog” címszó alatt. S miként a megkülönböztetés első formája, ez utóbbi is a femi-

az én fejlesztésében játszott kiemelkedő szerepéről lásd William Hefferman: *Privacy Rights. Suffolk University Law Review*, 1995/29., 737–808; Anita Allen: *Coercing Privacy. William and Mary Law Review*, 1999/3., 723–758.

⁶¹ Arendt: i. m. 38; Stanley Benn – Gerald Gaus: *Public and Private in Social Life*. Croom Helm, London, 1983, 53.

⁶² Rosenblum: i. m. 67.

⁶³ A magánszféra efféle romantikus megközelítése olyannyira beépült a modern liberalizmusba, hogy egyesek hovatovább eredeti liberális koncepciónak tekintik (pl. Benn–Gaus: i. m. 57–58.). Bár a társadalomtól való visszavonulás gondolata megtalálható a klasszikus liberálisoknál (lásd Locke tolerancia-levelét), eredetileg máshonnan származik. A magánélet mint a polgári társadalomban játszott szerepekből való kilépés gondolata nemhogy az eredeti liberális álláspont, hanem éppen azt jelenti, hogy „[...] a személyeset és magánjellegűt gyakorlatilag minden intézményes kerettől elkülönítettük. Az eredmény a nyilvános és a magántermészetű hagyományos liberális megkülönböztetésének, valamint a kormányzat és a társadalom közötti különbségnek a drámai eltörlése.” Rosenblum: i. m. 66.

nista kritikák céltáblájává vált. A *Griswold v. Connecticut* (381 US 479 [1965]) ügyben született döntést, amely a magánélethez való jognak alkotmányos státust biztosított az Egyesült Államokban, eredetileg a feminizmus győzelmének tekintették, hiszen hatályon kívül helyezte azokat a törvényeket, amelyek a férjzett nőknek megtiltották a fogamzásgátló tabletták szedését, s ezáltal megsértették a magánélethez való jogot. De csakhamar világossá vált, hogy ez a jog, ahogyan azt az amerikai Legfelsőbb Bíróság értelmezi, könnyen akadályává válhat minden olyan reformkísérletnek, amely a nők családon belüli elnyomását kívánja megszüntetni. Ugyanis a magánélethez való jogot úgy értelmezték, hogy a családi életbe való minden külső beavatkozás a magánélet sérelmét jelenti. Ennek eredményeként alkalmas volt arra, hogy a családot úgymond immunissá tegye minden, a nők érdekeit pártoló reformmal szemben – például az olyan állami beavatkozással szemben, amely védené a nőket a családon belüli és a házastársi erőszakkal szemben, vagy lehetővé tenné a nők számára az eltartásért való jogi folyamodást, esetleg hivatalosan is elismerné a háztartási munka értékét.⁶⁴ MacKinnon szerint a magánélethez való jog „újra csak megerősíti a nyilvános és a magán közötti különbséget, mert [...] a magánélettől távol tartja a nyilvános jóvátétel lehetőségét, s így depolitizálja a nőknek a családon belüli alávetettségét”.⁶⁵ Ilyeténképpen, mondja ő, „a magánélet doktrínája szentesítette az állam lemondását a nőkről”.⁶⁶

A nyilvános és a magán eme második megkülönböztetése tehát újfent csak megerősítette azt a tendenciát, hogy a családi kapcsolatokat kivonjuk a nyilvános igazságosság tesztje alól. A magánélethez való jognak a Legfelsőbb Bíróság által adott értelmezésében azonban mégis van valami szokatlan, amennyiben az egyéni magánéleti szabadságot a család kollektív privát szférája alapján határozza meg. A magánéleti jogot úgy fogták fel, mintha a családdhoz mint egységhez, nem pedig annak tagjaihoz egyénenként tartozna. Következésképpen az egyének nem követelhetnek maguk számára magán-szférát a családon belül. Ha két személy összeházasodik, a magánélethez való jog garantálja számukra, hogy az állam nem fog beleszólni a pár családon belüli döntéseibe. Csakhogy ha a nőnek már eleve nincs magánélete a családon belül, s hatalma sem ahhoz, hogy beleszóljon ezekbe a döntésekbe, akkor a családi élet zavartalanságát biztosító eme jog nem fogja őt felruházni semmiféle magánéleti szférával, de ugyanakkor meggátolja az államot abban, hogy lépéseket tegyen magánéleti szférájának védelmére.

⁶⁴ Taub–Schneider: i. m. 122; Reva Seigel: *The Rule of Love: Wife Beating as Prerogative and Privacy*. *Yale Law Journal*, 1996/8., 2117–2208., 2157–2174; Ruth Gavison: *Feminism and the Public/Private Distinction*. *Stanford Law Review*, 1992/1., 1–45., 35–37.

⁶⁵ MacKinnon: i. m. 102.

⁶⁶ Uő: *Reflections on Sex Equality under the Law*. *Yale Law Journal*, 1991/100., 1281–1328., 1311.

Nyilvánvaló, hogy a magánéletnek ez a családközpontú értelmezése két szempontból is alkalmatlannak bizonyult. Egyfelől alkalmatlannak bizonyult arra, hogy védje a nők magánélet iránti igényét, ha ezt egy erőszakos férj vagy apa veszélyezteti. Másfelől viszont lehetővé tette a nők *nem kívánt* elszigetelődését – az elzártsgot, az anya vagy a lánya kierőszakolt tartózkodását, annak lehetetlenségét, hogy kiszabaduljanak a családi élet bezártságából, s hogy részt vegyenek a nyilvános életben. Miként Anita Allen írja, a nők „magánéleti problémája” egyszerre érinti ama igényüket, hogy „megszabaduljanak a magánélet nem kívánt formáitól”, s hogy „megszerezzék azt, amelyet szeretnének”.⁶⁷ Ahhoz, hogy a nők megszerezzék a maguk számára a megfelelő magánéleti szabadságot, a magánülethez való jogot nem csupán a családra mint kollektívára, hanem az egyénekre is alkalmazni kellene.

Volt néhány olyan eset, amikor a Bíróság a nőknek a magánülethez való jogára hivatkozott, akár még a családon belül is. Ám ezek inkább a szabály alóli kivételnek tűnnek.⁶⁸ Vajon miért nem tették ki soha a családon belüli kapcsolatokat a magánélet zavartalansága próbájának? A válasz erre nem lehet az, hogy azért, mert a családot a magánélet részének tekintik, hiszen a probléma éppen az, hogy a magánélet máshol használatos fogalmát nem alkalmazzuk a családon belüli viszonyokra is. Miként June Eichbaum írja, a családközpontú magánélet eszméje ellentmond a magánülethez való jog egész értelmének: „Az a magánülethez való jog, amely az egyéni autonómia rovására a családnak mint kollektívának az érdekeit védi, teljes mértékben eltekint a magánélet iránti emberi szükséglettől, s szükségképpen elhomályosítja a magánélet mélyebb értelmét.”⁶⁹ A családnak az állami intervencióval szembeni védelme nem garantál szükségképpen a nők (vagy a gyerekek) számára valamely személyes teret, ahová visszavonulhatnak mások jelenléte elől, vagy ama nyomás elől, hogy mások elvárásainak megfeleljenek.

Miért értelmezte a Legfelsőbb Bíróság a magánületet családközpontúan? A válasz, úgy tűnik, a hagyományos családmodell természetes jellegével kapcsolatos preliberális eszmék tartós hatásában keresendő. Meglehetősen nyilvánvalóvá válik ez, ha tekintetbe vesszük a család szentségének nagy hagyományokra visszatekintő jogi védelmezését, amelynek „a magánülethez való jog” csupán egyik utolsó állomása volt. A családközpontú magánélet eszméjét védő első próbálkozás a *pater familias* (családapa) doktrínája volt, melynek alapján „a családi otthont a *pater familias* személyiségének meghosszabbítá-

⁶⁷ Anita Allen: *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society*. Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1988, 180–181.

⁶⁸ June Eichbaum: Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Privacy: Beyond the Ideology of Familial Privacy. *Harvard Civil Rights–Civil Liberties Law Review*, 1979/2., 361–384.

⁶⁹ Uo. 368.

saként fogták fel”, következképpen „a férfi családi életébe való beeszlás egyenértékű volt magánszférájának megsértésével [...] lényegét tekintve olyan, mintha azt követelték volna tőle, hogy fürödjön gyakrabban”.⁷⁰ Eme doktrína hatálya alatt a nő a házassággal urának tulajdonává vált, megszűnt önálló jogi személyiséggel rendelkezni, érdekei a családnak rendelődtek alá, s azokat a család határozta meg, amit a nő természetes helyének tekintettek. Azon jogok fokozatos fejlődésével, amelyek a család más tagjait illetik, az apa autoritását is kihívások érték. Ámde a hagyományos családmoddnek a *pater familias* doktrína által történő legalizálását a konzervatív összetételű bíróságok újfent csak megerősítették az 1920-as években „a család önállóságának” doktrínája által. Bár a családot nem tekintették többé az apa birtokának, a hagyományos család alapvető szerkezete mégis immunis maradt a reformokkal szemben, mert azt úgy tekintették, mint a civilizáció védőbástyáját és a társadalmi stabilitás előfeltételét (lásd pl. *Meyer v. Nebraska*, 262 US 390 [1923]).

A családról alkotott nézetek változása a '60-as években a család önállóságának doktrínáját is kihívások elé állította, s a Bíróságnak újabb legitimációs alap kellett ahhoz, hogy a családot békén hagyja. A magánélet jelentőségének egyre nagyobb hangsúlyozása nagy kísértést jelentett, mert a privát szféra iránti liberális aggodalom részben átfedte a konzervatívok kötődését a hagyományos családhoz, s így új legitimációt nyújtott ama régi politika számára. Ám a változások inkább a külsínt érintették, semmint a valóságos tartalmat, mert az, amit ma a Bíróság magánélet alatt ért, nagymértékben hasonlít ahhoz, amit korábban a *pater familias* és a családi autonómia doktrínáinak megfelelően gondoltak róla. Az amerikai Legfelsőbb Bíróság nyilván sohasem tagadta azt a tényt, hogy a magánülethez való jognak általa adott, családközpontú értelmezése a családi önállóság régebbi doktrínájának folytatása. A Bíróság, valahányszor igazolnia kellett a családi élet sérthetlensége iránti elkötelezettségét, mindig „a házasság ősi és szent jellegére” hivatkozott, mint ami „a felek döntéseinek alapja”.⁷¹ Ennek megfelelően a Bíróság visszautasítja az egyéni magánéleti szféra liberális felfogásának még a legalapvetőbb elemeit is, ha azok nem kötődnek a hagyományos családszerkezethez – például a Bíróság továbbra is támogatja azokat a törvényeket, amelyek kriminalizálják a felnőttek közötti, otthon gyakorolt homoszexualitást, s tagadja, hogy ezek a törvények megsértenék bárkinek a magánéleti szféráját (*Bowers v. Harwick*, 478 US 186 [1986]).

Így tehát a személyes szabadság romantikus ideálját úgy foglalták törvénybe, hogy ez egybekeveredett a hivatalosan is megerősített heteroszexuális házasságnak mint a társadalom védőbástyájának konzervatív eszményével.

⁷⁰ Benn–Gaus: i. m. 38.

⁷¹ Thomas Grey: Eros, Civilization, and the Burger Court. *Law and Contemporary Problems*, 1980/3., 83–100., 84–85. Vö. Eichbaum: i. m. 372.

Bár a Bíróság látszatra a magán- és a nyilvános élet liberális megkülönböztetésének nyelvét veszi igénybe, valójában ama preliberális különbségre gondol az otthon és a nyilvános szféra között, amely az egyéni élet zavartalanságát alárendeli a család autonómiájának. Miként MacKinnon írja, „[...] valószínűleg nem véletlen, hogy azok a dolgok, amelyeket a feminizmus központi jelentőségűnek tekint a nő alárendeltségének tekintetében – a hely, vagyis a test; a kapcsolatok, melyek heteroszexuálisak; a tevékenységek, azaz a közösülés és a nemzés; az érzelmek, melyek bensőségesek – képezik a magyát mindannak, amit a magánélet doktrínája takar. Innen nézve a magánélet fogalma védelmezte a tettegességet, a házasságon belüli erőszaknak és a nőket kiszákmányoló munkának a terepét; megőrizte azokat a központi jelentőségű intézményeket, amelyekben a nőket megfosztják identitásától, autonómiájától, a kontrolltól és az önmeghatározástól [...]. A magánülethez való eme jog a férfinak az a joga, hogy »békén hagyják«, amikor feleségét megalázza [...]; egyes férfiakat tart távol más férfiak hálószobájától.”⁷² Annak oka, hogy az otthon szférájának a magánülethez való jog által történt immunizálása nem volt véletlenszerű, nem az, hogy a magánélet liberális fogalma lehetővé teszi a háztartás védelmét, hanem sokkal inkább az, hogy a családi otthon konzervatív védelmezői igénybe vették a magánéleti szabadság liberális nyelvezetét.

Mihelyt azonban elvlasztjuk a család autonómiájának patriarchális eszméitől, azt gondolom, a legtöbb feminista elfogadná a magánélet tiszteletének alapvető, liberális indokait – ti. a mások szüntelen zaklatásától mentes szabadság és az újszerű eszmék, bizalmas kapcsolatok kipróbálásához szükséges szabad tér értékét. (Emlékeztetnék Virginia Woolf jól ismert szavaira, miszerint minden nőnek meg kellene hogy legyen „a saját szobája.”) Miként Allen is megjegyzi, „[...] a magánélet feminista kritikája nem érinti a magántermészetű döntések szabadságát. A saját szabadidő és a személyes döntések utáni vágy soká elidőzhet még azután is, hogy a nők teste és lelke fölötti patriarchális uralom engedett szorításából.”⁷³

Mindenesetre a magánélet liberális fogalma, akárcsak az állam és társadalom közötti választóvonal, egyáltalán nem védelmezi az otthon és a nyilvános szféra közötti különbséget. A bensőségességet a hagyományos családon kívül kell védelmünkbe vennünk, a magányt viszont a családon belül. A magánéleti

⁷² MacKinnon: *Feminism Unmodified*. Id. kiad. 101–102.

⁷³ A magánszféra feminista védelméhez lásd Anita Allen: i. m.; uő: *The Jurispolitics of Privacy*. In Mary Lyndon Shanley – Uma Narayan (eds.): *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*. Pennsylvania University Press, Philadelphia, 1997, 68–83; uő: *Coercing Privacy*. Id. kiad. 723–758; Linda McClain: *Inviolability and Privacy: The Castle, the Sanctuary, and the Body*. *Yale Journal of Law and the Humanities*, 1995/1., 195–242; uő: *Reconstructive Tasks for a Liberal Feminist Conception of Privacy*. *William and Mary Law Review*, 1999/2., 759–794; Laura Stein: *Living with the Risk of Backfire: A Response to the Feminist Critiques of Privacy and Equality*. *Minnesota Law Review*, 1993/5., 1153–1192.

és a nem magánéleti közötti határ tehát átszeli az otthon és a nyilvános szféra közötti hagyományos megkülönböztetést. Míg mi azt reméljük, hogy a család képezi „a magánélet és a személyes visszavonultság” területét, sok ember számára éppen a család az az intézmény, amelyen belül magánéleti nyugalomra vágnak, az állami beavatkozásra pedig éppen azért lehet szükség, hogy védjük a magánszférát, s megelőzzük a visszaélést. De sem az állam és a társadalom liberális megkülönböztetésében, sem pedig a magánülethez való jog liberális doktrínájában nincs semmi, ami kizárná ennek lehetőségét. Miként Rawls írja, „ha a magánéleti szférát úgy állítjuk be, mint olyan területet, ami kivételt jelent az igazságosság hatálya alól, akkor ez utóbbi egyszerűen nem is létezik”, hiszen „a nők egyenlő jogai, valamint gyerekeik alapvető jogai elidegeníthetetlenek, s az igazságosság szabályai védik őket, bárhol is gyakorolják azokat”.⁷⁴

Tekintve, hogy a család központi szerepet játszik a nők elnyomásában, rendkívül fontos, hogy az igazságosság elméletei külön figyelmet szenteljenek annak, milyen következményekkel jár a családszervezés a nők életére nézve. Azt a tényt, hogy a főárambeli elméletek visszautasítják ezt, rendszerint azzal magyarázzák, hogy a család a privát szférába lett száműzve. Csakhogy ez a megközelítés bizonyos értelemben alábecsüli a probléma súlyát. A családot nem annyira száműzték a magánéleti szférába, mint inkább teljességgel figyelmen kívül hagyták.⁷⁵ A politikai filozófia abban tanúsított kudarca pedig,

⁷⁴ John Rawls: *The Idea of Public Reason Revisited*. *University of Chicago Law Review*, 1997/3., 765–807., 791. Egyes liberális feministák megkérdőjelezik a hagyományos családot. A liberális feminizmus olyan jellemzése, mely szerint azt csupán a nyilvános szférához való hozzáférés foglalkoztatja, „[...] egyre kétségesebb. Más feministákhoz hasonlóan a liberális feministák is határozott figyelmet szentelnek a nők magánéletének.” Linda Nicholson: i. m. 22–23; Susan Wendell: *A (Qualified) Defense of Liberal Feminism*. *Hypatia*, 1987/2., 65–93. Paradox módon azonban, mialatt hozzájárulnak a család megreformálásához, a liberálisokat gyakran „a magánszféra alábecsülésével” vádolják. Elshtain: i. m. 243; vö. Nicholson: i. m. 24. Jean Elshtain azt állítja, a „liberális imperatívusz” az, hogy „maradéktalanul politizáljunk, vagyis nyilvánossá tegyük a magánszférát”. Elshtain: i. m. 248. Azáltal, hogy a gyermeknevelést közkötelességgé tesszük, a liberalizmus „[...] megfosztaná a magánszférát fő létértelmétől, akárcsak fő érzelmi- és értékforrásától. A háztartási feladatok teljes külsővé tétele, nyilvános tevékenységgé alakítása pedig tovább rombolná a magánszférát. »Amennyire ez lehetséges, mindenkiből közszereplő válnék, és a magánszférának a nyilvánosban való lehetőség szerinti felszívódásával betetőződné a társadalmi életnek az iparosítással elkezdődött szétszabdálása.« Ez a liberális imperatívusz megvalósulása.” Uo. (Idézet R. P. Wolfftól.) „A család liberalizálásával” (vagyis a szerződéses gondolkodásnak a házasságra és a családra való kiterjesztésével) kapcsolatos újabb keletű feminista megfontolásokról lásd Will Kymlicka: *Rethinking the Family*. *Philosophy and Public Affairs*, 1991/1., 77–97.

⁷⁵ Ismételten tapasztaltuk ezt az előző fejezetekben: a szaporodással és a gyermekneveléssel kapcsolatos kérdéseket Nozick öntulajdon-fogalma (4. fejezet), a munka elsődlegeségéről szóló marxi elemzés (5. fejezet) és a jó életéről szóló polgári republikánus leírás (7. fejezet) egyaránt figyelmen kívül hagyja.

hogy vizsgálat alá vegye a családot, mind annak nyilvános, mind privát összetevőit tekintve, komoly sérlemeket ejtett a nők érdekein. A hagyományos családmoddal asszociált nemi szerepek ugyanis nem csupán az egyenlő jogok és források nyilvános eszméivel ütköznek, hanem a magánélet feltételeinek és értékének liberális felfogásával is.

3. A törődés etikája

Az otthon és a nyilvános szféra hagyományos patriarchális megkülönböztetésének egyik következménye az, hogy a férfiakhoz és a nőkhöz a gondolkodásnak és az érzésnek különböző módjait rendelték. A nyugati politikai gondolkodás történetében mindenütt olyan politikai elméletirókat találunk, akik különbséget tettek a nők intuitív, emocionális, partikularisztikus hajlamai – melyeket állítólag a családi élet igényel a nőktől – és a férfiak racionális, pártatlan és szenvtelen gondolkodásmódja között, amelyet állítólag a közéleti részvétel követel meg tőlük. A moralitás ekképpen „[...] a nemi törésvonalak mentén fragmentálódik, afféle »erkölcsi munkamegosztásként« [...]. A kormányzást, társadalmi szabályozást és a »nyilvánosság« egyéb intézményeinek vezetését a férfiak monopolizálták mint privilegizált területet, a személyes kapcsolatok fenntartásának feladatát pedig a nőkre kényszerítették vagy hagyták. A nemi szerepeket tehát sajátos és megkülönböztető erkölcsi projektek kategóriáiban fogták fel. Az igazságosság és a jogok strukturálták a férfiak normáit, értékeit és erkölceit, míg a nők erkölcsi normáit, értékeit és erkölceit a törődés és az érzékenység határozta meg.”⁷⁶ Ezt a két „erkölcsi projektet” alapvetően különbözőknek, mi több, egymással ütközőknek tekintették, s így a nők partikularisztikus hajlamait, noha a családi életben funkcionálisak, a nyilvános élet által megkövetelt pártatlan igazságosság szempontjából felforgatónak látták. Következésképpen úgy vélték, hogy a köz java a nők kizárásán múlik.⁷⁷

Mivel ezt a kontrasztot hagyományosan a patriarchális állapotok igazolására használták, az olyan korai feministák, mint Mary Wollstonecraft, amelllett érveltek, hogy a nők sajátos emocionális természete egyszerűen annak a ténynek a következménye, hogy megtagadták tőlük racionális képességeik

⁷⁶ Marilyn Friedman: Beyond Caring: The De-moralization of Gender. *Canadian Journal of Philosophy*, 1987/13., suppl., 87–110., 94.

⁷⁷ Susan Okin: Thinking Like a Woman. In Deborah Rhode (ed.): *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. Yale University Press, New Haven, 1990; Carole Pateman: ‘The Disorder of Women’: Women, Love and the Sense of Justice. Id. kiad. 20–34; uő: *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989.

teljes kifejlesztését. Ha a nők csupán a környezetükben lévők igényeivel törődtek, s ha figyelmen kívül hagyták a köz javát, akkor az azért volt, mert erőszakkal meggátolták őket abban, hogy közhivatalt viselhessenek.⁷⁸ Néhány mai feminista azt állítja, hogy a „maszkulin” és a „feminin” erkölcsiség megkülönböztetésének egész tradíciója nem egyéb, mint mindenféle empirikus alapot nélkülöző kulturális mítosz. Van azonban a kortárs feminizmusnak egy olyan jelentős áramlata, amelyik amellet érvel, hogy komolyan kellene vennünk a nők eltérő erkölcsiségét – nem egyszerűen az intuitív érzésnek, hanem az erkölcsi érvelésnek egy módját kellene látnunk benne, s nem egyszerűen a nemi egyenlőtlenség művi következményének, hanem az erkölcsi belátás forrásának kellene azt tekintenünk. Míg a férfi elméletírók azt hangsúlyozták, hogy a nők hajlamai természetüket tekintve intuitívak, céljaikat tekintve pedig partikulárisak, néhány feminista amellet érvel, hogy ezek racionálisak, céljaikat tekintve pedig potenciálisan nyilvánosak. A nők által követett sajátlagos gondolkodásmód jobb erkölcsiséget képvisel, mint a férfiaknak a nyilvános szférában alkalmazott pártatlan gondolkodásmódja, vagy legalábbis ennek szükségképpen kiegészítését képezi, különösen ha elfogadtuk, hogy a nemi egyenlőség feltételezi a magán és a nyilvános közötti hagyományos dichotómia eltörlését.

A feminizmus megújult érdeklődése a nők erkölcsi érvelésmódja iránt alapvetően Carol Gilligannek a nők erkölcsi kibontakozásáról írott tanulmányaihoz köthető. Gilligan szerint a férfiak és a nők erkölcsi érzékenységének kibontakozása valóban eltérő irányokat követ. A nők hajlamosak arra, hogy „eltérő hangon” érveljenek, amit ő a következőképpen jellemez: „Ebben a felfogásban az erkölcsi problémák nem annyira az egymással versengő jogokból, mint inkább az egymással konfliktusban álló felelőségekből fakadnak, s megoldásuk is inkább kontextuális és narratív, semmint formális és absztrakt gondolkodásmódot feltételez. A moralitásnak ez az – elsősorban a törődés tevékenységével kapcsolatos – fogalma az erkölcsi kibontakozást súlypontosan a felelősség és a kapcsolatok megértése köré szervezi, ugyanúgy, ahogy a moralitásnak mint méltányosságnak a fogalma az erkölcsi kibontakozást a jogok és a szabályok megértéséhez köti.”⁷⁹

Ezt a két különböző „hangot” Gilligan „a törődés etikája” és „az igazságosság etikája” szintagmáival jellemezte, s azt állította róluk, hogy „alapvetően összeegyeztethetetlenek”.⁸⁰

⁷⁸ Pateman: ‘The Disorder of Women’... Id. kiad. 31.

⁷⁹ Carol Gilligan: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982/19.

⁸⁰ Gilligan: Remapping the Moral Domain. In Thomas Heller – Morton Sosna (eds.): *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1986, 237–250., 238.

Vannak bizonyos nézetellentétek körül, hogy ez a két különböző hang valóban létezik-e, s ha igen, akkor bizonyíthatóan összefügg-e a nemi szerepekkel. Némelyek azt állítják, hogy valóban létezik a törődés és az igazságosság egymástól különböző erkölcsi hangütése, csakhogy ezeket nők és férfiak nagyjából egyenlő mértékben veszik igénybe. Mások amellett érvelnek, hogy míg férfiak és nők gyakran különböző hangot ütnek meg, ez elfed egy alapvető azonosságot: „A nemi szerepek morális leképezése inkább azt mutatja, hogy hogyan *gondolkodunk* arról, ahogyan érvelünk, semmint azt, hogyan is érvelünk.” Mi „*elvárjuk*, hogy a férfiak és a nők megtestesítsék ezt az erkölcsi dichotómiát”, s ennek eredményeképpen „*bármiféle* erkölcsi dilemma is foglalkoztatja a férfiakat, azt tisztelettudóan úgy kategorizáljuk »mint az igazságosság és a jogok« problémáját, míg a nőket foglalkoztató erkölcsi dilemmákat a »törődés és a személyes kapcsolatok« alábecsült kategóriáihoz társítjuk”.⁸¹ A férfiak és nők feltehetőleg nem azért ütnek meg különböző hangot, mert gondolkodásmódjuk aktuálisan különbözik, hanem azért, mert a férfiak úgy érzik, hogy nekik az igazságossággal és a jogokkal kell törődniük, míg a nők úgy érzik, hogy nekik a társadalmi kapcsolatok megőrzésével kell foglalkozniuk.⁸²

Függetlenül attól, hogy vannak-e tapasztalati alapjai a nemi szerepleosztásoknak, marad a filozófiai kérdés, hogy vajon képesek vagyunk-e azonosítani a politikai problémák megközelítésének egy az igazságosságelvű megközelítéssel versengő, törődésalapú megközelítését, s ha van ilyen, akkor az magasabb rendű megközelítés-e. Egyesek azzal válaszoltak Gilligan felfedezéseire,

⁸¹ Friedman: *Beyond Caring*. 96. Vö. Annette Baier: Hume, the Women's Moral Theorist? In Eva Feder Kittay – Diana Meyers (ed.): *Women and Moral Theory*. Rowman and Littlefield, Savage, Md., 1987, 48; Phyllis Rooney: A Different Voice: On Feminist Challenge in Moral Theory. *Philosophical Forum*, 4/1991, 335–361., 341.

⁸² Az erkölcsi gondolkodásban megmutatkozó nemi különbségek kapcsán általában véve viták vannak. A megoldási javaslatok skálája a nemi szerepszocializációtól (Diana Meyers: The Socialized Individual and Individual Autonomy. In *Women and Moral Theory*. 139–153., 142–146.) a kora gyermekkori anyai gondoskodás tapasztalatáig terjed (Gilligan: *Moral Orientation and Moral Development*. Uo. 19–36. 20.) Vannak továbbá kevésbé nemek szerinti magyarázatok is. A hatalom nélküli csoportok gyakran azért sajátítják el az empátiát, mert mások védelmére szorulnak; márpedig a nőktől „mint a férfiak által uralt társadalomban alárendelteként elvárt dolog, hogy olyan lelki vonásokat alakítsanak ki, amelyek a domináns csoport körében tetszést aratnak, és kielégítik annak szükségleteit”. (Okin: *Thinking Like a Woman*. 154.) Például „egy olyan nő, aki egy férfitől függ, remek készséget fejleszthet ki arra, hogy figyeljen és gondot viseljen rá, »olvasson« a magatartásából, illetve megtanulja, hogyan értelmezze hangulatait és elégítse ki a vágyait, mielőtt még a férfi kimondaná őket”. (Jean Grimshaw: *Philosophy and Feminist Thinking*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, 252.) Ez talán megmagyarázza, hogy az elnyomott emberi fajok és társadalmi osztályok férfitagjai miért mutatnak szintén a gondoskodás etikájára jellemző megnyilvánulásokat. (Joan Tronto: Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs*, 4/1987, 644–663., 649–651; Sandra Harding: The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities. In *Women and Moral Theory*. 296–315., 307.)

hogy a törődés etikája, noha érvényes erkölcsi perspektíva, alkalmazhatatlan a barátság és a család „privát” szféráin kívül. Inkább azokkal a ránk háruló felelőségekkel van dolga, amelyeket magántermészetű kapcsolatrendszerek tagjaiként öltünk magunkra, nem pedig azokkal a kötelezettségekkel, amelyekkel mint a nyilvános szféra tagjai tartozunk egymásnak.⁸³ Ám sok feminista azt állítja, hogy a törődésetikának, még ha eredetileg a privát kapcsolatrendszerekben bontakozott is ki, nyilvános jelentősége is van, s hogy a közügyekre is ki kell azt terjeszteni.

Mi a törődés etikája? Miként az Gilligan összegzésén is látszik, a két különböző erkölcsi hangütés között nem is egy, hanem több különbség van. A különbségeket három fejezet alá sorolhatjuk be:⁸⁴

- a) *erkölcsi képességek*: morális elveket megtanulni vagy elsajátítani (igazságosság) *vs.* erkölcsi diszpozíciókat kialakítani (törődés)
- b) *erkölcsi érvelés*: úgy megoldani a problémákat, hogy egyetemesen alkalmazható elveket keresünk (igazságosság) *vs.* olyan válaszokat keresni, amelyek közel állnak az adott, konkrét esethez (törődés)
- c) *erkölcsi fogalmak*: a jogokhoz és a méltányossághoz folyamodni (igazságosság) *vs.* a felelőségekhez és a kapcsolatokhoz folyamodni (törődés)

Mielőtt rátérnék a c) pont tárgyalására, amely véleményem szerint a törődés–igazságosság vita lényegét képezi, röviden áttekintem az a) és b) pontokat.

a) *Erkölcsi képességek*

Joan Tronto azt állítja, hogy a törődés etikája „feltételezi a lényegi morális kérdések elmozdítását a »Melyek a legjobb elvek?« kérdéstől a »Hogyan vértékelhetők fel leginkább az egyének az erkölcsi cselekvésre?« kérdés irányába”.⁸⁵ Erkölcsi lénynek lenni nem annyira a helyes elvek ismeretét jelenti, mint inkább azt, hogy a megfelelő hajlamokkal rendelkezünk – példának okáért

⁸³ Lawrence Kohlberg: *Essays on Moral Development II*. Harper and Row, San Francisco, 1984, 358; Gertrud Nunner-Winkler: Two Moralities? In W. Kurtines – J. Gewirtz (ed.): *Morality, Moral Behavior and Moral Development*. John Wiley, New York, 1984, 348–361.

⁸⁴ Kontraszttopológiám Trontótól származik (Tronto: *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*. 648.) Alternatíváihoz lásd George Sher: Other Voices, Other Rooms? Women’s Psychology and Moral Theory. In *Women and Moral Theory*. 178–189. (öt ellentétpárt azonosít); valamint Jonathan Dancy: Caring about Justice. *Philosophy*, 1992, vol. 67, 447–466 (tizenegy ellentétpár). Bubeck – véleményem szerint igen helytálló – megjegyzése alapján ezek a tipológiák inkább a két etika formális tulajdonságai közötti különbségekre, mintsem a tartalmi értékek közötti eltérésekre összpontosítanak. (Bubeck: i. m. 5. fejezet.)

⁸⁵ Tronto: *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*. 657.

azzal a beállítottsággal, hogy tisztán felfogjuk mások szükségleteit, s hogy ötletdús módokat találjunk ezek kielégítésére.

Természetesen igaz, hogy az igazságosság elméletével foglalkozó mai szerzők többsége inkább a megfelelő elvek meghatározására összpontosít, semmint annak magyarázatára, hogy miként „vérteszhetők fel” az egyének az „erkölcsi cselekvésre”. De az előbbi óhatatlanul az utóbbihoz vezet, hiszen az igazságosságetika is megköveteli ezeket az erkölcsi beállítottságokat. Igaz ugyan, hogy az igazságosság megköveteli a helyes elvek alkalmazását, „de ami lehetővé teszi ezen elvek magunkra öltését bizonyos meghatározott helyzetekben, az mindenképpen involválja a karakter és az érzékenység kiválóságát, tehát nem egy olyan direkt és lényegre törő folyamat, mintha valaki csak számot vetne az elvekkel, azután alávetné ezeknek az akaratát, és ezeknek megfelelően cselekedne”.⁸⁶ Vegyük például az esküdtektől megkövetelt beállítódás problémáját, amikor olyan kérdésekben kell döntenünk, mint hogy mulasztásos esetekben valaki „ésszerű elővigyázatosságot” tanúsított-e, vagy hogy vajon „diszkriminatív-e” a hagyományos női- és férfimunkáért kiszabott javadalmazás. Ilyen esetekben a történeti érzék és a jelen lehetőségek iránti fogékonyság legalább annyira fontos, „mint az elvek feltalálásának vagy felfedezésének intellektuális feladata”.⁸⁷ Miként látni fogjuk, vannak olyan esetek, amikor fontos, hogy az igazságosság elvei könnyen értelmezhetőek, következményeik könnyen előrejelezhetőek legyenek. Gyakran azonban erkölcsi érzékenység szükségeltetik ahhoz, hogy megállapítsuk, az igazságosság mely elvei alkalmazhatók a helyzetre, s hogy meghatározzuk ezen elvek követelményeit. Következésképpen az igazságosság elméletírói szövetkezhetnek Gilligannel az ama feltevés ellen indított küzdelmében, hogy nem kell törődnünk az emberek érzékenységével vagy kvalitásaival, leszámítva az elvont érvelésre való képességüket.⁸⁸ Még ha az igazságosság absztrakt elvek alkalmazását követeli is meg, az emberek maguk fogják „az igazságosság érzékét” kialakítani, ha elsajátítják az erkölcsi képességek széles választékát, ideértve az adott helyzet követelményeinek képzeletdús és empatikus felismerését.⁸⁹

Miért hanyagolták el mégis az igazságosság elméletírói az igazságosság iránti érzékünket megalapozó affektív képességeink kialakítását? Valószínűleg azért, mert az igazságosság iránti érzékünk a törődésnek egy olyan érzékéből

⁸⁶ Lawrence Blum: Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory. *Ethics*, 3/1988, 472–491., 485.

⁸⁷ Uo. 486. Vö. Michael Stocker: Duty and Friendship: Toward a Synthesis of Gilligan's Contrastive Moral Concepts. In *Women and Moral Theory*. 56–68., 60.

⁸⁸ Vö. Annette Baier: The Need for More than Justice. *Canadian Journal of Philosophy*, 13/1987, suppl., 41–56., 55.

⁸⁹ Martha Nussbaum: *The Fragility of Goodness*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 304–306.

nő ki, amit eredetileg a családban sajátítunk el. Képtelenség lenne a gyerekeket a méltányosságra tanítani, ha már eleve nem tanultak volna meg a családban „bizonyos dolgokat a kedvességről és a mások céljai és érdekei iránti érzékenységről”.⁹⁰ Az igazságosság számos elméletírója elismeri a család szerepét az igazságérzék kialakításában. Rawls például egészen terjedelmesen tárgyalja, hogy az igazságérzék miként nő ki a család erkölcsi környezetéből.⁹¹ Csakhogy ez az igazságossággal foglalkozó elméleti tradícióban belül meghasonlást okoz. Miként Okin írja, „filozófiai szerzők hosszú történelmi sorával egyetértésben” Rawls „[...] a családot az erkölcs iskolájának tekinti, az igazságos polgár szocializációjának elsődleges kereteként. Ugyanakkor viszont a hagyományhoz tartozó más szerzőkkel egyetemben figyelmen kívül hagyja az igazságosság és az igazságtalanság kérdését a nemi szerepeket feltételező családban. Az eredmény egy olyan feszültség magán az elméleten belül, amelyet csakis úgy lehet feloldani, ha feltesszük a családon belüli igazságosság kérdését.”⁹² Rawls így kezdi az erkölcsi fejlődéssel kapcsolatos számvetését: „tekintve, hogy a családi intézmények igazságosak...”⁹³ Csakhogy, miként azt már láttuk, semmit sem tesz azért, hogy ezt ki is mutassa. S „ha a nemi szerepekkel átitatott családok intézményei *nem* igazságosak, hanem – sokkal inkább – a kasztoknak vagy a feudális társadalomnak a relikviái, ahol a felelőségek, szerepek és források nem az igazságosság két elve szerint oszlanak el, hanem sokkal inkább a születési különbségek szerint – amelyek óriási társadalmi jelentőséggel telítődnek –, akkor a morális fejlődés egész rawlsi struktúrája, úgy tűnik, ingatag alapokon nyugszik”.⁹⁴ Például mi a garanciája annak, hogy a gyerekek otthon az egyenlőségről tanulnak, s nem a despotizmusról, illetve a kölcsönösségről, nem pedig a kizsákmányolásról? A családi élet igazságosságának vizsgálata tehát nem csak azért fontos, mert potenciális terepe a felnőtt férfi és nő közötti egyenlőtlenségnek, hanem azért is, mert a kislányokban és a kisfiúkban kialakuló igazságérzék iskolája.

Anélkül, hogy szembesültek volna ezekkel a kérdésekkel, az igazságosság legtöbb elméletírója megelégedett egyszerűen annak feltételezésével, hogy az emberek valamiképpen kialakították a szükséges képességeket. Ámde, míg erről nagyon kevés mondanivalójuk van, mégis elismerik, „hogy ama képesség kialakításának kudarca, hogy figyelmesek legyünk másokkal, annyi mint erköl-

⁹⁰ Owen Flanagan – Kathryn Jackson: Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited. *Ethics*, 3/1987, 622–637., 635. Vö. Baier: *Hume, the Women's Moral Theorist?* 42.

⁹¹ Rawls: i. m. 465–475.

⁹² Susan Okin: Reason and Feeling in Thinking about Justice. *Ethics*, 2/1989, 229–249., 231.

⁹³ Rawls: i. m. 490.

⁹⁴ Okin: *Reason and Feeling in Thinking about Justice*. 237. Vö. Kearns: i. m. 34–40.

csileg kudarcot vallani, már csak azért is, mert egy hideg és érzelemmentes erkölcsi alany számos kötelességünket egyszerűen képtelen volna teljesíteni”.⁹⁵

b) *Erkölcsei érvéles*

Tehát az erkölcsi cselekvőknek „az erkölcsi képességek széles választékával” kell bírniuk, melyekről Tronto beszél. De vajon átvehetik-e ezek a képességek az elvek helyét? Tronto szavaival élve, „az adott helyzet komplexitásának” *nem annyira* „kényszerítő erkölcsi elveket”, hanem az egyén „erkölcsi képzelőerejét, karakterét és cselekedeteit kell megfeleltetni”.⁹⁶ Más szóval az erkölcsi képességeknek ez a széles választéka nem egyszerűen csak segíti az egyéneket az egyetemes elvek alkalmazásában, hanem ezeket az elveket egyenesen haszontalanokká és vélhetőleg kontraproduktívvá teszi. A moralitást nem az egyetemes elvek alkalmazásának, hanem az adott, konkrét szituációnak szentelt figyelem terminusaiban kell értelmeznünk. „Az egyedi valóságra szegezett igazságos és szerető tekintet eszméje [...] az erkölcsi cselekvő karakterisztikus és sajátos vonása”, s „az erkölcsi törődésnek” ez a fajtája nem függ „szabálytól vagy elvtől”.⁹⁷

De mit jelent az, hogy egyszerűen odafigyelni egy szituációra? Végül is nem minden kontextuális vonás releváns az erkölcsi döntés számára. Amikor erkölcsi döntést hozunk, akkor nem egyszerűen csak odafigyelünk az adott helyzet különböző aspektusaira, hanem egyszersmind megítéljük ezek viszonylagos jelentőségét is. S amikor azt akarjuk, hogy az emberek jól ítéljenek meg egy komplex helyzetet, egyszersmind azt is elvárjuk tőlük, hogy jól azonosítsák a helyzetnek azokat az aspektusait, amelyek erkölcsi szempontból jelentőséggel bírnak. S úgy néz ki, ez inkább elvek, semmint morális érzékenység kérdése: „Semmit nem mondtunk addig [a törődésükéről], amíg nem mondtuk meg, hogy a kontextus iránt érzékeny emberek a szituáció mely aspektusát emelik ki mint erkölcsileg szembeűnőt, miként súlyozzák ezeket

⁹⁵ Christina Sommers: Filial Morality. In Eva Feder Kittay – Diana Meyers (ed.): *Women and Moral Theory*. 69–84., 78.

⁹⁶ Tronto: *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*. 657–658. Vö. Baier: *Hume, the Women's Moral Theorist?* 40.

⁹⁷ Iris Murdoch-ot idézi Grimshaw: i. m. 234. Más gondoskodáspártiak, akik vitatják az elvek szükségességét: Sarah Ruddick: *Maternal Thinking*. In K. Trebilcot (ed.): *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1984, 213–230., 223–224; Nel Noddings: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984, 81–94; Susan Hekman: *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Polity Press, Cambridge, 1995, 115; Monique Deveaux: *Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory*. *Hypatia*, 2/1995, 115–119., 115; uő: *New Directions in Feminist Ethics*. *European Journal of Moral Philosophy*, 1/1995, 86–96., 87.

a különböző aspektusokat stb. [...] egyszerűen többet és árnyaltabb módon kell tudnunk arról, hogy kiért vagy miért éreznek felelősséget a nők, s hogy egészen pontosan mi iránt éreznek törődést.”⁹⁸

Ruddick fenntartja, hogy az erkölcsi szituáció releváns és lényegtelen aspektusai közötti különbségtéves sokkal inkább a magának a helyzetnek szentelt figyelemből fakad, semmint külső elvekből. Ha valaki kellő empátiával és figyelemmel fordul egy adott helyzet felé, úgy fogja látni azt, mint ami *követelésekkel* áll elénk. Ámde míg egyes morális megfontolások valóban nyilvánvalóak, készen megfigyelhetőek lehetnek valaki számára, aki kialakította magában az egyedi helyzet felé fordulás empatikus képességét, más, úgyszintén releváns megfontolások kevésbé nyilvánvalóak lehetnek. Példának okáért mikor mondanánk a munkahelyi követelményeket diszkriminatívnak? Miként láttuk, a munkaköri leírás „megkövetelheti”, hogy az állást betöltő személy mentes legyen a gyerekevelés felelősségétől, vagy hogy meghatározott testsúllyal és magassággal rendelkezzen. Ezek ugyan az illető állás tekintetében releváns kritériumok, de csak akkor fogjuk belátni, hogy kombinált következményeik miként vezetnek el a nemi egyenlőtlenség rendszeréhez, ha szélesebb társadalmi perspektívából tekintjük őket. Ilyen körülmények között annak megállapítása, hogy valamely releváns kritérium mégis diszkriminatív-e, vagy hogy a fordított diszkrimináció mégis legitim-e, többet kíván az adott, egyedi szituációra való empatikus odafigyelésnél. Annak érdekében, hogy meg tudjuk állapítani, az affirmatív cselekvésre való felhívásnak vannak-e legitim morális alapjai, a partikuláris szituációt a társadalmi és gazdasági egyenlőség tágabb teoretikus keretei közé kell helyoznunk.⁹⁹

Mi több, még ha helyesen fel is ismertünk minden releváns követelményt, ezek akár konfliktusban is lehetnek egymással, így tehát magasabb rendű elvek hiányában az árnyalt, megkülönböztetett figyelem döntésképtelenséghez vezethet. Ha valaki a mostani férfi jelentkezők és a majdani női jelentkezők igényei közötti konfliktussal szembesül, a helyzetnek szentelt megértő és türelmes figyelme csak azt fogja nyilvánvalóvá tenni számára, hogy az affirmatív cselekvés körüli konfliktus mennyire fájdalmas. Miként Virginia Held megjegyzi, „[...] törődésünk forrásai korlátozottak. Nem törődhetünk minden-
nel és mindenkivel, aki csak törődést kíván tőlünk. Erkölcsi irányvonalra van szükségünk ahhoz, hogy prioritásainkat rendezzük.”¹⁰⁰

⁹⁸ Owen Flanagan – Jonathan Adler: Impartiality and Particularity. *Social Research*, 3/1983, 576–596., 592; Sher: i. m. 180.

⁹⁹ Joan Tronto: *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge, New York, 1993, 167–170; Peta Bowden: *Caring: Gender-Sensitive Ethics*. Routledge, London, 1996, 163.

¹⁰⁰ Virginia Held: Feminism and Moral Theory. In *Women and Moral Theory*. 112–127., 119; Bubeck: i. m. 199–214; Grimshaw: i. m. 219.

Ruddick és Gilligan úgy írják, mintha az elvekhez való fellebbezés a szituáció partikularitásától való elvonatkoztatást jelentené. De, miként Grimshaw megjegyzi, az elvek nem a partikularitások vizsgálatának elkerülését szorgalmazó szabályok, hanem inkább arra vonatkoznak, hogy mely partikularitásokat vegyünk figyelembe. Szemben az olyan „szabályokkal”, mint például a tízparancsolat, amelyek alkalmazása nem követel hosszabb töprengést, az elv „meglehetősen eltérően működik. Inkább arra szolgál, hogy töprengésre serkentsen, semmint hogy meggátolja azt”, mert „olyan általános megfontolás, amelyet jónak látunk számításba venni akkor, amikor eldöntjük, hogy mit is helyes cselekedni”.¹⁰¹ Minden erkölcsi elméletnek rendelkeznie kell efféle általános megfontolásokkal, s az általános megfontolásoknak ama fajtája, amelyre az igazságosság elméletirői rendszerint hivatkoznak, inkább megköveteli az egyedi részletek iránti figyelmet, semmint hogy konfliktusban állna azzal.¹⁰²

A törődés-etika hívei közül néhányan azt mondják, hogy a konfliktusok megoldásában az elvekhez való fellebbezés tendenciája megakadályozza kibontakozásában azt a sokkal értékesebb hajlandóságunkat, hogy olyan megoldásokat munkáljunk ki, amelyekkel leküzdhetjük a konfliktusokat. Így például Gilligan szerint annak függvényében, hogy az erkölcsi problémát az igazságosság vagy a törődés terminusaiban fogalmazták-e meg, kísérleti alanyai „vagy visszaléptek a szituációból, s szabályokra vagy elvekre hivatkoztak az ütköző érvek megítélése során, vagy pedig belebocsátkoztak a szituációba, s kísérletet tettek valamilyen modalitás megalkotására vagy felfedezésére, melynek révén megfelellhetnek a helyzet által támasztott összes igénynek”.¹⁰³ Gilligan természetesen számos példáját hozza annak, hogy míg a lányok képesek voltak olyan megoldást találni, amely egy partikuláris szituáció által támasztott összes igénynek megfelelt, addig a fiúk, abbéli igyekezetükben, hogy megtalálják a konfliktus elyszerű megítélését, elvétették a megoldást. Csakhogy nem minden esetben adott annak a módja, hogy az összes konfliktusban álló igényt megfeleltessük egymásnak, s egyáltalán nem világos az sem, hogy nekünk minden egyes esetben meg kellene próbálnunk ezeket összeegyeztetni egymással. Gondoljunk csak a becsület rasszista vagy szexista kódexére. Ezek nagyon is nyilvánvaló „igényeket” vagy „elvárásokat” tartalmazhatnak, csakhogy sok közülük illegitim. Az, hogy a fehér férfiak megkülönböztetett bánásmódot várnak el, még nem ok az ilyen típusú elvárások elfogadására.

¹⁰¹ Uo. 207–208. Vö. Onora O’Neill: Justice, Gender and International Relations. In Martha Nussbaum – Amartya Sen (ed.): *The Quality of Life*. Oxford University Press, Oxford, 1993. 303–323.

¹⁰² Marilyn Friedman: Care and Context in Moral Reasoning. In *Women and Moral Theory*. 190–204. 203. Bubeck amellettt érvel, hogy a nők Gilligan saját tanulmányaiban is elvekhez, még hozzá az igazságosság elvéhez folyamodnak, ahogyan az a fájdalom minimalizálásának elvében és az egyenlőség elvében konkretizálódnak. (Bubeck: i. m. 199–214.)

¹⁰³ Gilligan: *Moral Orientation and Moral Development*. 27.

S még ha képesek is lennénk elfogadni ezeket, konfliktust provokálhatnánk azzal a céllal, hogy kifejezzük nemtetszésünket. Ha meg kérdésessé akarjuk tenni ezeket az elvárásokat, akkor „figyelmünket nem fordíthatjuk állandóan csak az egyedi szituáció részleteire és árnyalataira”, hanem inkább a normatív elvek tágabb keretébe kell helyeznünk azokat.¹⁰⁴

c) *Erkölcsei fogalmak*

A kérdés tehát nem az, hogy szükségünk van-e elvekre, hanem hogy milyen elvekre van szükségünk. Miként korábban is megjegyeztem, néhány elméletíró azt sugalmazta, hogy alapvető döntést kell hoznunk „a jogok és a méltányosság” elvei (az igazságosságelvű megközelítés), valamint „a felelősség és a kapcsolat” elvei (a törődéselvű megközelítés) között. Úgy tűnik számomra, hogy ezt a merev distinkciót legalább háromféle módon szokták tárgyalni a szakirodalomban:

- (i) egyetemesség *v.s.* a személyi kapcsolatokkal való törődés;
 - (ii) a közös emberség iránti tisztelet *v.s.* a sajátos egyéniség iránti tisztelet;
 - (iii) jogok követelése *v.s.* a felelősségek elfogadása.
- Az alábbiakban ezeket fogom áttekinteni.

(i) Egyetemesség *v.s.* a kapcsolatok megőrzése

Az igazságosság és a törődés megkülönböztetésének egyik közösleges útja, hogy azt mondjuk: az igazságosság az egyetemességet és a pártatlanságot, míg a törődés „a fennálló kapcsolatok hálójának” megóvását célozza.¹⁰⁵ Miként Gilligan megjegyzi, „[...] az igazságosság nézőpontjából az egyén, az erkölcsi cselekvő úgy jelenik meg, mint a társadalmi kapcsolatrendszerek területével szembeállított mérték, amely a saját és a mások követelései közötti konfliktusokat az egyenlőség és az egyenlő tisztelet normái alapján ítéli meg (a kategorikus imperatívusz, az aranyszabály alapján). A törődés szempontjából a kapcsolatrendszer lesz a mérték, ami meghatározza az egyént és másokat. A kapcsolatrendszer kontextusán belül az egyén mint erkölcsi cselekvő érzékeli az igényeket, s válaszol az igények eme érzékelésére.”¹⁰⁶ Így Gilligan számára „[...] a moralitás a személyek közötti konkrét kapcsolatok érzékén nyugszik, a kapcsolat egy közvetlen érzékén, ami a jóról és a rosszról alkotott erkölcsi meggyőződéseinket megelőzően is létezik (vagy ama hitünket megelőzően, hogy egyik vagy másik elvet kell követni). Az erkölcsi cselekvés célja, hogy

¹⁰⁴ Grimshaw: i. m. 238; Lois Wilson: Is a “Feminine” Ethics Enough? *Atlantis*, 2/1988, 15–23., 18–19.

¹⁰⁵ Blum: i. m. 473; Tronto: *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*. 660.

¹⁰⁶ Gilligan: *Moral Orientation and Moral Development*. 23.

megnyilvánítsa és fenntartsa ezeket a másokhoz mint sajátos egyéniségekhez fűződő kapcsolatokat.”¹⁰⁷

Van azonban némi kétértelműség „a kapcsolatok létező hálójának” fogalmában. Az egyik nézőpontból tekintve ez a más egyénekhez fűződő, a múltban gyökerező kapcsolatokra utal. Ha viszont így értelmezzük, a törődés etikáját az a veszély fenyegeti, hogy kirekeszti az arra leginkább rászorulókat, hiszen a legvalószínűbb az, hogy ők a kapcsolatok hálóján kívül vannak. A törődés etikájának számos elméletírója felismerte már ezt a veszélyt.¹⁰⁸ Tronto azt írja, hogy „amiatt, hogy a meglévő kapcsolatrendszerek megőrzésére összpontosít, a törődés-alapú megközelítésnek konzervatív minősége van”, s ezek után az, hogy „[...] miként tudnánk a kapcsolatok hálóját kellőképpen tágasra szőni ahhoz, hogy senki ne kerüljön ezen a hálón kívülre, központi kérdés marad. Bármelyek is legyenek a kantianus univerzalizmus hátrányai, premiszszája – mely minden egyes emberi lénynek egyenlő méltóságot és erkölcsi súlyt biztosít – nagyon rokonszenves, mert elkerüli ezt a problémát.”¹⁰⁹ Ámde a kérdés nem egyszerűen csak az, hogy megmagyarázzuk, *miként* „lehetne a társadalmi intézményeket úgy megszervezni, hogy kiterjesszék a törődés határainak konvencionális felfogását”, hanem az is, hogy *miért* kellene egyáltalán átszervezni azokat, ha csak nem fogadjuk el az egyenlő erkölcsi méltóság univerzalisztikus elvét. Miként Deveaux megjegyzi, a törődés elméletei „hatalmas problémákkal kerülnek szembe akkor, amikor meg kell magyarázniuk, hogy miért is kell segítenünk az idegeneken”.¹¹⁰ Tronto meglepően bizonytalan válasza az, hogy „talán lehetséges volna elkerülni a sajátos kezelésmód iránti igényt anélkül, hogy egyetemes erkölcsi elvekre hivatkozzunk; ha igen, akkor a törődés etikája életképes lehet”.¹¹¹

A törődés etikájának más elméletírói viszont „a meglévő kapcsolatok hálóját” kiterjedtebb értelemben magyarázzák. Akárcsak Tronto, Gilligan is azt állítja, hogy „minden személyt behálóz a kapcsolatok valamely létező rendszere, s a moralitás elsődlegesen, bár nem kizárólagosan, ama személyek iránti figyelmet, megértést és törődést jelent, akikkel valaki ilyen kapcsolatokban

¹⁰⁷ Blum: i. m. 476–477.

¹⁰⁸ A tőlünk távolabb állókkal való törődésnek a gondoskodás elméletébe való szükséges beépítéséről lásd Sarah Hoagland: Some Thoughts about Caring. In *Feminist Ethics*. 246–286; Claudia Card: Caring and Evil. *Hypatia*, 1/1990, 101–108., 102. Mindkettlen Noddings tézisének bírálják, mely szerint a gondoskodás etikája a „közelséget” részesíti előnyben (Noddings: i. m. 7; 86; 152.).

¹⁰⁹ Tronto: *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*. 660–661.

¹¹⁰ Deveaux: *New Directions in Feminist Ethics*. 94.

¹¹¹ Későbbi műveiben Tronto azt sugallja, hogy az igazságosság elvei mintegy a gondoskodás etikájához járuló kiegészítésként szükségesek lehetnek, hogy elkerüljük a „szűklátókörűséget” (Tronto: *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*. 661).

áll”.¹¹² De, miként Blum megjegyzi, „Gilligan úgy érti ezt a hálót, mint amely minden emberi lényt magában foglal, s nem csupán valakinek az ismeretségi köre”.¹¹³ Miként Gilligan vizsgálódásainak egyik női alanya megjegyzi, „a bárkik hatalmas sokaságáért” vagyunk felelősek, így tehát „az idegen is egy újabb személy, aki az embereknek ehhez a csoportjához tartozik, amelyhez amiatt kötődünk, mert magunk is *személyek vagyunk*”.¹¹⁴ Gilligan számára nem szükségképpen a közvetlen kapcsolat fűzi egybe a személyeket a kapcsolatok eme hatalmas hálójában, hanem az emberség, melyben egyaránt osztoznak. Mivel tehát Gilligannek a kapcsolatok hálójáról alkotott fogalma már eleve magában foglal *mindenkit*, a kapcsolatok megőrzése iránti elkötelezettsége nem áll konfliktusban azzal az érvével, miszerint a törődés etikájának szándéka, „hogy mindenkire tekintettel legyünk, mindenkit befogadjunk, senkit se hagyjunk magára, és ne bántsunk meg”, hanem sokkal inkább megalapozza azt.¹¹⁵

Természetesen mihelyst a törődés etikájának elméletírói azt állítják, hogy minden más személyt az fűz hozzánk, hogy „maga is személy”, úgy tűnik, hogy ők is elkötelezettek az egyetemesség valamilyen elve iránt. Ha a törődést és az aggodást „leválasztjuk a múltban gyökerező, egyedi kapcsolatrendszerre igényeiről – és azt állítjuk, hogy »pusztán az érintett felek« közös emberi mivolta hívja életre ezeket, vagy ama tény, hogy mindenik fél rendelkezik érdekekkel, vagy képes szenvedni”, akkor „[...] teljesen odavész a kapcsolatok egyedisége és az elvek általánossága közötti ellentét. S ha ez odavész, úgy tűnik, hogy egy olyan megközelítéssel maradtunk, amely az erkölcsi dilemmákat a minden érintett féllel való empatikus azonosulás révén próbálja megoldani.” Márpedig ez a fajta egyetemesség „legalábbis közeli kapcsolatban áll” a kantianus és haszonelvű elméletekből ismert „pártatlan és jó szándékú megfigyelő” eszméjével.¹¹⁶ Bár Gilligan kerüli az egyetemesség nyelvezetét, vizsgálódásai „azt mutatják, hogy a női törődést és a másokért való felelősségérzetet gyakran univerzalizálják”.¹¹⁷

Tehát „a kapcsolatok hálójának fenntartása” iránti elkötelezettség ütközhet és összhangban is állhat az egyetemesség iránti elkötelezettséggel, annak függvényében, hogy miként is értelmezzük. A törődés etikájával foglalkozó szakirodalom nagy része a másokhoz fűződő egyetemes és a sokkal kötöttebb, helyi kapcsolatok közötti „éles, ámde termékeny feszültségre” összpön-

¹¹² Blum: i. m. 473.

¹¹³ Uo. 473.

¹¹⁴ Gilligan: *In a Different Voice*. 57.

¹¹⁵ Uo. 63.

¹¹⁶ Sher: i. m. 184.

¹¹⁷ Okin: *Thinking Like a Woman*. 27. Vö. Bubeck: i. m. 193–194; J. Broughton: Women's Rationality and Men's Virtues. *Social Research*, 3/1983, 597–642., 606; Kohlberg: i. m. 356.

tosított.¹¹⁸ Egyfelől létezik az univerzalizálásra irányuló törekvés: a törődés etikájának elméletírói azzal érvelnek, hogy „erkölcsi fejlődésünk azáltal történik [...], hogy kiterjesztjük a törődések és a kapcsolatok megőrzésének parancsát”,¹¹⁹ még akkor is, ha ez valaki részéről a szűkebb környezetében élő személyek iránti törődésének az „átalakítását” és „általánosítását” feltételezi. Másfelől létezik annak az igénye, hogy megvédjük a létező kapcsolatokat az egyetemesség követelményeivel szemben: a törődés elméletírói hangsúlyozzák, hogy „a törődés-alapú megközelítés magvát képező felelősségérzet” megkísérli elkerülni azt, hogy „a pártatlanság követelményeit érvényesítse a meglévő kötöttségek rovására”.¹²⁰

Úgy tűnik tehát, hogy a törődés etikájának legtöbb elméletírója elfogadja Gilligan elkötelezettségét az egyetemes kapcsolatrendszerek iránt, azonban úgy, hogy közben hangsúlyozza ennek kontinuitását is Tronto sokkal kötöttebb, helyi kapcsolatrendszereivel. Mindazonáltal, ahogyan Blum megjegyzi, „egyáltalán nem világos, hogy miként is lehetne véghezvinni a kapcsolatoknak ezt a minden személyre való kitérését”.¹²¹ Miként Okin írja, Gilligan vizsgálódásai nem szembesülnek azzal a kérdéssel, hogy „a család és a közeli barátok, illetve a sokkal távolabbi más személyek igényei és érdekei közötti konfliktusok esetében a nők hogyan gondolkodnak”,¹²² ezért aztán nehéz megítélni, hogy ezeket a dilemmákat miként lehetne a törődés etikájának szempontjából kezelni.¹²³

¹¹⁸ Sarah Ruddick: Preservative Love and Military Destruction. In *Mothering*. 231–262., 239.

¹¹⁹ Meyer: i. m. 142.

¹²⁰ Uo.

¹²¹ Blum: i. m. 473. Ruddick válasza a következő: „az anyák [...] beláthatják, hogy saját gyermekük java összefügg minden gyermek javával” (Ruddick: *Preservative Love and Military Destruction*. 239; vö. Held: *Feminist Morality*. 53). Csakhogy ez kétséges; és még ha ennyire széles távon „összefügg” is, kérdéses, hogy ez az összefüggés érdekellentét vagy összhang-e. Az egyes gyerekek java oly módon is összefügg, hogy az egyik gyerekekre fordított anyagi forrásokat meg kell tagadni a másiktól. Ha a kapcsolati hálót ama felismerés alapján terjesztjük ki, hogy a saját javunk összefügg mások javával, akkor a kiterjesztés meglehetősen korlátozott. Reménytelenül optimistának tűnik úgy vélni, hogy a távolabbi másokról való gondoskodás nem a folyamatban lévő érzelmi kapcsolatok számlájára megy, vagy hogy „az igazságtalanság hátrányosan befolyásolja mindkét felet az egyenlőtlen viszonyon belül”. (Gilligan: *In a Different Voice*. 174.) Ruddick és Gilligan érvei lényegében arra próbálnak rávilágítani, hogy az igazságosságelméletek által firtatott problémák egyszerűen nem is léteznek. Ez a marxista-kommunitárius tézis feminista változata, mely szerint meghaladhatjuk az igazságosság körülményeit. Ha megszabadulunk ettől a naiv feltevéstől, csupán a létező kapcsolatok ápolásán túlmutató pártatlan törődés iránti kifejezett elkötelezettség képes fenntartani az olyasfajta általánosítást, amelyet Ruddick és Gilligan javasol. (Deveaux: *New Directions in Feminist Ethics*. 93.)

¹²² Okin: *Thinking Like a Woman*. 158.

¹²³ A kérdés taglalására a bevándorláspolitikai sajátos kontextusában Baier tesz kísérletet:

(ii) Az emberiség és az egyéniség iránti tisztelet

A törődés etikájának némely híve szerint azonban az igazságossággal nem egyszerűen az a probléma, hogy egyetemesen szól mindenkikez, aki csak osztozik velünk az emberségben, hanem hogy kizárólag az emberek közös emberi mivoltához szól, nem pedig sajátos egyéniségükhöz. Érvük úgy szól, hogy az igazságosságelvű elméletírók számára „a személyek mint az erkölcsi törődés tárgyai csak annyiban bírnak morális jelentőséggel, amennyiben bizonyos erkölcsi szempontból ugyan fontos, ámde teljességgel általános és megismételhető tulajdonságok hordozói”.¹²⁴ Az igazságosság „az általános másikkal” foglalkozik, s eltekint a „konkrét másiktól”: „Az általános másik szempontja megköveteli tőlünk, hogy minden egyes egyént racionális lénynek tekintsünk, és olyan jogokkal, illetve kötelességekkel ruházzuk fel, amelyeket magunknak is tulajdonítani akarnánk. Ezt az álláspontot felvállalva eltekintünk a másik egyéniségétől és konkrét identitásától. Feltételezzük, hogy a másik, akárcsak mi magunk, olyan lény, akinek konkrét igényei, vágyai és érzelmei vannak, de ami az ő erkölcsi méltóságát képezi, az nem az, ami bennünket egymástól megkülönböztet, hanem inkább az, ami bennünk – mint beszélő és cselekvő racionális lényekben – közös [...]. A konkrét másik álláspontja ezzel szemben azt kéri tőlünk, hogy minden egyes racionális lényt konkrét múlttal, identitással, érzelmi alkattal rendelkező egyénnek tekintsünk. Felvállalva ezt az álláspontot eltekintünk attól, ami közös mivoltunkat alkotja [...]. A barátság, a szerelem és a törődés normái szerint kezelve téged nem csupán *emberi* mivoltodat, hanem emberi *egyéniségedet* ismerem el.”¹²⁵ Miként

A Note On Justice, Care and Immigration. *Hypatia*, 2/1996, 150–152. A gondoskodás-
etikai megközelítést, mely a bevándorlókról azon az alapon döntene, hogy hozzátartoznak-e „a kapcsolatok fennálló hálózatához”, azzal a liberális megközelítéssel állítja szembe, mely a bevándorlókat a szükségletek alapján fogadná be. Következtetése szerint az utóbbi sokkal humánusabb, míg az előbbit az a veszély fenyegeti, hogy kirekesztő bevándorláspolitikát von maga után, mint amilyen a „Fehér Ausztrália” bevándorlási politika, amelynek értelmében Ausztráliába kizárólag olyan (fehér) embereket toboroztak, akik iránt valamilyen rokonságerzetet tápláltak, és egy közös kultúrához tartozónak érezték magukat. A gondoskodás etikáját és a nemzetközi kapcsolatokat illetően lásd még: Kimberley Hutchings: Feminism, Universalism and the Ethics of International Politics. In Vivienne Jabri – Eleanor O’Gorman (ed.): *Women, Culture and International Relations*. Lynne Rienner, Boulder, Colo., 1999. 17–38; Fiona Robinson: *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Westview, Boulder, Colo., 1999.

¹²⁴ Blum: i. m. 475.

¹²⁵ Seyla Benhabib: The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg–Gilligan Controversy and Feminist Theory. In S. Benhabib – D. Cornell (ed.): *Feminism as Critique*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 77–95., 87; vö. Bowden: i. m. 164–174; Meyers: i. m. 146–147; Friedman: *Beyond Caring*. 105–110.

Benhabib hangsúlyozza, mind az általános, mind pedig a konkrét másik álláspontja egyformán egyetemes lehet (ennek megfelelően az egyiket „behelyettesítő”, a másikat pedig „interaktív univerzalizmusnak” nevezi). De a törődés, ellentétben az igazságossággal, sokkal inkább konkrét különbségeinknek, semmint elvont emberi mivoltunknak felel meg.

Ez az ellentét mindkét irányban túlzónak tűnik. Először is, a törődés etikája, mihelyst egyetemesítjük, szintúgy a közös emberi mivoltra apellál. Miként Sher megjegyzi, ha a törődésről és az aggodalomról „azt állítjuk, hogy azt pusztán az érintett felek közös emberi mivolta váltja ki, vagy az a tény, hogy a feleknek egyaránt érdekeik vannak vagy képesek szenvedni”, akkor máris „úgy tekintjük őket mint bizonyos közös és megismételhető tulajdonságokra adott válaszokat”.¹²⁶

Másodszor, az igazságosság elméletei nem korlátozódnak pusztán az általános másik tiszteletére. Ez nagyon nyilvánvaló például az utilitarizmus esetében, amelynek a partikularitásra is tekintettel kell lennie annak érdekében, hogy megállapítsa, vajon egy adott politika valóban előmozdítja-e az emberek különféle preferenciáit. Ez kevésbé tűnhet nyilvánvalónak Rawls elméletének esetében, és nem meglepő, hogy számos feminista az ő „eredeti helyzetről” szóló leírását tekinti az igazságosságelmélet paradigmájának. Mivel az eredeti helyzet megköveteli az egyénektől, hogy elvonatkoztassanak önmaguktól, azt szokták mondani róla, hogy azt a hagyományt testesíti meg, amelyben „az erkölcsi alanyt *lecsúpasztott* és *testetlen* lénynek tekintik”.¹²⁷ Ám ez félreértelmezi az eredeti helyzetet. Miként Okin megjegyzi: „Az eredeti helyzet megköveteli, hogy mint erkölcsi alanyok minden más személy identitását, céljait és kötéseit a sajátjainkkal hasonló törődésben részesítsük, függetlenül attól, hogy mennyire különböznek a mieinktől. Ha nekünk, akik *tudjuk*, hogy kik is vagyunk, úgy kell gondolkodunk, mintha az eredeti helyzetben *lennénk*, akkor ki kell alakítanunk magunkban az empátia és a különböző emberi életek minőségéről folytatott kommunikáció nem csekély mértékű képességeit. Ám ezek önmagukban nem elegendőek ahhoz, hogy megőrizzék bennünk az igazságosság érzékét. Mert mihelyst tudjuk, hogy kik vagyunk, illetve hogy melyek a sajátos érdekeink és a jóról alkotott fogalmaink, legalább ennyire fontos, hogy erős elkötelezettséget alakítsunk ki magunkban a jóindulat iránt; hogy törődjünk minden egyes másikkal csakúgy, mint önmagunkkal.”¹²⁸ Ilyeténképpen „Rawls elmélete az igazságosságról maga is az erkölcsi személyek ama képességétől függ, hogy törődést mutassanak mások irányában, s ennek tanújelét adják, mégpedig annál nagyobb mértékben, minél inkább különböznek tő-

¹²⁶ Sher: i. m. 184.

¹²⁷ Benhabib: i. m. 81.

¹²⁸ Okin: Reason and Feeling in Thinking about Justice. 246.

lünk ezek a mások”.¹²⁹ A törődés etikájának hívei gyakran azt állítják, hogy a konfliktusok megoldásának „ama kontextuális és induktív gondolkodás irányából kell érkeznie, amely akkor jellemző, ha felöltjük magunkra valamely konkrét másik szerepét”.¹³⁰ De tulajdonképpen maga az eredeti helyzet is ugyanezt követeli meg.

Benhabib azonban megkérdőjelezi, hogy „a másik szempontjának felöltese” teljes mértékben kompatibilis-e „a tudatlanság fátyláról” alkotott rawlsi elképzeléssel, mert ez az igazságosságot „[...] teljes mértékben a lecsupaszított és testetlen általános másik szempontjával azonosítja [...]”. A problémát a következőképpen lehet vázolni: Kohlberg és Rawls szerint az erkölcsi kölcsönösség elve megköveteli azt a képességet, hogy felvállaljuk a másik álláspontját, hogy képzeletben a másik helyébe lépjünk, ámde »a tudatlanság fátylának« leple alatt *a másik mint az erkölcsi alanytól különböző személy* eltűnik.¹³¹ Ám ez félreértése annak a módnak, ahogyan az eredeti helyzet működik. Az a tény, hogy az egyénektől azt kérjük: amikor másokról gondolkodnak, vonatkoztatassanak el saját társadalmi helyzetüktől, velük született tehetségüktől, személyes preferenciáiktól, nem jelenti azt, hogy el kell tekinteniük mások egyéni preferenciáitól, tehetségétől és társadalmi helyzetétől. Sőt, amint láttuk (a 3. fejezetben), Rawls kifejezetten hangsúlyozza, hogy az eredeti helyzetben a feleknek mindezeket a dolgokat figyelembe kell venniük. Benhabib szerint az eredeti helyzet úgy működik, hogy megköveteli a szerződő felektől a többi szerződő fél érdekeinek figyelembe vételét (mely többi szerződő fél mind „általános másikká” válik a tudatlanság fátyla mögött). A fátyol hatása viszont éppen az, „[...] hogy többé nem számít [a szerződő számára], kik vannak vele együtt ebben a helyzetben, s hogy mi ezeknek az érdeke. Ami számít, az társadalmi minden egyes tagjának a vágya, mert a fátyol megköveteli tőle, hogy úgy gondolkodjon, *mintha egy lenne közülük*.”¹³² Mint korábban láttuk, Hare ideális rokonszenvezője ugyanezzel a követelménnyel szembesít (2. fejezet). A pártatlan szerződő fél és a mások iránt maradéktalan rokonszenvet érezni képes egyén eszméje egyaránt azt követeli meg az emberektől, hogy számításba vegyék a konkrét másikat.¹³³

¹²⁹ Uo. 247.

¹³⁰ Harding: i. m. 297.

¹³¹ Benhabib: i. m. 88–89; vö. Blum: i. m. 475; Carol Gilligan: *Remapping the Moral Domain*. In *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1986, 240; *Moral Orientation and Moral Development*. 31.

¹³² Jean Hampton: *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?* *Journal of Philosophy*, 6/1980, 315–338., 335.

¹³³ Vö. Broughton: i. m. 610; Sher: i. m. 184. Iris Marion Young egy sokkal általánosabb érveléssel támasztja alá, hogy az „elfogulatlan nézőpont” tagadja a különbségeket: „Az elfogulatlan érznek az interakcióban részt vevő személyek sajátos nézőpontjain kívül helyez-

(iii) Elfogadni a felelősséget és jogokat követelni

Mínthogy mindkét etika univerzalista, s tiszteletben részesíti az egyetemest csakúgy, mint a partikulárist, a különbség közöttük (ha van ilyen) másutt rejlik. Az egyik végső, Gilligan által megfogalmazott különbség alapján az igazságosság elve szerinti gondolkodás a mások iránti törődést a jogkövetelés nyelvén fogalmazza meg, míg a törődés elve szerinti a felelősség elfogadásának terminusaiban. Mi a különbség a jogok követelése és a felelősség elfogadása között? Az alapvető különbség Gilligan szerint az, hogy a mások iránt vállalt felelősség feltételezi a jólétükkel való pozitív törődést, míg a jogok lényegileg tekintve önvédelmi mechanizmust jelentenek, amelyeket akkor tartunk tiszteletben, ha egyszerűen békén hagyunk másokat. Következésképpen ő a jogokról való beszédmódot az individualizmussal és az önzéssel azonosítja, s azt állítja, hogy a mások iránti, jogokra alapozott kötelesek a kölcsönös be nem avatkozásra korlátozódnak.¹³⁴

Ez igaz lehet a jogok libertárius elméleteire, de az összes többi, általam korábban vizsgált elmélet elismeri a mások jólétével való törődés pozitív követelményét.¹³⁵ Tehát mihelyst az igazságosság keretelmélete hangsúlyozza az egyének jogait, azt is mondhatnánk, hogy ezek a jogok felelősséget rónak má-

kedve kell ítélnie ahhoz, hogy ezeket a nézőpontokat egy általános akarat egészévé formálja [...]. Az elfogulatlan szubjektumnak nem szükséges elismernie más szubjektumokat, akiknek a nézőpontját tekintetbe kellene vennie, vagy akikkel párbeszédet kellene folytatnia [...]. Az elfogulatlan nézőpontból senkinek sem kell senki mással tanácskoznia, mivel az elfogulatlan nézőpont eleve számolt minden lehetséges nézőponttal.” (Impartiality and the Civic Public. In *Feminism as Critique*. 56–77., 62.) Ám, mint láttuk, a rawlsi elfogulatlan-sági követelmény éppen arra vonatkozik, hogy minden lehetséges szempontot figyelembe vegyünk. Úgy tűnik, Young összetéveszti az elfogulatlan-ság erkölcsi követelményét a személytelenség vagy az objektivitás episztemológiai követelményével: „Az elfogulatlan-ság mint az ész jellemzője valami különbözőt jelent a méltányosság pragmatikus viselkedésbeli jellemzőjétől, a mások szükségleteinek és vágyainak a sajátunkkal egyenértékű figyelembevételétől. Az elfogulatlan-ság az ész minden érdektől és vágytól egyforma távolságra eső nézőpontját jelöli; egy olyan egészre való kitekintés képességét, amelyben egy erkölcsi helyzet kapcsán a sajátos nézőpontok és érdekek oly módon függenek össze, hogy arra sajátossága folytán egyetlen nézőpont sem kínál rálátást. Az elfogulatlan erkölcsi ítélező ily módon kívül és felül áll a helyzeten, amelyről ítéletet alkot, és nincs érdekeltsége a szóban forgó helyzetben, vagy legalábbis olyan magatartást kell tanúsítania a helyzet kapcsán, mintha valóban kívül és felül állna azon.” (I. m. 60.) Ám az ítélező elfogadhatja az eredeti helyzet erkölcsi követelményét is mint a többiek sajátos érdekeinek figyelembe vételét biztosító mechanizmust, anélkül, hogy egyetértene a helyzeten való felülemelkedés episztemológiai eszményével. (Ugyanakkor a személytelenség eszményének elutasítása nem biztosítja, hogy az ítélező törődni fog mások érdekeivel.)

¹³⁴ Gilligan: *In a Different Voice*. 22; 136; 147; vö. Meyers: i. m. 146.

¹³⁵ Még a libertárius elméleteknek sem szükséges tagadniuk a gondoskodás pozitív erkölcsi köteleességét, habár jogilag érvényesíthető mivoltát tagadnák.

sokra. És Gilligan válaszadói közül néhányan így is írják le a törődés etikáját. Például az egyik nő azt állítja, hogy „az emberek szenvednek, s ez bizonyos jogokat biztosít nekik, ami bizonyos kötelességeket ró rád”.¹³⁶ Az is igaz, hogy „a nők némelyike kevesebbet gondol arra, hogy mire jogosult, mint arra, hogy a felelőssége mire kötelezi”. Am csakis azért láthatják magukat felruházva a másokkal való törődés felelősségével, mert másokat erre jogosultaknak tekintenek – „Ha másként feltételeznénk, akkor a jól megalapozott állítást, miszerint a nők kevésbé érdekeltek saját jogaik védelmében, mint a férfiak, felcserélnénk azzal az alapvetően különböző állítással, hogy a nők kevésbé hajlamosak azt gondolni, hogy az emberek általában jogokkal rendelkeznek (vagy hogy olyan nézeteket vallanak, amelyek funkcionálisan azonosak ezzel).”¹³⁷

Ha egyszer feladjuk a jogoknak mint be nem avatkozásnak a libertárius konstrukcióját, a kötelességek és a jogok közötti egész ellentmondást az összeomlás veszélye fenyegeti.¹³⁸ Miként Broughton megjegyzi, „Gilligan és alanyai, úgy tűnik, valami olyasmit feltételeznek, mint »a jogunk ahhoz, hogy személyként tiszteljenek«, »jogunk ahhoz, hogy szimpátiával és egyenlőként kezeljenek«, és »az a kötelesség, hogy tiszteljünk, ne pedig bántsunk másokat«”. Következésképpen általában véve „nehéz ezt úgy tekinteni, mintha nem többé-kevésbé kötelezően érvényes jogokat és kötelességeket javasolna, sőt talán egyenesen a személyes jólét és a jóindulatú törődés »elveit«”.¹³⁹ Így tehát a törődés etikájának számos teoretikusa maga is elfogadja, hogy a jogoknak lényegi szerepet kell játszaniuk a törődés elméletén belül.¹⁴⁰

S miközben Gilligan azt hangsúlyozza, hogy a két etika alapvetően különbözik egymástól, maga is bizonytalannak tűnik kapcsolatukat illetően. „Ingadozik aközött, hogy a két etika egymással összeegyeztethetetlen alternatívákat képvisel, de egy normatív megközelítésmód felől mindkettő kielégítő megoldás; hogy a kettő kiegészíti egymást, de bizonyos mérvű feszültség is van a kettő között; s hogy mindkettő elégtelen a másik nélkül, s következésképpen egységbe kell rendezni őket.”¹⁴¹ Ez az ingadozás nem meglepő, hiszen, miként azt korábban bizonyítottam, az alapvető fogalmak, amelyek mentén Gilligan a két etikát megkülönbözteti, nem tételeznek valódi ellentmondást.¹⁴²

¹³⁶ Broughton: i. m. 605.

¹³⁷ Sher: i. m. 187.

¹³⁸ Okin: *Thinking Like a Woman*. 157.

¹³⁹ Broughton: i. m. 612.

¹⁴⁰ Tronto: *Moral Boundaries*. 147–148; Held: *Feminist Morality*. 75.

¹⁴¹ Flanagan – Jackson: i. m. 628.

¹⁴² Egyes értelmezők szerint a két etika egymással való összeegyeztetése nem fogalmilag, hanem a személyiségfejlődés szempontjából problematikus. Gilligan szerint az erkölcsi

Habár a jogok és a kötelességek nem ellentétes erkölcsi fogalmak, mégis csak különbség lehet annak a felelősségnek a természetében, amelyet az egyik vagy a másik etika előír számunkra. Sandra Harding szerint Gilligan kutatásai arra mutatnak rá, „hogy a sérelem szubjektív érzése immorálisnak tűnik a nők számára, függetlenül attól, hogy igazságos-e vagy sem”, míg a férfiak „hajlanak arra, hogy csak az objektív igazságtalanságot tekintsék igazságtalannak – tekintet nélkül arra, hogy vajon egy tett okoz-e szubjektív sérelmet”.¹⁴³ Például a férfiak kevésbé hajlanak arra, hogy elismerjenek bármiféle olyan erkölcsi kötelességet, amely a szubjektív sérelmeket lenne hivatva enyhíteni, ha az illető sérelem az illetőnek magának a gondatlanságából származik, hiszen az az ő hibája. Itt ugyan jelen van a szubjektív sérelem, de nem érhető tetten objektív igazságtalanság, így tehát a férfiak ilyen esetben nem hajlamosak erkölcsi kötelezettségeket elismerni. A nők számára azonban a szubjektív sérelmekkel szembeni erkölcsi kötelezettségünk nem függ az objektív igazságtalanság meglététől.

Alapvető ellentét áll fenn aközött, hogy a szubjektív sérelmeket vagy az objektív igazságtalanságot tesszük-e meg az erkölcsi követelések alapjának. Vajon ez a törődés és az igazságosság közötti alapvető különbség? Kétségtől igaz, hogy az igazságosság legtöbb elméletirója az erkölcsi követeléseket inkább az objektív igazságtalansághoz, semmint a szubjektív sérelmekhez köti. Miként láttuk, ennek alapja az a liberális eszme, hogy az egyének maguk felelősek tetteikért.¹⁴⁴ Kevésbé világos, hogy a törődés etikája valóban azt állítja-e, hogy a szubjektív sérelmek vetik meg az erkölcsi követelések alapját, s hogy vajon az összes ilyen sérelem (és csakis az ilyen sérelmek) képezheti(k)-e az erkölcsi követelések alapját. Valakivel törődni nem szükségképpen jelenti azt, hogy minden vágyát meghallgatjuk, mert erkölcsi kötelezettséget érzünk ilyen irányban, vagy hogy megkíméljük őt minden szubjektív sérelemtől és csalódástól. Tulajdonképpen, ha meggondoljuk, a törődés etikájának hívei eddig nem mondtak sokat arról, hogy miként látják a szubjektív sérelem, az

fejlődés különböző összetevői különféle gyerekkori tapasztalatokban gyökereznek. Így a gyerek egyenlőtlenséggel és tehetetlenséggel kapcsolatos tapasztalata a függetlenségre és az egyenlőségre való törekvéshez, míg a mély kötődés és a kapcsolat tapasztalata a részvét és a szeretet megjelenéséhez vezet (Gilligan: *Moral Orientation and Moral Development*. 20; uő: *Hearing the Difference: Theorizing Connection*. *Hypatia*, 2/1995, 120–127., 124.) Ha ez így van, akkor a gyerekkori nevelés során kialakított tapasztalatok különbségei hatással lehetnek az erkölcsiség különböző elemeinek elsajátítására vonatkozó képességünkre (Flanagan – Jackson: i. m. 629.)

¹⁴³ Sandra Harding: Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues. *Dialectica*, 2/1982, 225–242., 237–238; vö. uő: *The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities*. 297.

¹⁴⁴ Az igazságosság legtöbb elméletirója mégis elismeri a jó szamaritánusi kötelességeket, amelyek nem kapcsolódnak objektív méltánytalansághoz (lásd a 2. fejezet 17. jegyzetét).

objektív igazságtalanság és az erkölcsi követelések közötti kapcsolatot, s nagyon valószínű, hogy az erkölcsi törődés különböző koncepciói e tekintetben különböző következtetésekre jutnának. Így tehát korai lenne azt feltételezni, hogy a törődés és az igazságosság radikálisan eltérő szempontokat képviselnek ebben a kérdésben.

Mindazonáltal, még ha a vitás pontok nem is világosak mindenben, mégis úgy tűnik, hogy a törődés elméletírói hajlanak arra, hogy az erkölcsi követelések alapjaként inkább a szubjektív sérelmeket, semmint az objektív igazságtalanságot hangsúlyozzák.¹⁴⁵ Mielőtt áttekinteném néhány indokát annak, amiért a törődés etikájának hívei a szubjektív sérelmeket hangsúlyozzák, megvizsgálnék néhány olyan indokot, ami miatt az igazságosság elméletírói az objektív igazságtalanságot preferálják az erkölcsi követelések alapjaként. Amellett fogok érvelni, hogy az objektív igazságtalanságra helyezett hangsúly, noha eredetileg plauzibilisnek tűnik, csak bizonyos helyzetekben legitim – éspedig a kompetens felnőtt emberek közötti kapcsolatokban. Azaz csak akkor legitim, ha a kompetens felnőtt emberekkel való kapcsolataink élesen elvannak különítve a függő viszonyban lévő személyekkel való kapcsolatainktól. Ha így van, akkor a törődés és az igazságosság közötti vita kibogozhatatlanul összefonódik a nyilvános és a magánélet közötti különbségről zajló vitával.

Miért gondolják az igazságosság elméletírói olyan fontosnak azt, hogy a mások iránti felelősségünket a méltányosság és az igazságosság elveinek kell korlátozniuk? Ha a szubjektív sérelem mindig erkölcsi követeléseket támaszt, akkor a törődés etikájának részeként legitim módon elvárhatom, hogy mások odafigyeljenek minden egyes érdekemre. Az igazságosság elméletírói szerint ez eltekint attól a ténytől, hogy nekem teljes felelősséget kell vállalnom egyes érdekeimért. Az igazságosság perspektívájából legitim módon elvárhatom másoktól a méltányosság nevében, hogy *bizonyos* érdekeimre odafigyeljenek, még akkor is, ha ez saját javuk érvényesülését korlátozza. De nem várhatom el legitim módon az emberektől, hogy *minden egyes* érdekemre odafigyeljenek, hiszen ezek között vannak olyanok, amelyekért nekem kell felelősséget vállalnom, s helytelen lenne másoktól elvárni azt, hogy saját javukról megfélelmezve odafigyeljenek olyan dolgokra, amelyekért én vagyok felelős.

¹⁴⁵ Lásd például a következő passzust Gilligantól: „Az igazságosság szempontja az egyenlőtlenségre és az elnyomásra hívja fel a figyelmet, s a kölcsönösség és az egyenlő tisztelet eszményét támogatja. A gondoskodás szempontja az elszigeteltségre és az elhagyatottságra hívja fel a figyelmet, és a szükségre való odafigyelés, illetve a szükség enyhítésének eszményét támogatja. A két különböző problémakörre – hogy ne kezeljünk másokat méltánytalanul, és hogy ne forduljunk el a szenvedőtől – két különféle erkölcsi parancs irányul.” Carol Gilligan – J. Attanuci: Two Moral Orientations. In C. Gilligan – J. Ward – J. Taylor (ed.): *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychology and Education*. Harvard University Graduate School of Education, Cambridge, Mass., 1988, 73–86., 73.

Vegyük például azt az esetet, amikor valaki nem sajnál időt és pénzt, amikor barátai bajban vannak, ugyanakkor teljes mértékben megfontolatlan költekező. Ennek eredményeképpen gyakran kerül (szükségtelenül) olyan helyzetbe, amikor segítségre van szüksége, s másoknak kell őt saját felelőtlenségének következményeitől megóvniuk. Vajon legitim-e az az elvárása, hogy mások segítsenek neki – kell-e nekünk erkölcsi kötelezettséget éreznünk arra, hogy megóvjuk őt nemtörődömségének következményeitől? A szubjektív sérelemből kiinduló megközelítés szerint felelőtlenek vagyunk, ha nem enyhítjük a szenvedéseit. Ha ő szubjektíve sérelmet érez, akkor nekünk köteleességünk odafigyelni rá még akkor is, ha ez a sérelem az ő saját meggondolatlan gazdálkodásának és szertelenségének az eredménye. Az igazságosság etikája viszont azt állítja, hogy részéről volna felelőtlenség elvárni tőlünk, hogy megóvjuk bármiféle szenvedéstől. Cselekedeteit saját felelősségére hajtja végre, és immoralis dolog másokkal kifizettetni saját felelőtlenségének számláját.

Ha így nézzük, a szubjektív sérelem és az objektív igazságtalanság közötti vita alapvető és eredendő, mert a saját jólétünket illető felelősség kérdésében lényegesen különböző álláspontokat tudunk elfoglalni. A törődés etikájának némely elméletírója számára az objektív igazságtalanságra helyezett hangsúly az erkölcsi felelősségről való lemondást szentesíti, mert a mások iránti felelősségünket az igazságtalanság érvei mentén szűkíti, s következésképpen lehetővé teszi az emberek számára, hogy orvosolható sérelmek fölött is szemet hunyjanak. Az igazságosság elméletírói szerint a szubjektív sérelemre helyezett hangsúly az erkölcsi felelősségről való lemondást szentesíti, mert tagadja, hogy az elővigyázatlanoknak meg kell fizetniük döntéseik árát, következésképpen azokat jutalmazza, akik felelőtlenek, s bünteti azokat, akik felelősségteljesen járnak el.

A törődés és az igazságosság közötti vita következésképpen nem a felelősség és a jogok közötti vita. Épp ellenkezőleg, a felelősség fogalma központi jelentőségű az igazságosságon alapuló etika számára. Az ok, amiért a másokkal szembeni követeléseimet az igazságosság elve korlátozza, nem az, hogy nekik is jogaik vannak, hanem hogy nekem is vannak felelősségeim – s a másokért érzett saját felelősségem részeként el kell fogadnom a saját vágyaimért és a döntéseim költségeiért viselt felelősséget. Miként maga Rawls is mondja, elmélete „azon képességünkön alapszik, hogy felelősséget vállaljunk céljainkért”.¹⁴⁶ Megfordítva, azoknak, akik az erkölcsi kötelezettségeket inkább szubjektív sérelmekhez kötik, semmint az objektív igazságtalansághoz, tagadniuk kell, hogy felelősségteljes erkölcsi lények vagyunk: „Amellett kell érvelniük, hogy ésszerűtlen, ha ugyan nem egyenesen igazságtalan az embe-

¹⁴⁶ John Rawls: Social Unity and Primary Goods. In Amartya Sen – Bernard Williams (ed.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 159–186., 169.

reket saját preferenciáikért felelősnek tekinteni, s elvárni tőlük, hogy olyan jól teljesítsenek, ahogyan csak tudnak.¹⁴⁷ S mivel Rawls szerint képesek vagyunk ezt a felelősséget vállalni, elmélete megköveteli az emberektől, hogy lehetőségeiken belül maradjanak, és terveiket a források általuk jogszerűen elvárható és méltányosan rájuk eső részéhez szabják. Ennek eredményeképpen egy felelőtlen és szertelen személy nem várhatja el azoktól, akik sokkal meggondoltabbak és felelősségteljesebbek voltak, hogy jótálljanak az ő meggondolatlanságának költségeiért: „Méltánytalannak kell tekintenünk, hogy nekik most kevesebbel kell beérniük csak azért, hogy megóvják [a másikat saját] rövidlátásának és fegyelmezetlenségének következményeitől.”¹⁴⁸ Ha nekünk kötelességünk megóvni az embereket a szubjektív sérelmekről, akkor azoktól, akik saját jólétükkel felelősségteljesen törődtek, azt fogjuk kérni, hogy folyamatosan áldozatokat hozzanak azok javára, akik felelőtlenek és szertelenek voltak, ez pedig igazságtalan.¹⁴⁹

Az a nézet, miszerint a szubjektív sérelem mindig erkölcsi követelésekhez vezet, nem csupán igazságtalan, hanem akár elnyomást is leplezhet. A szubjektív sérelem az elvárásokhoz kötődik, s egy igazságtalan társadalom igazságtalan elvárásokat szül. Vegyük például a hagyományos házasságmodellt, melyben „a férfi nem szolgálja úgy az asszonyt, mint az asszony a férfit”.¹⁵⁰ A férfiak elvárják a nőktől, hogy kiszolgálják az igényeiket, s szubjektíve sértve érzik magukat, valahányszor azt kérik tőlük, hogy a háztartás gondjainak egy részét a nyakukba vegyék. Mert természetes, hogy „[...] a kizsákmányoló vagy elnyomó kapcsolatok megváltoztatására irányuló minden próbálkozás során valakit megfosztanak valamitől. Ez lehet figyelem, valamilyen szolgáltatás

¹⁴⁷ Uo. 168.

¹⁴⁸ Uo. 169.

¹⁴⁹ Egy másik probléma abban rejlik, hogy a gondoskodás etikája felhatalmazhat a paternalista beavatkozásra, ha a gondoskodó olyasmitől akar megóvni valakit, amit eszelen és meggondolatlan döntésnek vagy előrelátható szubjektív sérelemnek gondol. Ez teljesen helyénvaló is a gyerekek esetében, de annál aggasztóbb a kompetens felnőttekkel kapcsolatban. Elkerülése végett a gondoskodás egyes teoretikusai hangsúlyozzák, hogy a gondoskodás feltételezi a felelős önrányítás képességének elismerését és tiszteletben tartását. Ha azonban így van, akkor ez visszavezet ahhoz a nézethez, mely szerint másokkal szembeni kötelezettségeink sokkal inkább az objektív méltánytalanságon, mintsem a szubjektív sérelmeken múlnak, legalábbis a kompetens felnőttek esetében. Narayan azt állítja, hogy a paternalizmus lehetősége nem csupán a társadalom egyes tagjai, hanem teljes csoportok vonatkozásában is jelen van szerte a világban a gondoskodásról szóló diskurzusban. Afrika és Ázsia európai gyarmatosítását szerinte jellegzetesen az a fajta gondoskodásdiskurzus igazolta, melynek értelmében a fehér ember felelős az elmaradott fajok jólétéért. Uma Narayan: *Colonialism and Its Others: Considerations on Rights and Care Discourses. Hypatia*, 2/1995, 133–140., 133–135.

¹⁵⁰ Marilyn Frye: *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Crossing Press, Trumansburg, NY, 1983, 9–10; vö. Friedman: *Beyond Caring*. 100–101; Grimshaw: i. m. 216–219.

vagy az a kényelem, amit már megszoktak. Éppen ezért minden ilyen esetben valamilyen nehézségen vagy megpróbáltatáson mennek keresztül, amit úgy élhetnek meg, mint a törődés hiányát.¹⁵¹ Az elnyomó fájdalmasan meg fogja érezni a privilégiumok elvesztését. És megfordítva: az elnyomottak gyakran úgy szocializálódnak, hogy elnyomásukat nem élik át szubjektív sérelemként: preferenciáikat úgy alakítják át, hogy ne kívánjanak olyasmit, amit nem érhetnek el.

Ha bárhol lezajlik a preferenciák adaptációjának ez a folyamata, a szubjektív sérelmekre mint az erkölcsi követelések alapjaira való összpontosítás nehezebben teszi láthatóvá az elnyomást. Az igazságosság perspektíváján belül viszont az elnyomó szubjektív sérelmeinek nincs erkölcsi súlyuk, hiszen igazságtalan és önző követelésekből származnak. Az igazságosság követelményeit az emberek jogszerű elvárásai határozzák meg, nem pedig éppen aktuális elvárásaik. Ez a magyarázat az igazságosság elméletiróinak ama meggyőződésére, miszerint a szubjektív sérelmek nem csupán hogy nem bírnak erkölcsi súllyal az objektív igazságtalanság hiányában, hanem az objektív igazságtalanság még akkor is immoralisnak számít, ha szubjektív sérelem nem társul hozzá, mint azoknak a személyeknek az esetében, akik elnyomás közepette szocializálódtak.¹⁵² Ebben az értelemben „a törődés és a közösség erkölcsileg érvényes formái az igazságosság normáin és követelményein alapulnak”.¹⁵³

Van azonban egy másik hátulütője is annak, ha a szubjektív sérelmeket tesszük meg az erkölcsi követelések alapjának. Mert míg egyfelől túl kevés felelősséget követel meg saját jólétünk iránt, addig másfelől éppen hogy túl sokat a másoké iránt. Ha a szubjektív sérelem mindig törődésért kiált, akkor úgy tűnik, semmi sem korlátozza azt a kötelességünket, hogy odafigyeljünk másokra. Mindig van még valami, amit megtehetünk másokért, ha eléggé figyelmesek vagyunk, és kellőképpen törődünk vágyaikkal – mindig kerül egy olyan meghíúsult vágy, amit segíthetünk kielégíteni. S ez a folyamat öngerjesztővé válik, mert ha egyszer valaki tudatában van annak, hogy figyelünk rá, ak-

¹⁵¹ Uo. 218.

¹⁵² Vö. Harding: *The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities*. 297.

¹⁵³ Kohlberg: i. m. 305. Egyes értelmezői szerint azáltal, hogy elhanyagolja az elnyomó kapcsolatok kérdését, Gilligan a „morális esszencializmus” kockázatának teszi ki magát, ugyanis „elválasztja a gondoskodás és a kapcsolódás erejéit az egyenlőtlen és elnyomó kontextustól, és azt kívánja, hogy önmagukban, saját belső érdemeiknek megfelelően vételessen számítsák”. (Barbara Houston: Gilligan and the Politics of a Distinctive Women’s Morality. In *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*. Ed. L. Code – S. Mullett – C. Overall. University of Toronto Press, Toronto, 1988. 168–189. 176.) Mint Tronto megjegyzi: „Ha a gondoskodás etikájának kiindulópontja valamely kapcsolatháló megőrzése, akkor kevés alap marad a kritikai reflexió számára, hogy felülvizsgálja, vajon jók és egészségesek-e azok a kapcsolatok, és egyáltalán érdemesek-e arra, hogy fennmaradjanak.” Tronto: *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*. 660; vö. Wilson: i. m. 17–18.

kor majd el is várja tőlünk ezt a figyelmet, s még inkább sértett lesz, ha lankad a figyelmünk.¹⁵⁴ Ennek eredményeképpen időnket és energiánkat újabb meg újabb erkölcsi követelések emésztik fel, amelyek nem hagynak teret a saját kötődéseinkkel való foglalkozásra.¹⁵⁵

Következésképpen az az elképzelés, hogy a szubjektív sérelem erkölcsi követelésekhez vezet, veszélyezteti mind a méltányosságot, mind pedig az autonómiát. A törődés etikájának hívei nagyon is tisztában vannak a túlteltettségnek ezzel a problémájával. Végül is az a meggyőződés, hogy a nőknek mindig fel kell áldozniuk érdekeiket és terveiket férjük és gyerekeik érdekeiért és terveikéért, a férfiuralom ideológiájának részét képezi, amit évszázadokon át arra használtak, hogy a nők kizsákmányolását igazolják. A törődés etikájának hívei nyilván nem kívánják támogatni ezt az ideológiát, sem állandósítani a nők kizsákmányolását. Következésképpen hangsúlyozzák, hogy az erkölcsi törődésről alkotott felfogásuk alapvetően különbözik annak az önfeláldozó nőnek a hagyományos szexista sztereotípiájától, aki mindenki más érdekeit a sajátjai elé helyezi. Gilligan szerint különbséget kell tennünk a törődés „önfeláldozó” és „önmagát megtartó” formái között: az első esetben a nők mindig alárendelik érdekeiket a másokéinak, míg a második esetben megtanulnak önmagukkal is – és nem csak másokkal – törődni.¹⁵⁶

Ezért aztán gyakran mondják, hogy a törődés eme „önmegtartó” formája felé való elmozdulás az, ami megkülönbözteti a törődés „feminista” etikáját az önfeláldozás „feminin” etikájától.¹⁵⁷ Hogy feminista etikának nevezhessük, nem elegendő, hogy a törődés etikája értékesnek tekintse a női törődést, hanem arról is meg kell bizonyosodnia, hogy eme törődésnek nem a nők szabadsága és egyenlősége az ára. A törődés etikájának meg kell bizonyosodnia arról, hogy a nők nem lesznek elszigeteltek, hátrányos helyzetűek vagy kizsákmányoltak a törődésre irányuló vállalásaik nyomán, s az a tény, hogy törődők, nem gátolja meg őket abban, hogy teljes értékű és egyenlő tagjai legyenek a nyilvános és a politikai életnek, s hogy egyenlő beleszólásuk legyen a törődésnyújtás kikötéseinek és feltételeinek a megállapításába.¹⁵⁸ Az

¹⁵⁴ Lásd Bubecket az „önző királyról”. A gondoskodók közösségében az önző egyén nem csupán kedvére potyázhat, kihasználva mások gondoskodását, de végül hatalomra tesz szert a gondoskodók fölött. Bubeck: i. m. 176.

¹⁵⁵ Dancy: i. m.

¹⁵⁶ Lásd például Gilligan: *In a Different Voice*. 149; Bubeck: i. m. 194.

¹⁵⁷ Robin West: *Caring for Justice*. New York University Press, New York, 1997; Gilligan: *Hearing the Difference*. 122; Rosemary Tong: *Feminine and Feminist Ethics*. Wadsworth, Belmont, Calif., 1993.

¹⁵⁸ Arról a veszélyről, hogy a gondoskodás társadalmi normái ürügyén a nőket kizsákmányolják, lásd West: i. m.; Bubeck: i. m. 174–185; 245–249; Claudia Card: *Caring and Evil*. *Hypatia*, 1/1990, 101–108; uő: *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck*. Temple University Press, Philadelphia, 1996; Sarah Hoagland: *Some Thoughts About “Caring”*. In

önfeláldozás hagyományos feminin etikájában a nők törődésnyújtási kötelezettsége korlátlan volt, ugyanakkor nagyon csekély beleszólásuk volt azokba a feltételekbe, amelyek között a törődést nyújtaniuk kellett, vagy amelyek között azt jutalmazták.¹⁵⁹ A törődés feminista etikájában a nők sokkal arányosabban osztoznak a férfakkal a törődés felelősségében, mint ahogyan ama hatalomban is, hogy azokat a társadalmi feltételeket alakítsák, amelyek között ezt a törődést nyújtaniuk kell.

Szóval a törődés elméletírói elismerik, hogy korlátok közé kell szorítanunk a törődésre irányuló jogos elvárásokat. Némelyikük azt állítja, hogy azoknak, akik másokkal törődnek, saját autonómiaigényeikre is tekintettel kell lenniük, vagy hogy az igazi törődés feltételezi a kölcsönösségnek és a viszonyosságnak valamilyen fajtáját, azaz hogy mások csak bizonyos keretek között várhatják el tőlünk a törődést anélkül, hogy cserében maguk is segítségünkre lennének.¹⁶⁰ Ilyen és más formákban a törődés elméletírói tulajdonképpen maguk is eltávolodnak a szubjektív sérelem és az erkölcsi követelmény egyszerű azonosításától.¹⁶¹

De mennyi autonómiát követelhetünk a magunk számára, s mennyi viszonyosságot várhatunk el másoktól anélkül, hogy felelőtlenül figyelmen kívül

Claudia Card (ed.): *On Feminist Ethics and Politics*. University of Kansas Press, Lawrence, 1991; Barbara Houston: *Rescuing Womenly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation*. *Canadian Journal of Philosophy*, 13/1987. suppl., 237–262; *Caring and Exploitation*. *Hypatia*, 1/1990, 115–119; Bowden: i. m. 180.

¹⁵⁹ Selma Sevenhuijsen: *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Routledge, London, 1998, 84.

¹⁶⁰ Ruddick: *Preservative Love and Military Destruction*. 238; Gilligan: *In a Different Voice*. 149; Noddings: i. m. 12; 98–100; 105; 181–182.

¹⁶¹ Egyes szerzők szerint az anyai önfeláldozás hagyományos doktrínája olyan mélyen beleivódott a „gondoskodásról” alkotott fogalmunkba, hogy megfelelőbb volna, ha a feminista etikát egy másik fogalomra alapoznánk, például a „bizalomra” (Annette Baier: *Trust and Anti-Trust*. *Ethics*, 1986, 96., 231–260; uő: *Moral Prejudices*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994; Trudy Govier: *Social Trust and Human Communities*. McGill-Queen’s University Press, Montreal, 1997; uő: *Dilemmas of Trust*. McGill-Queen’s University Press, Montreal, 1999.), az „empátiára” (Meyers: i. m.) vagy a „sebezhetőségre” (Susan Mendus: *Eve and the Poisoned Chalice: Feminist Morality and the Claims of Politics*. In *Who’s Afraid of Femininity? Questions of Identity*. Rodopi, Amsterdam, 1993, 95–104). Ezek mindegyikének azonos a kiindulópontja: nevezetesen, hogy a főárambeli erkölcsi és politikai elméletírás jellegzetesen „férfi” megközelítésben tárgyalja az erkölcsi problémákat, és hogy fontos belátásokra juthatunk, ha figyelmet fordítunk arra, ahogyan a nők járnak el ezekben a kérdésekben. Emellett a személy „relacionálisabb” felfogásában, az etika „kontextuálisabb” megközelítésében és az emberi függésre irányuló komolyabb figyelemben is osztoznak. Ebből kifolyólag – mint Koehn megjegyzi – ezen alternatív feminista etikáknak nagyjából ugyanazok az alapvető erősségeik és gyengéik. Különösen azzal a nehézséggel szembesülnek mind, hogy miként akadályozzák meg a bizalmat, gondoskodást vagy empátiát tanúsító személyek kizsákmányolását és manipulációját. Daryl Koehn: *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy*. Routledge, London, 1998.

hagynánk szubjektív sérelmeiket? Általános módszertanukkal összhangban a törődés elméletírói arra az álláspontra helyezkednek, hogy az autonómia és a mások iránti felelősség közötti konfliktusban mindig a kontextusnak megfelelően kell döntenet. Gilligan egyik férfi alanyával szemben, aki úgy nyilatkozott, hogy ezt a konfliktust „matematikai problémaként” kell kezelni, melynek a megoldását egy olyan formula jelenti, mint például „egynegyed rész másoknak, háromnegyed rész magamnak”,¹⁶² a törődés elméletírói azt állítják, hogy az autonómiára vagy kölcsönösségre irányuló minden ilyen követelés jogszerűségét „annak alapján kell megítélni, hogy mit ésszerű elvárunk a törődésre vágyó személytől, és mit várhatunk el tőle a szóban forgó törődő viszony jellege alapján”.¹⁶³ A törődés elméletírói az igazságosság elméletíróival szemben nem úgy kívánják ezeket a problémákat megoldani, hogy kidolgozzák az absztrakt szabályoknak egy mindent felölelő rendszerét, mely eltiporja a konkrét személyek és kapcsolataik partikularitását. Miként Monique Deveaux írja, azt várni a törődés elméletétől, hogy eme konfliktusok megoldásának érdekében valamilyen formulát vagy elvet állítson fel, azt az elvárást jelentené vele szemben, hogy a többi erkölcsi elmélethez hasonlóan valamiféle „nagy elmélettel” álljon elő, holott az egésznek az volna a lényege, hogy kérdésessé tegyék az ilyen elméletek szükségességét és hasznát.¹⁶⁴

Természetesen sok igazság van abban, ha el akarjuk kerülni az olyan egyszerű formulákat, mint „egynegyed rész másoknak, háromnegyed rész magamnak”. Először is, mert – miként azt a törődés elméletírói hangsúlyozni szokták – a valóságban a törődésnek sokféle formája létezik, mindenik a maga erkölcsi logikájával. Az anya törődése a gyerekével más, mint az a törődés, amit a barátok tanúsítanak egymás iránt, amely a maga során megint csak különbözik attól, amit egy ápolónak vagy egy szociális munkásnak kell tanúsítania.¹⁶⁵ Miként Peta Bowden megjegyzi, „a nem önkéntes kapcsolat-

¹⁶² Gilligan: *In a Different Voice*. 35; 37.

¹⁶³ Wilson: i. m. 20.

¹⁶⁴ Deveaux: *Shifting Paradigms*, 117. „A liberálisok a gondoskodás szempontját változatlanul egy nagyszabású erkölcsi elméletnek tekintik, és ennek megfelelően fogalmazzák meg bírálataikat is. Válaszukban a gondoskodás hívei azt hangsúlyozzák, hogy szemléletmódjuk ellenkezik a nagyszabású erkölcsi elméletalkotással, és ehelyett inkább az összefüggések, a kötődések és a valódi, nem pedig a feltételezett tapasztalat terminusaiban tekintenek a világra. Visszautasítják azt a feltevést, mely szerint nekik pontról pontra vetélkedniük kellene a liberalizmussal, és kitartnak amellet, hogy ez az elvárás elhomályosítja a gondoskodás feminista elméletírói által az erkölcs filozófiája és gyakorlata felett gyakorolt átfogó bírálatot.” Uo.

¹⁶⁵ A gondoskodás említett három különböző formájának logikáját behatóan vizsgálja Bowden: i. m. Számos elméletíró az anyaságot tekinti az erkölcsi gondoskodás paradigmájának (lásd Noddings: i. m.; Ruddick: *Maternal Thinking*; Held: *Feminist Morality*), ám Marilyn Friedman szerint a meghitt női barátságok sokkal jobb (és kevésbé veszélyes) mintát kínálnak a feminista etika számára. (Marilyn Friedman: *What are Friends For? Feminist*

tól a viszonylag szabadon választott kapcsolatig, az informálisan szervezett kontextustól a formálisan szervezettig, a bensőségestől a nyilvános természetűig haladva a törődés lehetőségei a szabadság, a felelősség és a kötöttségek lényegesen különböző formáit hozzák magukkal”.¹⁶⁶ Mihelyst a törődésnek nincs „esszencialista” vagy „egységes” koncepciója,¹⁶⁷ nem létezhet semmiféle absztrakt szabály sem azzal kapcsolatban, hogy miként kellene mérlegelni az autonómia és a felelősség egyensúlyát a törődés etikáján belül.

Mindazonáltal mégis ez az egyik olyan mozzanat, ahol az elvont szabályok fontosak lehetnek. Ha célunk megbizonyosodni arról, hogy valakinek a szabadon követett terveit nem rendeljük teljességgel alá az erkölcsi törődés követelményeinek, akkor nem csupán az erkölcsi kötelesség elvi korlátaira, egyszersmind *kiszámítható* korlátokra van szükségünk. Már *előzetesen* tudnunk kell, hogy mire támaszkodhatunk, hogy miért tartozunk felelősséggel, ha egyszer hosszú távú tervezésbe kívánunk fogni. Semmire sem jó, ha az utolsó percben azt mondják nekünk, hogy ma senki nem fog részünkről erkölcsi törődést igényelni, következésképpen afféle erkölcsi szabadnapot vehetünk ki. A szabadnapokból csak akkor húzunk hasznot, ha előzetesen meg tudjuk tervezni őket, ez viszont megköveteli, hogy már *most* meg tudjuk határozni azt, hogy *később* mely érdekekért és követelésekért fogunk felelősséggel tartozni. Ez pedig azt jelenti, hogy amikor azzal kapcsolatosan döntünk, hogy egy későbbi időpontban ki köteles majd figyelmet tanúsítani mások iránt, akkor nem teljesen kontextustól függő döntést hozunk.

Például amikor a munkahelyen a szabadnapok jönnek szóba, nem azt kérdezzük, hogy vajon mire van a legkevésbé szükség, hanem azt, hogy kin van a sor a fennálló szabályok értelmében. Ennek eredménye nyilván az is lehet, hogy némelyek vágyai megghiúsulnak, s hogy egy inkább kontextustól függő döntés jobban kielégítené ezeket (más személyeknek valóban kevésbé éreznék hiányát a munkahelyen). De ha a saját terveink valóra váltását igazán szívügyünknek érezzük, akkor – legalábbis bizonyos mértékig – saját igényeinket el kell különítenünk a körülöttünk lévők esetleges vágyaitól. Az absztrakt szabályok bizonyos biztonságot nyújtanak számunkra mások változékony kívánságaival szemben.

Természetesen a törődés elméletíróinak igazuk van abban, amikor azt mondják, hogy a különböző típusú kapcsolatok az autonómia és a felelősség közötti egyensúly különböző standardjait követelik meg. A gyerekektől például nem várhatjuk, hogy ugyanazt az elkötelezettséget mutassák az autonómia és a kölcsönösség iránt, mint a felnőttek. (Erre a kérdésre alább még visszatérek.) De a kompetens felnőttekkel való kapcsolatainkban a felelősség és az

Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory. Cornell University Press, Ithaca, 1993.)

¹⁶⁶ Bowden: i. m. 144.

¹⁶⁷ Bubeck: i. m. 222–236.

autonómia összeegyeztetésének fontos módozata, hogy felelősségeink némelyikét már előzetesen, minden partikuláris helyzetet megelőzően kodifikáljuk, ahelyett hogy a partikuláris helyzetek állandó kiértékelése és újraértékelése révén határoznánk meg azokat.

Vajon az absztrakt elvekhez való eme fellebbezés valóban azt jelenti, hogy az igazságosság eltekint „külön egyéniségünktől”? Az igaz, hogy az igazságosság ebben a kontextusban nem követeli meg, hogy „az ésszerűen elvárhatóról” alkotott fogalmunkat a körülöttünk lévőek sajátos igényeihez szabjuk. Jogainkat és kötelezettségeinket már előzetesen bizonyos elvont szabályok szögezik le, nem pedig a körülöttünk lévőek igényeinek kontextusfüggő értékelése. Ám ezt nem kellene a körülöttünk lévőek sajátos igényeivel szembeni érzéketlenségnek tekinteni. Ugyanis a sajátostól való illetően elvonatkoztatás összeredménye a partikularitás sokkal teljesebb védelme. Minél nagyobb mértékben ki vannak szolgáltatva követeléseink mások sajátos vágyainak és e vágyak kontextusérzékeny értékelésének, saját terveink annál inkább függővé válnak mások változékony vágyaitól, s annál kevésbé leszünk képesek hosszú távú elkötelezettségeket vállalni. Az autonómia értelemmel teli formája feltételezi az előreláthatóságot, az előreláthatóság pedig megkövetel bizonyos eltávolodást a kontextusfüggőségtől.

Míndez továbbra is meghagyja annak lehetőségét, hogy egyeseknek olyan vágyai legyenek, amelyeket az elvont szabályok alkalmazása kielégítenélül hagy. De, mint láttuk, az igazságosság etikája eleve feltételezi, hogy a felnőtt emberek képesek a nyilvános elvárások fényében alakítani céljaikat. Feltéve, hogy ezek a szabályok általánosan ismertek, s figyelmünket itt és most csupán a kompetens felnőtt emberekre irányítva, azok, akik az absztrakt szabályok alkalmazása során sértve fogják érezni magukat, azok lesznek, akik szertelenségből vagy meggondolatlanságból olyan vágyakat táplálnak, amelyek a méltányos módon számukra kiosztott eszközök révén nem érhetők el. Bármilyen sajátos helyzetben előfordulhatnak ilyen emberek, és sérelmük kevesebb figyelmet válthat ki egy olyan társadalomban, amely elvont szabályokra apellál, mint egy olyanban, amely a sajátos igényeket a kontextus függvényében értékeli ki. De mindez saját felelősségükre történik, s méltánytalan volna másoktól áldozatokat követelni csak azért, hogy megkíméljük őket saját felelőtlenségük következményeitől.

A személyi autonómia terének kijelölésében tapasztalt nehézségek a törődés etikáján belül az utilitarizmus hasonló problémájára emlékeztetnek. Az erkölcsi cselekvő mindkét esetben látszólag „végtelen felelősséget” vállal az iránt, hogy „a legjobbat cselekedje egy olyan oksági rendszeren belül, amelyet döntően mások távlati tervei határoznak meg”. Az erkölcsi cselekvő döntései „mindazon megelégedés pusztá függvényévé válnak, melyet befolyásolni tud arról a pontról, ahol áll; ami azt jelenti, hogy mások élettervei korlátlan mér-

tékben meghatározzák a döntéseit”,¹⁶⁸ kevés teret hagyva saját vágyai és meggyőződésai érvényesítésének.¹⁶⁹ Ennek a párhuzamnak nem kell meglepnie bennünket, mert bár a törődés etikájának hívei elutasítják a lehető legnagyobb boldogság haszonelvű eszméjét, mégis, mindkét etika inkább a szubjektív sérelem és boldogság érzésére, semmint az objektív igazságtalanságra alapozza az erkölcsi követeléseket. Ennek eredményeképpen mindkét etika úgy tekinti a másokkal való törődést, mint a már készen adott igényeiknek való megfelelést. Ám a méltányosság és az autonómia követelményeit csak akkor tudjuk megóvni, ha a másokkal való törődés igényét nem csupán az eleve adott preferenciáikkal, hanem a valami olyasmivel való törődésnek a terminusaiban értelmezzük, ami részt vesz maguknak a preferenciáknak a kialakításában is. Ahelyett, hogy az igazságos elosztás során az emberek már meglévő céljait vennénk alapul, az embereknek kellene inkább az igazságosság elveit alapul venniük, amikor saját céljaikról és ambícióikról határoznak. Miként Rawls megjegyzi, az igazságosság etikája szerint az emberek felelősek azért, hogy „annak fényében alakítsák ki céljaikat és ambícióikat, amit ésszerűen elvárhatnak”. Lehet, hogy azoknak, akiknek ez nem sikerül, teljesületlenül maradnak a vágyaik, de az emberek tudják, hogy „követeléseik súlyát nem igényeik és

¹⁶⁸ Bernard Williams: A Critique of Utilitarianism. In J. J. C. Smart – B. Williams (ed.): *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 75–150., 115.

¹⁶⁹ Éppen ezért meglehetősen félrevezető azt állítani, hogy Gilligan osztja Williams nézetét arról, hogy az elfogulatlanság „túl megerőltető”, vagy azt a reményét, hogy a „személyes nézőpont” hangsúlyozásával személyes terveinket felszabadíthatjuk az erkölcs korlátai alól (vö. ezzel szemben J. Adler: *Moral Development and the Personal Point of View*. In *Women and Moral Theory*. 205–234., 205, 226; Kittay – Meyers: uo. 8.). Amint Blum megjegyzi, Williams szerint a személyes törekvések „nem annyira az *erkölcsiség* szempontjai alapján tekinthetők jogosnak, hanem a gyakorlati ész egy átfogóbb szempontjából. Ezzel szemben Gilligan fenntartja [...], hogy a személyes kapcsolatokban tanúsított gondoskodás és felelősség fontos elemét képezi magának az erkölcsiségnek, mely eredendően különbözik az elfogulatlanságtól. Gilligan szerint bármely személy egy folyamatosan fennálló kapcsolathálóba van beágyazva, és az erkölcsiség, ha nem is kizárólag, de elsősorban az olyan egyének iránti figyelmet, megértést és érzelmi felelősségvállalást jelenti, akikkel ez a háló köt össze [...]. Nagel és Williams személyes térről alkotott fogalmai (kettejük helyenként sugallt szándéka ellenére) nem képesek megragadni, sem magukba foglalni a gondoskodásnak és a felelősségnek a személyes kapcsolatokban megnyilvánuló fenoménjét, és magyarázattal sem szolgálnak arra, hogy a személyes kapcsolatokban megnyilvánuló gondoskodás és a felelősség miért kifejezetten erkölcsi fenomének.” (Blum: i. m. 473.) Blum végül arra következtet, hogy Gilligan kritikája „lényegesen különbözik” Williams pártatlanságról szóló bírálatától, de „nem ellenkezik azzal” (uo. 473.). Ez azonban még mindig elbogatellizálja a problémát, amennyiben Williams egyértelműen a személyes tervek *nem erkölcsi* értékét kívánja hangsúlyozni, és annak érdekében törekszik megőrizni a moralitást, hogy ezeket a nem erkölcsi értékeket óvja. Gilligan ezzel szemben éppen azokat a kötődéseket akarja moralizálni, amelyekről Williams azt állítja, hogy nem erkölcsi relevanciával bírnak.

vágyaik ereje vagy intenzitása adja meg”.¹⁷⁰ Az erkölcsi követelések alapjainak keresésében ily módon elmozdulunk a szubjektív sérelmekről és boldogságtól az objektív igazságtalanság felé.

Láthatjuk immár, hogy mi a gyökere annak a két ellentétnek, amelyet korábban felvázoltunk a törődés és az igazságosság között. Tronto szerint az igazságosság a szabályok elsajátítását hangsúlyozza az erkölcsi érzékenység elsajátításával, illetve az elvont szabályok alkalmazását a sajátos igények kontextuális értékelésének képességével szemben. Az absztrakció és a kontextusra való érzékenység közötti vitát gyakran úgy állítják be, mint ami különbözik a jogok és a kötelességek mint erkölcsi conceptusok közötti vitától. Nem egyszer ismeretelméleti vitának tekintik, mintha csak az igazságosság elméletiről az absztrakt szabályokat sokkal „objektívebbeknek” és „racionálisabbaknak” gondolnák, míg a törődés elméletiről elutasítanák az objektivitás fogalmát mint ismeretelméletileg hibásat.¹⁷¹ Korábban már beszéltem arról, hogy ez az egész ellentmondás eltúlzott, mivel az absztrakciónak az a fajtája, amelyet az igazságosság szabályainak érvényesítése megkövetel, nincs ellentmondásban a kontextusra való érzékenységgel (pl. erkölcsi érzék kell ahhoz, hogy valaki jó esküdt legyen). De most azt is láthatjuk, hogy még ott is, ahol az igazságosság kevésbé érzékeny a kontextusra, a magyarázat nem annyira ismeretelméleti, mint inkább erkölcsi. Az ok, amiért az igazságosság megköveteli a szabályok elsajátítását és alkalmazását, az, hogy ezt igényli a méltányosság és az autonómia. Ha valós autonómiát akarunk, már előzetesen tudnunk kell, hogy melyek lesznek a felelősségeink, s a felelősségvállalásnak ezeket a kötelezettségeit bizonyos mértékig el kell különítenünk mások sajátos vágyainak kontextusfüggő értelmezésétől. Emiatt aztán bizonyos szubjektív sérelmeket le kell értékelni. Ha pedig bizonyos szubjektív sérelmek nem alapozhatnak meg erkölcsi követeléseket, akkor az embereknek már előzetesen tudniuk kell, melyek ezek, hogy vágyaikat és céljaikat ennek megfelelően alakíthassák. Mindkét okból olyan szabályokra van szükségünk, amelyek sokkal elvontabbak, és kevésbé kontextusfüggőek.¹⁷² Tehát bárme-

¹⁷⁰ John Rawls: Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy*, 1980/9, 515–57, 545.

¹⁷¹ Vö. Jagger: i. m. 357; Young: *Impartiality and the Civic Public*. 60. Ez ahhoz a széles körben elterjedt tendenciához kapcsolódik, mely a gondoskodást az igazságosságtól formális tulajdonságai, nem pedig szubsztantív értékei alapján különíti el. A tendenciát észleli és bírálja Bubeck: i. m. 5. fejezet.

¹⁷² A nyilvános standardokat támogató érv érvényes a demokráciára is. A gondoskodás etikájának az a tézise, melynek alapján az erkölcsi problémákat nem a nyilvános szabályokra és elvekre való hivatkozással kell megoldani, hanem az erkölcsileg érett cselekvő morális érzékenységének gyakorlásával, erős hasonlóságot mutat a konzervatívok érvével, mely szerint nem szükséges, hogy a politikai vezetők demokratikus eljárások során felelősségre vonhatók legyenek (lásd pl. Michael Oakshott: *Political Education*. In

lyek is a nézeteltérések az igazságosság és a törődés etikájának hívei között, ami a kontextusra való érzékenység jelentőségét illeti erkölcsi képességeink kialakításában, ezek a méltányosság és a személyes felelősség mint erkölcsi fogalmak jelentőségét illető mélyebb nézetkülönbségből származnak. Az első két ellentét a harmadiknak a mellékterméke.

Így, ha a világon csupán képességeik teljében lévő felnőttek élnének, komoly indokaink lennének az igazságközpontú megközelítés helyeslése mellett, annak az autonómia és a felelősség egyensúlyát meghatározó nyilvános szabályaival egyetemben. S miként azt többször is láttuk ebben a kötetben, az igazságosság számos elméletírója úgy írt, mintha a világ csupa képességei teljében lévő felnőtt emberből állna, teljes mértékben eltekintve annak kérdésétől, hogy ezek a felnőttek miként nevelkedtek fel, s hogy azok igényeit, akik nem önállóak, miként is lehetne kielégíteni.¹⁷³ Az igazságosság elméletírói gyakran mintegy hallgatólagosan Hobbes tanácsát követik, miszerint elméletalkotáskor úgy kell tekintenünk az embert, „mintha csak most kelt volna ki a földből, s hirtelen, akárcsak a gombák, elérte volna a teljes érettséget, bármiféle, mások iránti kötelezettség nélkül”.¹⁷⁴ A gyereknevelést és

Michael Sandel (ed.): *Liberalism and Its Critics*. Blackwell, Oxford, 1984, 219–238). A bölcs politikai vezetőket bizalommal kell kezelni, és nem szükséges folyamatosan felülvizsgálni, mert okfejtésük gyakran hallgatólagos, és lehetetlen rendszeres formában előadni. Ami az igazságosság szabályait illeti, akarhatjuk, hogy a politikai vezetők az igazolás nyilvánosan elismert és világos szabályait alkalmazzák, de nem azért, mert azok objektívebbek, hanem mert demokratikusabbak. Lásd Mary Dietz „Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking” (*Political Theory*, 1/1985, 19–37.) című bírálatát az anyai gondolkodásról, mely olyan politikai értékeket hagy figyelmen kívül, mint a demokrácia.

¹⁷³ Egy már korábban is említett magyarázat erre, hogy a férfi filozófusoknak jól felfogott érdekükben állt, hogy ne kérdőjelezzenek meg egy olyan, nemi alapú munkamegosztást, amelynek haszonélvezői voltak. Annette Baier egy másik indokra is utal: a nagy nyugati erkölcsfilozófusok „nemcsak hogy egytől egyig férfiak voltak, de többnyire olyan férfiak, akiknek minimális felnőttkori tapasztalataik voltak a nőket illetően (és így a nők minimális hatást gyakoroltak rájuk)”. Többnyire „egyházi emberek, nőgyűlölők és puritán agglegények voltak”, akiknek a filozófiája azt tükrözte, hogy saját felnőtt életük „többé-kevésbé szabad és egyenlő felnőtt idegenek közötti hűvös és távolságtartó kapcsolatokból állt” (Baier: Trust and Anti-Trust. *Ethics*, 231–260., 247–248). Baier azt sugallja, hogy ha többen lettek volna közülük férjek és apák – még a hagyományos patriarchális házasság feltételei mellett is –, akkor sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítottak volna a család dolgainak, a függőségnek, valamint azoknak az erényeknek és viszonyoknak, amelyek a nemzedékközi emberi közösség fenntartásához szükségesek.

¹⁷⁴ Hobbes: *Philosophical Rudiments Concerning Civil Society*. Idézi Carole Pateman: “God Hath Ordained to Man a Helper”: Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right. In Mary Lyndon Shanley – Carole Pateman (ed.): *Feminist Interpretations and Political Theory*. Pennsylvania State University Press, University Park, 1991, 53–73., 54. 1989-es könyvében Okin részletesen kimutatja, hogy a kommunitáriusok, a libertáriusok és a liberális egalitáriusok miként élnek egyaránt „a nemi szerepekkel átszótt család” előfeltételével,

a gondozásra szorulókkal való törődést vagy figyelmen kívül hagyják, vagy úgy tekintik, mint ami valahogy „természetes” módon történik a családban, amelyről pedig úgy gondolják, hogy kívül esik az igazságosság elméletén.

Ha a felnőttek épp csak kibújtak volna a földből, akár a gombák, akkor semmiféle problémát sem jelentene annak feltételezése, hogy mindannyian csupán saját céljainkért vagyunk felelősek, s hogy pusztán az objektív igazságtalansággal kell törődnünk. De mihelyst beiktatjuk az igazságosság céljainak körébe a gondozásra szorulókkal való törődést is, a dolgok rögvest sokkal bonyolultabbá válnak. Rawls azzal utasítja vissza azt az elképzelést, hogy a szubjektív sérelem az erkölcsi követelés mércéjévé válhat, hogy „ha így érvelnénk, úgy tűnhetne, mintha az állampolgárok preferenciái saját ellenőrzésükön kívül esnének mint olyan vonzalmak és szükségletek, amelyek egyszerűen csak vannak”.¹⁷⁵ Ámde ez a feltevés sok ember esetében többnyire igaz is. A szubjektív sérelmeknek mint az erkölcsi követelések alapjának Rawls általi elutasítása tehát csak addig indokolt, amíg kizárólag (testi és szellemi) képességeik teljében lévő, a nyilvánosság szférájában cselekvő felnőtt emberekben gondolkodunk, és egyáltalán nem tekintünk a betegekre, az elesettekre és a gyerekekre.¹⁷⁶ Rawls azt állítja, hogy a képességei teljében lévő felnőttek közötti viszony az igazságosság „alaphelyzete”. De mihelyst a nyilvános szféra mögé tekintünk, az igazságosság alaphelyzete elillan, mert – miként azt Willard Gaylin is megjegyzi – „mindannyiunk élete óhatatlanul a kezdeti függőség állapotából a végső függőség irányába tart. Ha elég sze-

melyet azonban az igazságosság hatáskörén kívül állónak tekintenek. Az elméletírók minden esetben „a független felnőtteket tekintik elméleteik alanyának, anélkül hogy figyelmet szentelnének annak is, ahogyan azok ebbe az állapotba jutottak. Márpedig, mint tudjuk, az emberi lények csak azon odafigyelés és kemény munka árán válnak éretté, melynek túlnyomó része a nőknek köszönhető. Ám mindahányszor az igazságosság elméletírói »munkárok« beszélnek, csupán a munkaerőpiacon kifejtett, fizetett munkára gondolnak. Azzal az előfeltevéssel kell élniük ugyanakkor, hogy a nemileg tagolt családban a nők továbbra is végzik a gyerekek gondozásának és nevelésének, valamint a bensőséges érzelmi menedék biztosításának fizetetlen munkáját – másként nem volnának erkölcsi szubjektumok elméleteik számára. Ezek a tevékenységek azonban szemlátomást elméleteik hatósugarán kívül zajlanak. Az igazságosság bármilyen mércéjéhez jut is el az elméletíró, a családot általában nem vizsgálja meg annak szempontjából.” Úgyhogy, vonja le a következtetést Okin, „az az »egyen«, aki elméleteik legfőbb alanya, lényegében nem más, mint egy meglehetősen hagyományos háztartás férfi családfője [...], a jelenkori igazságosságelméletek pedig – akár csak a múltban – nagyrészt azokról a férfiakról szólnak, akikre a feleségük otthon vár.” (Okin: *Justice, Gender, and the Family*. 9–10, 13.)

¹⁷⁵ Rawls: *Social Unity and Primary Goods*. 168–169.

¹⁷⁶ Habár a legtöbb liberális elmélet elismeri, hogy vannak a függő helyzetben lévő embertársaink iránti kötelezettségeink (lásd a 3. fejezetet), rendszerint úgy beszélnek, mintha ezek a kötelezettségek arra vonatkoznának, hogy a gyerekeknek és a nyomorékoknak méltányos rész jusson a rendelkezésre álló forrásokból. Nem tárgyalják a kiszolgáltatottakról való *gondoskodás* kötelességét. (Held: i. m. 130.)

rencések vagyunk ahhoz, hogy az út során viszonylagos függetlenségre és hatalomra tegyünk szert, az csupán átmeneti és múló győzelem”.¹⁷⁷

Másfelől az a feltevés, hogy a szubjektív sérelem erkölcsi követelésekhez vezet, plauzibilis mindaddig, amíg az olyanfajta, törődésen alapuló kapcsolatokból kiindulva általánosítunk, amelyeket a gyereknevelés feltételez. A csecsemő egyáltalán nem felelős a maga igényeiért, s nem várható el tőle, hogy tekintettel legyen a szülő jólétére: „A gyerekek nem képesek a törődést egyenlő módon viszozni, hanem az önfeladásnak és a figyelemnek olyan mértékét követelik meg, ami csakis nekik jár ki.”¹⁷⁸ De a gyerekekkel való törődés éppen ezért nem jó modell a felnőttek közötti kapcsolatok számára. Miként Grimshaw megjegyzi, a szülői szerep „[...] gyakran megkövetelheti tőlünk, hogy elviseljünk, elfogadjunk olyan viselkedést, és lehetőleg ne érezzünk sértést miatta, ami a felnőttek közötti kapcsolatainkban elviselhetetlennek és düh forrásának számítana [...]. Úgy tekinteni a női »erényeket« és prioritásokat, mintha azok teljes mértékben a gyerekekkel való kapcsolatból származnának, egy olyan tendenciához vezet, melynek hatására szemet hunyunk afölött, ahogyan a rugalmasság lemondássá és beletörődéssé, a figyelem kóros aggodalomná, a törődés és az érzékenység krónikus önmegtagadássá alakul.”¹⁷⁹

Röviden tehát az igazságosság és a törődés modelljei úgy alakultak ki, hogy az esetek eltérő típusait tartották szem előtt, és emiatt egyik sem tűnik alkalmasnak arra, hogy erkölcsi kötelezettségeink teljes skáláját lefedje. Úgy kell-e tekintenünk tehát, hogy a törődés etikája a gondozásra szorulókkal való kapcsolatunkra, az igazságosság etikája pedig az önálló felnőttek közötti kapcsolatokra vonatkozik?¹⁸⁰ Az egyik probléma az, hogy magának a törődésnek a megosztása is az igazságosság kérdése. Az igazságosság elméletirői mindig hajlottak arra a feltevésre, hogy egyes személyek (a nők) életük során inkább a másokkal való törődésre vágnak, így tehát a gondozásra szorulókkal való törődés nem olyasvalami, ami minden egyes személyre erkölcsi kötelezettségeket róna. De miként Baier kimutatja, a másokkal való törődést nem tekinthetjük egyszerűen úgy, mint életformát, nem pedig minden egyes életforma számára érvényes erkölcsi kötelezettséget, „[...] mert némelyek arra való ösztönzése, hogy gyakorolják [a törődés kötelezettségét], míg mások ezt nem teszik, könnyen vezethet azok kizsákmányolásához, akik ezt gyakorolják. A legtöbb társadalom láthatóan felkészítette az embereket arra, hogy a (betegek-

¹⁷⁷ Eli Zaretsky idézi: *The Place of the Family in the Origins of the Welfare State*. In B. Thorne – Y. Malom (ed.): *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. Longman, New York, 1982, 184–224, 193.

¹⁷⁸ Grimshaw: i. m. 251.

¹⁷⁹ I. m. 251, 253.

¹⁸⁰ Joan Tronto ezt a „bennfoglalás” stratégiájának nevezi, amelyet a főárambeli elméletalkotók alkalmaznak, hogy csökkentsék a gondoskodásemélet által a hagyományos politikai elmélettel szemben támasztott kihívást. (Tronto: *Moral Boundaries*).

kel, elesettekkel, gyerekekkel való) törődés kötelezettségét mások gyakorolják helyettük, míg ők a saját, kevésbé önfeláldozó céljaikkal foglalkoznak.” És persze ennek a „hosszú ideig semmibe vett erkölcsi proletariátusnak a tagjai többnyire nők voltak”.¹⁸¹ Ha meg akarunk bizonyosodni arról, hogy egyesek „szabad érzelmi élete” nem feltételezi azok többnyire „kötelező érzelmi életét”, akik az eltartottakkal törődnek, akkor politikai elméletünk „[...] nem tekintheti a jövendő személyekkel való törődést azok számára fenntartott opcionális karitatív tevékenységnek, akiknek épp kedvük van hozzá. Ha annak az erkölcsiségnek, amelyet az elmélet javall, fenn kell tudnia tartani magát, akkor gondoskodnia kell folytatóiról, s nem húzhat csupán egyszerűen hasznot a gondosan ápoltság anyai ösztönből.”¹⁸²

Míndezt azt sugallja, hogy a törődéssel kapcsolatos bizonyos tevékenységeket és gyakorlatokat úgy kell tekintenünk, mint állampolgári kötelezettségeket – ugyanolyan fontosaknak, mint az adófizetést és a katonai szolgálatot –, amelyek ugyanolyan mértékben terhelik a férfiakat, mint a nőket.¹⁸³ Mi több, miként láttuk, a nemi egyenlőtlenség kiiktatása nem csupán a háztartási munkavégzés újraelosztását követeli meg, hanem a magán- és a nyilvános szféra

¹⁸¹ Baier: *The Need for More than Justice*. 49–50.

¹⁸² Uo. 53–54; uő: Pilgrim's Progress. *Canadian Journal of Philosophy*, 2/1988, 315–330., 328.

¹⁸³ Arról, hogy a kiszolgáltatottakról és a gyengékről való gondoskodást polgári kötelezettségnek kellene tekintenünk, lásd Held: *Feminist Morality*; Tronto: *Moral Boundaries*; Bowden: i. m.; Bubeck: i. m. Ez nyilvánvalóan a hagyományos állampolgárság-fogalom gyökeres ártértékelését jelenti, mely azzal a feltevessel élt, hogy a jó polgár „független”: nem kell semmilyen rászorulóval gondoskodnia, s maga sem igényli más gondoskodását (Iris Marion Young: *Mothers, Citizenship and Independence: A Critique of Pure Family Values*. *Ethics*, 3/1995, 535–556.). Ennél erősebb állítás az, mely szerint az állampolgárságot általában véve mint gondoskodási viszonyt vagy gyakorlatot kellene meghatározni, és olyan értékek, illetve erények alá kellene rendelni, mint amilyenek a hagyományosabb gondoskodásra épülő viszonyokat határozzák meg, például az anyaságot vagy a barátságot (lásd Sevenhuijsen: i. m. 66; Bowden: i. m., 4. fejezet). Ezt az álláspontot gyakran az állampolgárság „maternalista” felfogásával társítják (7. fejezet), mely szerint az állampolgárság általában vett modellje az anyaság (lásd Nedelsky: *Citizenship and Relational Feminism*. In Ronald Beiner – Wayne Norman (ed.): *Canadian Political Philosophy*. Oxford University Press, Toronto, 2000, 131–146; Held: *Feminist Morality*; Sarah Ruddick: *Remarks on the Sexual Politics of Reason*. In *Women and Moral Theory*. 237–206.). Más feministák úgy érvelnek, hogy bár az állampolgárság magában foglalja a gondoskodás kötelezettségét, emellett tartalmaz olyan erényeket és gyakorlatokat is, amelyek homlokegyenest ellentétesek az anyaságra és más gondoskodó viszonyokra jellemző erényekkel és gyakorlatokkal (lásd Mary Dietz: i. m.; uő: *Context is All: Feminism and Theories of Citizenship*. In Chantal Mouffe (ed.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*. Routledge, London, 1992, 63–85; Lolle Nauta: *Changing Conceptions of Citizenship*. *Praxis International*, 1/1992, 20–34; Susan Mendus: *Tolerance and the Limits of Liberalism*. Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1993; Chantal Mouffe: *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics*. In Judith Butler – Joan W. Scott. (ed.): *Feminists Theorize the Political*. 1992, 369–384.

közötti éles megkülönböztetés eltörlését is. Meg kell találnunk annak módjait, hogy az emberek könnyebben összeegyeztethessék szülői mivoltukat a nyilvános élettel. Csakhogy míg a nemi egyenlőség és az igazságosság ezt követeli, addig mindez másfelől azzal fenyeget, hogy aláaknázza az igazságosságon alapuló erkölcsi érvelés hatályát. Mert az igazságosságon alapuló érvelés, úgy tűnik, nem egyszerűen csak azt feltételezi, hogy autonóm felnőtt emberek vagyunk, hanem egyenesen olyan felnőttek, *akiknek nincsenek a gondoskodásukra szorulókat iránti kötelezettségeik*. Mert mihelyst az emberek kötelesek odafigyelni eltartottjaik (előre meg nem jósolható) igényeire, többé nem képesek biztosítani a maguk életének kiszámíthatóságát. Feltehetőleg az autonómiának mint absztrakt szabályok fényében kialakított tervek követésének a képzete maga is feltételezi, hogy a függő viszonyban lévő mások iránti törődés kötelezettsége másokra vagy az államra testálható legyen. Érdemes felfigyelni arra, hogy a törődés elméletírói milyen kevés teret szentelnek az autonómia ama fajtájának, amelyről az igazságosság elméletírói hosszan értekeznek – saját céljaink kijelölésének és a személyes terveink iránti elkötelezettségnek. Baier szerint a törődés perspektívája „[...] az autonómiából még csak eszményt sem csinál [...]”. A szabadság egy bizonyos formáját, mégpedig a gondolat és a szóolás szabadságát tekinti eszménynek, de az »életünket a magunk módján élni« eszménye nagy valószínűséggel nem szerepel a személyes célok között”.¹⁸⁴ Miként Ruddick mondja, az anyai gondolkodásmód egy „alapvető metafizikai attitűdöt” feltételez, amelyet ő „megtartásnak” nevez, s amelyet „a megtartásnak a szerzéssel szembeni elsőbbsége ural”, ahol a meglévő kötelek megőrzése előnyt élvez az új ambíciók kergetésével szemben.¹⁸⁵ Más feministák azzal érveltek, hogy az „autonómia” liberális eszményét a „tevékenységgel” vagy az „integritással” mint releváns célkitűzéssel kell helyettesítenünk.¹⁸⁶ E nézetek

¹⁸⁴ Baier: *Hume, the Women's Moral Theorist?* 46.

¹⁸⁵ Ruddick: *Maternal Thinking*, 217; uő: *Remarks on the Sexual Politics of Reason*, 242.

¹⁸⁶ Card: *The Unnatural Lottery*; Kathryn Abrams: From Autonomy to Agency: Feminist Perspectives on Self-Direction. *William and Mary Law Review*, 3/1999, 805–846; Tracy Higgins: Democracy and Feminism. *Harvard Law Review*, 1997. 110., 1657–1703. Az „ágensség” (vagy a „részleges ágensség”) ilyenfajta szerényebb fogalmának előnyben részesítése részben a kapcsolatok fenntartására irányuló kötelességünk gondoskodás-alapú felfogásában gyökerezik, részben pedig maga a koherens én vagy a választó szubjektum posztmodern kritikáiban. A gondoskodáseméletet és a posztmodernizmust próbálja összekapcsolni Susan Hekman: *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Polity Press, Cambridge, 1995; Sevenhuijsen: i. m.; Steven White: *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991; Jane Flax: *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*. Routledge, New York, 1993. Azon nézet kapcsán, mely szerint a feministáknak fenn kellene tartaniuk valamiféle (felülvizsgált) autonómiafelfogást, lásd Jennifer Nedelsky: *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities*. In Allan Hutchinson – Leslie Green (ed.): *Law and the Community: The End of Individualism?* Carswell, Toronto, 1989, 219–252; Marilyn Friedman: *Autonomy and*

szerint a nők szabadsága iránti elkötelezettség nem egyenlő azzal az erőfeszítéssel, hogy kijelöljük saját céljaink követésének mások változó és konkrét igényeitől független területét, hanem inkább arra irányuló elkötelezettség, hogy ezeket az igényeket bátor és ötletes, nem pedig alázatos és hódolatteljes formában szolgáljuk. Az autonómia bármely ennél teljesebb fogalma csak kötelezettségeink fölládozása árán alkotható meg.¹⁸⁷

Képesek leszünk-e a gondoskodásunkra szorulókat iránti kötelezettségeinknek megfelelni anélkül, hogy föladnánk az autonómia sokkal erőteljesebb képzetét, s a felelősségnek és igazságosságnak azokat a fogalmait, melyek azt lehetővé teszik? Túl korai volna még erről nyilatkozni.¹⁸⁸ Az igazságosság elméletiróinak sikerült díszes építményeket felhúzniuk a méltányosság és a felelősség hagyományos fogalmainak finomítása és pallérozása révén. Mindazonáltal ezek az intellektuális építmények, mivel évszázadok óta figyelmen kívül hagyják a gyereknevelés és a gondoskodásra szorulókkal való törődés alapvető problémáit, kellen át nem vizsgált és veszélyesen ingatag talajra épülnek. A nemi egyenlőség minden megfelelő elméletének szembesülnie kell ezekkel a problémákkal, mint ahogyan a diszkrimináció és a magánszféra hagyományos fogalmaival is, amelyek eddig eltakarták őket a szemünk elől.

Fordította Demeter M. Attila és Ferençz Enikő

Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique. In Diana Meyers (ed.): *Feminists Rethink the Self*. Westview, Boulder, Colo., 1997, 40–61; és MacKenzie – Natalie Stoljar (ed.): *Relational Autonomy in Context: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Catriona, Oxford University Press, New York, 1999.

¹⁸⁷ Például Leslie Wilson azt állítja, hogy „valamely személy erkölcsi énjé azért követel meg bizonyosfajta autonómiát”, mert ez az, ami képessé tesz arra, hogy „olyan személlyé váljunk, aki valóban gondoskodó”. Ezért az autonóm személy autonómiáját gyakorolja, amikor „azokat a módokat igyekszik meghatározni, amelyek révén jobb gondoskodóvá válhat”. (Lois Wilson: Is a “Feminine” Ethic Enough? *Atlantis*, 2/1988, 15–23. 21–22.) Hasonlóképpen Ruddick is azt állítja, hogy a figyelmes szeretet azért követeli meg inkább az „ésszerű önfenntartást”, mintsem a „krónikus önmegtagadást”, mert általa válhatunk jobb gondoskodóvá (Ruddick: *Preservative Love and Military Destruction*. 238). Ez a felfogás némileg távol esik az autonómia hagyományos fogalmától mint számunkra önmagukban fontos és alkalomadtán erkölcsi kötelességeinkkel időnkért és energiánkért versengő tervek szabad követésétől.

¹⁸⁸ Arról, hogy az ilyesfajta integráció hogyan is nézne ki, lásd Held: i. m. 130–131; Narayan: 138–140; Bubeck: i. m.; valamint Grace Clement: *Care, Autonomy and Justice: Feminism and the Ethic of Care*. Westview, Boulder, Colo., 1996. Mint Narayan hangsúlyozza, az igazságosság és a gondoskodás nagyon sok valós helyzetben kölcsönösen támogatja egymást, nem pedig verseng egymással. A tökéletesített gondoskodás tekinthető az igazságosság megfelelőbb formáihoz szükséges feltételnek is, és viszont. Így nem annyira „az elméleti elsőbbségért vagy az erkölcsi és politikai megfelelésért küzdő versenytársak, hanem sokkal inkább szövetségesek világunk alkalmasabbá tételében az emberi kibontakozás számára”. (Narayan: i. m. 139–140.)