

Politikai intézményrendszer
és csoportkülönbség:
az egyetemes állampolgárság
eszményének kritikája*

Az állampolgárság egyetemessé tételeét célul kitűző eszménynek köszönhetően a modern politikai életben lendületbe jöttek az emancipálódási törekvések. Amióta a polgárság állampolgári alapon egyenlő jogokat kezdett követelni, és megkérdőjelezte az arisztokrácia előjogait, a nők, a munkások, a feketék, a zsidók és még sokan mások mind arra törekednek, hogy állampolgári státushoz jussanak. A modern politikaelmélet kinyilvánította, hogy erkölcsi szempontból minden ember egyenlő. E kijelentés alapján az elnyomottakat képviselő társadalmi mozgalmak a törvény előtti egyenlőség mellett teljes jogú állampolgári státust is követeltek mindenki számára.

Állampolgárságot mindenkinek, és egyenlőséget minden állampolgár számára! A modern politikai szemléletmód általában azt feltételezte, hogy a mindenki számára elérhető állampolgárság egyetemes jellege abban nyilvánul meg, hogy az állampolgári státus felülemelkedik az egyéni sajátosságokon és különbségeken. Bármilyen társadalmi- vagy csoportkülönbségek álljanak is fenn az állampolgárok között, bármekkora legyen is az egyenlőtlenség a polgári társadalom mindennapos élete során a jólét, a státus vagy a hatalom terén, az állampolgárság mindenki számára egyenlő státust biztosít a politikai közéletben. Amennyiben az egyenlőséget egyformaságnak tekintjük, az állampolgárságot pedig mindenkire kiterjeszthetőként határozzuk meg, említést kell tennünk az egyetemes állampolgárság fogalmának még legalább két értelmezési lehetőségéről: a) a sajátossal ellentétben általánosnak értelmezett egyetemességről; ez magába foglalja mindazt, ami közös az állampolgárokban, ellentétben azzal, amiben különböznek egymástól, és b) az azon törvények és szabályok összességéként tekintett egyetemességről, amelyek mindenki számára azonos tartalommal bírnak, és amelyeket mindenkire azonos módon alkalmaznak; olyan törvények és szabályok tartoznak ide, amelyek nincsenek tekintettel az egyéni- és csoportkülönbségekre.

* Iris Marion Young: *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*. *Ethics*, 99 (2) [1989], 250–274.

A 19. és 20. században lezajló dühödt, nemegyszer véres politikai küzdelmek során a kirekesztettek és hátrányosan megkülönböztetettek között sokan úgy gondolták, hogy a teljes körű állampolgárság – más szóval az egyenlő politikai és polgári jogok – elnyerése szabadságot és egyenlőséget is biztosít számukra. Ennek ellenére még napjainkban is, a 20. század végén, amikor a liberális kapitalista társadalmakban az állampolgári jogokat hivatalosan minden csoportra kiterjesztették, bizonyos csoportok úgy érzik, hogy másodrendű állampolgárként kezelik őket. Az elnyomott és kirekesztett csoportokat képviselő társadalmi mozgalmak körében az utóbbi időben felvetődött a kérdés, hogy az egyenlő állampolgári jogok kiterjesztése miért nem jár együtt a remélt társadalmi igazságossággal és egyenlőséggel. A válasz egyik vetülete erőteljesen marxista: az egyének és csoportok státusát leginkább meghatározó tevékenységek anarchikusak és oligarchikusak; a gazdasági élet nem áll kellő mértékben az állampolgárok befolyása alatt ahhoz, hogy kihatással legyen a csoportok egyenlőtlen státusára és a csoportokkal való egyenlőtlen bánásmódra. Magam is úgy vélem, ez egy helyes és fontos kórisme arra vonatkozóan, hogy az egyenlő állampolgári jogok miért nem szüntették meg az elnyomást, de jelen írásomban egy másik okra is felhívom a figyelmet, mely a politika és az állampolgárság fogalmának egy sokkal modernebb megközelítésben történő értelmezéséhez kötődik.

Maga az a tény, hogy kapcsolatot feltételezünk a mindenki számára megadható állampolgárság és az állampolgárság fogalmának másik két jelentése között (az azonos életvitel és az azonos bánásmódban való részesülés), önmagában problematikusnak bizonyul. Az elnyomottak érdekeit képviselő társadalmi mozgalmaknak köszönhetően ez a kapcsolat mára már meggyengült. Az említett mozgalmak büszkén felvállalják csoportsjátosságaikat, szembehelyezvén azokat az asszimiláció eszméjével. Mi több, azt is megkérdőjelezzük, hogy az igazságosság valóban minden esetben csak annyit jelentene, hogy a jog és a közpolitika mindenáron egyenlő bánásmódban részesíti a különböző csoportokat. Ennek következtében kialakulófélben van a *differentiált* állampolgárság fogalma, amely alkalmasnak tűnik arra, hogy mindenki számára elérhetővé tegye a teljes körű állampolgárság elnyerését, és biztosítsa annak lehetőségét, hogy bárki élhessen állampolgári jogaival.

Jelen írásomban amellettt érvelek, hogy a mindenki befogadásaként és a részvételi lehetőség mindenki számára való biztosításaként felfogott egyetemes állampolgárság fogalma egyáltalán nem áll összefüggésben, sőt, össze sem egyeztethető az egyetemességnek a modern politikai eszme-futtatások során használatos másik két értelmezésével: a túlnyomó többségként, valamint az egyenlő bánásmódként értelmezett egyetemességgel. Először is, az az eszme, mely szerint az állampolgári megnyilvánulások olyan közös akaratot hoznak létre vagy juttatnak kifejezésre, mely túlmutat a csoporthoz tartozás, a helyzet és érdek szülte egyéni indíttatású nézetkülönbségeken, lényegé-

ben kizárja azokat a csoportokat, amelyeket kívülről úgy ítélnék meg, hogy képtelenek magukévá tenni az általános álláspontot. Az egységes akarat kifejezésre juttatásaként értelmezett állampolgárság gondolata tulajdonképpen az állampolgárok homogenizálódását segíti elő. Így hát, amennyiben a viszonylagosított állampolgárság hívei kitartanak a közakarat és a közös életvitel eszméi mellett, lényegében ők is ugyanúgy a kirekesztést és a homogenitást támogatják. Ám amennyiben mindenkit befogadunk, és biztosítjuk számukra a közvitákon, valamint a döntéshozásban való részvétel lehetőségét, úgy vélem, megoldást kell találnunk jó néhány, a csoportképvisellel kapcsolatban felmerülő problémára. Továbbá, ha a csoportok között adottságbeli, kulturális, értékrendbeli és viselkedésbeli különbségek állnak fenn, és némelyek közülük privilegizált helyzetben vannak, az egyenlő bánásmód elvéhez való szigorú ragaszkodás tulajdonképpen az elnyomás és a hátrányos megkülönböztetés fenntartását eredményezi. Ahhoz, hogy mindenkit befogadhassunk, és biztosíthassuk számukra a társadalmi és politikai intézményekben való részvétel lehetőségét, a csoportkülönbségeket figyelembe vevő különleges jogok bevezetése válik szükségessé, amelyek tekintettel vannak a csoportkülönbségekre, hogy ezáltal elejét lehessen venni az elnyomásnak és a hátrányos megkülönböztetésnek.

1. A túlnyomó többség akaratérvényesítéseként felfogott állampolgárság

A kapitalista jóléti társadalmat a kortárs politológusok egy része politikamentesnek tartja. Az érdekcsoport-pluralizmus, mely ezt a társadalmat jellemzi, a magánszférába utalja a politikai célkitűzések megvalósítására irányuló stratégiák kidolgozását, és háttértárgyalások, valamint független szabályozó ügynökségek és csoportok hatáskörébe irányítja át azokat. Az érdekcsoport-pluralizmus fragmentálja a politikai célkitűzéseket és az egyéni érdekeket egyaránt, megnehezítve ezáltal a vitatott kérdések egymáshoz viszonyítását és a fontossági sorrendek felállítását. A fragmentált és privatizált jellegű politikai viszonyok az erősebb érdekek érvényre jutását segítik elő.¹

¹ Theodore Lowi klasszikusnak számító, az érdekcsoport-liberalizmus privatizált műveleteiről szóló elemzése máig jellemző az amerikai politikára; lásd *The End of Liberalism*. Norton, New York, 1969. Újabb elemzéseket nyújt Jürgen Habermas: *Legitimation Crisis*. Beacon, Boston, 1973; Claus Offe: *Contradictions of the Welfare State*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1984; John Keane: *Public Life in Late Capitalism*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1984; Benjamin Barber: *Strong Democracy*. University of California Press, Berkeley, 1984.

Válaszul a politikai viszonyok magánszférába utalására sokan a közélet megújítására és az állampolgári erények melletti újbóli elköteleződésre szólítanak fel. A demokrácia számára elengedhetetlenül szükséges, hogy a jóléti vállalati társadalmak polgárai felébredjenek privatizált fogyasztói álmukból, kiálljanak a mások irányítására maguknak kizárólagos jogot formáló szakavatottak elé, és közös erővel, aktív viták során közös megegyezésre törekedve kézbe vegyék saját életük és intézményeik irányítását.² A részvételi demokrácia intézményeiben az állampolgárok aktiválják és továbbfejlesztik passzív formában már birtokukban lévő érvelési-, szocializálódási- és vitakészségüket; továbbá kimozdulnak egyéni létezési formájukból, hogy megszólítsanak másokat, és figyelembe véve meg tiszteletben tartva a méltányosságot, szembenézzenek velük. Sokan, akik az állampolgárság erényeit szembehelyezik a politikának a jóléti kapitalista társadalomban tapasztalható privatizálásával, Machiavelli – vagy még inkább Rousseau – polgári humanizmusát tekintik modellértékűnek a kortárs közélet számára.³

Több ponton is egyetértek e szerzőkkel. Elfogadom egyrészt azt a nézetüket, hogy privatizált és fragmentált jellegének betudhatóan az érdekcsoport-pluralizmus főként a vállalati, katonai és más befolyásos érdekek érvényesülését segíti elő. Egyetértek velük abban is, hogy a demokratikus folyamatok számára szükséges az érdemi közviták intézményesítése. Ám komoly problémákba ütközünk, amennyiben kritikus mérlegelés nélkül modellértékűnek fogadjuk el a modern politikai gondolkodás hagyománya által ránk örökített közpolgári eszményeket.⁴ Az az ideális közszféra, amely az állampolgárságnak a többségi akarat, valamint az egyéni különbségeken túlmutató, minden polgár számára közös érdek vagy álláspont kifejezésre juttatásaként való felfogása eredményeként jött létre, tulajdonképpen a polgárok homogenitás-igényének egyik megnyilvánulási formája. Még a múlt században is

² Egy nemrég megjelent, kiemelkedő jelentőségű írás az ilyen jellegű demokrácia erényeit és a létrejöttéhez szükséges feltételeket veszi számba. Lásd Philip Green: *Retrieving Democracy*. Rowman & Allanheld, Totowa, New Jersey, 1985.

³ Barber és Keane egyaránt modellértékűnek tekinti a Rousseau-i értelemben vett polgári tevékenységet a részvételi demokrácia számára. Hasonló álláspontot képvisel Carole Pateman is klasszikus művében: *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 1970. (Pateman álláspontja azóta persze változott.) Lásd még James Miller: *Rousseau: Dreamer of Democracy*. Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1984.

⁴ A közpolgári erények magasztalása során gyakran hivatkoznak az ókori polisz modelljére; lásd Murray Bookchin: *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. Sierra Club Books, San Francisco, 1987. Jelen írásomban azonban csak a modern politikai gondolkodással kapcsolatos álláspontom kifejtésére szorítkozom. A viták során a görög polisz gyakran a távoli múltba vezetett kezdetek mítoszaként jelenik meg; úgy tekintik, mint egyfajta paradicsomot, ahonnan kiűztünk, és ahová visszatérni vágyunk, ezért is emlegetik olyan sokszor a polgári humanizmus modern eszméi kapcsán.

általánosan elfogadottnak tartották a másnak minősített csoportok kiközösítését. Bár mára már nem annyira szembetűnő a közös akarat megtestesítőjeként felfogott, univerzalista szempontok szerint meghatározott közszféra kirekesztő jellege, a jelenséggel mindenképp számolni kell.

A polgári republikánizmusra épülő hagyomány ellentétben áll Hobbes vagy Locke individualista szerződéselméletével. Míg a liberális individualizmus az államot szükséges eszköznek tekinti arra, hogy konfliktus esetén közvetítsen, és olyan intézkedéseket hozzon, amelyek lehetővé teszik az egyén számára, hogy személyes érdekeinek megfelelően, szabadon cselekedhessen, a republikánus hagyomány a szabadságot és az önrendelkezést az állampolgári státussal együtt járó közösségi tevékenységek közé sorolja. A nyilvános vitákon és a közös döntéshozatalban való részvétel révén az állampolgárok felülemelkednek saját, önös érdekeik által vezérelt életükön és egyéni érdekeik érvényesítésére irányuló törekvéseiken, azzal a céllal, hogy közös álláspontra jussanak. E közös álláspontból kiindulva elkezdődhetnek a közjó meghatározását célzó egyeztetések. Az állampolgárság az emberi élet egyetemességének egyik megnyilvánulási formája, és így az egyéni szükségletek, érdekek és vágyak heteronóm szférájával ellentétben a racionalitás és a szabadság körébe tartozik.

Az állampolgárságnak a sajátossal szemben egyetemesként, a differenciálttal szemben általánosként történő meghatározása önmagában nem indokolja a teljes körű állampolgári státus minden egyes csoportra való kiterjesztését. Sőt, a modern republikánusok közül többen is éppen ezzel ellentétes véleményt fogalmaznak meg. Bár dicsőítik az emberiség egyetemességének megnyilvánulási formájaként tekintett állampolgári erényeket, egyeseket tudatosan kizárnak az állampolgári közösségből arra hivatkozva, hogy nem tudják elfogadni az általános álláspontot, vagy befogadásuk a közösség szétzilálásához és megosztásához vezetne. A közjó, a közakarat, a nyilvános közélet és más hasonló eszmények mind egy homogén polgári közösség kialakítását szorgalmazzák.

A feministák főleg arra szeretnének választ kapni, hogy a polgári közösséget a testvériséggel kapcsolatba hozó diskurzus mennyivel több pusztá metaforánál. Mivel a modern államot és a közszférában megnyilvánuló állampolgári státust férfiak hozták létre, főleg a férfiak élettapasztalatából származó értékeket és normákat ruházták fel az „egyetemes” jelzővel. Ilyenek például a katonai értékrend elemeként számon tartott értékek, mint a becsület és a homoerotikus bajtársiasság, a független résztvevők között tapintatos hangnemben lebonyolított üzleti tárgyalások és a tisztességes üzleti verseny, vagy a higgadt megfontoltság vezérelte, indulatmentes eszmecserek.

Sokan a közszférában való részvétel egyetemességéeként értelmezett állampolgárság felmagasztalásában nem látnak egyebet, mint a férfiak nemi különbségek előli menekülésének egyik megnyilvánulási formáját, mely

lényegében nem más, mint a nők által képviselt természettől való függőség és erkölcsi felfogás, valamint egy, a férfiakétól különböző, teljes egészében meg nem értett létezési forma elismerése előli menekülés.⁵ Így az állampolgárság mellett létrejött közszféra egyetemessége és az egyéni érdek sajátossága közötti ellentét összerosódott az értelem és az érzelem, valamint a férfi és a nő közötti ellentéttel.

A polgári világban elfogadott erkölcsi munkamegosztás határt von az értelem és az érzelem közé; a férfiasságot az értelemmel, a nőiességet az érzellemmel, a vágyakkal, valamint a testi igényekkel és szükségletekkel azonosítja. 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.⁶ Ezért a nők kizárása a túlnyomó többség által alakított közszféra számára alapvető fontossággal bír, mivel a nőket főleg a magánszféra foglalkoztatja, és hiányzik belőlük a jó állampolgárra jellemző függetlenség és higgadt megfontoltság.

Rousseau társadalmi modelljében a nők nem kapnak szerepet a közszférára alakításában, mivel az érzelmek, vágyak és a test gondozása hárul rájuk. Ha a vágyak, a testi igények és szükségletek kielégítését célzó elvárások válnának a közviták mozgatórugójává, az a nyilvános tanácskozás ellehetetlenedéséhez és egységének fragmentálódásához vezetne. Mi több, fontos, hogy a nő föltéti dominancia az otthoni privát szférán belül is megnyilvánuljon, mivel a rájuk jellemző veszedelmes, heterogén nemiséget mindenképp az erény és a házasság élet kötelékén belül kell tartani. A nőket erényes életmódra kötelezve megőrizhetjük minden család önálló egységét, és elejét vehetjük a törvénytelen gyermekek okozta káosznak és vérkeveredésnek. Az erényes, bezárkózott életmódot folytató nő a maga során figyelemmel kíséri a férfi vágyait, és erkölcsi nevelés révén mérsékli annak mindig kitörésekre kész indulatait. A férfi nő utáni vágya azt a veszélyt hordozza magában, hogy összezúzza és szétszórja az egyetemesség, valamint az ésszerűség elvén működő közszférát, és elmossa a köz- és magánszféra között húzódo határt. A szükségletek, vágyak és érzelmek által meghatározott magánszféra őrzőjeként a nőnek meg kell bizonyosodnia arról, hogy a férfi indulatai nem bomlasztják fel az érte-

⁵ Hannah Pitkin Machiavelli írásainak olvasatára támaszkodva aprólékos és részletekbe menő elemzést nyújt a nemi különbségek előli menekülésként felfogott polgári közösségi erényekről; lásd *Fortune Is a Woman*. University of California Press, Berkeley, 1984. Carole Pateman legújabb írásai is hasonló szemszögből elemzik a jelenséget; lásd többek között: *The Social Contract*. Stanford University Press, Stanford, California, 1988; továbbá Nancy Hartsock: *Money, Sex and Power*. Longman, New York, 1988. 7. és 8. fejezet.

⁶ Lásd Susan Okin: *Women and the Making of the Sentimental Family*. *Philosophy and Public Affairs*, 11/1982, 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.

lem képviselte egyetemességet. A nő által melegen tartott családi tűzhely olyan erkölcsi rendezettséget képes fenntartani, mely mérsékli a partikularista üzleti és kereskedelmi szféra birtokvágytól vezérelt érdekhajhász megnyilvánulásait, mert akárcsak a nemiség, a versenyszellem is magában hordozza a fennálló társadalmi és politikai rend szétzilálásának veszélyét.⁷

Nem szabad viszont megfeledkeznünk arról sem, hogy az egyetemes állampolgárság túlnyomó többségként való meghatározása következtében a nőkön kívül más csoportok is háttérbe szorultak. Az európai és amerikai republikánusok nem találtak lényeges ellentmondást a bizonyos csoportok kirekesztésén alapuló egyetemes állampolgárság hirdetésében, mivel a mindenki számára egyforma állampolgári státus eszméje a gyakorlatban az állampolgárok egyformaságát előfeltételezte. A fehér bőrű férfiak által dominált polgári társadalom ésszerűnek, mértékletesnek és tisztának tartotta a republikánusok által gyakorolt erényeket, amelyek képesek ellenállni a szenvedélynek és a fényűzésre serkentő vágyaknak, lehetővé téve az egyén számára, hogy a közjó érdekében felülemelkedjen saját vágyain és szükségletein. Mindennek eredményeképpen a szegényeket és a bérmunkásokat kizárták a polgári körökből, azzal az ürüggyel, hogy ezek az emberek túlságosan a szükségletek befolyása alatt állnak ahhoz, hogy a közösséget szolgáló álláspontot alakíthassanak ki. Ebből a szempontból az amerikai alkotmány megalkotói sem voltak egyenlőségpártibbak az európaiaknál; tudatosan igyekeztek leszűkíteni a munkásosztály lehetőségeit a közszférában való szereplésre, mivel attól tartottak, ha nem így járnak el, csorbulhat a közérdek iránti elkötelezettség.

A korai amerikai republikanizmus e képviselői meglehetősen egyértelműen kifejezésre juttatták az állampolgárok közötti homogenitás szükségességét, mivel attól tartottak, hogy a csoportkülönbségek a közös érdek iránti elhivatottság aláaknázásához vezetnek. Ez azzal a következménnyel járt, hogy a feketék, az indiánok, később pedig a mexikóiak és a kínaiak jelenlétét is olyan veszélyelemként fogták fel az országra nézve, amelyre csak az asszimiláció, a megsemmisítés vagy a dehumanizáció szolgálhat megoldásként. E

⁷ A Rousseau nőkkel kapcsolatos álláspontját elemző írások közül említést érdemel Susan Okin: *Women in Western Political Thought*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978; Lynda Lange: Rousseau: Women and the General Will. In Lorenne M. G. Clark – Lynda Lange (eds.): *The Sexism of Social and Political Theory*. University of Toronto Press, Toronto, 1979; Jean Bethke Elshtain: *Public Man, Private Woman*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981. 4. fejezet. Mary Dietz szellemes kritikát fogalmaz meg a politikaelmélet kapcsán Elshtain által kialakított „maternalista” álláspontról. Eközben azonban, úgy tűnik, a polgári közösség olyan egyetemes eszménye mellett foglal állást, mely alapján a nők felülemelkednek sajátos érdekeiken, és mintegy általánosulnak; lásd: *Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking*. *Political Theory*, 13/1985, 19–37. Rousseau nőkről alkotott véleményéről lásd még Joel Schwartz: *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. University of Chicago Press, Chicago, 1984.

három lehetőség több kombinációját ki is próbálták, de a fenti csoportok egyenlőnek való elismerése soha nem jött számításba. Még a republikanizmus atyjaként ismert Jefferson is vadaknak, indulatosaknak írta le a feketéket és a rézbőrűeket; a nőkkel kapcsolatban pedig attól tartott, hogy amennyiben kikerülnek a családi szférából, óhatatlanul fékevesztetté és pénzsóvárrá válnak. Az erkölcsös, civilizált republikánus életmódot ezzel a visszahúzó, műveletlen vággyal állították szembe, mely szerintük a nők és a nem fehér bőrűek jellemvonása.⁸ Hasonló volt a kirekesztés logikája Európában is; ott főleg a zsidókra összpontosult.⁹

A kirekesztés nem véletlenszerűen ment végbe a republikánus társadalomban, és nem is volt összeegyeztethetetlen az egyetemes állampolgárság e gondolkodók által megfogalmazott értelmezésével. Lényegében a közösségi- és a magánszféra közötti kettősség egyenes következményeként kell felfogni, ahol a közszférát a többség uralként határozzák meg, melyen belül a sajátosnak csak másodlagos szerep jut, míg a magánszférát a sajátosságok megnyilvánulási területének tekintik, amelyben az érzelem, az együvé tartozás, a szükségletek és a testiség dominál. Amíg ez a kettősség fennáll, az állampolgárság fogalmának a nőkre, a munkásokra, a zsidókra, a feketékre, az ázsiaiakra, az indiánokra, a mexikóiakra és más egykor kirekesztett csoportokra való kiterjesztése olyan homogenitást igényel, mely elnyomja a közösségen belüli csoportkülönbségeket, és gyakorlatilag arra készlet, hogy az egykoron kirekesztett csoportokat a kiváltságosaktól származó és általuk meghatározott normák szerint ítéljék meg.

Az érdekcsoport-liberalizmusról kritikákat író azon gondolkodók, akik szükségesnek tartják a közösségi élet megújítását, minden bizonnyal egyetlen csoporttól vagy nagykorú személytől sem akarják megtagadni a lehetőséget az állampolgári jogok gyakorlására. Ők lényegében demokraták, és meg vannak győződve arról, hogy csak úgy születhetnek bölcs és igazságos döntések, csak úgy alakulhat ki egy olyan politikai intézményrendszer, amely nem gátolja, hanem ellenkezőleg, bővíti a polgárok számára elérhető lehetőségeket és javítja egymáshoz való viszonyukat, ha minden egyes polgár számára biztosított a politikai életben való részvétel lehetősége. Ennek ellenére az a tény, hogy a részvételi demokrácia képviselői számára a túlnyomó többség és a közösségi értékek elsődleges fontossággal bírnak, azt a veszélyt hordozza magában, hogy ezáltal háttérbe szorulhatnak az állampolgárok közötti különbségek.

⁸ Lásd Ronald Takaki: *Iron Cages: Race and Culture in the 19th Century America*. Knopf, New York, 1979. Don Herzog más korai amerikai republikánusok kirekesztéshez vezető előítéleteit is tárgyalja. Lásd Don Herzog: Some Questions for Republicans. *Political Theory*, 14/1986, 473–493.

⁹ George Mosse: *Nationalism and Sexuality*. Fertig, New York, 1985.

Az alábbiakban Benjamin Barber *Strong Democracy* című könyvére hivatkozom, mely meggyőző erejű, konkrét leírást nyújt a részvételi demokrácián belüli folyamatokról. Barber felismeri, hogy a demokratikus közösséget védelmezni kell a szándékos és véletlen csoportkizárásoktól, de semmit sem javasol arra vonatkozóan, hogy hogyan lehetne mindenkit befogadni és mindenki számára biztosítani a nyilvános szférában való részvételt. Ugyanakkor határozottan elutasítja azokat az elméleteket, amelyek az érzelmi töltettől megtisztított politikai diskurzusmodellek mellett érvelnek. Mindez arra enged következtetni, hogy Barber – a 19. századi republikánus gondolkodókkal ellentétben – nem tart a többség és az ésszerűség elve alapján rendezett közszférának a vágy és a testiség általi szétzilálhatóságától. Viszont fenntartja a polgári közösség fogalmának túlnyomó többségként való meghatározását a csoportaffinitással, valamint az egyéni szükségletekkel és érdekekkel szemben. Világosan különválasztja az állampolgári jogok érvényesítésének teret adó közszférát a sajátos azonosságtudat, a szerepek, a csoporthoz való tartozás és érdekek által jellemzett magánszférától. Az emberek társadalmi azonosságtudata korántsem merül ki az állampolgári státus megélésében, ám egy erős demokráciában erkölcsi elsőbbséget élvez minden más társadalmi tevékenységgel szemben. Fontos, hogy az egyéni érdekek hajszolása, valamint a különböző csoportok követeléseinek érvényre juttatását célzó nyomásgyakorlás a közsféra által meghatározott közösség és a közösen kidolgozott elképzelések keretén belül történjék. Ezek alapján világossá válik, hogy a részvételi demokrácia Barber megközelítésében is a közérdek által meghatározott nyilvános szféra, valamint az egyéni érdekek és elkötelezettségek által jellemzett magánszféra közötti ellentétet alapul.¹⁰

Bár egyaránt elismeri a többségi szabályon alapuló eljárások és a kisebbségi jogvédelem különböző formáinak szükségességét, Barber mégiscsak azt állítja, hogy „az erős demokrata a megosztás minden formáját helyteleníti, és a többségek létét a kölcsönösség kudarcának tekinti” (207.). Úgy véli, hogy egy állampolgári közösség „önálló létét meghatározó tulajdonságai az alapító tagok közös értékrendjén alapulnak” (232.); következésképpen a polgároknak felül kell emelkedniük egyéni szükségleteiken és elvárásaikon, és fel kell ismerniük azt, hogy „mindannyian egy erkölcsi testet alkotunk, melynek létezése az egyéni szükségletek és elvárások egy mindenki számára elérhető, közös, egységes jövőképpé való rendezésétől függ” (224.). Ezt a közös jövőképet nem felülről erőltetik rá az egyénekre, hanem közös munka és megbeszélések eredményeképpen kerül kidolgozásra. Ám Barber közös tervekre vonatkozó elképzelései bizonyos rejtett részrehajlásokat is feltárnak: „Akár egy csapat játékosai vagy a katonák a háborúban, a közös fronton politizáló

¹⁰ Barber: i. m., 8. és 9. fejezet. A továbbiakban a zárójelben lévő oldalszámok erre a könyvre vonatkoznak.

emberek olyan köteléket alakíthatnak ki egymás között, melyhez hasonlót soha nem tapasztaltak életük során, míg el nem kezdték közös tevékenységüket. Ez a kötelék, mely a közös eljárásokra, a közös munkára és a közösség sikerét célul tűző, együttesen felvállalt feladatokra fekteti a hangsúlyt, sokkal inkább szolgálja az erős demokráciát, mint a monolitikus célkitűzések és azok hozadékai.” (244.)

Amennyiben az egyetemes állampolgárság megvalósítására tett kísérleteink során olyan eszményeket fogadunk el, amelyek a közösséget az egyedséggel ellentétben az általánosság és a mássággal ellentétben az egyformaság megtestesülésének tekintik, mindig is hajlamosak leszünk bizonyos csoportok kirekesztésére vagy hátrányos megkülönböztetésére, még akkor is, ha azok hivatalosan a többséggel egyenlő állampolgári jogokat élveznek. A közzféra egyetemesként való felfogása és ennek következtében a sajátosság magánszférába utalása a homogenitást a társadalmi részvétel egyik alapvető feltételévé teszi. Az állampolgári jogok gyakorlása során minden polgár köteles ugyanazt az egyéni érdekeken, perspektívákon és tapasztalatokon túlmutató, általános álláspontot felvállalni.

Ám a dolgok ilyen pártatlan, átfogó perspektívából történő szemlélése nem több mítoszról.¹¹ Az emberek a közügyeket óhatatlanul és igen helyesen saját helyzeti tapasztalataik és a társadalmi viszonyokra való rálátásuk függvényében ítélik meg. Különböző társadalmi csoportoknak különbözőek az igényeik, más a kultúrájuk, a történelmük, mások a tapasztalataik, eltérő módon értékelik a társadalmi viszonyokat, és mindez meghatározó erővel bír arra vonatkozóan, hogy egyes csoportok hogyan értelmezik a különböző irányelvek elfogadására tett javaslatokat, milyen végkimenetelt jósolnak azoknak, és hogyan fogalmazzák meg politikai álláspontjukat. A politikai jelenségek különböző interpretációi nem csupán – és nem is elsősorban – eltérő érdekek vagy érdekellentétek mentén jönnek létre. A csoportok nemcsak saját érdekeik érvényesítése során értelmezik eltérő módon a jelenségeket, hanem akkor is, ha igazságosan kívánnak eljárni. Azokban a társadalmakban, ahol egyes csoportok kiváltságosak, mások pedig elnyomottak, az olyan politika, amely az állampolgári státusra hivatkozva egy általános álláspont elfogadása érdekében elvárja az emberektől, hogy tekintsenek el személyes hovatartozásuktól és tapasztalataiktól, lényegében a kiváltságosak előjogainak megszilárdítását segíti elő, mivel az egységesített közzsférában a kiváltságosak könnyebben érvényt tudnak szerezni érdekeiknek, és egyben hajlamosak más csoportok háttérbe szorítására és elhallgattatására.

¹¹ Egy másik írásomban részletesebben taglalom ezt a gondolatot; lásd Iris Marion Young: *Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory*. In Seyla Benhabib – Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique*. Polity Press, Oxford, 1987, 56–76.

Barber szerint egy felelős gondolkodású állampolgárnak felül kell emelkednie személyes hovatarozásán, elkötelezettségén és igényein, mert ha mindenki csak személyes érdekeit tartja szem előtt, a nyilvános szféra működéséptelenné válik. Ezen a ponton Barber összetéveszti a pluralitást a privatizációval. Az érdekcsoport-pluralizmus – melyet más szerzőkhöz hasonlóan ő maga is kritikával illet – valóban egyfajta egoista, öncélú magatartást intézményesít a politikai folyamatok kapcsán, illetve egy olyan kép kialakításához járul hozzá a hiánycikkéért és előjogokért folyó politikai versenyben részt vevő pártokról, mely szerint azok egyedüli célkitűzése abban áll, hogy minél nagyobb nyereségre tegyenek szert, és ezért szükségtelen figyelniük a külön álláspontot képviselő csoportokra és érdemben megfontolniuk azok követeléseit. Az érdekcsoportok közötti egyeztetések általában a nyilvánosság kizárásával zajlanak, és gyakran e tárgyalások végkimenetele sem publikus; nem kerülnek nyilvánosságra, és megvitatásukra sem kerül sor olyan fórumon, ahol minden érintett fél kifejthetné az álláspontját.

Ez az egyéni nyereség érdekében lebonyolított magánjellegű egyeztetések sorozataként tekintett magánszféra nem tévesztendő össze a pluralitással, amely nem más, mint különböző csoporttapasztalatok, csoporthoz-tartozások és elkötelezettségek összessége, és amely minden nagyobb társadalomban fellelhető. Az egyén megőrizheti csoportidentitását, és a társadalmi eseményekkel kapcsolatban csoportspecifikus hatások által befolyásolt álláspontot alakíthat ki, ám ezzel együtt fogékony maradhat a közösségi problémák iránt olyan értelemben, hogy nemcsak a saját nyereségvágya foglalkoztatja, hanem mások követeléseit felé is nyitott marad. A közösséget érintő javaslatok megvitatása során nemcsak lehetséges, hanem egyenesen szükséges távol tartanunk magunkat hirtelen vágyainktól és zsigerből jövő reakcióinktól. Ám így sem várhatjuk el a polgároktól, hogy feladják hovatarozásukat és helyzeti, személyes tapasztalataikat. A következő részben bővebben kifejtem, hogy a legjobb megoldás arra, hogy pártatlanság színlelése nélkül fenntarthatjuk ezt a kritikus távolságot az, ha a különböző csoportok számára lehetővé tesszük, hogy nyilvános vitákon hallassák hangjukat, és ismertessék a többségtől eltérő álláspontjukat.

Nem volna szerencsés, ha a közélet újrapolitizálása során egy olyan egységesített közszféra jönne létre, amelyben a közéletet érintő problémák és a közjó megvitatása érdekében a polgároknak le kellene mondaniuk csoporthoz tartozásukról, múltjukról és sajátos igényeikről. Az egységet célzó ilyenfajta törekvések csak elrejtik, de nem szüntetik meg a különbségeket, és hajlanak arra, hogy bizonyos álláspontokat ne engedjenek a nyilvánosság elé.¹² A túlnyomó többség akaratervényesítéseként értelmezett efféle egyetemes állampolgárság helyett az állampolgárság fogalmának egyfajta csoportkü-

¹² Lásd Pateman írását a feminizmusról és a részvételi demokráciáról.

lönbségre épülő megközelítésére és heterogén közszférára van szükség. Egy heterogén közszféra nyíltan elismeri a különbségeket, és elfogadja azok felszámolhatatlanságát; más szóval belátja, hogy egy adott történelmi tudattal és nézőponttal rendelkező személy soha nem fogja teljes mértékben megérteni és elfogadni egy más csoporton belül kialakult nézőpontot és történelmi tudatot képviselő személy álláspontját. Ennek ellenére a társadalom haladásának elősegítése iránt érzett elhivatottság és annak felismerése, hogy a haladás csak a főbb irányelvek meghatározása révén valósulhat meg, képes áthidalni a különbségeket, és így a csoportok között létrejöhet a kommunikáció.

2. A csoportképviseletként felfogott differenciált állampolgárság

Egy New England állambeli városi közgyűlés működéséről írt tanulmányában Jane Mansbridge arról értekezik, hogy a nők, a feketék, a munkásosztály és a szegények általában ritkábban vesznek részt a város vezetésében, és érdekképviselőik is kevésbé hatékony, mint a fehéreké, a középosztálybeli szakembereké és a férfiaké. Bár minden állampolgárnak jogában áll részt venni a döntéshozatalban, vannak csoportok, amelyek álláspontja és tapasztalatai több okból sem kerülnek nyilvánosság elé. A középosztálybeli fehér férfiak másoknál gyakrabban vállalnak vezetői funkciót, nagyobb rutinjuk van a meggyőző érvelésben; az anyáknak meg az idős embereknek viszont nehezebb eljutniuk a gyűlésekre.¹³ Amy Gutmann is arról ír, hogy a részvételi demokráciára jellemző struktúrák hajlamosak elhallgattatni a hátrányos helyzetű csoportok hangját. Példaként a közösségi ellenőrzés alatt álló iskolákat említi. Több városban is megfigyelték, hogy ezekben az iskolákban a demokrácia erősödésével együtt erőteljesebbé vált a szegregáció is, mivel a kiváltságos helyzetben lévő, magukat árnyaltabban kifejezni képes fehérek sikeresebben tudták érvényre juttatni saját alapvető érdekeiket a feketék azon jogos követelésével szemben, hogy egy integrált rendszerben egyenlő bánásmódot biztosítsanak mindenki számára.¹⁴ Az ehhez hasonló esetek mind azt igazolják, hogy ha a részvételi demokrácia struktúrái az egyetemesség és az egyneműség fogalmával határozzák meg az állampolgárságot, hajlamosak újraképezni a fennálló csoportelnyomást.

Gutmann szerint az a tény, hogy a demokratizálódással együtt az elnyomás is megjelenik, arra utal, hogy a politikai egyenlőség beteljesedése előtt

¹³ Jane Mansbridge: *Beyond Adversarial Democracy*. Basic Books, New York, 1980.

¹⁴ Amy Gutmann: *Liberal Equality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 191–202.

meg kell valósulnia a társadalmi és gazdasági egyenlőségnek. Anélkül, hogy kétségbe vonnám a társadalmi és gazdasági egyenlőség által képviselt értéket, úgy vélem, ezek kiteljesedése legalább annyira függ a politikai egyenlőség megvalósulásától, mint a politikai egyenlőség kiteljesedése a társadalmi és gazdasági egyenlőség megvalósulásától. Ha el akarjuk kerülni, hogy efféle utópikus körbe bonyolódjunk, mielőbb meg kell oldanunk „a demokrácia paradoxonát”, amelynek folytán a társadalmi hatalom bizonyos személyeket másoknál egyenlőbbekké tesz, és az állampolgárság által biztosított egyenlőség egyeseket polgártársainál több hatalommal ruház fel. A megoldás részben abban rejlik, hogy intézményes keretek között nyíltan el kell ismerni az elnyomás alatt álló csoportok létezését, és biztosítani kell számukra a képviselői lehetőséget. Mielőtt rátérnék a fenti megoldással kapcsolatos alapelvek és eljárások tárgyalására, szólnom kell arról, hogy tulajdonképpen mit értünk a csoport fogalma alatt, és mikor tekintünk egy csoportot elnyomás alatt állónak.

A társadalmi csoport fogalma azért vált politikai szempontból fontossá, mert az utóbbi évekre jellemző, baloldallal szimpatizáló és emancipálódást követelő társadalmi mozgalmak nem annyira az osztály- vagy gazdasági érdekek érvényesítése, hanem inkább a csoportidentitás kifejezésre juttatása céljából szerveződtek. Gyakran azáltal mozgósítják a tömegeket, hogy felvállalnak és jó fényben tüntetnek fel egy megvetett, esetleg értékeitől megfosztott faji vagy nemzeti identitást. Politikai mozgósítás céljából a nők, a melegek vagy az idősek által szervezett mozgalmak olyan jellemzőknek tulajdonítanak csoportidentitást meghatározó, pozitív szerepet, mint például az életkor, a nemi jelleg vagy a munkabírás.

Nem áll szándékomban pontos meghatározást adni a csoport fogalmáról, de fel szeretném hívni a figyelmet néhány olyan jellegzetességre, amely megkülönbözteti a társadalmi csoportokat más közösségektől. A valamely társadalmi csoporthoz tartozás olyan közösségvállalást feltételez, mely által az emberek azonosulnak egymással, a kívülállók pedig beazonosítják őket. Az egyén a múltból alkotott sajátos képét, a társadalmi viszonyokra, személyes érvényesülési lehetőségeire való rálátását, észjárását, értékrendszerét és önkifejezési módját jórészt csoportidentitásának köszönheti. Egy csoport sajátos jegyeit gyakran kívülállók, más csoporthoz tartozók fogalmazzák meg – sztereotípiák által. Ilyen körülmények között a kirekesztett csoportok tagjai számára épp a közös elnyomás jelenti az összetartó erőt. Különbséget kell tennünk a társadalmi csoport és két másik fogalom, az aggregátum és a társulás között.

Aggregátum alatt az emberek valamely tetszőlegesen kiválasztott tulajdonság alapján történő osztályozását értjük. Az emberek bármely önkényesen kiválasztott tulajdonságuk alapján (a szemük színe, az autójuk márkája, az utca, ahol élnek) aggregátumokba sorolhatók. A kiválasztott tulajdonságok

számára vonatkozóan sincs semmiféle megszorítás. Olykor aggregátumoknak tekintjük a társadalmunkon belül érzelmi vagy szociális okokból előtérbe kerülő csoportokat, azaz olyan önkényes alapon meghatározott szempontok szerint soroljuk különböző osztályokba az embereket, mint például a bőrszín, a betöltött évek száma vagy a nemi szervek. Ezzel ellentétben a társadalmi csoportok esetében főként a közös identitástudat a mérvadó, nem pedig a csoport tagjaira jellemző közös tulajdonságok. Amikor az amerikai feketéket egy társadalmi csoportba soroljuk, nem a bőrszín a mérvadó. Mi sem bizonyítja ezt jobban annál, mint hogy több, meglehetősen világos bőrű ember is feketének vallja magát. Bár olykor az objektív módon meglévő tulajdonságok is tagadhatatlanul szükségesek ahhoz, hogy egy személy bizonyos társadalmi csoportba sorolja magát – vagy esetleg mások oda sorolják –, egy társadalmi tömörülést csak akkor tekinthetünk csoportnak, ha annak tagjai azonosulnak egy társadalmi státussal, felvállalják az azzal együtt járó közös történelmi múltat, és közös azonosságtudattal rendelkeznek.

A politikai és társadalomtudományi írások szerzői nem annyira az aggregátum, mint inkább a társulás kifejezéssel szoktak a társadalmi csoportokra utalni. Társulás alatt olyan emberközösséget értek, amelynek tagjai önkéntes alapon gyűlnek egybe. Ilyenek például a klubok, a vállalatok, a politikai pártok, az egyházak, a főiskolák, a szakszervezetek, a lobbiszervezetek vagy az érdekszervezetek. A társadalmat szerződésnek tekintő individualista modell alkalmazható a társulásokra, de nem alkalmazható a csoportokra. A társulásokat magánszemélyek hozzák létre; mint kiforrott személyiségek gyűlnek egybe, meghatározzák a szabályokat, leosztják a tisztségeket és a felelősségeköröket.

Tegyük fel, valaki belép egy társulásba. Bár ez a tagság alapvetően befolyásolja az életét, semmiképpen nem fog identitása lényegére oly meghatározó erővel bírni, mint például az a tudat, hogy a navahók közé tartozik. Heidegger „belevetettség”-fogalma kiválóan megragadja a csoportaffinitás lényegét: az embernek az a benyomása, hogy egy olyan csoport tagjaként él, melynek léte és a benne uralkodó viszonyok öröktől fogva adottak. Az egyén identitását mindig az határozza meg, hogy miként azonosítják őt mások, ez az azonosítás viszont csoportokba való besorolás révén megy végbe. E csoportok mindig előre meghatározott tulajdonságok, sztereotípiák és a hozzájuk kapcsolódó normák szerint rendeződnek, melyekhez viszonyítva meghatározható a személy identitása. A csoportaffinitásra jellemző belevetettség nem zárja ki annak lehetőségét, hogy ha az ember egyszer belekerül egy csoportba, később el is hagyhassa azt. A nők közül többen is a heteroszexuálisokkal való azonosulásuk után válnak lesbikussá, és ha elég sokáig élünk, mindannyian megöregszünk. A belevetettséggel kapcsolatos fenti példák épp azt illusztrálják, hogy a csoportaffinitásban végbemenő ilyen jellegű változásokat az egyén a saját identitásában végbemenő változásként éli meg.

Egy társadalmi csoportot nem a közös tulajdonságok lényegszerűen vagy természetéből fakadóan adott, sajátos összességeként kell elképzelni. A csoportidentitás lényegét leginkább viszonytényezőkön keresztül lehet megragadni. A viszonytényezők differenciálására, a fűrtösödés és az érzelmi kötődések kialakulására kedvező helyzetek megteremtése révén a társadalmi folyamatok csoportokat hoznak létre, melyeken belül affinitás alakul ki az emberek között. A csoportok önmeghatározásuk részeként gyakran elhatárolódnak a „másság” bélyegét viselő egyéb csoportoktól, amelyeket megvetnek és amelyeket megpróbálnak dominálni, illetve elnyomás alatt tartani. Bár egy csoport meghatározása során az affinitás és az elkülönülés lényeges szerepet tölt be, nem ad tartalmi azonosságot, azaz olyan közös jegyet, amely a csoport minden tagjára jellemző volna.

A társadalmi folyamatok eredményeképpen létrejött csoportok képlekenyek; megjelennek, és könnyen el is tűnhetnek. A homoszexualitás például több társadalomban is létezett a történelem során, de a férfi homoszexuálisok csoportidentitása csak a 20. század nyugati kultúráiban mutatható ki. Ahhoz, hogy a csoportidentitás szembetűnővé váljon, kölcsönhatásba kell kerülnie más csoportokkal. A modern társadalmakban az egyén gyakran többszörös csoportazonosság-tudattal rendelkezik, és ennek következtében maguk a csoportok sem tekinthetők különálló egységeknek. Minden csoportot csoportkülönbségek szelnek át.

Úgy vélem, egy modern társadalomban a csoportokra való elkülönülés elkerülhetetlen és egyben kívánatos folyamat, ám e kérdést korántsem lehet lezártnak tekinteni. Csupán azt feltételezem, hogy napjaink társadalmát csoportok tagolják, és ez jó ideig így is lesz. A politikai probléma, amellyel szembe kell néznünk, az, hogy egyes csoportok kivételezettek, mások pedig elnyomás alatt állnak.

De mi is tulajdonképpen az elnyomás? Egyik írásomban részletesen elemzem az elnyomás fogalmát.¹⁵ Röviden, egy csoport akkor van elnyomás alatt, ha tagjainak jelentős része az alább felsorolt körülmények között él és dolgozik: 1) a munkájából vagy erőfeszítéseiből származó hasznot mások élvezik, anélkül hogy azt kölcsönös alapon viszonznák (kizsákmányolás); 2) nincs lehetősége részt venni a fontosabb társadalmi tevékenységekben – a mi társadalmunkban ez alatt elsősorban a munkát értjük (marginalizáció); 3) mások hatalmának kiszolgáltatottan él és dolgozik, kevés önállósággal rendelkezik (a munka autonómiája), és nem tud mások fölött autoritást gyakorolni (erőtlenység); 4) a csoportra ragasztott sztereotípiák következtében a kívülállók úgy ítélik meg, hogy a társadalomra gyakorolt hatásuk és a társadalmon belüli szerepük elhanyagolható, és kevés lehetőségük adódik a társa-

¹⁵ Lásd Iris Marion Young: Five Faces of Oppression. *Philosophical Forum*, XIX/4. [1988], 270–290.

dalmi eseményekkel kapcsolatban kialakult saját tapasztalatuk és álláspontjuk kifejtésére (kulturális imperializmus); 5) az illető csoporthoz tartozók időnként csoportgyűleletről és félelemből fakadó erőszaknak és zaklatásoknak vannak kitéve. A felsorolt szempontok alapján az Egyesült Államokban napjainkban a következő csoportok számítanak elnyomás alatt állóknak: a nők, a feketék, a bennszülött amerikaiak, a csikánók, a Puerto Ricó-iak és más spanyol anyanyelvű amerikaiak, az ázsiaiak, a férfi homoszexuálisok, a leszbikusok, a munkások, a szegények, az öregek és a testi vagy szellemi fogyatékosokkal élők.

Egy utópikus jövőben talán kialakul egy olyan társadalom, ahol nem lesz elnyomás, és senkit nem ér hátrányos megkülönböztetés. A politikai vezérelvek kidolgozása során nem indulhatunk ki abból az alapfeltételezésből, hogy a társadalom teljes mértékben igazságos; sokkal inkább arra az általános társadalmi és történelmi valóságra kell alapoznunk, amelyben mindannyian léteünk. Ez azt jelenti, hogy a részvételi demokrácia elméleti keretének megalkotása során nem egy differenciálatlan emberi közösség eszméjéből kell kiindulnunk, hanem tudomásul kell vennünk a csoportkülönbségek létezését és azt, hogy bizonyos csoportok elnyomottak vagy bármikor elnyomottakká válhatnak és hátrányos megkülönböztetésben részesülhetnek.

Míndezeket figyelembe véve a következő alapelvet fogalmazom meg: bárhogy is jött létre, egy demokratikus közösségnek kötelessége a társadalmon belül elnyomott vagy hátrányosan megkülönböztetett csoportoknak lehetőséget biztosítani arra, hogy hallathassák hangjukat és képviselhessék sajátos álláspontjukat. Az ilyen csoportképviselet megteremtése érdekében három tevékenység támogatására szükséges intézményi mechanizmusokat kialakítani és közforrásokat felszabadítani: 1) a csoporttagok önszerveződésére, hogy ezáltal erősítsék a hatalommal való felvérteztség érzését a közösségen belül, és elősegítsék a közös tapasztalatok és érdekek társadalmi összefüggésekben átgondolt értelmezését; 2) annak támogatására, hogy a csoport közzétehesse a szociálpolitikai javaslatoknak a csoport tagjaira gyakorolt hatásáról készített felmérések eredményeit, és a maga során a csoport is hasonló javaslatokat terjeszthessen elő intézményes keretek között, a döntéshozók pedig legyenek kötelesek azokat figyelembe venni; 3) vétőjog biztosítására a csoportot közvetlenül érintő döntésekkel kapcsolatban; ilyen például a nők esetében a születésszabályozáshoz való jog vagy a bennszülött amerikaiak esetében a rezervátumok használata.

A fenti elv szerint csak az elnyomott vagy a hátrányosan megkülönböztetett csoportok számára indokolt a különleges képviselet biztosítása, mivel a kiváltságokat élvező csoportok képviselete eleve adott. Következésképpen egy teljesen elnyomásmentes társadalomban ez az elv nem kerül alkalmazásra. Ennek ellenére nem lehet sem átmeneti jellegűnek tekinteni, sem csupán kiegészítő szerepet tulajdonítani neki, mert meggyőződésem szerint a

modern, komplex társadalmakban a csoportkülönbség nemcsak elkerülhetetlen, hanem kívánalom is, ahol pedig megjelenik, ott fennáll az elnyomás és a hátrányos megkülönböztetés veszélye. Ezért a társadalomnak mindig készen kell állnia az elnyomott vagy hátrányosan megkülönböztetett csoportok képviseletére, és valahányszor a helyzet megkívánja, meg kell tennie a szükséges intézkedéseket e képviselet biztosítása érdekében. Mindazonáltal ez az okfejtés jelen körülmények között csak elméleti jelentőséggel bír, mivel a csoportelnyomás társadalmunkban meghatározó tényező, melynek felszámolása csak a távoli jövőben tűnik lehetségesnek.

Társadalmi és gazdasági kiváltságok alatt többek között azt értjük, hogy az ezeket a kiváltságokat élvező csoportok magától értetődőnek tartják, hogy jogukban áll hangot adni saját álláspontjuknak – és ezt senki nem is vonja kétségbe; rendelkezésükre állnak továbbá azok az anyagi, személyi és szervezeti források, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy a nyilvánosság előtt felszólalhassanak, és meghallgatásra leljenek. A kiváltságosok általában nem törekszenek az elnyomott csoportok érdekeinek védelmezésére, és nem igyekeznek előmozdítani érdekérvényesítési törekvéseiket sem, részben azért, mert társadalmi helyzetükből adódóan nem látják át ezen érdekek lényegét, másrészt pedig saját kiváltságos státusukat bizonyos fokig épp mások folyamatos elnyomása révén képesek fenntartani. A tárgyalási fórumokon és a döntéshozatalban az elnyomott csoportok hatékony képviseletét tulajdonképpen az elnyomás megakadályozása céljából kell biztosítani. Egy ilyen csoportképviselet a kiváltságosok sajátos igényeire és tapasztalataira is felhívja a nyilvánosság figyelmét. Mert amíg nem szembesülnek a társadalmi viszonyokkal és eseményekkel kapcsolatban kialakított más álláspontokkal, a sajátjuktól eltérő értékrendekkel és más nyelvekkel, sokan hajlamosak arra, hogy saját álláspontjukat egyetemes értékűnek nyilvánítsák.

A politológusok és a gyakorló politikusok gyakran magasztalják az állampolgári erényeket, mert a közéletben való részvétel az embereket önös céljaikon való felülemelkedésre, mások iránti felelősségvállalásra és másoktól való függőségük elismerésére kötelezi. A felelősségteljes állampolgár szem előtt tartja az érdekeket, de ugyanakkor az igazságosság is foglalkoztatja. Belátja, hogy az embertársai által képviselt érdekek és álláspontok sem kevésbé elfogadhatóak a sajátjánál, és ezért mindenkinek lehetőséget kell biztosítani arra, hogy hangot adhasson igényeinek és érdekeinek; ezeket az érdekeket és igényeket pedig meg kell hallgatni, tudomásul kell venni, tiszteletben kell tartani, és meg kell tenni a szükséges lépéseket érvényesítésük érdekében. Az egyetemesség kérdése azóta vált problémává, amióta ennek a felelősségnek a megjelenését egy általános álláspont kialakítására törekvő folyamat köztes állapotának kezdték tekinteni.

Amint már kifejtettem, a túlnyomó többség akaratérvényesítéseként felfogott állampolgárság megkerüli és igyekszik lényegtelennek feltüntetni

azokat az elvárásokat, amelyek minden tapasztalatra, igényre és társadalmi eseményre vonatkozó álláspont kifejezésre juttatására és tiszteletben tartására irányulnak. Lehetetlen olyan mindenki számára elfogadható, általános álláspontot kialakítani, amely lehetővé teszi a sokféle tapasztalat és vélemény figyelembe vételét és megértéssel való kezelését. Különböző társadalmi csoportok, ha nem is föltétlenül összeférhetetlen módon, de mindenképp egymástól eltérően értelmezik a múltat, a tapasztalataikat, és különböző álláspontot képviselnek a társadalmi élettel kapcsolatban, minek következtében nem tudják teljes mértékben elfogadni más csoportok nézőpontjait. Senki sem állíthatja magáról, hogy a közérdek védelmében emel szót, mivel egyik csoport sem nyilatkozhat a másik nevében, és természetesen senki sem beszélhet mindenki nevében. Csak akkor érhető el az, hogy minden csoport kifejttesse saját tapasztalatait és a társadalom kilátásairól alkotott elképzeléseit, mások pedig kellő figyelmet szenteljenek ezeknek az álláspontoknak, ha különleges képviselőket biztosítunk számukra a nyilvánosság előtt.

A demokratikus döntéshozási folyamatok igazságos kimenetelének biztosítására a csoportképviselő bizonyult a legalkalmasabbnak. Állításunkat Habermas kommunikatív etikájára hivatkozva támasztjuk alá. Ha nincs egy filozófus-királyunk, aki kinyilatkoztassa a transzcendens normatív alapigazságokat, csak úgy dönthetünk valamely politikai célkitűzés vagy határozat igazságosságáról, hogy megvizsgáljuk, meghozataluk során ténylegesen lehetőségét biztosítottak-e minden igény és álláspont kinyilvánítására. A kommunikatív etika meghatározása során Habermas tévesen kitart egy olyan egyetemes vagy pártatlan álláspont létezése mellett, melynek alapján elbírálhatók a nyilvánosság elé kerülő követelések. Egy olyan kommunikatív etikának, amelynek a szerepe nem csupán egy döntéseket szentesítő, hipotetikus közszféra fenntartása, hanem a döntéshozási folyamatok igazságos kimenetelét szavatoló körülmények biztosítása is, mindenki számára meg kellene teremtenie a feltételeket ahhoz, hogy kinyilváníthassa konkrét igényeit azok sajátosságaival együtt.¹⁶ Úgy vélem, az egyének élete, az ahhoz kapcsolódó szükségletek és érdekek, valamint az egyének mások igényei és érdekei iránt tanúsított érzékenysége részben közös élményeken és közös identitástudaton alapul. Ezért olyan társadalmi körülmények között, ahol egyes csoportok el vannak hallgattatva vagy háttérbe szorítva fejtik ki tevékenységüket, az igények és érdekek teljes és szabad kinyilvánításához elengedhetetlenül szükséges, hogy ezek a csoportok hallassák hangjukat a tanácskozások és a döntéshozatal során.

¹⁶ Jürgen Habermas: *Reason and the Rationalization of Society*. Beacon, Boston, 1983. 3. rész. A kommunikatív cselekvéssel kapcsolatban képviselt túlságosan univerzalista álláspontja miatt bírálja Habermast Seyla Benhabib: *Critique, Norm and Utopia*. Columbia University Press, New York, 1986; és Iris Marion Young: i. m.

A megkülönböztetések és sajátosságok figyelembe vétele következtében a demokratikus eljárások során nem váltak erőteljesebbé a kicsinyes egyéni érdekek érvényesítését célzó törekvések; gyakorlatilag a csoportképviselet a legjobb gyógyír a részrehajlástól mentes vagy általános érdekképviseletnek álcázott, önámító egyéni érdekérvényesítési törekvések visszaszorítására. Egy demokratikus elvek szerint rendeződő közösségen belül, ahol a társadalmi egyenlőtlenségeket csoportképviselet révén mérséklük, sem egy egyén, sem egy csoport nem jelentheti ki egyszerűen, hogy akar valamit. Azt kell mondania, hogy az igazságosság megköveteli, vagy igazság szerint jár számára az, amit kér. A csoportképviselet azok számára is lehetővé teszi, hogy kinyilváníthassák igényeiket és képviselhessék érdekeiket, akikre egyébként valószínűleg nem fordítanak figyelmet. Mi több, akkor bizonyosodhatunk meg igazán arról, hogy egy, a közösséggel szemben megfogalmazott követelés nemcsak egyéni érdekérvényesítésre tett kísérlet, hanem valóban jogos, ha a követelést előterjesztők meg tudják védeni álláspontjukat más, ha nem is föltétlenül ellentétes, de lényegesen eltérő tapasztalatokat, prioritásokat és igényeket előtérbe helyező véleményekkel szemben. Társadalmi kiváltságokat élvezőként nem valószínű, hogy különösebben foglalkoztatna a társadalmi igazságosság, hacsak nem lennének rákényszerítve arra, hogy meghallgassam azokat is, akiknek véleményét kiváltságos helyzetéből kifolyólag hajlamos vagyok figyelmen kívül hagyni.

Egy elnyomáson és társadalmi dominancián alapuló társadalomban leginkább a csoportképviselet biztosítja az igazságosság intézményes formában való megnyilvánulását. Viszont egy csoportot tárgyalásokon képviselni nagy mennyiségű tudást is igényel, így a csoportképviselet hozzájárul a gyakorlati bölcsesség elmélyítéséhez. A csoportkülönbségek nem csupán eltérő szükségletekre, érdekekre és célokra korlátozódnak, hanem különböző társasági helyzetekre és társadalmi tapasztalatokra is kiterjednek, amelyek magyarázattal szolgálnak bizonyos társadalmi tényekre és szociálpolitikai irányelvekre. A különböző társadalmi csoportok tagjai más és más dolgokat tartanak számon a társadalmi viszonyok szerkezetéről és a szociálpolitikai irányelvek lehetséges vagy tényleges következményeiről. Történelmi tudatuknak, a csoportra jellemző sajátos értékrendnek és kifejezésformáknak, valamint a más csoportokkal való viszonyuknak és az általuk végzett munkáknak köszönhetően a csoportok egymástól eltérő módon értelmezik a társadalmi eseményeket. Amennyiben ezek az eltérő értelmezések megfogalmazódnak és meghallgatásra találnak, hozzájárulhatnak ahhoz, hogy mások is megértsék azokat.

Az elmúlt évekre jellemző, emancipálódásra irányuló társadalmi törekvések kifejlesztettek néhány, a heterogén közszféra eszméjére alkalmazott politikai gyakorlatot, és ha csak ideiglenesen és részlegesen is, de sikerült ilyen közösségeket létrehozniuk. Némelyik politikai szervezeten, szövetségen és feminista csoporton belül olyan hivatalos jelölőgyűléseket rendeznek bizo-

nyos csoportok számára (mint például a feketék, a latin-amerikai bevándorlók, a nők, a melegek, a leszbikusok, a fogyatékosok vagy az idősek csoporton belüli tömörülései), amelyek híján az általuk képviselt vélemények esetleg nem kerülnének nyilvánosság elé. E szervezeteken belül általában kialakult egyfajta gyakorlat arra, hogy a belső tárgyalások során hogyan viszonyuljanak a klikkek által képviselt álláspontokhoz, és arra is, hogy miként oldják meg a klikkek képviseletét a döntéshozatalban. Esetenként a szervezetek kötelezőnek írják elő bizonyos csoportok képviseletének biztosítását a vezető testületben. A csoportkülönbségeket felvállaló társadalmi mozgalmak hatására néhány éve a Demokrata Párt is olyan szabályzatokat fogadott el, amelyekben tételesen szerepel a csoportképviselet biztosítása országos és tagállami szinten egyaránt.

Bár távol vagyunk attól, hogy létrejöttét biztosan állíthassuk, a „Szivárvány Koalíció” épp egy ilyen heterogén, a csoportképviselet különböző formáinak helyet adó közzszférára utal. A hagyományos értelemben vett koalíció az egységes közzsféra fogalmával állítható párhuzamba, mely túlmutat az egyéni gondokból és tapasztalatokból fakadó különbségeken. Egy hagyományos koalíción belül a különböző csoportok olyan célok elérése érdekében dolgoznak együtt, amelyeket mindannyian fontosnak találnak a közös érdek érvényesítése szempontjából, vagy amelyek a koalíció minden tagját egyformán érintik; általában egyetértés van abban, hogy a nyilvános közleményekben a felmerülő érdek-, vélemény- vagy nézőpontbeli különbségek lehetőleg ne kerüljenek nyilvánosságra és ne mutakozzanak meg a koalíció tevékenységében. Ezzel ellentétben a szivárvány-koalíciót alkotó csoportok mindegyike elfogadja a másik létezését, és felvállalja a társadalmi kérdésekkel kapcsolatos tapasztalatainak és perspektíváinak sajátos voltát.¹⁷ Egy szivárványközösségen belül a feketék nem csak egyszerűen eltúriák a melegek részvételét, a munkajogi aktivisták nem zúgolódnak, ha veterán békemozgalmi emberekkel kell együtt dolgozniuk, és egyikük sem kezeli leereszkedően a feministákat. Ideális körülmények között egy szivárvány-koalíció elismeri a részét képező elnyomott csoportok és politikai mozgalmak létezését, és támogatja azok követeléseit; politikai programjai megfogalmazása során

¹⁷ A Mel King polgármesterré választását célul kitűző szervezet ígéretet tett egy ilyen csoportképviselet megvalósítására, de ígéretét csak részben és akadozva sikerült valóra váltania; lásd a *Radical America*, 1984/17–18-as dupla különszámát. Sheila Collins írásában arra a kérdésre keresi a választ, hogy a szivárvány-koalíció eszméje mennyiben jelent kihívást a hagyományos amerikai politikai előfeltevések számára, amelyek „olvasztótégely”-szerepet tulajdonítanak a többségnek, és kimutatja, hogy az országos szintű szivárványkirendeltségek és az alulról szerveződő kampánystábok közötti egyeztetés hiánya volt az oka annak, hogy az 1984-es kampány során Jacksonnak nem sikerült a csoportképviselettel kapcsolatban tett ígéretét megvalósítania; lásd *The Rainbow Challenge: The Jackson Campaign and the Future of U. S. Politics*. Monthly Review Press, New York, 1986.

kerüli a különbségeket elrejtteni hivatott „egységelvek” hangoztatását, és igyekszik lehetőséget biztosítani minden csoportnak arra, hogy saját tapasztalatai szemszögéből elemezze a felmerülő társadalmi és gazdasági kérdéseket. Ez azt jelenti, hogy a szivárvány-koalíció részét képező csoportok bizonyos fokú önállóságot tartanak fenn, a döntéshozó testületek és eljárások pedig megteremtik a csoportképviselői lehetőségét.

Ha a kortárs politikában egyáltalán beszélhetünk csoportképviselői alapján működő heterogén közösségekről, azok csak a többségi politizálásnak ellenálló szervezetek és mozgalmak keretén belül létezhetnek. Mindazonáltal a heterogén közsféra intézményei iránt a demokratikus döntéshozatal minden szintjén megnyilvánuló elkötelezettség elvileg a részvételi demokrácia elengedhetetlen velejárója. Mindaddig, amíg a csoportelnomást és a hátrányos megkülönböztetést nem sikerül felszámolni, a politikai közösségeknek – beleértve a demokratizált viszonyok között létrehozott munkahelyeket és a kormányon belül működő döntéshozó testületeket is – biztosítaniuk kellene az elnyomás alatt álló csoportok képviselőit, lehetőséget nyújtva e csoportoknak egyrészt arra, hogy a nyilvánosság előtt kifejtthessék a vitás kérdésekről kialakított saját álláspontjukat, másrészt pedig arra, hogy a csoportérdekeknek szavazatukkal is nyomatékot adhassanak. E csoportképviselői struktúráknak nem helyettesíteniük kell a regionális- vagy párt-alapon szerveződött struktúrákat, hanem azokkal párhuzamosan kellene működniük.

Ahhoz, hogy a csoportképviselői alapelvei alkalmazásra kerüljenek az Egyesült Államok nemzetpolitikájában vagy a szociális intézményeken, gyárakon, irodákon, egyetemeken, egyházakon és más intézményeken belül működő demokratikus közösségekben, kreatív gondolkodásra és rugalmasságra volna szükség. Nem állnak rendelkezésünkre követendő modellek. Az európai konszociatív demokratikus intézményeken alapuló modelleket például nem lehet kiragadni a kialakulásukat meghatározó sajátos környezetből, és még eredeti környezetükben sem működnek teljesen demokratikus módon. Az utóbbi időben Nicaraguából érkeznek hírek olyan próbálkozásokról, amelyek során nőket, bennszülötteket, munkásokat, parasztokat és egyetemistákat tömörítenek intézményesített önszerveződési körökbe. Úgy tűnik, jelen pillanatban a nicaraguai példa áll a legközelebb az általam felvázolt elképzeléshez.¹⁸

Ezek tehát azok a struktúrák, amelyek a csoportképviselői elvénél megfelelően a legmegfelelőbbnek bizonyulnak az elnyomás alatt álló vagy hátrányosan megkülönböztetett csoportok számára. De melyek azok a csoportok, amelyeknél indokolttá válik e képviselői forma alkalmazása? Ebből a szempontból az Egyesült Államokban mindenképpen számításba kell venni a

¹⁸ Lásd Gary Ruchwarger: *People in Power: Forging a Grassroots Democracy in Nicaragua*. Bergin & Garvey, Hadley, Massachusetts, 1985.

nőket, a feketéket, a bennszülött amerikaiakat, az időseket, a szegényeket, a fogyatékosokat, a melegeket, a leszbikusokat, a spanyol anyanyelvű amerikaiakat, a fiatalokat és a szakképzetlen munkásokat. Elképzelhető viszont, hogy nem minden nyilvános megmozdulás esetén és nem minden közzszférát érintő döntéssel kapcsolatban szükséges a felsorolt csoportok mindegyike számára különleges képviselőt biztosítani. Csak akkor kell biztosítani különleges képviselőt, ha múltja vagy társadalmi helyzete következtében valamely csoport sajátos álláspontot alakított ki a vita tárgyát képező kérdésekkel kapcsolatban, vagy ha e kérdések sajátos módon érintik a csoport érdekeit, esetleg megfelelő képviselő hiányában bizonyos észrevételek és érdekek nem juthatnának a nyilvánosság elé.

Egy ehhez hasonló alapelv felvetése olyan eredetproblémával jár, melyre a filozófiai eszmefuttatás nem hoz megoldást. Ahhoz, hogy ezt az alapelvet a gyakorlatban alkalmazni lehessen, a közösségnek el kell döntenie, mely csoportoknak adja meg a különleges képviselőt jogát. Kérdés az is, hogy milyen szempontok alapján határozható meg egy ilyen „alkotmányozó nemzetgyűlés” összetétele. Ki dönti el azt, hogy melyik csoportot indokolt képviselőhöz juttatni, és milyen eljárás során kell ezt a döntést meghozni? Egy politika megalapozásához nem elegendő csupán az elvek vagy a program megfogalmazása, mert a politika mindig folyamat, melynek mindannyian részesei vagyunk. A politikai viták során hivatkozhatunk ezekre az elvekre, a nagyközönség pedig elfogadhatja azokat mint a tevékenységét irányító tényezőket. Bár kitartok amellett, hogy a csoportképviseletnek helye van egy ilyen vitában, ez nem jelenti azt, hogy helyettesíteni tudná a vitát vagy befolyásolni tudná annak végkimenetelét.

Melyek lehetnek a csoportképviselet mechanizmusai? Ahogy már kifejtettem, a csoportképviselet elvének egyik megnyilvánulási formája a csoport önszerveződése. A csoporttagok demokratikus fórumokon gyűlnek össze, ahol megtárgyalnak bizonyos kérdéseket, és megfogalmazzák azokkal kapcsolatban a csoport álláspontját és javaslatait. A csoportképviselet elvét egy, a demokratizált döntéshozatali folyamatokat célzó tágabb program részeként kell felfogni. A közéletet és a döntéshozási folyamatokat úgy kellene átalakítani, hogy a polgároknak lényegesen több lehetősége nyíljon a vitákon és a döntéshozatalban való részvételre. Minden polgár számára biztosítani kellene a lehetőséget arra, hogy részt vehessen a lakóközösségi vagy a városnegyedi szinten szervezett összejöveteleken, felszólalhasson a vitákon, és részt vehessen a döntéshozatalban. Egy ilyen rendszerben, mely sok szempontból hasonlít a részvételi demokráciához, az elnyomás alatt álló csoportok is megszervezik csoport-összejöveteleiket, ahol kinevezik saját képviselőiket.

Az olvasóban joggal tevődik fel a kérdés, hogy miben különbözik a csoportok önszerveződését és a döntéshozásban megnyilvánuló csoportképviseletet felkaroló heterogén közzszféra fogalma a fentebb bírált érdekcsó-

port-pluralizmustól. Először is, a heterogén közszféra keretén belül nem jut minden egyesületbe tömörülő emberközösség szükségszerűen képviselthez. Csak azon elnyomott vagy hátrányosan megkülönböztetett csoportok számára indokolt lehetővé tenni a különleges képviselést, amely hozzájárul a társadalomra vagy valamely intézményre jellemző azonosságtudat és státuszviszony főbb megjelenési formáinak kifejezésre juttatásához. Az érdekcsoport-pluralizmus keretén belül például a Bálnabarátok Szövetsége, a Nemzeti Szövetség a Színes Bőrűek Felzárkóztatásáért, a Nemzeti Fegyverszövetség vagy a Nemzeti Nukleáris Leszerelési Kampany mind egyforma státust élvez, és olyan mértékben képesek a döntéshozatalt befolyásolni, amilyen mértékben erőforrásaik és találékonyságuk révén vetélytársaiknál meggyőzőbben tudnak érdekeik mellett érvelni a döntéshozók előtt. Bár a demokratikus politikának maximalizálnia kell a véleménynyilvánítás és az érdekérvényesítés szabadságát, nem szabad azt összetéveszteni azzal az elvárással, hogy minden csoport külön hallathassa hangját a nyilvánosság előtt.

Másodsorban, a heterogén közszférában a képvisellettal rendelkező csoportok nem jellemezhetőek jól meghatározott érdekek, célkitűzések vagy bizonyos politikai nézetek által. A társadalmi csoportok kialakulása során tulajdonképpen az azonos identitástudat és életstílus bizonyul mérvadónak. Az együtt szerzett tapasztalatok eredményeképpen a csoport tagjainak lehetnek olyan közös érdekeik, amelyeket szükségesnek tartanak a széles közönnyel elfogadtatni. Ám társadalmi helyzetükből kifolyólag sajátos értelmezésmódjuk gyakran a társadalom minden vetületére kiterjed, és különvéleményt alakítanak ki minden társadalmi problémával kapcsolatban. A bennszülött amerikaiak például úgy vélik, hogy ősi vallásuk és a természettel való szoros kapcsolatuk következtében sajátos rálátást nyernek a környezetvédelmi problémákra.

Végül az sem hagyható figyelmen kívül, hogy az érdekcsoport-pluralizmus éppen annak igyekszik elejét venni, hogy a közviták és a közös döntéshozatal gyakorlata széles körben elterjedhessen. Az érdekcsoportok kizárólag saját érdekeiket próbálják előtérbe helyezni, és azoknak minden energiájukkal érvényt is akarnak szerezni, anélkül hogy a politikai piacon versenypozícióban lévő egyéb érdekeket is figyelembe vennék. Mások érdekeire csak akkor vannak tekintettel, ha azok stratégiai megfontolásból – potenciális szövetségesek vagy ellenfelek álláspontjaként – hasznukra válhatnak a saját célkitűzéseik érvényre juttatásáért folytatott harc során. Az érdekcsoport-pluralizmus szabályai szerint nem szükséges egy érdek jogosságát vagy a társadalmi igazságossággal való összeegyeztethetőségét bizonyítani. Ezzel ellentétben a heterogén közszféra valóban egy olyan közösség, amelyben a résztvevők együtt vitatják meg a problémákat, és azon igyekeznek, hogy minél jobb és minél igazságosabb döntéseket hozzanak.

3. Egyetemes jogok és különleges jogok

Az egyetemesség elvének a jogalkotásba és a politikai célkitűzések megvalósítására irányuló stratégiákba való beépítése az egyetemes állampolgárság egy másik olyan jellegzetessége, amely napjainkban ellentétben áll azzal a törekvéssel, mely a politikai és a társadalmi életben minden csoport számára teljes körű részvételt igyekszik biztosítani. A liberalizmus modern és kortárs képviselői megkerülhetetlennek tartják azt az alapelvet, mely szerint az állam működését irányító szabályokban és politikákban – a kortárs liberalizmus ide sorolja még a magánintézmények működési szabályzatait is – nem kaphat helyet semmiféle faji, nemi vagy más csoportkülönbség alapján tett megkülönböztetés. Az állam és a jog által képviselt közszférának olyan általános érvényű szabályrendszert kell kidolgoznia, mely képes elvonatkoztatni az egyének és a csoportok sajátos igényeitől, történelmi tudatától és helyzetétől, mely egyenlőséget biztosít minden személy számára, és egyformán érvényes minden állampolgárra.

Amikor a politika ideológiai szinten és a gyakorlatban egyaránt elfogadhatónak találta azt, hogy egyes csoportokat bizonyos, a fehérbőrű férfiakhoz viszonyítva kimutatható, feltehetően természetes különbségek alapján érdemtelennek nyilvánítsa az egyenlő állampolgári státusra, az emancipációs mozgalmak számára fontos volt kitartani azon álláspontjuk mellett, mely szerint erkölcsi értéke alapján minden ember egyforma, és egyenlő állampolgári jogok illetik meg. Ilyen körülmények között a csoportkülönbségeket figyelmen kívül hagyó jogegyenlőség követelése volt az egyetlen ésszerű megoldás arra, hogy felvegyék a harcot a kirekesztés és a lealacsonyítás ellen.

Mára a társadalmon belül teljes az egyetértés azzal kapcsolatban, hogy minden ember erkölcsi értéke egyforma, és egyenlő állampolgári jogok illetik meg. Ám annak ellenére, hogy a meleg és a leszbikusok kivételével majdnem minden csoport jogegyenlőségnek örvend, a csoportok közötti egyenlőtlenségeket továbbra sem sikerült felszámolni. Ez az oka annak, hogy a feministák, a feketék felszabadításáért küzdő aktivisták és még sokan mások, akik azért harcolnak, hogy minden csoport teljes elfogadtatásnak örvendjen, lehetősége legyen részt venni a társadalom intézményeiben, hatalmi pozíciókat foglalhasson el, és megbecsülésben részesüljön, azon a véleményen vannak, hogy az egyetemes érvényű jogok és szabályozások, amelyek értelemszerűen nem veszik figyelembe a fajokat, a kultúrákat és a nemek közötti különbségeket vagy az életkor, illetve a fogyatékoság által előidézett különleges igényeket, nemhogy visszaszorítanak az elnyomást, hanem egyenesen annak fokozásához járulnak hozzá.

Az elnyomott és hátrányosan megkülönböztetett csoportok teljes elfogadtatásáért és a döntéshozatalban való részvételük biztosításáért küzdő

társadalmi mozgalmaknak szembesülniük kell a különbség dilemmájával.¹⁹ Egyrészt ki kell tartaniuk a férfiak és nők, fehérek és feketék, egészségesek és fogyatékosokkal élők között fennálló lényeges különbségek tagadása mellett, mert ezáltal elkerülhetővé válik, hogy a nőktől, a feketéktől vagy a fogyatékosoktól mások számára elérhető jogokat tagadhassanak meg, és az is kiküszöbölhető, hogy megakadályozzák őket bizonyos funkciók betöltésében, vagy kizárják őket valamely intézményből. Ugyanakkor fontos hangsúlyozni azt is, hogy a nők és a férfiak, a fehérek és a feketék, az egészségesek és a fogyatékosok között gyakran olyan csoportkülönbségek jelentkeznek, amelyek következtében az egyenlő bánásmód szigorúan vett alkalmazása igazságtalannak bizonyul, mivel – különösképpen az előnyös pozíciók elfoglalásáért folyó versengés során – a különbségek következtében ezek a csoportok hátrányos helyzetbe kerülnek. Például a csoportnak tekinthető középosztálybeli fehérbőrű férfiakról elmondható, hogy szocializálódásuk során olyan sajátos módon kifinomult megnyilvánulási formákat, higgadt magatartást és szakmai kérdésekben olyan határozott fellépést sikerül elsajátítaniuk, melyeket szakmai és vezetői körökben könnyen saját hasznukra fordíthatnak. Amíg léteznek a hátrányokat fenntartó csoportkülönbségek, akkor járunk el igazságosan, ha mellőzésük helyett inkább felvállaljuk azokat.

Még ha a jog gyakran nincs is tekintettel a csoportkülönbségekre, a társadalom érzékenynek bizonyul rájuk, és gyakran deviánsnak vagy épp ellenkezőleg, a másikhoz hasonlóknak minősít bizonyos csoportokat. A hétköznapi életben a köztudatban és a döntéshozói körökben továbbra is olyan előítéletek élnek a nőkről, a feketékről, a latin-amerikai bevándorlókról, a melegkről, a leszbikusokról, az idősekről és más megkülönböztetett csoportokról, melyek ürügyül szolgálnak ezek kirekesztésére, mellőzésére vagy a velük szemben alkalmazott önkényeskedő és lekezelő bánásmódra. A mindenütt felbukkanó rasszista, szexista és homofób megnyilvánulások, az életkor sajátosságaiából vagy a fogyatékoságból eredő alkalmatlansággal kapcsolatos előítéletek, valamint a befolyásuk alatt működő intézmények mind sajátos körülményeket teremtenek e csoportok számára, általában hátráltatva azokat adottságaik fejlesztésében, és így hozzájárulnak egy csoporton belüli közös tudás és tapasztalat kialakulásához. Végül – részben szegregálódásuk és elzárkózásuk, részben pedig sajátos történelmi tudatuk és hagyományaik következtében – a társadalmi csoportok között a nyelv, az életmód, az értékrend, a testbeszéd és a társadalomhoz való viszonyulás szintjén megnyilvánuló kulturális különbségek is megjelennek.

Az adottságok, a szükségletek, a kultúra és a kognitív stratégiák terén mutatkozó csoportkülönbségek elismertetése csak akkor jelent problémát az

¹⁹ Martha Minow: Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education. *Law and Contemporary Problems*, 48/1985, 157–211.

elnyomás megszüntetéséért küzdők számára, ha a társadalomban a különbséget devianciaként vagy hiányosságként fogják fel. Ez a megközelítés egyben azt is feltételezi, hogy bizonyos adottságokat, szükségleteket és kognitív megnyilvánulásokat, valamint egy adott kultúrát normálisnak tekintenek. Korábban már jeleztem, hogy a domináns csoportoknak kiváltságos helyzetükből adódóan módjukban áll pártatlannak és tárgyilagosságnak tüntetni fel saját tapasztalataikat és álláspontjukat. Ugyancsak kiváltságos helyzetüknek köszönhetően ezek a csoportok normaként fogadtatják el sajátos adottságaikat, értékrendjüket, kognitív és viselkedésbeli megnyilvánulási formáikat, és mindenkitől elvárják, hogy azokhoz igazodjunk. A feministák főként azt nehezményezik, hogy napjainkban a jól fizetett munkahelyek férfiakra jellemző életritmus és viselkedési formák szerint vannak kialakítva, és ha egy nő foglal el egy ilyen munkahelyet, elvárják tőle, hogy alkalmazkodjék a férfi normák alapján meghatározott munkaköri követelményekhez.

Amennyiben az adottságok, az értékrend és a viselkedési vagy kognitív megnyilvánulási formák szintjén csoportkülönbség tapasztalható, egy teljesítmény-alapú jutalmazási rendszer csak tovább mélyíti a csoportok közötti szakadékot. Bár az egyenlő bánásmód elve alapján mindenkit ugyanazon normák szerint kell elbírálni, valójában nem léteznek teljesen „semleges” viselkedési- és teljesítménynormák. Ha bizonyos csoportok kiváltságoknak örvendenek, másokat pedig elnyomnak, a törvények, a politikai célkitűzések és a magánintézmények szabályzatai nagy valószínűség szerint a kiváltságos csoportok érdekeinek kedveznek, mivel a normákat hallgatólagosan e csoportsjátosságok figyelembe vételével határozzák meg. Ezért ahol a teljesítő-képesség, a szocializáció, az értékszemlélet, valamint a kognitív és a kulturális megnyilvánulások terén csoportkülönbség tapasztalható, a csoportok integrálása, valamint a politikai és gazdasági intézményekben való részvételük biztosítása csak úgy valósítható meg, ha elegendő figyelmet fordítunk a különbségekre. Ebből pedig az következik, hogy a különbségeket mellőző, általános érvényű jogok és szabályok elfogadása mellett bizonyos csoportok számára lehetőséget kell biztosítanunk arra is, hogy különleges jogokban részesüljenek.²⁰ Az alábbiakban néhány olyan sajátos helyzetet fogok számba

²⁰ A „különleges jogok” kifejezést ugyanabban az értelemben használom, mint Elizabeth Wolgast *Equality and the Rights of Women* című művében (Cornell University Press, Ithaca, New York, 1980). Wolgasthoz hasonlóan én is szükségesnek tartom különválasztani az emberi jogokon belül a mindenkire alkalmazható – tehát az általános – jogokat azoktól, amelyek csak bizonyos embercsoportokra, jól meghatározott körülmények között érvényesek. Lényegében a jogok e két kategóriába való sorolásával csak az általánosság különböző fokaira szeretnék utalni; a „különleges” jelzőt ebben az esetben tulajdonképpen „sajátos”-ként kell értelmezni. Sajnos a „különleges jogok” alatt sokan *rendkívülit* értenek, azaz kiemelt jelentőségűt, a normától eltérőt. Mint azonban később kifejtem, nem az a cél, hogy bizonyos elégtelenségeket kompenzáljunk, így segítvén az embereket „normálissá”

venni, ahol a különböző álláspontok kialakítására irányuló viták során indokoltak tartom az elnyomott vagy hátrányos helyzetű csoportok számára a különleges jogok biztosítását.

Feminista körökben manapság vita tárgyát képezi a szülési és gyermeknevelési szabadsághoz való jog, valamint a szoptatós anyák különleges bánásmódhoz való joga. Nem áll szándékomban bevezetni az olvasót a téma körül kialakult bonyodalmakba, melyek annyi kihívást tartogatnak a jogelmélet számára. Linda Krieger úgy véli, a terhes nők és a szülésre váró nők munkahelyi jogaival kapcsolatban felmerülő kérdések következtében paradigmaváltságra jutottak a nemek közötti egyenlőségről kialakított eddigi elképzeléseink, mivel az egyenlő bánásmód elvének alkalmazása ez esetben sérti a nők érdekeit.²¹

Véleményem szerint azért nem helyénvaló ezt a kérdést az egyenlő bánásmód elve alapján megközelíteni, mert az vagy nem biztosít a gyermeket vállaló nők számára jogalapot a szabadágra és a munkahely fenntartására, vagy ha mégis, akkor e jogok biztosítása csak úgy válhat megvalósíthatóvá, ha a terhes és a gyereket nevelő nőket a nemek közötti különbségek szempontjából semleges „akadályozottak” kategóriába sorolják. Ez viszont elfogadhatatlan, mivel a teherbeesés és a gyermekszülés teljesen normális esemény egy egészséges nő életében; mi több, társadalmi szempontból egyenesen létfontosságú, és minden eset egyedinek számít, melyet minden nő sajátos módon él meg, és ennek következtében változóak a szükségletei is.²² A terhes nők „akadályozottként” való kategorizálása negatív, betegséggel rokonítható értelmet kölcsönöz a terhességnek. Sőt, azt is feltételezi, hogy a nők szabadsághoz és biztos munkahelyhez való jogát csak az indokolja, hogy terhesen vagy közvetlenül szülés után fizikailag képtelenek az adott munkakört betölteni, vagy sokkal nehezebb nekik ilyen állapotban dolgozni. Ezek mind tagadhatatlanul lényeges szempontok, ám azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy minden nőnek több-kevesebb időre van szüksége ahhoz,

válni. Ellenkezőleg, éppen denormalizálni kell azzal a céllal, hogy bizonyos helyzetekben, az elvonatkoztatás adott szintjén mindenki részesüljön „különleges” jogokban.

²¹ Linda J. Krieger: *Through a Glass Darkly: Paradigms of Equality and a Search for a Women's Jurisprudence*. *Hypatia*, 2/1987, 45–62. Deborah Rhode kitűnő összegzést nyújt a terhességgel kapcsolatos viták során a feminista jogelméletben megfogalmazott dilemmákról. Lásd *Justice and Gender*. Kézirat, 9. fejezet. [Harvard University Press, 1991 – a szerk.]

²² Lásd Ann Scales: *Towards a Feminist Jurisprudence*. *Indiana Law Journal*, 56/1980, 375–444. Christine Littleton egy nagyon jó elemzést tett közzé a terhesség és a gyermekszüléssel kapcsolatos egyenlő vagy megkülönböztetett bánásmódról feminista körökben kialakult vitáról és a nőket érintő más jogi kérdésekről; lásd *Reconstructing Sexual Equality*. *California Law Review*, 25/1987, 1279–1337. Mint már utaltam rá, Littleton úgy véli, hogy a terhesség és a szülés csak azért nem minősül munkának, mert a munka fogalmát a domináns férfi értékrendet követő normák alapján határozták meg.

hogy beállíthassa szoptatási programját, napi rutint alakíthasson ki, és megfelelő kapcsolatba kerülhessen saját gyermekével.

A szülési szabadsággal kapcsolatban azért alakultak ki hosszas parázs viták, mert a nemek közötti különbségeket nemcsak a feministák, hanem sokan mások is alapvetőnek és megkerülhetetlennek tartják. Ám amíg a máságot devianciának, megbélyegzettségnek és hátránynak tekintik, igencsak kérdésessé válik a nemek közötti egyenlőség megvalósíthatósága. Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a másággal kapcsolatos kérdések korántsem kizárólag a szaporodással összefüggésben kerülnek felszínre. Még a testi különbségek szintjén megnyilvánuló máságból adódó megkülönböztetés sem korlátozódik csupán a nemiségre. Az utóbbi húsz évben jelentős előrelépések történtek annak érdekében, hogy különleges jogokat biztosítsanak a fizikai vagy szellemi fogyatékossgal élők számára. Ime egy újabb példa arra, amikor egy adott csoport befogadása és részvételének lehetővé tétele során az egyenlő bánásmód szavatolása mellett néhány sajátos elvárást is figyelembe szükséges venni.

A test életkor által befolyásolt változásairól sajnálatosan kevés szó esik a jogi szakirodalomban. Tekintettel arra, hogy folyamatosan nő a társadalom által mellőzött, jó egészségi állapotban levő idősök száma, akik dolgozni szeretnének, az utóbbi időben egyre több szó esik a kötelező nyugdíjazásról szóló rendelkezések újratárgyalásáról. Ám az erről a témáról szervezett vitákat rendre elhallgattatják, mert ha minden munkára képes és dolgozni akaró emberre kiterjesztenék a munkához való jogot, alapjaiban kellene újraszervezni a munkaerő elosztását; mindezt olyan gazdasági körülmények között, ahol már így is társadalmi feszültséget okoz a munkanélküliség. Önkényes és igazságtalan dolog az életkorára való hivatkozással megszüntetni valakinek a munkaviszonyát. De ugyanilyen igazságtalanságnak tartom azt is, ha egy idős embernek a fiatalokéval azonos elvárások szerint kell teljesítenie. Az volna az ideális, ha külön munkajog volna érvényes az idősökre. Egy bizonyos életkor betöltése után lehetőséget kell adni nekik, hogy visszavonulhassanak, és élvezzék nyugdíjukat. Ha pedig tovább szeretnének dolgozni, részmunkaidős programot kellene biztosítani számukra, mely sokkal rugalmasabb lenne, mint amilyen munkarend szerint a legtöbb ember manapság dolgozik.

A munkaköri kötelezettségeket szabályozó különleges jogokra hozott fenti példák (a terhesség és a gyermekszülés, a testi adottságokból eredő akadályozottság és az idős kor) azt hivatottak bizonyítani, hogy mindenkinek megvan a maga jól meghatározott célja és struktúrája. Ugyanakkor kihívást jelentenek olyan paradigmák számára, mint a „normális, egészséges” munkaerő vagy a „szokványos munkamegosztási helyzet”. Egy megkülönböztetett bánásmódot indokoltá tevő körülmény létrejötté önmagában nem a munkások iránti eltérő viszonyulásformákkal magyarázható, hanem inkább egyfelől a munkások, másfelől a munkahelyi struktúrák és normák közötti kölcsönha-

tások eredménye. A különbség tehát még az ilyen esetekben sem természetes, megváltoztathatatlan biológiai tulajdonságokból, hanem a testnek a bevett szabályokhoz és gyakorlatokhoz való viszonyából ered. A különleges jogok iránt a politikum részéről megfogalmazott igény célja nem egy hátrányos helyzet ellensúlyozása, mint sokan gondolnák, hanem az, hogy pozitív fényben tüntessék fel a különböző élethelyzetekben megnyilvánuló másságot.²³

A jogalkotás és a politikai stratégiák kidolgozása során a másságot érintő kérdések nem csak a testi adottságokkal kapcsolatban merülnek fel, hanem jelentős szerepet játszanak a kulturális integritás és a kulturális láthatatlanság problémakörén belül is. A kultúra alatt olyan csoportspecifikus jelenségeket értek, mint a viselkedés, a vérmérséklet és bizonyos közösen osztott jelentések. A kulturális különbségek olyan sajátosságokra vonatkoznak, mint a nyelv, a beszédstílus vagy dialektus, a testbeszéd, a taglejtések, különböző társadalmi gyakorlatok, értékrendek, a csoportspecifikus szocializáció és így tovább. Minél nagyobb a csoportok közötti társadalmi különbség, annál valószínűbb, hogy némely szociálpolitikai kérdésnek az egyenlőség elve alapján történő rendezése igazságtalansághoz vezet, mivel ezáltal vagy tagadják a kulturális különbségek létezését, vagy pedig tehetetlenné válik azok mellett kitartani. Bár rengeteg olyan problémát lehetne példaként felhozni, melynek méltányos megoldása érdekében figyelembe kell venni a kulturális különbségeket és azok hatásait, én csak háromról teszek említést: a pozitív diszkriminációról, a méltányos javadalmazásról, valamint a kétnyelvű és kétkultúrájú nevelésről.

Függetlenül attól, hogy kvótákat vesznek-e alapul vagy sem, a pozitív diszkriminációt alkalmazó programok mind áthágják az egyenlő bánásmód elvét, mivel az előléptetések, a munkalehetőségek biztosítása vagy az iskolába való felvételi követelmények meghatározása során faji vagy nemi szempontokra hivatkoznak. A pozitív diszkrimináció elve mellett két érvet szoktak felhozni. A valamely adott nemmel vagy emberfajjal szemben alkalmazott pozitív megkülönböztetés szükségességét gyakran azzal indokolják, hogy ezáltal enyhíteni próbálják a csoportot ért múltbeli sérelmeket, vagy kárpótolni szeretnék őket azokért a hátrányokért, amelyeket a múltbeli diszkrimináció és kirekesztés következtében kénytelenek a jelenben elszenvedni.²⁴ Nem céлом állást foglalni egyik indok mellett sem, mely a pozitív diszkriminációt szorgalmazó elveken keresztül elfogadhatónak tünteti fel a faji vagy

²³ Littleton szerint a másságot nem különleges típusú emberek valamilyen sajátos tulajdonságaként, hanem különleges emberek és sajátos intézményi struktúrák kölcsönhatásaként kell felfogni. Hasonló véleményen van Minow is, aki amellet érvel, hogy a másságot a csoportok közötti viszony függvényében kell értelmezni, nem pedig egy adott csoport lényegi tulajdonságaként.

²⁴ Számos vita alakult ki az ilyen „előrettekintő” és „visszatekintő” jellegű érvelések körül. Lásd Bernard Boxill: *Blacks and Social Justice*. Rowman & Allanheld, Totowa, New York, 1984. 7. fejezet.

nemi alapon történő megkülönböztetést. Csupán arra akarom felhívni a figyelmet, hogy a pozitív diszkriminációt szorgalmazó elveket úgy is értelmezhetjük, mint amelyek ellensúlyozni hivatottak az iskolákban és a munkaadók által alkalmazott, kulturális szempontból részrehajló standardokat és értékelési szempontokat. E standardok és értékelési szempontok többékevésbé a domináns csoportok (a fehérek, az angolok vagy a férfiak) kulturális- és élettapasztalatait tükrözik. Mi több, egy csoportkülönbségek által megosztott társadalomban nehéz vagy egyenesen lehetetlen valóban semleges standardokat és értékelési szempontokat kidolgozni, mert a nők, a feketék vagy a latin-amerikai bevándorlók kulturális tapasztalatai és a domináns kultúrák sok szempontból összemérhetetlenek. Viszont a pozitív diszkriminációt szorgalmazó stratégiák révén ellensúlyozhatók a domináns kulturális sajátságok. Ha a pozitív diszkriminációt ebből a megközelítésből szemléljük, alkalmazása nem csupán a hátrányos helyzetben levő csoportokra jellemző másság problémájára, hanem az értékelési szempontok és standardjaik által fenntartott részrehajlás kiküszöbölésére is megoldást kínál.

Bár nem állnak szoros összefüggésben a megkülönböztetett bánásmóddal, a maguk során a méltányos javadalmazást célul tűző irányelvek is megkérdőjelezik a nők által végzett munka értékéről kialakult kulturális előítéleteket, és ezáltal kénytelenek bizonyos különbségeket figyelembe venni. A hasonló értékű munkáért azonos szintű javadalmazás biztosítására irányuló tervezetek fő célkitűzése az, hogy amennyiben hasonló nehézségűek, hasonló készségeket igényelnek, vagy hasonló mértékben megterhelőek a munkavégző számára, a túlnyomórészt nők és a túlnyomórészt férfiak által végzett munkák javadalmazása hasonló bérezési rendszer szerint történjék. E célkitűzések gyakorlatba ültetésével kapcsolatban a nehézség természetesen abban áll, hogy megfelelő módszereket kell kidolgozni, amelyek lehetővé teszik a gyakran igen különböző munkakörök összehasonlítását. Az e célra kidolgozott rendszerek legtöbbször igyekeznek minimálisra csökkenteni a nemek közötti különbségeket azáltal, hogy olyan, feltételezhetően nemtől független szempontokat vesznek figyelembe, mint például az iskolázottság, a gyors munkavégzés vagy az, hogy a munkavégzés során szükséges-e szimbólumokkal manipulálni, esetleg döntéseket hozni. Vannak viszont, akik arra figyelmeztetnek, hogy a foglalkozási jellegzetességek standardizált osztályozása szisztematikusan részrehajló is lehet, mivel előfordulhat, hogy a rendszerben nem szerepelnek kellő súllyal a nők által végzett foglalkozásokra jellemző sajátos feladatkörök.²⁵ A nők által választott foglalkozások általában

²⁵ Lásd Richard W. Beatty – James R. Beatty: Some Problems with Contemporary Job Evaluation Systems; és Ronnie Steinberg: A Want of Harmony: Perspectives on Wage Discrimination and Comparable Worth. Mindkét írás az alábbi kötetben jelent meg: Helen Remick (ed.): *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political*

jellegzetesen a női nemmel összefüggésben álló munkát igényelnek – mint például a felnőtt- és gyermekgondozás, társadalmi viszonyok rendezése vagy a nemiség nyilvános propagálása –, melyeket a munkaköri leírások többsége figyelmen kívül hagy.²⁶ A nők által végzett munkák bonyolultsága és a munka elvégzéséhez szükséges készségek semleges összehasonlítási szempontok alapján történő felmérése ezért nem teljesen igazságos; sokkal méltányosabb, ha a különböző munkakörök minősítése során tekintettel vagyunk a nemek közötti különbségekre is.

Végül pedig a nyelvi és a kulturális kisebbségeknek jogot kell biztosítani nyelvük és kultúrájuk megőrzésére és arra, hogy élvezhessék az állampolgári státus minden előnyét, valamint lehetőséget kell biztosítani számukra az oktatásra és a karrierépítésre. Mindehhez szükséges a kormány és más köztisztviselők kötelezettségvállalása, mely szavatolja, hogy dokumentumokat nyomtatnak és szolgáltatásokat nyújtanak az elismert kisebbségek anyanyelvén, az iskolákban pedig biztosítják számukra a kétnyelvű oktatást. A kulturális asszimiláció nem lehet a társadalomba való teljes körű beépülés előfeltétele, mivel ezáltal az egyén kénytelen megváltoztatni azonosságtudatát, és ha e jelenség csoportszinten megy végbe, a csoportazonosság megváltoztatását vagy teljes felszámolását eredményezi. Ez az elv viszont nem alkalmazható minden olyan személyre, aki a társadalmon belül nem azonosul a többségi nyelvvél és kultúrával. Csak azokra a nagyobb lélekszámú nyelvi vagy kulturális kisebbségekre terjeszhető ki, melyek jól meghatározható, de nem szükségszerűen szegregálódott közösségekhez tartoznak. E szempontok alapján a kulturális kisebbségeknek járó különleges jogokat az Egyesült Államokban mindenképp indokolt megadni legalább a spanyol anyanyelvű és a bennszülött amerikaiaknak.

Az univerzalista álláspontot képviselők ellentmondást vélnek felfedezni abban, hogy az egykor szegregálódott csoportoknak jogukban áll a többi csoport közé újra beépülni, ugyanakkor pedig különleges bánásmódban is részesülnek. Ám itt nincs szó ellentmondásról, amennyiben a másság figyelembe vétele a részvétel és a felzárkózás elősegítéséhez szükséges. Az eltérő körülmények között és különböző életformák szerint élő csoportok számára lehetőséget kell adni arra, hogy identitásuk feladása és hátrányos megkülönböztetés nélkül juthassanak funkcióhoz különböző közintézményekben. A cél nem az, hogy a normalitás egy bizonyos szintjének eléréséig különleges bánásmódban részesítsük a deviánsakat, hanem az, hogy az eltérő körülmé-

Realities. Temple University Press, Philadelphia, 1981. Lásd még Donald J. Treiman – Heidi I. Hartmann (eds.): *Women, Work and Wages*. National Academy Press, Washington D. C., 1981, 81.

²⁶ David Alexander: *Gendered Job Traits and Women's Occupations*. PhD disszertáció, Massachusettsi Egyetem, Gazdaságtudományi Tanszék, 1987.

nyek és elvárások megismertetése révén tudatosítsuk az emberekben, hogy nem kizárólag az intézmények által kidolgozott szabályok minősíthetők normálisnak.

Az elnyomás és az előjogok ellenzői óvatosan fogalmaznak, amikor a különleges jogokkal kapcsolatban kell állást foglalniuk, mert attól tartanak, hogy újra hatályba léphetnek azok a különleges osztályba sorolási szempontok, amelyek alapul szolgálnak a deviánsnak minősített csoportok kirekesztéséhez és megbélyegzéséhez. Különösen a feministák között erősek az ilyen aggályok, ezért ellenzik, hogy a nemi különbségekre való hivatkozások helyet kapjanak a szakpolitikában és a jogalkotásban. Ostobaság volna részemről ezekről az aggályokról azt állítani, hogy minden alapot nélkülöznek.

Az ilyen félelmek gyökerei a csoportkülönbségekről alkotott hagyományos felfogásban keresendők, mely a másságot a devianciával, a megbélyegzéssel és az egyenlőtlenséggel azonosítja. Ezzel ellentétben az elnyomás alatt álló csoportokon belül működő mozgalmak napjainkban pozitív értelemmel ruházzák fel a csoportkülönbség fogalmát. Úgy vélik, hogy lényeges szerepet játszik a csoport identitásának meghatározásában, és hozzájárul ahhoz, hogy a csoport elháríthassa azokat a sztereotípiákat és bélyegeket, amelyek révén a kívülrőlők a csoport tagjait alsóbbrendűnek vagy embertelennek minősítik. Ezek a társadalmi mozgalmak a másság fogalmát bevonják a politikai küzdelmekbe, és nem hagyják, hogy ürügyként használják a csoport kirekesztésére és elnyomására. Véleményem szerint az elnyomás és a hátrányos megkülönböztetés felszámolását célul kitűző, csoportkülönbségekre alapozó szabályzatok és stratégiák támogatása is e küzdelem részét képezi.

Az, hogy általában óvakodnak attól, hogy a hátrányos helyzetű csoportok különleges jogokat követeljenek, arra enged következtetni, hogy kapcsolat áll fenn a csoportképviselet és a különbségek figyelembe vételét célul kitűző stratégiák között. A különleges jogok elnyomásra és kirekesztésre való felhasználása ellen leghatékonyabban önszerveződés és csoportképviselet révén lehet fellépni. Ha az elnyomás alatt álló, hátrányosan megkülönböztetett csoportoknak módjukban áll egymás között megvitatni azokat a stratégiákat és eljárásokat, amelyek leginkább segítségükre vannak a társadalmi és a politikai egyenlőség elérésében, és amelyek megkönnyítik számukra az álláspontjuk nyilvános ismertetését lehetővé tevő mechanizmusokhoz való hozzáférést, akkor jelentősen nő a valószínűsége annak, hogy a különbségeken alapuló stratégiák nem ellenük, hanem az érdekükben kerülnek alkalmazásra. Ha ezeknek a csoportoknak intézményes jogot biztosítunk arra, hogy megvétózzák az őket közvetlenül érintő szakpolitikai javaslatokat, tovább csökkenne annak a veszélye, hogy a különleges jogokat ellenük használják fel.

Jelen írásomban az egyetemesség fogalmának három olyan használatát különítettem el, melyet gyakran összemosnak az egyetemes állampolgárságról és a közszféráról folyó viták során. A modern politikatudomány helyesen

állapítja meg, hogy az állampolgárság egyetemessége nem más, mint egy mindenki számára felkínált lehetőség arra, hogy beilleszkedhessen, és részt vehessen a közéletben és a demokratikus folyamatokban. Napjainkban a fenti értelemben vett valódi egyetemes állampolgárság megvalósulásának fő akadályát abban az általános meggyőződésben látom, mely szerint az egyénre csak akkor terjeszthetők ki az állampolgári státusból eredő jogai, ha elfogad egy egyetemes nézőpontot, és eltekint egyéni tapasztalataitól és társadalmi helyzetétől. A jogi- és közéletben való teljes körű részvétellel kapcsolatos elvárások gyakorlatba ültetése gyakran azért ütközik nehézségekbe, mert a törvények és rendelkezések megalkotása során olyan univerzalista szempontok érvényesülnek, amelyek nincsenek tekintettel az emberek közötti különbségekre.

Válaszul a fent megfogalmazott érvekre többen is felhívták a figyelmet arra, hogy az egyetemes állampolgárság eszméjét megváltoztatni kívánó hasonló elképzelések gyakorlatba ültetése azt a veszélyt hordozza magában, hogy ellehetlenedik a racionális normatív érvelés érvényesülése. Sokan úgy vélik, a normatív ésszerűség egyfajta kanti értelemben vett egyetemességet feltételez: ha valamiről azt állítjuk, hogy jó vagy helyes, egyben azt is állítjuk, hogy elvileg bárki következetes módon megfogalmazhatja arról ugyanazt az állítást, és ezt az állítást mindenkinek el kell fogadnia. Ez az egyetemességnek egy negyedik – nem annyira politikai, mintsem episztemológiai – jelentésére utal. Lehetséges ugyan, hogy valóban megkérdőjelezhető a normatív ésszerűség kanti elveken alapuló elmélete, de ez már nem tartozik a jelen dolgozat tárgyát képező lényegi politikai problémák körébe, és az általam felsorakoztatott érvek alapján nem következik, de nem is zárható ki egy ilyen lehetőség. Mindenesetre nem hinném, hogy az egységes közszféra eszméjének megkérdőjelezése vagy annak állítása, hogy a szabályoknak mindig formálisan egyetemeseeknek kell lenniük, ellehetlenítené az ésszerű normatív elvárások megfogalmazását.

Fordította Kémenes Árpád

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 nők 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 egyenlőtleniségének 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 egyenlőtleniségét megalapoznia, ha egyszer – mint azt Locke maga mondja – a „bizonyos tekintetben vett kiválóság” nem alapozza meg a jogok egyenlőtleniségét? 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 hozzáférést 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 jegyezmem, 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 tekint, 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 megkérdézhettünk 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 tervezzünk 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 (*sexual*) 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 kerekesekben 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 terveztek 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 köztisztviselők 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 házaspárok 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 affirmatív akciótérvvé szerveződve ma is működésben van, s ezeket mintegy mellékesen úgy ismerjük, mint az amerikai társadalom struktúráját és értékeit.”¹⁶

Mindezek 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 férfiak 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 alávetettségének felismerésére. Sőt, egyes feministák azt állítják, hogy a nemi alávetettség 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 Sehon: 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 családmodellre, 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, következésképpen a családon belüli igazságosság kérdése a tárgyalás keretein kívül marad.²⁹ A családnak illetően elhanyagolása még magára 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 értékelnit 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 megcéloznia. 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 férfiaktól 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 beavatkozunk 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 szeretnének 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 nőket 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, akárcsak 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 érdekeltek 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 közszférában 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 közszféra 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 társulásokot hozzanak létre és tartsanak fenn, nyugodtan feltételezhetjük, hogy lüktető és virágzó civil társadalmunk lesz. De azt is gondolhatnánk akár, hogy ez a nézet túlon túl 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, hacsak 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 optimistának 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 toladó, 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 magánület 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 tettegességek, 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 elsődlegességéről 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, ameltt 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 megmutatózó 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 férfítárgjai 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 vértéphetők 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 dönteniük, 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 érzékenységgel 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 keretként. 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 érvelés*

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 törődésetikáról], 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 diszkriminatívaknak? 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 megfelelhettek 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 amellet 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 szükségesegek 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 kitérítést”.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 mindenkihez, 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 *lecsupaszított* 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 felöltése” 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 észnek 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 köteleességek 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? Kétségtávol 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 samaritánusi 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 költsékes. 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 meg gondolatlan 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 esztelen 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 erőit 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, hogyan 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 a 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 „egy negyedik rész másoknak, háromnegyedik 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 „egy negyedik rész másoknak, háromnegyedik 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 bírálatukat 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 kööttségek 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 lévő sajátos igényeihez szabjuk. Jogainkat és kötelezettségeinket már előzetesen bizonyos elvont szabályok szögezik le, nem pedig a körülöttünk lévő igényeinek kontextusfüggő értékelése. Ám ezt nem kellene a körülöttünk lévő 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 felelőtlenységük 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 meggyőződései 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 eltűzött, 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 érényeknek 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 komunitáriusok, a libertáriusok és a liberális egalitáriusok miként élnek egyaránt „a nemi szerepekkel átszótt család” előfeltevéssel,

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 mihielyt 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 mihielyt 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 viszonzni, 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 csökkenték 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 jövőendő 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 hasznót a gondosan ápolt 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 figyelni arra, hogy a törődés elméletirői milyen kevés teret szentelnek az autonómia ama fajtájának, amelyről az igazságosság elméletirői 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 gondoskodáselméletet 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 feministaéknak 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 szorulóknak 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, kelően 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.)

Az általánosított és a konkrét másik: a Kohlberg-Gilligan vita és a feminista elmélet*

Lehetséges-e feminista hozzájárulás az erkölcsfilozófiához? Azaz: képesek-e azok a férfiak és nők, akik társadalmaink *gender*-nem rendszerét elnyomónak, a nők emancipációját pedig az emberi felszabadulás számára lényegesnek tartják, az erkölcsfilozófia hagyományos kategóriáit azzal a céllal bírálni, elemezni és – szükség esetén – lecserélni, hogy hozzájáruljanak a nők emancipációjához és az emberi felszabaduláshoz? Ez a fejezet egy ilyen, az erkölcsfilozófiához való feminista hozzájárulás felvázolására törekszik, a Carol Gilligan munkássága által gerjesztett vitára összpontosítva.¹

1. A Kohlberg-Gilligan vita

Carol Gilligannek a megismerés és a fejlődés erkölslélektana területén kifejtett kutatása egy Thomas Kuhntól ismerős mintázatot ismét meg.² Eltérést észlelve az eredeti kutatási paradigma állításai és az adatok között, Gilligan és munkatársai először kiterjesztik a paradigmát, hogy hozzáilleszthessék az anomáliás eredményeket. Ez a kiterjesztés azután lehetővé teszi számukra, hogy új megvilágításban lássanak más problémákat; ezt követően

* Seyla Benhabib: The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. In Seyla Benhabib – Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*. Minnesota University Press, Minneapolis, 1987, 77–95.

¹ E fejezet korábbi verziói bemutatásra kerültek a „Women and Morality” konferencián, SUNY, Stony Brook, 1985. március 22–24, illetve a „Philosophy and Social Science” kurzuson, Inter-University Center, Dubrovnik, Jugoszlávia, 1985. április 2–4. Meg szeretném köszönni a mindkét konferencia résztvevői által nyújtott bírálatokat és javaslatokat. Larry Blum és Eva Feder Kittay értékes javítási tanácsokkal láttak el. Nancy Fraser e munkához írott kommentárja (Toward a Discourse Ethic of Solidarity, *Praxis International*, 5, 4 [January 1986], 425–430), valamint „Feminism and the Social State” című írása (*Salmagundi*, April 1986) alapvető segítséget nyújtott az itt kidolgozott álláspont politikai következményeinek kifejtésében. E fejezet egy enyhén módosított változata megjelent in: E. F. Kittay – Diana T. Meyers (eds.): *Women and Moral Theory* (Proceedings of the Women and Moral Theory Conference). Rowman and Littlefield, New Jersey, 1987, 154–178.

² Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Osiris, Budapest, 2002, 63. skk.

az alapparadigmát, nevezetesen az erkölcsi ítéletalkotás fejlődésének a Lawrence–Kohlberg modell szerinti vizsgálatát alapjaiban igazítják ki. Gilligan és munkatársai immár azt állítják, hogy a Kohlberg-féle elmélet kizárólag az erkölcsi irányultság egy, az igazságosság és a jogok etikájára összpontosító aspektusa fejlődésének mérésére érvényes.

Egy 1980-as tanulmányukban³ Murphy és Gilligan megjegyzik, hogy huszonhat, Kohlberg átdolgozott kézikönyve alapján értékelt egyetemi hallgató hosszú távú vizsgálatából származó, az erkölcsi ítéletalkotásra vonatkozó adatok megismétlik Kohlberg eredeti eredményeit, melyek szerint az alanyok egy jelentős százaléka a serdülőkortól a felnőttkor felé haladva visszaesést mutat. E relativista visszaesés megmaradása jelzi, hogy az elmélet felülvizsgálatára van szükség. Tanulmányukban a szerzők a „posztkonvencionális formalizmus” és a „posztkonvencionális kontextualizmus” közötti megkülönböztetést javasolják. Míg a posztkonvencionális típusú mérlegelés a relativizmus problémáját egy olyan rendszer megalkotásával oldja meg, amely minden erkölcsi probléma megoldását olyan fogalmakból származtatja, mint a társadalmi szerződés vagy a természeti jogok, a második megközelítés úgy találja meg a megoldást, hogy „bár egyetlen válasz sem lehet objektíve, a kontextusfüggetlenség értelmében igaz, bizonyos válaszok és bizonyos gondolkodási módok jobbak, mint mások”.⁴ Az eredeti paradigmának a posztkonvencionális formalistából a posztkonvencionális kontextuálisra való kiterjesztése Gilligant ezt követően elvezeti oda, hogy az elmélet más eltéréseit – kiemelten a nők férfiakhoz viszonyítva tartósan alacsonyabb eredményeit – új megvilágításban vegye szemügyre. Az igazságosság és a jogok etikája, illetve a gondoskodás és a felelősség etikája közötti megkülönböztetés lehetővé teszi számára, hogy új módon írja le a nők erkölcsi fejlődését és kognitív készségeit. A nők erkölcsi ítéletalkotása kontextuálisabb, jobban belemélyül a kapcsolatok és narratívák részleteibe. Nagyobb hajlandóságot mutat az „egyedi másik” álláspontjának felvételére, és az ehhez szükséges beleérzés és együttérzés érzelmeinek a kimutatásában a nők jártasabbak. Mihelyt ezekre a kognitív jellemvonásokra nem mint a felnőtt posztkonvencionális stádiumbeli erkölcsi mérlegelésének hiányosságaira, hanem mint ennek lényegi összetevőire tekintünk, a nők látzólagos erkölcsi zavara az ítéletalkotás során erősségük egyik jelévé válik. Egyetértve Piaget véleményével, mely szerint minden fejlődéselmélet az érettség feltételezett tetőpontjától függ, attól a „ponttól, amely felé az előrehaladást felrajzoljuk”, „az érettség meghatározásában” eszközölt változtatás, írja Gilligan, „nem csak a legmagasabb stádium leírására hat ki, hanem átírja a

³ John Michael Murphy – Carol Gilligan: Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory. *Human Development*, 23/1980, 77–104.

⁴ I. m. 83.

fejlődés megértését, megváltoztatja az egész leírást.⁵ A női erkölcsi ítéletalkotás kontextualitása, narrativitása és sajátlagossága nem valamiféle gyengeség vagy hiányosság jele, hanem az erkölcsi érettség egy olyan elképzelésének a megnyilvánulása, amely az ént a másokkal való kapcsolatok hálózatába belemélyültnek tekinti. Ennek az elképzelésnek megfelelően az erkölcsi érést és fejlődést az egymás igényei iránti tisztelet és a kielégítésük érdekében hozott erőfeszítések kölcsönössége tartja fenn.

Megszokott, hogy amikor egy ilyen jellegű kihívással szembesülnek, a régi kutatási paradigma hívei a következő érvekkel válaszolnak: a) az adatbázis nem támasztja alá a revizionisták által levont következtetéseket; b) az új következmények egy része hozzáigazítható a régi elmülethez; és c) az új és a régi paradigma tárgyterülete különböző, végeredményben nem ugyanazon jelenségek magyarázatában érdekeltek.

Gilliganhez intézett válaszában Kohlberg e három érv mindenikével élt.

a) *Az adatbázis*

1984-es *Synopses and Detailed Replies to Critics (Színopszis és részletes válaszok a bírálatokra)* című írásában Kohlberg amellet érvet, hogy a kognitív erkölcsi fejlődésről elérhető adatok nem mutatnak különbséget a két nemhez tartozó gyerekek és serdülők között az igazságosság mérlegelésének vonatkozásában.⁶ „Egyedül csak a felnőttekre, rendszerint házasságban élő háziasszonyokra vonatkozó vizsgálatok mutatnak ki elfogadható gyakorisággal nemi különbségeket. Számos, felnőtt férfiakat és nőket az iskolázottsági vagy foglalkozási különbségek ellenőrzése nélkül összehasonlító vizsgálat [...] valóban beszámol nemi különbségekről a férfiak javára.”⁷ Kohlberg ragaszkodik ahhoz, hogy ez utóbbi eredmények nem összeegyeztethetetlenek az elméletével.⁸ Ugyanis, elméletének megfelelően, a negyedik és az ötödik stádium

⁵ Carol Gilligan: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982, 18–19.

⁶ Lawrence Kohlberg: *Synopses and Detailed Replies to Critics* (Charles Levine-nel és Alexandra Hewer-rel együtt). In L. Kohlberg: *Essays on Moral Development*. Harper and Row, San Francisco, 1984, vol. II.: *The Psychology of Moral Development*, 341.

⁷ I. m. 347.

⁸ Továbbra is felmerülnek kérdések azzal kapcsolatban, miként értelmezendők a nők erkölcsi fejlődésével kapcsolatos vizsgálatok. A kései serdülőkorra és felnőtt férfiakra összpontosító, nemi különbségeket kimutató tanulmányok: J. Fishkin – K. Keniston – C. MacKinnon: *Moral Reasoning and Political Ideology*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27/1983, 109–119; N. Haan – J. Block – M. B. Smith: *Moral Reasoning of Young Adults: Political-Social Behavior, Family Background, and Personality Correlates*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 10/1968, 184–201; C. Holstein: *Irreversible, Stepwise Sequence in the Development of Moral Judgment: A Longitudinal Study of Males and Females*. *Child Development*, 47/1976, 51–61. Bár világos, hogy a rendelkezésre

elérése a társadalom másodlagos intézményeiben – például a munkahely és a kormányzás intézményeiben – való részvétel, felelősség- és szerepvállalás tapasztalataitól függ, ezekből pedig a nők nagy része ki volt és továbbra is ki van zárva. Az adatok, vonja le a következtetést, nem veszélyeztetik elmélete érvényességét, hanem olyan tényezők ellenőrzésének a szükségességére mutatnak rá a felnőtt erkölcsi mérlegelésben mutatkozó nemi különbségek vizsgálatában, mint az iskolázottság és a foglalkozás.

b) A régi elmélethez való hozzáigazítás

Kohlberg itt egyetért Gilligannel abban, hogy „a gondoskodás és a felelősség irányultságának elismerése hasznos módon kitágítja az erkölcs területét”.⁹ Véleménye szerint azonban az igazságosság és a jogok, illetve a gondoskodás és a felelősség nem az erkölcsi fejlődés két *útvonalának*, hanem két erkölcsi irányultságnak felel meg. A jogok és a gondoskodás irányultságai nem képeznek két pólust, nincs közöttük dichotómia, hanem a gondoskodással és felelősséggel jellemezhető irányultság elsősorban inkább a családdal, a barátokkal és a csoport-tagokkal szembeni sajátos kötelezettségi kapcsolatokra irányul, olyan kapcsolatokra, „amelyek gyakran magukba foglalják vagy előfeltételezik a tisztelet, a méltányosság és a szerződés általános kötelezettségeit”.¹⁰ Kohlberg ellenáll annak a következtetésnek, hogy ezek a különbségek erősen „nemtől függőek”, ehelyett az irányultság választását úgy látja, mint ami „elsődlegesen a kísérleti feltételeken és a dilemmán múlik, nem pedig a nemen”.¹¹

álló adatok nem kérdőjelezik meg magát a stádium-szekvencia fejlődés modelljét, a nemi különbségeknek az erkölcsi mérlegelésben mutatott túlnyomó jelenléte kérdéseket vet fel arra vonatkozólag, hogy egészen pontosan *mit* is mérhet ez a modell. Norma Haan a következőképpen foglalja össze ezt a kohlbergi paradigma ellen megfogalmazott ellenvetést: „Így a technikai, racionalizált társadalmakban élő férfiak erkölcsi mérlegelése, akik formális művelési szinten mérlegelnek, és akik *védekező módon intellektualizálják és tagadják a személyközi és helyzethez kötött részleteket*, különleges előnyt élvez a kohlbergi osztályozási rendszerben.” *Two Moralities in Action Contexts: Relationships to Thought, Ego Regulation, and Development. Journal of Personality and Social Psychology*, 36/1978, 287 (kiemelés – S. B.). Úgy gondolom, hogy Gilligan vizsgálatai szintén alátámasztják azt az eredményt, hogy „a személyközi, helyzethez kötött részletek intellektualizálása és tagadása” alkotja az egyik alapvető különbséget az erkölcsi problémák férfi- és női megközelítései között. Ezért tűnik inadekvátnak – amint a szövegben érvelek – az ego fejlődése és az erkölcsi fejlődés éles elkülönítése – Kohlbergnél és másoknál – e probléma kezelésében, ugyanis bizonyos ego-attitűdök – védekező hajlam, merevség, a beleélésre való képtelenség, a rugalmasság hiánya – valóban előnyben részesülnek mások rovására, mint az érzelmekkel szembeni nem-elnemő attitűd, rugalmasság, az empátia jelenléte.

⁹ Kohlberg: Synopses... Id. kiad. 340.

¹⁰ I. m. 349.

¹¹ I. m. 350.

c) *A két elmélet tárgyterülete*

Egy Gilliganhez intézett korábbi válaszában Kohlberg a következőképpen érvelt:

Carol Gilligan elgondolásai, bár érdekesek, nem igazán váltak a hasznunkra, két ok miatt [...] Az utóbbi, gondoltuk, megfelelő anyagot szolgáltat Jane Loewingernek az ego fejlődési stádiumaira vonatkozó vizsgálatához, de nem a mérlegelés sajátos erkölcsi dimenziójának a vizsgálatához. [...] Piaget-t követve kollégáim és én mélyen meg voltunk győződve arról, hogy az igazságosság mérlegelése alávethető lesz egy formális szerkezeti vagy racionális elemzésnek [...] míg a »jó élet«-re vonatkozó kérdésekre az ilyen típusú leírások nem bizonyultak alkalmazhatónak.¹²

Bíráloíhoz intézett 1984-es válaszában Kohlberg tovább árnyalja ezt a megkülönböztetést az erkölcsi fejlődés és az ego fejlődése között: az ego tartományát kognitív, személyközi és erkölcsi funkciókra osztja fel.¹³ Lévén,

¹² L. Kohlberg: A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka–Goodpaster Exchange. *Ethics*, 92 (April 1982), 316. Vö. továbbá: Gertrud Nunner-Winkler: Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility Versus an Ethics of Rights and Justice. in Kurtines – J. L. Gewirtz (eds.): *Morality, Moral Behavior and Moral Development*. John Wiley and Sons, New York, 1984, 355. Nem világos, hogy mi itt a vita tétje: az „erkölcsi” fejlődés és az „ego” fejlődése közötti megkülönböztetés, ahogyan azt Kohlberg és Nunner-Winkler sajvasolja; vagy pedig az a kérdés, hogy az erkölcs kognitív fejlődésemlelete nem előfeltételezi-e az ego fejlődésének egy olyan modelljét, amely ütközik ennek pszichoanalitikai irányultságú változataival. Valójában, hogy a „maturacionizmus” vagy „nativizmus” elméletét érintő vádjával szembeszálljon – ez azt jelentené, hogy az erkölcsi stádiumok az elme a priori adottságai, amelyek saját logikájuknak megfelelően, a társadalom vagy a környezet hatásától függetlenül bontakoznak ki – Kohlberg a következőképpen érvel: „A stádiumok (saját strukturáló tendenciákkal rendelkező) szervezet és a (fizikai vagy társas) környezet interakciójában kialakuló egyensúlyi helyzetek. Az egyetemes erkölcsi stádiumok legalább oly mértékben a társas szerkezetek (jogi intézmények, család, tulajdon) egyetemes jellegzetességeinek és a különböző kultúrák társas interakciónak a függvényei, mint amennyire a megismerő szervezet általános strukturáló tendenciáinak a termékei. (Kohlberg: A Reply to Owen Flanagan. I. m. 521.) Ha ez így van, akkor az erkölcs kognitív fejlődésemleletének azt is előfeltételeznie kell, hogy az én és a társas szerkezetek között adva van egy olyan *dinamika*, amely révén az egyed elsajátítja vagy internalizálja a társas világ nézőpontjait és büntetéseit. De ennek a dinamikának a mechanizmusai mind tanulást, mind ellenállást, internalizációt, de egyben projekciót és fantáziát is magukba foglalhatnak. A kérdés nem annyira az, hogy az erkölcsi fejlődés és az ego fejlődése különállóak-e – fogalmilag ugyan megkülönböztethetjük őket, de az én történetében összefüggnek –, hanem hogy a Kohlberg elmélete által előfeltételezett ego-fejlődési modell nem torzító módon *kognitívisztikus*-e abban, hogy nem veszi figyelembe az affektusok, az ellenállás, a projekció, a fantázia- és védekezési mechanizmusok szerepét a szocializációs folyamatokban.

¹³ Kohlberg: Synopses... Id. kiad. 398.

hogyan az ego fejlődése az erkölcsi fejlődés szükséges, de nem elégséges feltétele, álláspontja szerint az utóbbi az előbbtől függetlenül vizsgálható. E pontosítás fényében Kohlberg úgy tekint Murphy és Gilligan „posztkonvencionális kontextualizmus” stádiumára, mint ami inkább az ego kérdéseiben érintett, szemben az erkölcsi fejlődéssel. Bár nem állítja, hogy az erkölcsi kompetenciák elsajátítása véget ér a felnőttkor elérésével, mindazonáltal kitart amellett, hogy a felnőtt erkölcsi fejlődésére és az ego fejlődésére vonatkozó vizsgálatok pusztán a „keménnyel” szembeállított „puha” stádiumok meglétére utalnak. Az előbbieket szekvenciálisan irreverzibilisek és integrálisan kapcsolódnak egymásba, abban az értelemben, hogy egy későbbi stádium egy korábbiból fejlődik ki, és jobb megoldásokat nyújt korábbi problémákra.¹⁴

A későbbi tudománytörténészek dolga lesz eldönteni, hogy a kohlbergi elmélet ezekkel az engedményekkel és minősítésekkel belépett-e – Lakatos Imre kifejezésével – az „*ad hoc*-izmus” szakaszába,¹⁵ avagy Gilligan és más bírálók kihívása egy új szakaszba tolta ezt a kutatási paradigmát, amelyben új problémák és fogalmiságok gyümölcsözőbb eredményekhez vezetnek majd.

Ebben a fejezetben a következő kérdéssel foglalkozom: mivel járulhat hozzá a feminista elmélet ehhez a vitához? Mivel Kohlberg maga lényegesnek tekinti elmélete számára a normatív filozófia és az erkölcsi fejlődés empirikus vizsgálata közötti kölcsönhatást, ezért a kortárs feminista elmélet és filozófia meglátásai összefüggésbe hozhatóak elméletének egyes vonatkozásaival. Két premisszát határozok meg a feminista elméletalkotás lényegi alkotóelemeiként. Először is, a feministák számára a *gender*-nem rendszer nem esetleges, hanem lényegi módon határozza meg a társadalmi valóság szervezését, szimbolikus megosztását és tapasztalati megélését. „*Gender*-nem” rendszeren a nemek közötti anatómiai különbségek társadalmi-történeti, szimbolikus konstitúcióját és értelmezését értem. A *gender*-nem rendszer az a rács, amelyen keresztül az én egy *megtestesült* identitást alakít ki magának, a testünkben való lét és a test megélésének egy sajátos módozatát. Az én azáltal válik énné, hogy az emberi közösségtől testi önazonossága fizikai, társadalmi és szimbolikus megtapasztalásának egy bizonyos módját sajátítja el. A *gender*-nem rendszer az a rács, amelyen keresztül a társadalmak és a kultúrák újratermelik a megtestesült egyedeket.¹⁶

¹⁴ Ehhez a megfogalmazáshoz lásd Jürgen Habermas: *Interpretive Social Science vs. Hermeneuticism*. In N. Haan – R. Bellah – P. Rabinow – W. Sullivan (eds.): *Social Science as Moral Inquiry*. Columbia University Press, New York, 1983, 262.

¹⁵ Lakatos Imre: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs*. In Lakatos – A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge, 1970, 117 skk.

¹⁶ Hadd magyarázzam meg ennek a premisszának a státusát. Úgy jellemezném, mint „másodszintű kutatási hipotézist”, amely irányítja is a konkrét társadalomtudományi kuta-

Másodszor, a történetileg ismert *gender*-nem rendszerek hozzájárultak a nők elnyomásához és kizsákmányolásához. A feminista kritikai elmélet feladata, hogy e tényt feltárja, és egy olyan elméletet dolgozzon ki, amely emancipatórikus és reflexív, illetve amely segítheti a nőket az elnyomás és a kizsákmányolás elleni küzdelmeikben. A feminista elmélet kétféleképpen járulhat hozzá ehhez a feladathoz: a nőknek a történelmen, kultúrákon és társadalmakon átívelő elnyomását *magyarázó-diagnosztizáló elemzés* kidolgozásával, illetve a jelenlegi társadalmunk és kultúránk normáira és értékeire irányuló olyan *megelőlegező-utópikus bírálat* kifejtésével, amely az együttlét, az önmagunkhoz és a természethez való viszonyulás új módozatait vetíti a jövőbe. Míg a feminista elmélet első vetülete kritikai, társadalomtudományi kutatást igényel, a második elsődlegesen normatív és filozófiai: erkölcsi és politikai elvek mind metaetikai, *igazolási logiká*jukra vonatkozó, mind pedig szubsztantív, normatív, konkrét tartalmukra vonatkozó tisztázását vonja maga után.¹⁷

Ebben a fejezetben az univerzalisztikus erkölcselemletek egy ilyen megelőlegező-utópikus bírálatának a kifejtésére vállalkozom feminista nézőpontból. Amellett akarok érvelni, hogy az erkölcsi terület meghatározása, akár csak az *erkölcsi autonómia* eszméje – nem csupán Kohlberg elméletében, hanem az univerzalisztikus szerződéselméletekben is, Hobbes-tól Rawls-ig – a női tapasztalat *magánjellegűvé tételéhez* és erkölcsi szempontból történő mellőzéséhez vezet (2. rész). Ebben a hagyományban az erkölcsi ént *beágyazatlan* és *testetlen* lénynek tekintik. Az énnel ez a felfogása a férfi tapasztalat néző-

tásokat, és amely a maga során falszifikálható is ez utóbbiak által. Nem valamiféle hitállítás a világ állapotáról: a nem-*gender* rendszer kultúrákon és történelmen átívelő egyetemessége empirikus tény. Továbbá semmiképpen sem normatív állítás arról, hogy a világnak milyennek *kell* lennie. Ellenkezőleg, a feminizmus radikálisan megkérdőjelezi a nem-*gender* rendszer érvényességét a társadalom és a kultúra szervezésében, illetve a férfiak és a nők e keret-rács megvizsgálatlan és elnyomó hatásától való emancipációját támogatja. A történész Kelly-Gadol tömören rögzíti ennek a premisszának a jelentését az empirikus kutatás számára: „Amint a történelemhez fordulunk a nők helyzetének megértése érdekében, nyilván már eleve azt feltételezzük, hogy a nők helyzete társadalmi ügy. De a történelem kezdetben nem úgy tűnik, hogy beigazolná ezt a tudatosságot. [...] Amint ezt végrehajtjuk – amint feltételezzük, hogy a nők a szó legteljesebb értelmében az emberiség részei –, az események azon időszaka vagy halmaza, amellyel foglalkozunk, a normálisan elfogadotthoz képest teljességgel más jelleget vagy értelmet ölt. Valóban, ami felbukkan, az a nők relatív státusvesztésének egy elfogadhatóan szabályos mintázata pontosan az úgynevezett progresszív változások időszakában [...] A progresszív fejlődésre vonatkozó olyan fogalmaink, mint a klasszikus athéni civilizáció, a reneszánsz és a francia forradalom, elképesztő újraértékelésen mennek keresztül [...] Hirtelen *egy új, kettős látással* kezdjük el látni ezeket a korszakokat – és *mindgyikük szem egy más képet lát.*” *The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History. Signs*, 1, 4 (1976), 81–111. (Kiemelés – S. B.)

¹⁷ A kritikai elmélet e két aspektusának további tisztázását lásd tőlem: *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, New York, 1986. II. rész: The Transformation of Critique.

pontját tükrözi; ebben az elméletben a „releváns másik” sohasem a nővér, hanem mindig a fivér. Azt állítom, hogy az ének ez az elképzelése a felcserélhetőségnek és az egyetemesíthetőségnek pontosan azzal a kritériumával összeegyeztethetetlen, amelyet az univerzalizmus védelmezői képviselnek. Az „általánosított másik” álláspontjára korlátozott univerzaliztikus erkölcs-elmélet episztémikus inkohereenciákhoz vezet; ezek pedig veszélyeztetik az elméletnek a felcserélhetőség és az egyetemesíthetőség adekvát teljesítésére vonatkozó igényét (3. rész).

A nyugati tradíció univerzaliztikus erkölcselméletei – Hobbes-tól Rawls-ig – *szubsztitucionalisták*, abban az értelemben, hogy az általuk védelt univerzalizmust rejtve úgy határozzák meg, hogy a szubjektumok egy sajátos csoportjának a tapasztalatait az emberinek mint olyannak a paradigmikus eseteként azonosítják. Ezek a szubjektumok változatlanul fehér, hímnemű felnőttek, akik tulajdonnal, de legalábbis hivatással rendelkeznek. A *szubsztitucionalista* univerzalizmust elkülönítem az *interaktív* univerzalizmustól. Az interaktív univerzalizmus elismeri az emberi létezés sokféleségét és az emberek közötti különbségeket, anélkül hogy ezeket a sokféleségeket és különbségeket erkölcsileg és politikailag érvényesként hagyná jóvá. Az interaktív univerzalizmus, miközben egyetért azzal, hogy normatív vitának létezhet racionális megoldása, és hogy a méltányosság, a kölcsönösség és az egyetemesíthetőség konstitutív elemei, azaz szükségszerű feltételei az erkölcsi álláspontnak, a különbséget az átgondolás és a cselekvés kiindulópontjának tekinti. Ebben az értelemben az „egyetemesség” egy olyan regulatív eszme, amely nem tagadja megtestesült és beágyazott identitásunkat, hanem olyan erkölcsi attitűdök kifejllesztésére és olyan politikai átalakulások elősegítésére törekszik, amelyek egy mindenki számára elfogadható álláspontot eredményezhetnek. Az egyetemesség nem a fiktív módon meghatározott ének ideális konszenzusa, hanem a konkrét, megtestesült, autonómiára törekvő ének harcának konkrét folyamata a politika és az erkölcs területén.

2. Az igazságosság és az autonóm én a társadalmi szerződés elméleteiben

Kohlberg a következőképpen határozza meg a morálfilozófia és az erkölcslektan privilegizált tárgyterületét:

Azt állítjuk, hogy a *morális* ítéletek vagy elvek központi funkciója a személyközi vagy társas konfliktusok, vagyis a követelések vagy jogok konfliktusainak a megoldása [...] Ily módon az erkölcsi ítéletek és elvek az egyensúly vagy a követelések felcserélhetőségének fogalmát vonják maguk után. Ebben

az értelemben végső soron az igazságosságra való utalást foglalnak magukban, legalábbis amennyiben „kemény” szerkezeti stádiumokat határoznak meg.¹⁸

Az erkölcs területének kohlbergi felfogása az igazságosság és a jó élet határozott elkülönítésén alapszik.¹⁹ Ez egyben Gilliganre vonatkozó kritikájának is az egyik alapköve. Bár elismeri, hogy a gondoskodással és felelősséggel jellemezhető irányultság gilligani magyarázata „hasznos módon kitágítja az erkölcs területét”,²⁰ Kohlberg a következőképpen határozza meg a *kötelességek sajátos kapcsolatainak* ama területét, amelyre a gondoskodás és a felelősség irányul: „a rokonság, a szeretet, a barátság és a nemiség azon szféráit, amelyek a gondoskodás megnyilvánulásait igénylik, rendszerint a személyes döntéshozatal szféráiként – mint amilyenek például a házasság és a válás

¹⁸ Kohlberg: Synopses... Id. kiad. 216.

¹⁹ Bár mind Kohlberg, mind Nunner-Winkler és Habermas is gyakran hivatkoznak rá, továbbra sem világos, hogy ez a megkülönböztetés *hogyan* tehető meg és hogyan igazolható. Megfelel-e például az igazságosság és a jó élet közötti megkülönböztetés a nyilvános és a magánjellegű közötti szociológiai distinkciónak? Ha igen, mit értünk itt a „magánjellegű” alatt? A nők bántalmazása „magánjellegű”-e vagy pedig „nyilvános” ügy, közügy? A magánjellegű és a nyilvános releváns szociológiai meghatározásai társadalmainkban mozgásban vannak, ahogyan történetileg is mozgásban voltak. Ezért kevés indokot találok arra, hogy az erkölcselméletben változó jogi vagy társadalmi meghatározásokra támaszkodjunk. E megkülönböztetés megítélésének egy másik módja elkülöníteni azt, ami egyetemesíthető, attól, ami kulturálisan esetleges vagy a konkrét életformák, egyedi történetek és hasonlók függvénye. Habermas a jó élet kérdéseit az esztétikai-kifejező szférába utalja, vö. A Reply to My Critics. In John B. Thompson – David Held (eds.): *Habermas: Critical Debates*. MIT Press, Cambridge, MA, 1982, 262; uő: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. In *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt, 1983, 190. skk. Ismét csak, ha az intimitás értelmében vett magánjellegűt az „esztétikai-kifejező” szférába utaljuk, akkor ez a nőmozgalom által felvetett problémák – amelyek éppen „intim” kapcsolataink, fantáziáink és reményeink minőségét és természetét érintik – zömének az elhallgattatására és magánjellegűvé tételére kényszerít bennünket. Az erre adott hagyományos válasz amellett érvel, hogy életünk ezen aspektusa nyilvánosság elé tárásának a szándéka miatt a nőmozgalom az autoritarianizmus veszélyét hordozza, mivel az egyéni „szabadság” határait kérdőjelezi meg. Erre a legitím politikai aggályra válaszolva amellett érvelnék, hogy különbség van egyfelől a nőket elnyomó életformák és értékek megkérdőjelezése és „nyilvánossá” tétele között – az átgondolás, a cselekvés és az átalakítás számára való hozzáférhetővé-tétel és *szociálisan konstitúált* jellegük felfedése értelmében –, illetve, másfelől, abban az értelemben vett „nyilvánossá” tételük között, hogy ezek a területek alárendelődjenek az állam törvénykező és adminisztratív tevékenységének. A második értelem következhet, de nem feltétlenül következik az elsőből. Abból, hogy a feministák a pornográfiára mint a nők lealacsonyításának egy „esztétikai-kifejező” módjára összpontosítanak, még nem következik, hogy bírálatuknak a pornográfia elleni köztörvényi szabályozáshoz kellene vezetnie. Hogy szükség van-e ilyen törvényes szabályozásra, azt a releváns jogi, politikai, alkotmányos stb. érvek alapján kell megvizsgálni. A politikai autoritarianizmus problémái ezen a szinten merülnek fel, nem pedig a nők érdekeit magánjellegűvé tevő és elhallgattató hagyományos megkülönböztetések kritikai-filozófiai vizsgálatának szintjén.

²⁰ Kohlberg: Synopses... Id. kiad. 340.

problémái – fogjuk fel”.²¹ A gondoskodás irányultsága tehát olyan területekre vonatkozik, amelyek inkább „személyesek”, mintsem „morálisak, a formális nézőpont értelmében”.²² A jó életnek a rokoni, szeretet-, baráti és nemi kapcsolatainkra vonatkozó kérdései egyfelől az erkölcsi területhez tartoznak, másfelől viszont, szemben a „morális” kérdésekkel, „személyeseknek” minősülnek.

Kohlberg a moralitás egy olyan meghatározására támaszkodik, amely Hobbes-szal veszi kezdetét, az arisztotelészi-keresztény világkép felbomlása nyomán. Az ókori és a középkori erkölcsi rendszerek, ellenkezőleg, a következő szerkezetet mutatják: az ember meghatározása aszerint, amilyennek lennie kell; az ember meghatározása aszerint, amilyen; és azoknak a szabályoknak vagy előírásoknak a készlete, amelyek átvezethetik az embert aktuális állapotából abba az állapotba, amilyenné lennie kell.²³ Az ilyenfajta erkölcsi rendszerekben az emberi közösség igazságos viszonyait irányító szabályok a jó élet egy átfogóbb felfogásába ágyazódnak bele. Ennek a jó életnek, az ember *telos*jának a meghatározása pedig ontológiai; az embernek a kozmoszban elfoglalt helyére hivatkozik.

A természet ókori és középkori ideológiai felfogásának a középkori nominalizmus és az újkori tudomány támadása által véghezvitt megsemmisítése, a kapitalista cserekapcsolatok megjelenése és a társadalomszerkezet ezt követő feloszlása gazdasági-, állami-, polgári társulási- és otthoni-intim szférákra radikálisan átalakította az erkölcselméletet. Az újkori elméletalkotók azt állítják, hogy a természet végső céljai ismeretlenek. Az erkölcsiség ily módon függetlenné válik a kozmológiától és az embernek a természettel való viszonyát normatív módon korlátozó mindent átfogó világnézettől. Az igazságosságnak és a jó életnek a szerződéselmélet korai képviselői által megfogalmazott megkülönböztetése az én e magánjellegének és autonómiájának a védelmére törekszik, először a vallásos szférában, majd pedig a „szabad gondolkodás” tudományos és filozófiai szféráiban is.

Az önmagában vett igazságosság akkor válik az erkölcselmélet középpontjává, amikor a varázstalanított világban a polgári egyének azzal a feladattal szembesülnek, hogy megteremtsék önmaguk számára a társadalmi rend legitim alapját. Az, aminek lennie „kell”, most úgy határozódik meg mint az, amiben mindnyájan racionálisan megegyeznénk a polgári béke és a jólét biztosítása érdekében (Hobbes, Locke); illetve a „kell” egyedül az erkölcsi törvény ésszerű formájából származtatott (Rousseau, Kant). Mindaddig, amíg a közreműködés társas alapjait és az egyedek jogköveteléseit tiszteletben tart-

²¹ I. m. 229–230.

²² I. m. 360.

²³ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris, Budapest, 78–80.

ják, az autonóm polgári szubjektum úgy definiálhatja a jó életet, ahogyan azt az értelme és a lelkiismerete diktálja. Az újkorba való átmenet nem csak az ennek a kozmoszhoz, illetve a vallás és a létezés végső kérdéseire való viszonyulását teszi magánjellegűvé. A nyugati modernitásban a magánjellegű felfogása első ízben terjed ki oly módon, hogy magában foglalja a bensőséges otthoni-családi szférát. A „rokonság, barátság, szeretet és nemiség” viszonyait valóban – mint Kohlbergnél is – a „személyes döntéshozatal” szférájának tekintik. Az újkori erkölcs- és politikaelmélet kezdetén azonban a szférák „személyes” természete nem az egyenlő női autonómia elismerésével, hanem inkább a nemek közötti kapcsolatoknak az igazságosság köréből való eltávolításával jár. Míg a polgári férfiú a konvencionálisból a posztkonvencionális erkölcsiségbe – az igazságosság társadalmilag elfogadott szabályaitól ezeknek a szabályoknak a társadalmi szerződés elveiből való eredeztetéséhez – való átmenetét ünnepli, az otthon szférája megmarad a konvencionális szintjén. Az igazságosság szférájára – Hobbes-tól Locke-on keresztül Kantig – úgy tekintenek mint arra a területre, ahol a független férfiak mint családfők egymás között tranzakciókat folytatnak, miközben az otthon intim szférája az igazságosság határain kívül marad, és a polgári *pater familias*-ok utódnemzési és affektív szükségleteire korlátozódik. Heller Ágnes “érzelemháztartás”-nak nevezte ezt a területet.²⁴ Az emberi tevékenység egy egész területét, nevezetesen a nevelés, az utódnemzés, a szeretet és a gondoskodás területét – mely a nőnek jut osztályrészül az újkori polgári társadalom fejlődése során – kiiktatják az erkölcsi és politikai megfontolásokból, és a „természet” világába utasítják ki.

A társadalmi szerződés elméleteinek egy rövid történeti genealógiája révén vizsgálom meg az igazságosság és a jó élet megkülönböztetését, azt, ahogyan ez a megkülönböztetés a nyilvános és az otthoni szétválásaként jelenik meg. Ez az elemzés egyben az autonómia – a szóban forgó hagyomány által nagyra tartott – implicit eszméjének a felmutatását is lehetővé teszi.

Az újkori erkölcsi és politikai filozófia kezdeténél egy erőteljes metafora található: a „természeti állapot”. Ezt a metaforát olykor tényként veszik. Így például John Locke a *Második értekezés a polgári kormányzatról* című művében emlékeztet bennünket arra a két emberre, „akik egy lakatlan szigeten élnek és akikről Garcilasso de la Vega tesz említést [...] vagy egy svájcira és egy indiánra az amerikai őserdőkből”.²⁵ Máskor fikcióként van elkönyvelve. Így Kantnál, aki elutasítja elődei színpompás álmodozásait, és a „természeti állapot”-ot empirikus tényből transzcendentális fogalommal alakítja át. A természeti állapot nála már a magánjog elgondolását képviseli, amely alá a birtoklás

²⁴ Heller Ágnes: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Gondolat, Budapest, 1978, 365. skk.

²⁵ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazj eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat, Budapest, 1986, 48.

joga és olyan „dologi jellegű személyi jogok” tartoznak, amelyeket a családfő felesége, gyermekei és cselédei felett gyakorol.²⁶ Egyedül Thomas Hobbes elegyíti a ténnyel a fikcióval, és azokkal szemben, akiknek „különösnek tűnhetik, hogy a természet ilyen összeférhetetlenné tett minket, és arra késztet, hogy egymásra törjünk, és kölcsönösen elpusztítsuk egymást”, arra kér mindenkit, aki „nem hisz ebben az érzelmekből levezetett végkövetkeztetésben”, hogy gondolja meg: „ha útra indul, felfegyverzi magát, és igyekszik erős kísérettel utazni; ha lefekszik, bezárja az ajtókat, sőt még a házban is bezárja a szekrényeit [...] Nem vádolja-e tetteivel az emberiséget ugyanúgy, ahogy én a szavaimmal vádolom?”²⁷ A természeti állapot a korajúrkori polgári gondolkodók tükré, amelyben ők és társadalmuk felnagyítva, megtisztítva és eredeti, mezítelen valóságukban tükrözve jelennek meg. A természeti állapot mind rémálom (Hobbes), mind pedig utópia (Rousseau). A polgári férfiú felismeri benne hiányosságait, félelmeit és szorongásait, de egyben álmait is.

E metafora változó tartalma kevésbé jelentős, mint az általa közvetített egyszerű és mély üzenet: kezdetben az ember, a férfi egyedül volt. Ismét csak Hobbes az, aki e gondolat legvilágosabb megfogalmazását nyújtja: „Vegyük a férfiakat úgy [...] mintha éppen csak kihajtottak volna a földből, és hirtelen, mint a gombák, teljesen érettekké válnának, bármiféle, egymással szembeni elköteleződéstől mentesen.”²⁸ A férfiaknak mint gombáknak ez a víziója az autonómia lehető legjobb képe. A nőt, az anyát, akitől minden egyed születik, itt a föld helyettesíti. A nőtől való születés tagadása felszabadítja a férfiúi egót a legtermészetesebb és legalapvetőbb függőségi kötelektől. A kép nem sokkal eltérőbb Rousseau nemes vadembere esetében sem, aki az erdőben szertelenül vándorolva alkalmanként párosodik egy-egy nősténnyel, aztán meg pihenni tér.²⁹

A természeti állapot metaforája az autonóm én egy vízióját nyújtja: ez egy nárcisztikus én, amely a világot a saját képe szerint látja; amely nincs tudatában saját vágyai és szenvedélyei határainak; és amely nem képes ön magát egy másik szemén keresztül látni. Ahogyan Hegel kifejezi:

26 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati és kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 377–378. (Első rész: A jogtan metafizikai alapelemei)

27 Thomas Hobbes: *Leviatán*. Első kötet. Ford. Vámosi Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999, 169.

28 Thomas Hobbes: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. In Sir W. Molesworth (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. II. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, 109.

29 J.-J. Rousseau: *On The Origin and Foundations of Inequality Among Men*. In J.-J. Rousseau: *The First and Second Discourse*. Ed. R. D. Masters, tr. Roger D. and Judith R. Masters. St Martin's Press, New York, 1964, 116.

Az öntudat számára van egy másik öntudat; *önmagán kívül* jutott. Ennek kettős jelentése van. *Először*, elvesztette önmagát, mert mint *más* lény találja magát; *másodszor*, ezzel megszüntette a másikat, mert a másikat nem is látja lénynek, hanem *önmagát* látja a *másikban*.³⁰

Az autonóm férfiúi ego története a másikkal való szembesülés e kezdeti *vesztés*-érzetének, és az ebből az eredeti nárcisztikus sérelemből a háború, a félelem, az elnyomás, a szorongás és a halál kijózanító tapasztalata révén való fokozatos kigyógyulásnak az elbeszélése. E dráma utolsó tétele a társadalmi szerződés: a mindenki kormányzására hivatott törvény megalapítása. Az egyedeknek, miután fivérek kiteszítetták őket nárcisztikus univerzumukból a bizonytalanság világába, vissza kell állítaniuk az apa autoritását a törvény képében. A korai polgári egyének nemcsak hogy anyja, de apja sincsen; az apának a saját énképében való rekonstituálására törekszik. Az, amit az újkori erkölcs- és politikaelmélet krónikái rendszerint a szabadság hajnalaként ünnepelnek, pontosan a politikai patriarchátus e destrukciója a polgári társadalomban.

A politikai autoritás létrehozása civilizálja a testvérek közötti versengést, figyelmüket a háborúról a tulajdonra, a hiúságról a tudományra, a hódításról a fényűzésre terelve. Az eredeti nárcizmus nem alakul át; csak most már világosan meghatározásra kerültek az ego határai. A törvény az enyém és a tied kijelölésével csökkenti a bizonytalanságot, a másik általi elnyelés félelmét. A féltékenység nem szűnik meg, de megszelídül; mindaddig, amíg mindenki megtarthatja azt, ami az övé, és – méltányos játékszabályok mellett – többre is törhet, jogosult féltékenységre. A versengést megszelídítik és a vagyongyűjtés irányába terelik. A törvény elfojtja a szorongást azáltal, hogy mereven kijelöli az én és a másik közötti határokat, de nem gyógyít ki a szorongásból. Az attól való szorongás, hogy a másik mindig azon van, hogy beavatkozzon a teredbe és elsajátítsa azt, ami a tied; a szorongás, hogy akaratod alárendelődhet az ő akaratának; a szorongás, hogy a fivérek egy csoportja fogja bitrolni a törvényt „mindenki akaratá” nevében, és meg fogja semmisíteni az „általános akarat”-ot, a távollevő apa akaratát, megmarad. A törvény megtanít arra, hogyan kell elnyomni a szorongást és kijózanítani a nárcizmust, de az én alkata nem változik. A magánjogok és -kötelességek megalapítása nem diadalmaskodik az én belső sérelmein; csupán arra kényszeríti őket, hogy kevésbé destruktívakká váljanak.

A koraujkori erkölcs- és politikaelmélet felvázolt imagináriusa bámulatba ejtette a modern tudatot. Freudtól Piaget-ig úgy tekintenek a fivérrel való kapcsolatra, mint arra a humanizáló tapasztalatra, amely megtanít minket

³⁰ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 101.

arra, hogy társas és felelős felnőtté váljunk.³¹ E metaforának a képzelőerőnkre gyakorolt fogvatartó hatása következtében egy sor filozófiai előítélet is megörököltünk. Az autonóm én, Rawls és Kohlberg számára egyaránt, beágyazatlan és testetlen; az erkölcsi pártatlanság annyi mint megtanulni elismerni a másik – aki pont olyan, mint mi magunk – követeléseit; a méltanyosság a köz igazságossága; a legjobb módszer a konfliktusok elbírálására, a jutalmak elosztására és a követelések megállapítására a jogok és kötelezettségek egy nyilvános rendszere.

De azért ez egy furcsa világ; egy olyan világ, amelyben az egyedek már felnőttek, még mielőtt megszülettek volna; amelyben a fiúk már férfiak, még mielőtt gyerekek lettek volna; egy olyan világ, ahol sem anya, sem nővér, sem feleség nem létezik. Nem annyira az a kérdés, hogy mit mond Hobbes a férfiakról és a nőkről, vagy hogy miben látja Rosseau Sophie-nak az Émile nevelésében játszott szerepét. A lényeg az, hogy ebben az univerzumban a koraiújkori nő tapasztalatának nincs helye. A nő egyszerűen az, ami a férfi nem; nevezetesen nem autonóm vagy független, továbbá nem agresszív, hanem gondozó, nem versengő, hanem odaadó, nem nyilvános, hanem magánjellegű. A nő világát tagadások sora konstituálja. A nő egyszerűen az, ami a férfi történetesen nem. Önazonossága egy hiány által válik meghatározottá – az autonómia, a függetlenség, a falosz hiánya által. A narcisztikus férfi pont olyannak tekintti, mint önmagát, csak éppen mint az ellentettjét.

Nem egyedül a koraiújkori erkölcs- és politikaelmélet nőgyűlölő előfeltevései vezetnek a nők kirekesztéséhez, hanem magának egy olyan diskurzuszsférának a megalapozása, amely a nőt a történelemből a természet világába, a nyilvánosság világosságából az otthon belsejébe, a kultúra civilizáló hatásától a nevelés és az utódnemzés ismétlődő terhéhez száműzi. A közszféra, az igazságosság szférája bevonul a történetiségbe, miközben a privát szféra, a gondoskodás és az intimitás szférája változatlan és időtlen marad. A föld felé híz vissza, épp miközben mi, akár a Hobbes-féle gombák, elrugaszkodni törekszünk tőle. A privát szféra történetietlenítése azt jelenti, hogy miközben a férfiúi ego a természettől a kultúrába, a konfliktusból a konszenzusba való átmenetét ünnepli, a nők egy időtlen univerzumban maradnak, az élet ciklusainak ismétlésére ítéltetve.

³¹ Sigmund Freud: *Moses and Monotheism*. Tr. Katharine Jones. Random House, New York, 1967, 103 skk.; Jean Piaget: *The Moral Judgment of the Child*. Tr. Majorie Gabain. Free Press, New York, 1965, 65 skk. Vö. a következő kommentárral a fiúk és a lányok játékaikról: "A legfelületesebb megfigyelés is elégséges annak kimutatásához, hogy a törvény-érzék sokkal kevésbé fejlett a lányoknál, mint a fiúknál. Nem sikerült találnunk egyetlen egy olyan, lányok által játszott közös játékot sem, amelyben annyi szabály, mindenekelőtt pedig ezek annyira kifinomult és konzisztens szervezettsége és kódolása jelen lett volna, mint a fentebb elemzett golyó-játéknál." I. m. 77.

Az igazságosság közzférája – amelyben a történelmet csinálják – és az otthon időtlen világa – amelyben az élet reprodukciója folyik – közötti szakadást a férfiúi ego internalizálja. A dichotómiák nem csak kívül vannak, hanem belül is. A férfi maga megosztott a közéleti személy és a magánjellegű egyed között. Mellkasában az ész törvénye és a természeti hajlam, a megismerés ragyogása és az érzelem homályossága ütközik meg. Az erkölcsi törvény és a felette lévő csillagos ég, illetve a földi test közötti megosztottságában³² az autonóm én egységre törekszik. De az ellentétesség – autonómia és gondoskodás, függetlenség és kötődés, önmaga szuverenitása és a másokkal való kapcsolat között – megmarad. Az újkori erkölcs- és politikaelmélet diskurzusában ezek a dichotómiák az én konstitúciójának lényegi elemeiként szilárdulnak meg. Miközben a férfiak a munka által humanizálják a külső természetet, a belső természet történetietlen, sötét és homályos marad. Felvetésem az, hogy a kortárs univerzalista erkölcselmélet átörökölte ezt a dichotómiát az autonómia és a gondoskodás, a függetlenség és a kötődés, az igazságosság és az otthon személyes szférája között. Ez leginkább abban a próbálkozásában válik láthatóvá, hogy az erkölcsi álláspontot az „általánosított másik” nézőpontjára korlátozza.

3. Az általánosított *versus* a konkrét másik

Az én és a másik közötti kapcsolat két olyan felfogását írnám le, amelyek mind erkölcsi nézőpontokat, mind interakcionális szerkezeteket körvonalaznak. Az elsőt az „általánosított” másik,³³ a másodikat a „konkrét” másik álláspontjának fogom nevezni. Ezeket a felfogásokat a kortárs erkölcselmélet

³² Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Id. kiad. 289.

³³ Bár az „általánosított másik” kifejezést George Herbert Meadtól veszem át, meghatározásom eltér az övétől. Mead a következőképpen definiálja az „általánosított másik”-at: „Az egyénnek az önmaga egységét szolgáltató szervezett közösséget vagy társadalmi csoportot »általánosított másik«-nak nevezhetjük. Az általánosított másik attitűdje az egész közösség attitűdje.” George Herbert Mead: *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ed. and with introduction by Charles W. Morris. University of Chicago Press, Chicago, 1955, 154. Mead ugyanúgy ezek közé a közösségek közé sorolja a labdajátékokat, akárcsak a politikai klubokat, társaságokat és egyéb absztraktabb társadalmi csoportokat és alcsoportokat, mint például a hitelezők és az adósok csoportjait. I. m. 157. Mead maga nem szűkíti le az „általánosított másik” fogalmát arra, ami a szövegben szerepel. Az „általánosított másik”-at az absztrakt módon meghatározott törvényes és jogi szubjektummal azonosítva a szerződéselméletek és Kohlberg eltérnek Meadtól. Mead pontosan azért bírálja a társadalmi szerződés hagyományát, mert az félreértelmezi az individuális szubjektum pszichoszociális genézisét. Vö. i. m. 233.

összegegyeztetetetlennek, sőt, ellentétesnek tekinti egymással. E két nézőpont a koraiújkori erkölcs- és politikaelmélet dichotómiáit és szakadásait tükrözi – autonómia és gondoskodás, függetlenség és kötődés, nyilvános és otthoni, tágabb értelemben az igazságosság és a jó élet között. Mind az általánosított, mind a konkrét másik tartalmát ez az újkori hagyománytól megörökölt dichotomikus jellemzés alakítja.

Az általánosított másik álláspontja azt kéri tőlünk, hogy minden egyes egyént ugyanazokkal a jogokkal és kötelezettségekkel felruházott racionális lénynek tekintsünk, mint amelyeket magunknak is tulajdonítanánk. Az álláspontot felvállalva elvonatkoztatunk a másik egyediségétől és konkrét identitásától. Feltételezzük, hogy a másik, akárcsak mi magunk, egy konkrét igényekkel, vágyakkal és affektusokkal rendelkező lény – de erkölcsi méltóságát nem az alkotja, ami elkülönít bennünket egymástól, hanem inkább az, ami közös bennünk mint beszélő és cselekvő értelmes ágensekben. A másikkal való kapcsolatunkat a *formális egyenlőség* és *kölcsönösség* normái irányítják: mind-egyikük jogosult arra, hogy azt várja el tőlünk, illetve tulajdonítsa nekünk, amit mi várunk el tőlük, illetve tulajdonítunk nekik. Az interakcióinkra vonatkozó normák elsődlegesen nyilvános és intézményi jellegűek. Ha nekem jogom van X-re, akkor neked kötelességed nem megakadályozni engem X élvezetében és fordítva. Amennyiben ezeknek a normáknak megfelelően bánok veled, úgy az emberiség jogait erősítem meg személyedben, és legitim igényem van elvárni tőled, hogy ugyanígy fogsz velem szemben eljárni. Az ilyen interakciókat kísérő erkölcsi kategóriák a jog, a kötelezettség és a jogosultság kategóriái, az ezeknek megfelelő erkölcsi érzelmek pedig a tisztelet, a kötelesség, az értékség és a méltóság.

A konkrét másik álláspontja, ellenkezőleg, azt kéri tőlünk, hogy minden egyes értelmes lényt egy konkrét történettel, identitással és affektív-érzelmi alkattal rendelkező egyénnek tekintsünk. Ezt az álláspontot felvállalva elvonatkoztatunk attól, ami közös bennünk. A másik igényeinek, indokainak, törekvéseinek, vágyainak a megértésére törekszünk. A másikkal való kapcsolatunkat a *méltányosság* és a *komplementáris kölcsönösség* normái irányítják: mind-egyikünk jogosult arra, hogy olyan viselkedésformákat várjon el a másiktól, illetve tulajdonítson neki, amelyeknek köszönhetően a másik konkrét, egyedi – meghatározott igényekkel, tehetségekkel és képességekkel rendelkező – lényként érzi magát elismerve és megerősítve. A közöttünk lévő különbségek ebben az esetben inkább kiegészítik, mintsem kizárják egymást. Interakcióink normái rendszerint magánjellegű, nem-intézményes normák. A barátság, a szeretet és a gondoskodás normái. Ezek a normák többféleképpen kívánják azt tőlem, hogy igényeiddel szemben többet tanúsítsak jogaim és kötelességeim érvényesítésénél. A barátság, szeretet és gondoskodás normáinak megfelelően bánva veled nem csupán *emberség*edben, hanem emberi *individualitás*odban erősítelek meg. Az ilyen interakciókat kísérő erkölcsi kategóriák a

felelősség, a kötődés és a megosztás kategóriái. A vonatkozó erkölcsi érzelmek a szeretet, a gondoskodás, a szimpátia és a szolidaritás érzelmei.

A kortárs univerzalista erkölcslélektanban és erkölcselméletben az „általánosított másik”-nak ez a nézőpontja az uralkodó. *Justice as Reversibility* (*Az igazságosság mint felcserélhetőség*) című tanulmányában például Kohlberg a következőképpen érvel: „Az erkölcsi ítéletek szerep-felvétel, a *szubjektumok*ként felfogott mások nézőpontjának a felvételét és e nézőpontok összehangolását involválja [...]. Másodsor, kiegyensúlyozott erkölcsi ítéletek igazságossági vagy méltányossági elveket feltételeznek. Egyensúly-hiányban lévő erkölcsi helyzet az, amelyben megoldatlan, egymással ütköző igények vannak. A helyzet egy megoldása az, amelyben mindenkinek »megadatik, ami neki jár«, az igazságosság egy olyan elvének megfelelően, amely méltányosként ismerhető el minden szembenálló fél által.”³⁴

Rawls „átgondolt egyensúly” elvét Kohlberg a kölcsönösség, egyenlőség és méltányosság alapvető, minden morális ítélettel velejáró elgondolása egy párhuzamos megfogalmazásának tekinti. Kohlberg megítélésben a Rawls-i „tudatlanság fátyla” nem csak az egyetemesíthetőség, hanem egyben a tökéletes *felcserélhetőség* formalista elgondolását is példázza.³⁵ A tudatlanság fátylának megfelelő elgondolást a következőképpen írja le: „A döntéshozónak kezdetben egy olyan nézőpontból kell döntenie, amelyben *figyelmén kívül hagyja saját identitását* (tudatlanság fátyla), egy olyan feltevés mellett, hogy a döntéseket, a minden fél érdekét figyelembe vevő ésszerű egoizmus nézőpontjából, maximalizáló értékek irányítják”.³⁶ Azt az előfeltevést szeretném megkérdőjelezni, hogy „mások nézőpontjának a felvétele” valóban összeegyeztethető a méltányosságnak mint „a tudatlanság fátyla” mögötti mérlegelésnek ezzel a felfogásával.³⁷ A probléma az, hogy a kölcsönösség és méltányosság elgondolásainak

³⁴ Kohlberg: *Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*. In uő: *Essays on Moral Development*. Harper and Row, San Francisco, 1981. Vol. I.: *The Philosophy of Moral Development*, 194.

³⁵ Bár a kölcsönösség minden formája a felcserélhetőség valamely fogalmát vonja maga után, ezek fokozatilag változóak: a kölcsönösség korlátozható a cselekvések felcserélhetőségére, de nem az erkölcsi nézőpontokéra; a viselkedési szerepek modelljeire, de nem azokra az elvekre, amelyek az ilyen viselkedési elvárások kialakítását megalapozzák. Kohlberg számára „a tudatlanság fátyla” a tökéletes felcserélhetőség modellje, mivel az „ideális szerepfelvétel” vagy „erkölcsi székfoglaló játék” eljárását dolgozza ki, amelyben a döntéshozónak „képzeletben sorban mindegyik más szereplő helyébe kell helyezni magát és megfontolnia azokat a követeléseket, amelyekkel mindegyikük a saját nézőpontjából élne”. Kohlberg: *Justice as Reversibility*. Id. kiad. 199. Kérdésem az, hogy vannak-e egyáltalán valós „mások” a „tudatlanság fátyla” mögött, vagy pedig ezeket nem lehet megkülönböztetni az éntől?

³⁶ Kohlberg: *Justice as Reversibility*. Id. kiad. 200. (Kiemelés – S. B.)

³⁷ Kohlberg általános állítását, mely szerint az erkölcsi nézőpont kölcsönösséget, egyenlőséget és méltányosságot von maga után, problémamentesnek találom. A kölcsönösség nem csupán alapvető *erkölcsi* elv, hanem – amint Alvin Gouldner mondja – alapvető *társas*

a védhető magva ezáltal a beágyazatlan és testetlen általánosított másik nézőpontjával válik azonossá. De lévén, hogy Kohlberg hipotetikus erkölcsi dilemmákkal szembesíti kísérleti alanyait, azt lehetne gondolni, hogy „a másik nézőpontjának a felvételére” vonatkozó elképzelését nem érintik a Rawls-i eredeti helyzetre érvényes episztémikus korlátozások. A Kohlberg-féle interjúk alanyai nem a tudatlanság fátyla mögött találhatók. Mindazonáltal maga a kohlbergi dilemmák *nyelvezete* magába foglalja ezeket az episztémikus korlátozásokat. Például a hírhedt Heinz-dilemmában – akárcsak másokban – a gyógyszerésznek mint konkrét egyének a motivációi, akárcsak az érintett egyének története, mint a szóban forgó erkölcsi probléma meghatározása vonatkozásában irreleváns adatok vannak kizárva. Ezekben a dilemmákban az egyének és erkölcsi álláspontjaik úgy kerülnek bemutatásra, hogy elvonkoztatunk az én narratív történetétől és motivációitól. Gilligan szintén megjegyzi, hogy a kohlbergi dilemmák erkölcsi episztemológiája frusztráló hatással van a nőkre, akik ezeket a hipotetikus dilemmákat egy kontextuálisabb, a konkrét másik nézőpontjával összehangolt hangnemben fogalmaznák meg. Ennek eredményeként, „[...] bár az abortusz-vizsgálatban részt vevő nők közül többen világos módon egy posztkonvencionális metaetikai álláspontot fejeznek ki, egyiküket sem tekintik elvekké bírónak a Kohlberg-féle hipotetikus dilemmákra vonatkozó normatív erkölcsi ítéleteikben. A nők ítéletei ehelyett a dilemmában magában bennefoglalt erőszak beazonosítására utalnak; ezt pedig úgy tekintik, mint ami kompromittálja a dilemma bármely lehetséges megoldásának igazságos voltát.³⁸

norma, feltehetőleg magának a társas normának az igazi fogalma: The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review*, 25 (Ápril 1960), 161–178. A folyamatos társas kapcsolatok léte egy emberi közösségben maga után vonja a csoport cselekvései, elvárásai és követelései kölcsönösségének valamely meghatározását. E kölcsönösség – a neki adott bármely meghatározásnak megfelelő – teljesítését aztán a csoport tagjai méltányosságnak tekintik. Hasonlóképpen, a csoportnak a kölcsönösség és a méltányosság viszonyai által egybekapcsolt tagjai egyenlőknek minősülnek. Ami a történelemben és kultúránként változó, az nem a társas kapcsolatok logikájában benne rejlő formális szerkezetek (ezek akár társas univerzáléknak is nevezhetők), hanem a befogadás és a kirekesztés kritériumai. Kik alkotják a *releváns* emberi csoportokat: az urak versus a szolgák, a férfiak versus a nők, a pogányok versus a zsidók? Hasonló módon, az emberi viselkedés és a világ tárgyainak *mely* aspektusait szabályozzák a kölcsönösség szabályai: a Lévi-Strauss által tanulmányozott társadalmakban bizonyos törzsek tengeri kagylókat nőkre cserélnek. Végül, *minek a függvényében* kerül megállapításra a valamely csoport tagjai közötti egyenlőség: a nem, a faj, az érdem, az erény vagy a jogosultság függvényében? Világos, hogy Kohlberg a kölcsönösség, méltányosság és egyenlőség *univerzalista–egalitárius* értelmezését előfeltételezi, mely szerint minden ember, pusztán emberi mivolta alapján, kölcsönös jogokkal és köteleességekkel felruházott lénynek minősül.

³⁸ Gilligan: *In a Different Voice*. Id. kiad. 101.

Kohlberg és Rawls elméleteinek immanens bírálataival szándékozom kimutatni, hogy a konkrét másik álláspontjának a mellőzése episztémikus inkohereciához vezet az univerzalisztikus erkölcselméletekben. A probléma a következőképpen fogalmazható meg: Kohlberg és Rawls szerint az erkölcsi kölcsönösség a másik nézőpontja felvételének, a másik helyzetébe való képzeletbeli behelyezkedésnek a képességét feltételezi – de „a tudatlanság fátyla” feltételei között a másik, mint *az éntől különböző másiké*, eltűnik. A korábbi szerződésemleletektől eltérően ebben az esetben a másik nem belevetítés által, hanem az identitásától való teljes elvonatkoztatásban lesz megalkotva. A különbségeket nem tagadjuk, hanem irrelevánsakká válnak. A Rawls-i én nem tudja, „[...] hogy mi a helye a társadalomban, hogy mi az osztályhelyzete vagy társadalmi rangja; azt sem, hogy mennyire volt szerencsés az olyan természeti adottságok és képességek megoszlásakor, amilyen az intelligencia vagy a testi erő. Továbbá senki sem tudja, hogy mi a jóról alkotott felfogása; a felek nem ismerik ésszerű életcéljuk részleteit, sőt, még az olyan sajátos lélektani jellemzőiket sem, hogy mennyire tartanak a kockázattól, vagy hogy mennyire hajlamosak az optimizmusra, illetve a pesszimizmusra.”³⁹

Tekintsünk el egy pillanatra attól a kérdéstől, hogy ezek az ének, amelyek „saját társadalmuk sajátos körülményeit” sem ismerik, tudhatnak-e egyáltalán bármit is, ami az emberi állapotról nézve releváns, és kérdezzük meg inkább: *emberi ének*-e egyáltalán ezek az egyedek? Abbéli próbálkozásában, hogy igazságot szolgáltatson a noumenális cselekvőképesség kanti felfogásának, Rawls a kanti én-felfogás egyik alapproblémáját ismétli meg; nevezetesen azt, hogy a noumenális ének nem *individuálható*. Amennyiben mindaz, ami ezekhez az énekhez mint megtestesült, affektív, szenvedő lényekhez tartozik – emlékezetük, történetük, a másokkal való kötelekük és kapcsolataik – a fenomenális világ alá sorolódik be, csupán egy üres, mindenkit és senkit sem takaró maszkkal maradunk. Michael Sandel hívja fel a figyelmet arra, hogy Rawls felfogásának nehézsége abból a törekvésből ered, hogy konzisztens maradjon Kantnak az autonóm, saját életcéljait szabadon választó énről vonatkozó felfogásával.⁴⁰ Az autonómiának ez az erkölcsi és politikai fogalma azonban egy olyan metafizikába csúszik át, amely szerint van értelme az ént *minden* általa választható céltól és a jóról vallott bármiféle felfogásától függetlenül meghatározni.⁴¹ Ezen a ponton meg kell kérdeznünk: vajon meghatározható-e bármely emberi én *identitása* pusztán a cselekvőképességére hivatkozva? Az identitás nem csak a választási lehetőségeimre, hanem választásaim aktualitására is vonatkozik; nevezetesen arra, ahogyan én mint

³⁹ John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris, Budapest, 1997, 173.

⁴⁰ Michael J. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982, 9.

⁴¹ Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Id. kiad. 47 skk.

véges, konkrét, megtestesült egyed születésem és családom, nyelvi, kulturális és nemi (*gender*-) identitásom körülményeit egy olyan koherens narratívává alakítom és formálom, amely az élettörténetemet adja. Valóban, ha vissza-idézzük, hogy minden autonóm lény egy mások által a világra jött lény – nem pedig, ahogyan Rawls Hobbes-t követve feltételezi, olyan lény, amelyet nem gátolnak „egymás iránti előzetes erkölcsi kötelékek”⁴² –, a kérdés a következő lesz: hogyan alkot ez a véges, megtestesült lény koherens narratívát a választás és a korlátozottság, a cselekvés és a szenvedés, az elhatározás és a függőség epizódjaiból? Az én nem dolog, nem szubsztrátum, hanem egy élettörténet főszereplője. Az olyan ének felfogása, amelyek erkölcsi céljaikat megelőzően individuálhatók, inkoherens. Nem tudhatnánk, hogy egy ilyen lény emberi én, egy angyal, vagy a Szentlélek volna-e.

Ha az ének mint a tudatlanság fátyla mögötti gombának ez a felfogása inkoherens, akkor ebből az következik, hogy a Rawls-i eredeti helyzetben a nézőpontoknak nincs valódi *pluralitásuk*, hanem csak *meghatározásszerű identitásuk* van. Rawls számára, amint Sandel megjegyzi, „individuáló jellemvonásaink empirikusan adóttak, a szükségletek és vágyak, törekvések és tulajdonságok, szándékok és célok azon megkülönböztető egybefonódásaiban, amelyek az emberi lényeket a maguk sajátosságában jellemzik”.⁴³ De hogyan is tudhatnánk, miben állnak ezek a szándékok és vágyak anélkül, hogy tudnánk valamit arról a személyről, aki ezekkel a szándékokkal, vágyakkal és tulajdonságokkal rendelkezik? Létezik talán a düh „lényege”, amely minden dühös egyénnél ugyanaz; az ambíció lényege, amely különbözik az ambiciózus énektől? Nem értem, hogyan tulajdoníthatunk individuáló jellemvonásokat egy olyan transzcendentális éneknek, amely ezek közül bármelyikkel és egyikkel sem bírhat, amely mindegyik és egyik sem lehet.

Ha az ének, amelyek – ahogyan Rawls tekinti őket – episztemológiailag és metafizikailag megelőzik individuáló jellemvonásaikat, egyáltalán nem lehetnek emberi ének; ha ennél fogva nincs emberi *pluralitás*, hanem csak egy *meghatározásszerű identitás* a tudatlanság fátyla mögött, akkor ez következményekkel jár az erkölcsi nézőpont konstitutív elemeinek tartott felcserélhetőség és egyetemesíthetőség kritériumaira nézve. A meghatározásszerű identitás *nem teljes felcserélhetőséghez* vezet, mivel a felcserélhetőség elsődleges kívánalma, nevezetesen a köztem és a közötted, az én és a másik közötti koherens megkülönböztetés ilyen körülmények között nem tartható. A tudatlanság fátylának feltételei mellett a másik eltűnik.

Immár nem hihető, hogy egy ilyen álláspont adekvát módon képes egyetemesíteni. Kohlberg a tudatlanság fátylát úgy tekinti, mint ami nem csak a felcserélhetőséget, hanem az egyetemesíthetőséget is példázza. Ez az az

⁴² John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 163.

⁴³ Sandel: *Liberalism...* Id. kiad. 51.

elgondolás, hogy „akarnunk kell saját ítéletünkkel vagy döntésünkkel élni, amikor helyet cserélünk másokkal a megítélésre kerülő helyzetben”.⁴⁴ Ám a kérdés az, hogy *melyik* helyzetben? Egyediesíthetők-e az erkölcsi helyzetek az ezekben a helyzetekben részt vevő cselekvők, történeteik, attitűdjeik, jellemük és vágyaik ismeretétől függetlenül? Leírhatók-e egy helyzetet úgy, mint az arrogancia vagy a sértett büszkeség helyzetét anélkül, hogy tudnák valamit rólad mint egy konkrét másikról? Tudhatom-e, hogyan tegyek különbséget a bizalommal való visszaélés és egy ártalmatlan nyelvbtlás között anélkül, hogy ismerném a történetedet és a jellemedet? Az erkölcsi helyzetek, akár csak az erkölcsi érzelmek és attitűdök, csak akkor egyediesíthetők, ha a bennük részt vevő cselekvők ismeretének a fényében értékeljük őket.

Habár az egyetemesítés minden eljárása előfeltételezi, hogy „hasonló helyzeteket hasonló módon kell kezelni”, vagy hogy oly módon cselekedjek, ahogyan egyszermind akarnám, hogy mindenki más hasonló helyzetekben cselekedjen, bármely ilyen eljárásban azt a legnehezebb tudni, hogy mi tesz egy helyzetet „hasonlóvá”, vagy hogy mit jelenthet másvalaki számára pont egy az enyémmel hasonló helyzetben lenni. Egy ilyen mérlegelési folyamatnak, ahhoz hogy egyáltalán kivitelezhető legyen, magába kell foglalnia a konkrét másik nézőpontját; a helyzetek ugyanis, hogy Stanley Cavellt parafrázáljuk, nem úgy adódnak, mint „a borítékok és az arany pintyőkék”, meghatározásra és leírásra készen, „de nem is úgy, mint a besorolásra érett almák”.⁴⁵ Az erkölcsi nézeteltérés helyzeteiben például nem csupán elvek kapcsán nem értünk egyet, hanem gyakorta azért nem, mert azt, amit én a nagylelkűség hiányának érzek a részedről, te úgy alapozod meg, mint az arra való legitím jogodat, hogy ne tegyél semmit; azért nem értünk egyet, mert amit te féltékenységnek érzel a részemről, azt én az arra irányuló vágyamnak tartom, hogy több figyelmet kapjak tőled.

Az univerzalisztikus erkölcselmélet elhanyagolja az ilyen hétköznapi, interakcionális erkölcsiséget, és azt feltételezi, hogy az erkölcselmélet közép-pontjában az igazságosság nyilvános álláspontja és kvázi-nyilvános személyiségeink mint joghordozó egyének állnak.⁴⁶ Kohlberg az ideális szerepfelvé-

⁴⁴ Kohlberg, *Justice as Reversibility*. Id. kiad. 197.

⁴⁵ Stanley Cavell: *The Claims of Reason*. Oxford University Press, Oxford, 1982, 265.

⁴⁶ A személyközi erkölcsiség Kohlberg általi elhanyagolásának egyik legösszönsőbb kritikáját Norma Haan dolgozta ki: *Two Moralities in Action Contexts*. Id. kiad. 286–305. Haan arról számol be, hogy „a formális erkölcsiség megfogalmazása sajátos jellegű hipotetikus, szabályvezérelt dilemmák esetén tűnik a leginkább alkalmazhatónak, abban a paradigmatis helyzetben, amelyre a filozófusok a századok során gondoltak” (302). A személyközi mérlegelés ezzel szemben „[...] olyan cselekvők erkölcsi párbeszédének kontextusában jelenik meg, akik kiegyensúlyozott egyezsége törekszenek, közösen elért kompromisszumok vagy a közös érdekek együttes felfedezése alapján.” (303.) Ugyanennek terjedelmesebb kifejtését lásd még úő: *An Interactional Morality of Everyday Life*. In

telt, a másik nézőpontjának az erkölcsi ítélkezésben való felvételét hangsúlyozza. Mivel azonban a másikat mint általánosított másikat határozza meg, fenntartja a kanti morálteória egyik alapvető tévedését. Kant abban a feltételezésében tévedett, hogy én mint magamban mérlegelő tiszta észelvű cselekvő képes volnék egy mindenki számára minden időkből és körülmények között elfogadható végeredményre jutni.⁴⁷ A kanti erkölcselméletben az erkölcsi cselekvők olyanok, mint azok a geometerek, akik külön szobákban magukban gondolkodva egy adott problémának ugyanahhoz a megoldáshoz jutnak el. Habermast követve ezt az erkölcsi mérlegelés „monologikus” modelljének nevezem. Azáltal, hogy az ideális szerepfelvételt Rawls „tudatlanság fátyla” fogalmának fényében értelmezi, Kohlberg is az önmagát képzeletben a másik helyzetébe vetítő egyedülálló én hallgatag gondolkodásában látja a morális ítélkezés legadekvátabb formáját.

Azt a következtetést vonom le, hogy az ennek az általánosított másik álláspontjára szorítókozó meghatározása inkoherenssé válik, és nem képes az éneket individuálni. A konkrét másik álláspontjának felvállalása nélkül semmilyen koherens egyetemesítési teszt sem vihető véghez, mivel nélkülözünk a szükséges episztemikus információt ahhoz, hogy erkölcsi helyzetemet „olyan”-nak vagy „nem olyan”-nak ítéljem, mint a tied.

4. Az igények értelmezésének kommunikatív etikája és a relacionális én

Az előző részekben amellet érveltem, hogy az igazságosság és a jó élet közötti megkülönböztetés, az erkölcs területének az igazságosság kérdéseire való korlátozása, illetve a morális autonómia eszménye ezekben az elméletekben a nő tapasztalatának magánjellegűvé tételét eredményezi, és a konkrét másikkal szembeni episztemológiai vaksághoz vezet. Az efféle episztemológiai vakság belső inkonzisztenciához vezet az univerzalisztikus erkölcselméletekben, feltéve hogy ezek az erkölcsi nézőpont vonatkozásában lényeginek tekintik „a másik álláspontjának felvételét”. Az volt a célom, hogy szaván fogjam az univerzalisztikus erkölcselméleteket, és először a „természeti állapot” metaforájának, majd az „eredeti helyzetnek” az immanens bírálátán

Social Science as Moral Inquiry. Id. kiad. 218–251. A „kommunikatív igényértelmezések” elképzelése, amely mellett alább érvelek, ugyancsak az interakcionális erkölcsiség egy modellje, amelyből ugyanakkor az igazságosság *intézményesített* kapcsolataira vagy a közérkölcse vonatkozó következmények is adódnak.

⁴⁷ Vö. E. Tugendhat: Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht. *Archiv für Recht- und Sozialphilosophie*, vol. LXVIII. (1980), 1–20.

keresztül mutassam meg: az autonóm én ezekben a gondolat kísérletekben működő felfogása az „általánosított másik”-ra korlátozódik. Az általánosított és a konkrét másiknak ez a megkülönböztetése erkölcs- és politikaelméleti kérdéseket vet fel. Felmerülhet a kérdés: lehetséges volna-e egyáltalán az általánosított másik álláspontja nélkül meghatározni egy erkölcsi nézőpontot? Lévén, hogy a konkrét másik értelmében vett identitásaink azok, amelyek nemi, faji, osztályhelyzeti és kulturális megkülönböztető jegyek – valamint lelki és természetes képességek – alapján elkülönítenek bennünket egymástól, egy, a konkrét másik álláspontjára korlátozott elmélet vajon nem rasszista, szexista, kulturálisan relativista, diszkriminatív elmélet volna-e? Felvethető továbbá az is, hogy az általánosított másik álláspontja nélkül elgondolhatatlan az igazságosságnak a modern, komplex társadalmakban érvényesíthető politikai elmélete. A jogok természetesen lényegi összetevői kell hogy legyenek bármely ilyen elméletnek. Végül, a „konkrét másik” nézőpontja kapcsolatainkat magánjellegű, nem-intézményi, a szeretet, a gondoskodás, a barátság és az intimitás érzelmeiben érdekelt kapcsolatokként határozza meg. Ezek a tevékenységek valóban annyira *gender*-specifikusak? Nem vagyunk-e mindnyájan „konkrét mások”?

Az „általánosított” és a „konkrét másik” közötti megkülönböztetés, ahogyan azt ezidáig használtam, nem *előíró*, hanem *kritikai* jellegű. Nem a „konkrét másik” fogalmával egybehangzó erkölcs- és politikaelmélet előírása a célom. Az általánosított másik méltóságának és értékes voltának az elismerése ugyanis valóban *szükségszerű*, ámbar nem *elégéses* feltétele az erkölcsi álláspont modern társadalmakban való meghatározásának. Ebben az értelemben a konkrét másik egy olyan kritikai fogalom, amely az univerzalista diskurzus *ideológiai* korlátait jelöli. Az *el-nem-gondolat*, a *nem-látottat* és a *nem-ballottat* jelöli ezekben az elméletekben. Ezt tanúsítja Kohlberg arra irányuló erőfeszítése, hogy – egyfelől – oly módon tágítsa ki az erkölcselmélet körét, hogy az a konkrét másikkal való viszonyokat is magába foglalja, és hogy – másfelől – úgy jellemezze a kötelezettség e sajátos viszonyait, mint az élet értékválasztásainak pusztán „magánjellegű, személyes” ügyeit. Az *el-nem-gondolt* vizsgálatának szorgalmazása szükséges annak elkerülése érdekében, hogy az egyetemesség-diskurzust kisajátítsa valamelyik megvizsgálatlan partikularitás. A szubsztitucionalista univerzalizmus eltekint a konkrét másiktól, miközben az interaktív univerzalizmus elismeri, hogy minden általánosított másik egyben konkrét másik is.

Ezért hát egy olyan erkölcselmélet érvényessége mellett fogok metaetikai és normatív megközelítésben érvelni, amely megengedi nekünk, hogy az általánosított másik méltóságát a konkrét másik morális identitásának elfogadásával ismerjük el. Nem arról van szó, hogy az általánosított másikat a konkrét másikhöz rendeljük, vagy hogy normatív érvényességet lássunk az egyik vagy a másik álláspontban. Arról van szó, hogy az univerzalista erkölcs

diskurzusában felmerülő ideológiai korlátokat és előítéleteket ezen a meg nem vizsgált ellentétben keresztül gondoljuk át. Kétlem, hogy a két nézőpont, az igazságosság és a gondoskodás nézőpontjainak az integrálása lehetséges volna anélkül, hogy egyszer tisztáznánk azt az erkölcsi keretrendszert, amely lehetővé teszi mindkét álláspont, illetve a bennük rejlő *gender*-előfeltevések megkérdőjelezését.

Erre a feladatra a kommunikatív igényértelmezések egy modellje ajánlkozik.⁴⁸ Az ilyen etika – értelmezésem szerint – nemcsak, hogy összeegyeztethető az egyetemesség dialogikus, interaktív létrehozásával, hanem, ami a legfontosabb: az ilyen etika alkalmas keretet kínál ahhoz, hogy az erkölcsi és politikai cselekvők egymás – mint általánosított mások – méltóságának elismerése alapján definiálják konkrét identitásukat. Egy ilyen folyamatban elemezhetők, újratárgyalhatók és újradefiniálhatók a leginkább kívánatos és igazságos politikai szerveződésre, továbbá az igazságosság és a jó élet megkülönböztetésére, a nyilvánosra és az otthonira irányuló kérdések. Lévéen azonban, hogy ebben a folyamatban minden érintett részt vesz, feltételezzük, hogy ezek a megkülönböztetések nem tehetők meg oly módon, hogy magánjellegűvé tegyünk, elrejtjük és elnyomjuk azoknak a tapasztalatait, akik szenvedtek a hatásuk alatt – mivel csak az fogadható el a dialogikus folyamat kimeneteleként, amivel kapcsolatban mindenki konszenzuálisan egyetérthet abban, hogy mindegyikük legjobb érdekét szolgálja.

Az igényértelmezések kommunikatív etikájának egyik következménye, hogy az erkölcselemlet tárgyterülete olyannyira kitágul, hogy nemcsak a jogok, hanem az igények, nemcsak az igazságosság, hanem a jó élet lehetséges módozatai is bekerülnek a megelőlegező–utópikus perspektívába. Az ilyen diskurzusok nem csak egyetemesen előírható normákat hívnak elő, hanem a másságnak a jelenben való olyan előrejelzéseit is, amelyek a jövőbe vezethetnek.

Elmélete jelenlegi megfogalmazásában Kohlberg elfogadja hatodik stádiuma nézőpontjának efféle kiterjesztését az igényértelmezések etikájába, amint azt először Habermas javasolta.⁴⁹ Nem látja azonban a kommunikatív etika modellje és a Rawls-i „eredeti helyzet” közötti összeegyeztethetlenség-

⁴⁸ Bár Habermas kommunikatív etikájának általános vonalvezetését követem, el is térek ettől, amennyiben ő élesen elkülöníti egymástól az igazságosság és a jó élet kérdéseit (lásd fentebb a 19. lábjegyzetet), és amennyiben a „hetedik stádium” leírásában ő kétértelműen használja az „általánosított” és a „konkrét” másik fogalmát; vö. J. Habermas: *Moral Development and Ego Identity*. In *Communication and the Evolution of Society*. Tr. T. McCarthy. Beacon Press, Boston, 1979, 69–95. Elmélete a „konkrét másikat” a hátsó ajtón lopja be mint az autonóm ego, illetve belső természetünkhöz való viszonyunk egy aspektusát. Ezt az alább tárgyalt okok miatt valószerűtlennek találom.

⁴⁹ Lásd i. m. 90; ill. Kohlberg: *Synopses...* Id. kiad. 35–86.

get.⁵⁰ Rawls álláspontját továbbra is paradigmaticusnak tartja a nézőpontok felcserélhetőségének meghatározásában.⁵¹

Néhány egyaránt szottott feltételezés ellenére az igényértelmezések kommunikatív modelljét el kell különíteni az eredeti helyzet modelljétől. Először is, az ideális szerepfelvétel helyzetét nem úgy kell felépíteni, mint egy, az erkölcsi cselekvő vagy az erkölcsfilozófus által egyedül véghezvitt *hipotetikus* gondolati folyamatot, hanem mint *aktuális* párbeszédhelyzetet, amelyben az erkölcsi cselekvők egymással kommunikálnak. Másodsor, az erkölcsi mérlegelés és vitatkozás aktuális folyamatát nem szükséges episztémikusan korlátozni, ugyanis minél többet tudnak a morális cselekvők egymásról, történetükről, társadalmuk sajátosságairól, szerkezetéről és jövőjéről, annál racionálisabb lesz a döntési folyamatok kimenetele. A gyakorlati racionalitás egyben episztémikus racionalitást is maga után von, és az inkább több, mint kevesebb tudás hozzájárul a racionálisabb és tájékozottabb döntéshez. Racionálisan ítélni nem azt jelenti, hogy úgy ítélünk, mintha nem tudnánk azt, amit tudhatnánk, hanem hogy az összes elérhető és releváns információ alapján ítélünk. Harmadsor, ha nincsenek tudásbéli megszorítások erre a diszkurzív helyzetre vonatkozóan, akkor ebből az is következik, hogy az erkölcsi vitának nincs privilegizált témája. Az erkölcsi cselekvőket nem korlátozzuk az elsődleges javakra – amelyekre a feltételezés szerint, bármi egyébire is törekedvén, törekszenek – vonatkozó mérlegelésre. Hanem mind az általuk vágyott *javak*, mind maguk a *vágyaik* is az erkölcsi vita legitim témáivá válhatnak. Végül, ezekben az erkölcsi diskurzusokban a cselekvők változathatják a reflexivitás szintjeit is, vagyis magára a dialógus feltételeire és megszorításaira vonatkozó meta-megállapításokat is bevethetnek, és értékelhetik ezek méltányosságát. Ebben a modellben nem létezik a reflexivitás zártsága, mint a Rawls-iban, amely a cselekvőket arra készíti, hogy elfogadják az alkuhelyzet bizonyos szabályait maguknak az igazságosság szabályainak a kiválasztása előtt.⁵² A Kohlbergi paradigmára vonatkozóan ez azt jelentené, hogy az erkölcsi cselekvők kétségbe vonhatják egy erkölcsi helyzet releváns meghatározását, és szorgalmazhatják, hogy maga ez a meghatározás váljék az erkölcsi mérlegelés és vita tárgyává.

⁵⁰ Egy korábbi írásomban „a tudatlanság fátyla” és az „ideális beszédhelyzet” közötti erős párhuzamokkal foglalkoztam, lásd tőlem: *The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas. Neue Hefte für Philosophie*, 21/1982, 47–74. *A kommunikatív cselekvés elméletének* megjelentetésével maga Habermas is lényegesen módosította a kommunikatív etika eredeti megfogalmazásának különféle előfeltevéseit, az itt nyújtott értelmezés pedig követi ezeket a módosításokat; további tárgyalásért lásd tőlem: *Toward a Communicative Ethics*. In *Critique, Norm, and Utopia*. Id. kiad. 8. fejt.

⁵¹ Kohlberg: *Synopses...* Id. kiad. 272, 310.

⁵² Vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 152. skk.

A kommunikatív etika e modelljének egyik következménye az volna, hogy igényértelmezéseink alapján immár megkérdőjelezhető a jogok és kötelezettségek nyelvezete. A társadalmi szerződés újkori elméleteit követve Rawls és Kohlberg azt feltételezi, hogy affektív-érzelmi alkatunk, az igények és a vágyak, amelyek alapján jogainkat és követeléseinket megfogalmazzuk, kizárólag magánjellegű ügyek. Az énről szóló elméletük, különösen az erkölcsi cselekvő Rawls-i metafizikája, nem engedi meg számukra, hogy *relacionális* terminusokban lássák belső természetünk konstitúcióját.

Az identitás relacionális-interaktív elmélete elfogadja, hogy belső természetünk, bár egyszeri, de nem változatlanul adott.⁵³ Az egyedi igényértelmezések és motívumok magukban hordozzák a koragyermekkor tapasztalatok, fantáziák, kívánságok és vágyak nyomait, valamint a személy tudatos céljait is. Az „én” szó nyelvtani logikája felfedi az ego identitásának egyedi szerkezetét: minden, ezt a fogalmat önmagával kapcsolatban használó szubjektum tudja, hogy minden más szubjektum hasonlóképpen „én”. E tekintetben az én csak más olyan ének közösségében válik énné, akik ugyancsak ének. Minden önreferenciális aktus egyidőben fejezi ki az én egyszerűségét és különbözőségét, ugyanakkor pedig az ének közös jellegét is. Az igényekről és indokokról szóló diskurzusok a közös jelleg és az egyediség, az általánosan osztott szocializáció és az egyedi élettörténetek esetlegessége által teremtett térben bontakoznak ki. Az ének a kortárs univerzalista erkölcselméletek által privilegizált nem-relacionális elmélete, ellenkezőleg, eltávolítja az ilyen igényértelmezéseket az erkölcsi diskurzus területéről. Ezek a jó életről alkotott felfogásaink „magánjellegű”, nem formalizálható, nem elemezhető vonatkozásaivá válnak. Nem akarom azt sugallni, hogy a jó életre vonatkozó ilyen felfogásokat *lebenséges volna vagy kellene* egyetemesíteni, hanem hogy affektív-érzelmi alkatunkat, akárcsak konkrét, erkölcsi cselekvőkként megélt történetünket az erkölcsi kommunikáció, átgondolás és átalakítás számára hozzáférhetőnek kellene tekinteni. Nem kevésbé, mint az igazságosság közsférájának, a belső természetnek is van történeti dimenziója. Az én története és a közösségiség története egybefonódnak benne. Ezt hallgatásra ítélni azt jelenti – mint azt Gilligan sugallta –, hogy az erkölcselméletben nem halljuk

⁵³ Az én fejlődésének újkeletű feminista tárgyalásához vö. Dorothy Dinnerstein: *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. Harper, New York, 1976; Jean Baker Miller: *The Development of Women's Sense of Self*. A Stone Center for Developmental Services and Studies at Wellesley College által publikált munkajegyzet, 1984; Nancy Chodorow: *The Reproduction of Mothering*. University of California Press, Berkeley, 1978; Jessica Benjamin: Authority and the Family Revisited: Or, a World Without Fathers? *New German Critique*, 13/1978, 35–58; Jane Flax: The Conflict Between Nurturance and Autonomy in Mother–Daughter Relationships and within Feminism. *Feminist Studies*, 4, 2 (June 1981), 171–172; I. Balbus: *Marxism and Domination*. Princeton University Press, Princeton, 1982.

meg a másik hangját. Erősebben fogalmazva azt mondanám, hogy egy ilyen diskurzus a nők elnyomását viszi tovább azért, hogy magánjellegűvé teszi azt, ami nekik jutott osztályrészül, és kizárja az erkölcselméletből tevékenységeik egy központi szféráját.

Mint ahogyan a nőmozgalom második hulláma mind Európában, mind az Egyesült Államokban értelt, a nők elnyomásának megértéséhez, illetve az azzal szembeni küzdelemben immár nem elég pusztán a nők politikai és gazdasági emancipációjának követelése; hasonlóképpen szükséges, hogy rákérdezzünk az otthoni és magánjellegű szféra azon pszihoszexuális kapcsolataira is, amelyekben a nők élete kibontakozik, és amelyeken keresztül a nemi identitás újratermelődik. A nők elnyomásának magyarázatához szükség van azon szimbólumok, mítoszok és fantáziák hatalmának leleplezésére is, amelyek a nemi szerepek megkérdőjelezetlen világában mindkét nemet csapdába ejtik. E mítoszok és szimbólumok közül talán az egyik legalapvetőbb az autonómiának a beágyazatlan és testetlen férfiúi ego képzetében adott eszménye volt. Az autonómiának ez a víziója egy olyan implicit politikán alapult – és alapszik továbbra is –, amely az otthoni intimszférát történetietlenként, változatlanként és változtathatatlanként definiálja, ezáltal kiutasítva azt az átgondolásból és a vitából.⁵⁴ Az igények, akárcsak az érzelmek és affektusok,

⁵⁴ A közszféra és a magánszféra közötti megkülönböztetés nagyszabású átrendeződésen megy keresztül a kései kapitalizmus társadalmában, több tényező miatt is, melyek közül a legfontosabb talán az állam változó szerepe ezekben a társadalmakban: az állam egyre több olyan feladatot vállal magára, amelyek korábban többé-kevésbé a család és az utódnevelés körére korlátozódtak, mint például az oktatás, a gyermekgondozás, az egészségügy, az idősgondozás és hasonlók. Továbbá az abortuszra, a feleség- és gyermekbántalmazásra – hogy csak néhány területet említsek – vonatkozó újabb jogi szabályozások arra utalnak, hogy e szférák bevett jogi meghatározásai ugyancsak változóban vannak. Ezek az új szociológiai és törvénykezési fejlemények rámutatnak az erkölcsi, pszichológiai és törvényes autonómiával kapcsolatos fogalmaink alapvető újragondolásának szükségletére – ez egy olyan feladat, amelyet a formális–univerzalista erkölcselméletek ezidáig elhanyagoltak. Semmiképpen sem akarom azt a benyomást kelteni, mintha az ebben a tanulmányban kifejtett filozófiai bírálat e fejlemények tiszta szemű felvázolásához vagy ellentmondásos és a nők számára kétértelmű jellegének elhanyagolásához vezetne. Elemzésemet a magánszféra – a kései kapitalista társadalmakban végbemenő – változó meghatározásának és funkciójának egy kritikai társadalomelméletével kellene kiegészíteni. Amint máshol érveltem, ezek a társadalmi és jogi fejlemények nem csak az „általánosított másik” nézőpontjának a kiterjesztéséhez vezetnek, azáltal hogy egyre több szférát a törvényes normának vetnek alá, hanem a „konkrét másik” nézőpontja terjedésének a lehetőségét is megeremtik – a barátság és szolidaritás egy olyan társulásának a lehetőségét, amelyben az igényértelmezéseket megvitatják, és új igényeket teremtenek. Ezeket a társulásokat az olyan új társadalmi mozgalmak által, mint az ökológia és a feminizmus, társadalmaink köztes tereiben létrehozott társulásoknak látom – részben válaszként a jóléti államnak a kései kapitalista társadalmakban mutatott aktivizmusára, részben ennek következményeként. Vö. *Critique, Norm, and Utopia*. Id. kiad. 343–353. Sokkal tartozom Nancy Frasernek, az „általánosított” és a „konkrét” másik közötti megkülönböztetésem politikai – a modern

az egyének adottság-jellegű tulajdonságaivá válnak, amelyek vizsgálatától az erkölcsfilozófia visszahátrál, mivel zavaró hatással lehetnek a szuverén én autonómiájára. A nők, mivel az újkori, polgári világban „az érzelmek házvetőnőivé” kellett válniuk, mivel szenvedniük kellett a férfi-képzelet meg nem értett igényei és fantáziái hatása alatt – amely egyidőben Földanyává és házsártos nőténnyé, Szűz Máriává és szajhává tette őket –, nem ítélik hallgatásra ezt a szférát. Carol Gilligan azokat a motyogásokat, tiltakozásokat és ellenvetések hallotta meg, amelyeknek az erkölcsi dilemmák idegenül ható felvetéseivel szembesített nők hangot adtak. Csak ha meg tudjuk érteni azt, hogy hangjuk miért lett elhallgattatva, hogy az erkölcsi autonómia kultúránkban domináns eszményei, illetve az erkölcsi szféra előnyben részesített meghatározása hogyan hallgattatja el továbbra is a nők hangját, csak akkor reménykedhetünk abban, hogy önmagunk és embertársaink mint általánosított és egyben „konkrét” mások integráltabb víziója felé léphetünk tovább.

Fordította Szigeti Attila

jóléti állam paradoxonainak kontextusában adódó – következményeinek kidolgozásáért: *Feminism and the Social State. Salmagundi*, Ápril 1986. A magánjellegű- és a nyilvános-vagy közszféra változó viszonyának átfogó történeti és filozófiai elemzésével Linda Nicholson szolgál könyvében: *Gender and History: The Limits of Social Theory in The Age of the Family*. Columbia University Press, New York, 1986.

Felszabadítva: magánszféra, szexuális szabadság és a lelkiismeret szabadsága*

Azon eszmény védelme mellett, amely alapján nemi lényünk, illetve szexuális önreprezentációnk módja alapvető és a személyiséget meghatározó, úgyhogy ezeket bármely értelmes lelkiismereti szabadságfelfogásnak alá kell támasztania, kimutatom, hogyan működik az imaginárius tartomány fogalma normatív, bármely egyén szexualitása szabályozásának határait meghatározó módon. Rámutatok továbbá arra, hogy az imaginárius tartomány hogyan segíthet meghaladni a „melyik oldalon állsz” típusú beszédmódot, mely a prostituáltak és a pornóiparban dolgozók morális státusáról szóló feminista vitákat kíséri. Azok a feministák, akik a prostituáltakat és a pornóiparban dolgozókat „szexuális rabszolgáknak” tekintik, messzemenően ellenkezni fognak a szexuális munkát illetően azokkal, akik a szexuális iparban dolgozókat elsősorban személyeknek tekintik, akiknek joguk van saját nemi lényük képviselőjére. Végül el szeretném választani a nemi lényként való tájékozódásunkhoz szükséges erkölcsi és lelki térre irányuló követelést az individualizmustól.¹ Ez az igény amúgy is összeegyeztethető azzal, amit Ronald Dworkin a személyiség szabadságát a politikailag liberális társadalomban óvó „ósi” elveknek nevezett – és amelyek szerinte az etikai individualizmusba tömörülnek –, erkölcsi és nem pusztán politikai igazolását nyújtván az imaginárius tartománynak. A két elv, amelyet Dworkin előterjeszt, a következő: mindenki egyenlő belső értékkel bír, és mindenki egyéni felelősséggel tartozik saját életéért.²

* A szöveg Drucilla Cornell *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality* című könyve (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1998) „Freed Up. Privacy, Sexual Freedom, and Liberty of Conscience” fejezetének fordítása.

¹ Érvem strukturális hasonlóságot mutat azzal, amit Hegel ért lelkiismeret alatt: G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. 137. §, 153–154.

² Ronald Dworkin: *Foundations of Liberal Equality*. University of Utah Press, Salt Lake City, 1990 (The Tanner Lectures on Human Values).

Testi integritás és szexuális imázs

Az emberi teremtmények nemi lények. Amint önmagunk mint olyan én képzetét vetítjük ki, akinek testét a sajátjaként tartják számon, a szexualitás máris képben van. A test mint egész képzetének megalkotása döntő szerepet játszik abban a kényes folyamatban, melynek során a gyermek elkülöníti magát másoktól mind szubjektumként, mind objektumként. Sigmund Freud az ego fejlődését mindenekelőtt testi folyamatnak tekinti.³ A gyermekek tünékeny tapasztalatok nyalábjai – folyamatosan érzetek bombázzák őket, beleértve a saját testükből származókat is. A gyermek részben úgy fejleszti ki testi egóját, hogy szexuális örömforrásokként fedezi fel saját testrészeit. A saját testéből származó szexuális öröm ezen elsődleges érzete nyújtja a gyermek számára önnön koherens lényének első szilárd érzetét. A testi integritás ugyanis nem pusztán adottság, hanem azt is jelenti, hogy úgy tekintünk önmagunkra mint szerves egészre, énnre. Freud testi énről alkotott elképzelését mélyen befolyásolta korának neuropszichológiája, különösen a hatodik érzék felfedezése. A 20. századi neurológus, Oliver Sacks leírása szerint a hatodik érzék hatékony működése nélkül nincs érzet: „Egyéb érzékeink – az öt érzék – nyitottak és nyilvánvalóak; de ezt – a mi rejtett érzékünket – külön fel kellett fedeznie Sherringtonnak az 1890-es években. Ő propriocepciónak nevezte, hogy megkülönböztesse az exterocepciótól és az interocepciótól, valamint önmagunk *önmagunkként* való érzékeléséhez nélkülözhetetlen mivoltánál fogva; mert éppen neki köszönhető, hogy úgyszólván sajátosan érzékeljük testünket, mint »tulajdonunkat«, a miénket. Elemi szinten ugyan mi fontosabb számunkra, mint saját fizikai lényünk kontrollja, birtoklása és működtetése? Mégis annyira önkéntelen és megszokott, hogy még csak nem is gondolunk rá.”⁴

A hatodik érzéknek köszönhetjük, hogy testileg koherens lényekként – énekként – érzékeljük magunkat. A testi ego tesz képessé arra, hogy önmagunk percepcióit sajátjainkként szervezzük.⁵ Az önmagunkról mint testi lényekről

³ Sigmund Freud: *The Ego and the Id*. Trans. Joan Riviere. Hogarth Press, London, 1962.

⁴ Oliver Sacks: *The Disembodied Lady*. In *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*. Summit Books, New York, 1970, 42.

⁵ Természetesen vannak filozófusok, akik kétségbe vonták, hogy létezik egy olyan koherens én, mely az öntapasztalásból fejlődik ki. A legfontosabb példa erre Hume. Sacks azt is leírja, hogyan néz ki a hume-iánus egy szakorvos szemszögéből, és nem csupán a filozófiai spekulációban: „Hume, mint említettük, azt írta: »Állítani merem [...], hogy nem vagyunk semmi több, mint különböző érzetek kötege vagy gyűjteménye, melyek leírhatatlan sebességgel, folyamatos áramlásban és mozgásban követik egymást.« Így Hume számára a személyes identitás fikció – mi nem létezőnk, nem vagyunk egyebek, mint az érzetek és a percepciók egymásra következése. Nyilván más azonban a helyzet a normális emberi lényekkel, akik *birtokolják* saját percepcióikat. Érzeteik nem pusztán áramlatot alkot-

alkotott fejlettebb reprezentációk ezen a hatodik éréken és saját testi egónkon alapulnak. A testi ego által a test saját énünként értelmeződik, nem csupán funkcionális örömforrásként vagy eszközként valamilyen cél elérésére. Ilyen értelemben saját testünkben való érdekelttségünk elválaszthatatlan legalapvetőbb érzetünktől. A test szexuális gyönyöreinek pszichikai térképe olyan, egyaránt internalizált és kivetített testi imázs, amely az ént „megalappozza”. A *megalappozást* azért tettem itt idézőjelbe, hogy önmagunk egy képre alapozásának paradox és ingatag mivoltára utaljak.

Jacques Lacan két kiegészítést tesz hozzá a csupán a testi ego kialakításán keresztül megvalósuló énné válásunkkal kapcsolatos freudi felfogáshoz.⁶ Először is hangsúlyozza, hogy a csecsemő számára saját testének pszichikai feltérképezése többet jelent, mint saját örömforrásainak pusztá felderítése vagy azok sajátjaiként való emlékezetben tartása, mert e test bizonyos részei ismétlődően és előreláthatóan örömhöz juttatnak. Lacan úgy tekint bennünket, mint akik másoktól függenek önmaguk egészként való tételezésének tapasztalatában, kitérvén arra is, mennyiben viselkednek másként az emberi lények a csimpánzokhoz képest, amikor saját tükörképükkel szembesülnek. Az önmagunk egésznek, egyszerre önmaga alanyának és tárgyának látása fölötti ujjongásnak ez a szakasza valamikor a hat és tizenhét hónapos kor között veszi kezdetét. Az ebben az életszakaszban viszonylag gyámoltalan csecsemő csupán a saját teste fölött gyakorolt korlátozott ellenőrzés kezdeténél tart. Mivel azonban a csecsemő érzéki apparátusa jóval fejlettebb más testi képességeinél, a tükör segítségével egy olyan egészt észlelhet, amelyet nem tapasztal meg fizikailag. Az emberi csecsemő „visszatükrözésére” nem csupán a tükör előtt kerül sor: az elsődleges gondozó nem csupán egyéni lény, hanem tükörként is szolgál a csecsemő számára. Az elsődleges gondozó egészként jelenik meg a baba számára, aki azért érdekelt az elsődleges gondozóban, mert olyan testi koherenciát tapasztal meg benne, amelyre szükségletei kielégítése érdekében számíthat. Az elsődleges gondozó saját kivetített egészvoltával azonosulván a gyermek újabb eszökhöz jut törékeny testi egoja kontinuitásérzetének elérésére.

nak, hanem az *övéik*, és egy állandó egyéniség vagy én egyesíti őket. Ám amit Hume leír, az szóról szóra érvényes lehet a súlyos Tourette-szindrómás betege, akinek élete bizonyos mértékig véletlenszerű vagy kényszeres percepciók és mozgások egymásutánja, központ és értelem nélküli képzeletcsapongás. Ebben az értelemben ő *csakugyan* inkább »humeianus«, mintsem emberi (*human*) lény. Ez az a filozófiai, sőt majdnem teologikus sors, mely a várakozásban nyilvánul meg, ha az énhez érkező ingerek aránya elsöprő. A freudi sorsfogalommal is rokon, melyet szintén lehangolnak az ingerek – de a freudi sorsnak van értelme (jóllehet tragikus), míg a »hume-i« értelmetlen és abszurd.” I. m. 119.

⁶ Jacques Lacan: *The Mirror Stage*. In *Écrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. W. W. Norton, New York and London, 1977, 1–7.

Lacan másik hozzájárulása Freud alapvető belátásához a koherens ego fejlődésének idői dimenzióját hangsúlyozza. A testi ego rögzülése és ezzel együtt az én elsődleges tudata nem csupán folyamatos visszaigazolást igényel annak érdekében, hogy a baba testi imázsának belsővé válását megalapozza, hanem tartoznia kell hozzá egy olyan kivetített jövőnek is, melyben „önmaga összeszedésének” folyamatát az önazonosság időtálló érzete gyanánt tapasztalja meg.

Lacan felismerésének jelentősége a nemi erőszak vagy egyéb erőszakos cselekmények áldozatainál jelentkező poszttraumatikus stressz szindróma példáján keresztül érthető meg. Ezeket a szimptomákat nem csupán a támadás kegyetlen pillanatának újraélése eredményezi.⁷ Mivel a test integritása elleni támadás egyszerismind az ego elleni támadás, sérül az én önmaga összetartására irányuló képessége is. Így a poszttraumatikus stressz szindróma tünetei magukban foglalják az összeomlás érzését, a lebénulást és az arra való képtelenséget, hogy összeszedjük magunkat, és továbblépjünk. Ez az érzés, hogy az ember nem tud továbblépni, részben a biztonságos jövő érzetének elvesztéséből származik, amelybe az én kivetíthetné folyamatos önazonosságát. Mivel a testi egót ért megrázkódtatás megszakítja azt a részben öntudatlan folyamatot, amely által a felnőttek többsége egyben tartja önmagát mint ént, a felépülés megköveteli, hogy az illető személy visszalépjen, és képzeletben újra aktívan összeszedje magát, mielőtt ismételt a jövőbe vetítené énjét.⁸ A megtestesült, önmagát összeszedni és ezáltal önmagának értelmet adni képes én jövőbe vetítési képessége központi jelentőségű, és voltaképpen az egyéniség tapasztalatának alapját képezi.⁹ Habár önmagunknak ez az emlékező képzelet segítségével működtetett összeszedési folyamata nyilvánvalóbban nyomon követhető a bűncselekmények áldozatainál, mindannyiunk számára ugyanilyen fontos, még akkor is, ha olyannyira önkéntelenné vált, hogy nemigen vagyunk tudatában.

⁷ Az utóbbi évtizedekben a feminista aktivisták sikeresen alkalmazták a „poszttraumatikus stressz” fogalmát a szexuális agresszió pszichológiai hatásának leírására.

⁸ Lásd Nancy V. Raine: HERS: Returns of the Day. *New York Times*, October 2, 1994, 34.

⁹ Egy olyan kultúrában való élet, melyben a nemi erőszak ennyire elterjedt, minden nőre mély hatást gyakorol, mert egyetlen nő sem képes valóban olyan jövőt vetíteni maga elé, amelyben teljes biztonságot élvez. Ez egyfelől azt az üzenetet közvetíti nekik, hogy késznek kell lennünk az elkerülhetetlen támadás elleni védekezésre. Ugyanakkor a támadás minden jel szerint elkerülhetetlen mivolta világossá teszi, hogy mennyire sérülékenyek vagyunk. A nő tehát folyamatosan várakozó alapállásban van, melyhez az önvédelemre való képtelenség aggodalma társul. Lásd Sharon Marcus: *Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory of Politics and Rape Prevention*. In Judith Butler – Joan W. Scott: *Feminists Theorize the Political*. Routledge, New York, 1992. Lásd még Peggy Reeves Sanday: Introduction. In *Fraternity Gang Rape: Sex, Brotherhood, and Privilege on Campus*. New York University Press, New York, 1990; valamint Isabelle V. Barker: *Feminism without 'Women': A Theory for Anti-Rape Politics*. Kézirat, 1994.

A testi integritáshoz való jog fontos alkotóeleme kell hogy legyen személyként elismert lényünknek. Márpedig a testi integritás bizonyos testképből és szexuális imágóból tevődik össze.¹⁰ Kultúránkban a születéskor kijelölt

¹⁰ Habár a testi integritás önmagunk mint egészszleges személyek képzetét vonja maga után, testi integritásunk *értelmének* a megvalósítása kétségtelenül annak függvényében változik, hogy milyen helyzetekkel szembesülünk. Ezenfelül önreprezentációnk megvalósításában néha mások segítségére szorulunk, különösen ha olyan traumatikus helyzetbe kerülünk, amelyben legalapvetőbb érzetünket megrázó fenyegetések érik. Mint már kifejtettem, a testi integritás a testi én eredendő kialakításán alapul. Nyilvánvaló, hogy a testet mint az én részét a komolyabb betegségek meglehetősen súlyosan kikezdi. Bekövetkezhet az is, hogy a testet az énhez képest valami *másnak* tapasztalják, sőt, halálos betegség esetén mint olyan ellenséges „ügynököt”, mely az én vesztét okozza. Amikor a testi integritást ilyen komoly megpróbáltatások érik, csupán tudatosan építhetjük fel újra, a módosult körülményeknek megfelelő új értelmet próbálván kölcsönözni neki. Lehetőségünk kell legyen annak képviselőjére, amit ezek a megváltozott körülmények számunkra jelentenek, és amilyen módon azokkal együtt élni és/vagy meghalni kívánunk. A gyógyíthatatlanság tudatában különös súlyt kap az a kérdés, hogy miként haljunk meg sértetlen érzéssel. Mint tudjuk, vannak olyan halálos betegek, akik semmi mást nem látnak maguk előtt, mint kint és leépülést, és így a halál siettetéséhez kérnek segítséget. Egyeseket kétségbeesett helyzetük arra ösztönözhet, hogy orvosi segítséget kérjenek az öngyilkossághoz. Az ilyen személy, aki csupán orvosi segítséggel tud meghalni, persze nem hagyható egyedül a „magánszférában”. Az orvosi közreműködéssel történő öngyilkosság jogának védelméhez lásd Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, John Rawls, Thomas Scanlon, Judith Jarvis-Thomson: Assisted Suicide: The Philosophers’ Brief. *New York Review of Books*, March 27, 1997, 41–47.

Blackmun bíró történelmi jelentőségű ítélete a *Roe v. Wade* ügyben (410 U.S. 113 [1973]) elismerte a nő abortusszal kapcsolatos döntési jogát, mely – legalábbis a terhesség első harmadában – csak rá és az orvosára tartozik. Ez a bírói ítélet közvetve azt is kimondja, hogy az a nő, aki abortuszt kíván végrehajtani, nem hagyható magára. Az abortusz még az első harmadban is vagy orvosi beavatkozást igényel, vagy orvosi felügyeletet, miután az abortuszt előidéző gyógyszert vagy injekciót alkalmazták. Blackmun, akárcsak a *Bowers*-ügy kapcsán, itt is felismerte, hogy az abortusz joga nehezen illeszthető a magánéleti esetek *Griswold*-dal megnyílt sorába: „A terhes nő nem szigetelhető el a magánszférában. Az emberi méhben fejlődő szervezet definíciója értelmében egy embriót, később egy magzatot hord magában. (Lásd *Dorland’s Medical Dictionary*, 478–479; 547. 24. kiadás, 1965.) A helyzet tehát természeténél fogva különbözik a házastársi intimitástól, az obszcén anyagok hálózobai birtoklásától, a házasságtól, a nemzéstől vagy a neveléstől, melyről az *Eisenstadt*, *Griswold*, *Stanley*, *Loving*, *Skinner* és a *Peirce* esetek szóltak.” (*Roe v. Wade*, 158.) Blackmun egyaránt tekintettel kívánt lenni az államnak az embrió védelméhez fűződő érdekelttségére, mely a terhesség második harmadától sokkal nagyobb súllyal esik latba, és az anya egészségében való érdekelttségére. A felügyelet nélküli abortuszok rémtörténetei által indíttatva Blackmun különös jelentőséget tulajdonított a biztonságos kórházi körülményeknek a kései abortuszok végrehajtásakor. A *Roe*-döntés utáni esetek többségében a nő egészségének állami védelme mint az abortuszhoz való jog igazolása teljesen kiszorult a vitából. A *Roe* utáni esetekhez fűződő különvéleményeiben Blackmun folyamatosan ezen érdektől általános figyelmet kívül hagyását támadta, a maga részéről a nők egészségére és különösen a második harmadban végrehajtható abortuszokhoz szükséges biztonságos orvosi ellátás igényére hívva fel figyelmet.

„nem” kétségtelenül nagy jelentőséggel bír. Hogy az egyik vagy a másik nemhez tartozóan, férfinak vagy nőnek tekintenek, befolyásolja azt is, ahogyan a bennünket tükröző felnőttek énként visszaigazolnak és biztosítják számunkra önmagunk megtapasztalásának képességét.¹¹ Továbbá, mivel egy olyan egón át vetítjük ki magunkat, amely pszichikailag feltérképezi libidinális erőit, ez is elkerülhetetlenül magával vonja a nemiséget. Ez nem csupán az elsődleges gyönyör miatt van, hanem a felénk mind önmagunk felnőttek általi tükrözése, mind a felnőttek velünk ápolt taktilis kapcsolata által kommunikált jelentések-nél fogva is. A szóban forgó tapasztalatok alapján egónk nem semlegesen fejlődik, hanem bizonyos „nemisége” van, vagyis mi nem láthatjuk magunkat kívülről férfinak vagy nőnek, homoszexuálisnak vagy heteroszexuálisnak. Önmagunkat mint „nemi” lényeket olyannyira mélyen „belülről” látjuk, hogy nemi lényünket aligha tudjuk könnyedén újratervezni, ha ugyan egyáltalán lehetséges ilyesmi. Ez a belső „nemi” érzet az a szexuális imágó, mely az önreprezentációkban működő, tudattalanul felöltött *persona* alapja.

A szexuális orientációt nem tekinthetjük döntés kérdésének, mivel a testi éntől elválaszthatatlan szexuális imágót implikál. Megtagadni valakitől a teret, ahol kiélheti a maga nemi lényét, ahogyan az személye szintjén megjelenik és megjelenítődik, közvetve legalapvetőbb éntudatának aláásása. A testi integritás és a szexuális önkifejezés kölcsönösen elválaszthatatlan egymástól. A normális szexualitás állam által kijelölt jelentései szerinti nemi identitás, ha nem felel meg az egyén szexuális imágójának vagy nemi lénye újraelakított reprezentációjának, teljesen összeegyeztethetetlen a személyiség szabadságának liberális politikai eszményével. Ha nemi lényünk miatt az állam titoktar-

Blackmun elismerte, hogy legalábbis a „békénahagyás” jogaként értelmezett magánszférához való jog nem egyeztethető össze minden további nélkül az abortusz jogával. Ugyanakkor azt is belátta, milyen alapvető jelentőséggel bír az abortuszhoz való jog a nők arra irányuló szabadsága szempontjából, hogy saját életük személyes döntéseit meghozzák. Az abortuszhoz való jogot mint a testi integritás tekintetében döntő és az individuáció minimális feltételeinek egyenlő védelméhez elengedhetetlen követelményt részletesen máshol tárgyalom. Most az abortusz „nyilvános” természetére szeretnék visszatérni. Az abortusz, akárcsak a halál joga, alapjában érinti az ember lényét. Az ilyen döntés személyiségformáló erejű, és így a lelkiismeret bármely értelmes felfogásának támogatnia kell. Am akárcsak a szexuális társulás, az abortuszhoz való jog is megvalósulást követel, és nem csupán kifejezésre jutást. A jog gyakorlása maga az abortusz végrehajtása, amely magával vonja azt az állammal szembeni követelményt, hogy a lehető legbiztonságosabb körülményeket biztosítsa ehhez. Blackmun bíró legnagyobb gondja a *Roe* utáni esetekben az volt, hogy kibékítse az orvosi ellátás szabályozási szükségletét a magánszférához való joggal. Tömören szólva az abortusz teljes kivonása a szabályozás alól értelmetlennek tűnt, a magánszférával kapcsolatos esetek mégis ezt látszottak követelni.

¹¹ Lásd Nancy Chodorow: *Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press, Berkeley, 1978; valamint Jessica Benjamin: *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. Yale University Press, New Haven and London, 1995.

tásra kényszerít, megtagadja tőlünk személy mivoltunkat, mert elvitatja az önmeghatározás és a jó étellel kapcsolatos saját elképzelésünk kialakításának jogát. A lelkiismeret szabadsága mint a politikailag liberális társadalom ismeretője ellentmond az efféle kényszerű elhallgattatásnak.

A nemi lény lelkiismerete és önreprezentációja

A *lelkiismeret* szót az egyén szabadságának értelmében használom, amelynek megfelelően egy politikailag liberális társadalomban saját magát „az önHITELESÍTÉS forrásának” tekintheti arra vonatkozóan, hogy számára mi a jó élet. A lelkiismeret a személyiség „szentélye”, amennyiben az, akik egyedi lényekként vagyunk, elválaszthatatlan attól, ahogyan az életünket vállalásával, alapvető értékeivel és kötelezettségeivel együtt sajátunk gyanánt jelöljük ki. Az előbbi meghatározás alapján a lelkiismeret nem egyszerűen valamilyen bennünk rejlő erkölcsi képesség, amely valamilyen erkölcsi törvény iránti engedelmességre kényszerít, habár maga után vonja bizonyos „belső felügyelet” kialakítását életünk irányítására vonatkozóan. Ez a „belső felügyelet” az, amelyhez olyankor fordulunk, amikor önmagunkban keressük a számunkra helyes választ az életnek azokra a nagy kérdéseire, amelyekkel elkerülhetetlenül szembesülünk, mindahányszor egy erkölcsileg annyira bonyolult világban próbáljuk megtervezni az életünket, mint amilyen a miénk. A „belső felügyelet” kifejezést időzjelben használom, mert annak az állandó és igen összetett belsővé tételnek a metaforája, melynek folyamán egy sor olyan erkölcsi meggyőződéssel és politikai elköteleződéssel ismerkedünk meg és azonosulunk, melyeket önmagunk részeként személyünkre szabunk, hogy később ezekhez mint mércékhez folyamodva megítélhessük, hogyan halad életünk.

Egyikünk sem indul tiszta lappal – először mindenkinek a jó élet számunkra kulturálisan hozzáférhető eszményeivel kell megbirkóznia. Miután az a világ alakít minket, amelybe bele vagyunk vetve, és amely azért foglalkoztat, mert a sűrűjében találjuk magunkat, saját értékeink folyamatos azonosítása és megújítása életre szóló feladat. Sohasem húzhatunk világos határvonalat a „külsőleg hozzáférhető” és a személyiséget meghatározóként elsajátított és belsővé tett értékek között. Valójában nem lehetünk saját értékeink teljesen eredeti forrásai, sőt, azt sem tudhatjuk, mennyire merültünk el a konvencionális erkölcsiségben, öntudatlanul inkább szentesítvén, mintsem lázadva ellene vagy kritikailag elsajátítva azt. Habár nem lehetünk saját értékeink maradéktalan hitelesítési forrásai, politikailag úgy kell elismerni, mintha azok lennénk. A személy elvont eszményét normatívan mint a döntés és az értékek forrását ismerjük el. *Az elvonatkoztatás – a személy csupán egy normatív vázlat általi meghatározása – az egyetlen mód arra, hogy megőrizzük a személyiség szabadságát.*

Ha „szubsztanciája” például a „normális” szexualitás állam által meghatározott jelenseiből eredne, ez tagadná a személyiség szabadságát. Más szóval a személyiség szabadságának mint politikai eszménynek nem feltétlenül kell sem az emberi létállapottal kapcsolatos igazságban, sem az autonómia valamiféle metafizikai igazolásában gyökereznie.¹² Erre még visszatérek a későbbiekben, amikor azt taglalom, hogy az imaginárius tartomány eszméje miért nem von maga után individualista antropológiát.¹³

Most azonban arra a kérdésre szeretnék visszatérni, hogy miért neveztem a személyiség szóban forgó szentélyét imaginárius tartománynak, és szexuális tájékozódásunk erkölcsi tereként mennyiben különbözik ez az imaginárius tartomány a magánszférától, az egyén saját szexualitása meghatározásához való szabadsága védelmében a leggyakrabban, mégis következetlenül használt alkotmányos tételtől.¹⁴ A következetlenség abból fakad, hogy a Legfelsőbb Bíróság a Griswold-üggyel kezdődő esetek sorában az ítékezés során kétféle alpra támaszkodik.¹⁵ A Griswold-ügyben a bíróság a házasság embereknek a fogamzásgátló használatához való joga mellett foglalt állást.¹⁶ Tárgyánál fogva azonban a Griswold-ügy feszültségi tényezőt jelenített meg a bíróság döntéshozatalában. Egyfelől a Legfelsőbb Bíróság a tizennegyedik alkotmánykiegészítés Due Process [„tisztesseges eljárás”] klauzulájának olyan értelmezését adta, mely alapján a „rendezett szabadság” bármely értelmes felfogása magában foglalja a házaspárok családalapításra vonatkozó alapvető döntési jogát. Az állam tehát nem bújhat be a hitvesi ágyba, hogy érvényesítse azt a nézetet, mely szerint a szex egyedüli erkölcsileg elfogadható formája a szaporodás szándékával történő. Ugyanakkor azonban a Bíróság az államnak a monogám, heteroszexuális család támogatásához és védelmezéséhez fűződő érdekére apellált. A Griswold-ügy óta az államnak a monogám heteroszexuális házasság intézményének támogatásához fűződő érdeke fontos szerepet játszik a magánéleti esetek elbírálásában. A *Bowers v. Hardwick* ügy esetében például az államnak a házasság támogatásához fűződő érdekét hozták fel érvként két homoszexuális férfi lakásuk intimitásában gyakorolt szexuális önkifejezésének a jogával szemben.¹⁷

¹² Kant például az erkölcsi szabadság lehetőségét a noumenális és a fenomenális én megkülönböztetésével igazolta.

¹³ Egyetértek Rawls-szal abban, hogy a politikai liberalizmus a metafizika jelentése körüli összes félreértés ellenére sem von maga után semmiféle szubjektumelméletet. Lásd *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993, 29. (31. jegyz.)

¹⁴ A „magánszférához való jogot” a következő legfelsőbb bírósági esetek szentesítették: *Griswold v. Connecticut*, 381 U.S. 479 (1965); *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973); *Carey v. Population Services International*, 431 U.S. 678 (1977).

¹⁵ 15.381 U.S. 479 (1965).

¹⁶ Uo.

¹⁷ A *Griswold*-ügy kapcsán a házassági magánszférát a következőképpen szentesítik:

Könyvemben végig amellet érvelek, hogy a monogám heteroszexuális házasság intézményének támogatása a politikailag liberális társadalom keretében illegitim, mivel megsérti a személyiség szentélyét, az imaginárius tartományt. Néhány libertárius szerző a magánszférára próbálta érveiben oly módon alapozni, hogy közvetlenül vagy közvetve a monogám heteroszexuális családmoddellét védelmező államérdek ellen érveljen.¹⁸ Értelmezésük szerint a magánszféra azt jelenti, hogy az állam nem avatkozhat be a legfőbb értékválasztásokba, márpedig az intím térben kétségkívül szabadon döntünk. A feministák támadták a magánszféra efféle könyörtelen értelmezését, mely az állami beavatkozástól való mentességet követeli meg otthon és az ágyban egyaránt, mint olyan fedezéket, amely féktelen szexuális kizsákmányolást és családon belüli erőszakot takarhat.¹⁹ Az imaginárius tartomány lehetővé teszi, hogy különbséget tegyünk aközött, ami értékes a magánszféra védelmének tanában, és ami ebből a monogám heteroszexuális magcsalád mint jó család illegitim támogatását szolgálja, anélkül hogy a magánszférához való jogot a beavatkozásmentességre redukálnánk. Egyszerűen azt követelni, hogy az állam békén hagyjon, nem a megfelelő módon veszi a védelmébe azt, ami kockán forog a szexuális lényként való önkifejezés jogát illetően.

Valakinek a szexuális önreprezentációhoz való jogáról beszélve mindezekelőtt nem választhatjuk szét értelmesen a beszédet a cselekvéstől, a kifejezést a megvalósulástól.²⁰ Nemi lényünk önreprezentációja nem csupán

„Engedjük meg talán, hogy a rendőrség a hálósobák szent falain belül fogamzástólók használatára utaló jelek után kutasson? A házassági kapcsolatot övező intimitás szemszögéből még a gondolat is visszataszító.” (Uo. 485–486.) Brennan bíró egyetértően hivatkozik arra, hogy „az Alkotmány teljes szerkezete és a sajátos jogi biztosítékait megalapozó célkitűzések igazolják, hogy a házassági magánszférához, a házasságkötéshez és a gyerekneveléshez való jogok hasonló léptékűek és horderejük, mint a kifejezetten védett alapjogok”. (Uo. 495.) Néhány évvel később azonban a melegektől és leszbikusoktól nyíltan elvitatják a hálósoba „megszentelt falait” a *Bowers v. Hardwick* ügyben [478 U.S. 186 (1986)]: „Az alperes [...] nem bizonyította egyfelől a család, a házasság és a nemzés, másfelől a homoszexualitás közötti kapcsolatot.” Lásd még Morris B. Kaplan *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire* (Routledge, New York, 1997.) 1. fejezetét, mely kiválóan összefoglalja a magánszférával kapcsolatos eseteket, és áttekintést ad arról, hogy az államnak a házasság megővéséhez fűződő érdekét miként használták fel arra, hogy megtagadják a melegektől és leszbikusoktól a magánszférához való jogot.

¹⁸ Lásd például Andrew Sullivan: *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*. Alfred A. Knopf, New York, 1995.

¹⁹ Lásd például Elizabeth Schneider írását a kizsákmányolást elfedő magánszféráról: Particularity and Generality: Challenges of Feminist Theory and Practice in Work on Women-Abuse. *New York University Law Review*, 1992, 3.

²⁰ A hadseregben szolgáló melegre vonatkozó jelenlegi elvek elkülönítik a beszédet és a viselkedést. A gyalázatos „ne kérdezd, ne mondd el” politika lehetővé teszi a hadsereg bármely olyan tagjának elbocsátását, aki „nyíltan kijelentette vagy utalt arra, hogy homoszexuális vagy biszexuális”, ha nem „igazolta, hogy nem olyasvalaki, aki homoszexuális

szexuális *personák* általi²¹ megnyilvánulást jelent, hanem egy olyan élet folytatását is, amely kifejezi erkölcsi és érzelmi irányultságunkat a szexualitással, illetve a családdal kapcsolatos kérdésekben. A szexuális lényünk másokkal létrehozott kapcsolatokon és társulásokon keresztüli gyakorlására vonatkozó igény szerkezetileg analóg annak a jognak a védelmével, mely vallásos kérdésekben nem csupán a lelkiismeret szabadságát, hanem a hit gyakorlásához szükséges teret is biztosítja.²² Történelmileg a lelkiismereti szabadság politikai eszménye elválaszthatatlan volt a vallásszabadság követelésétől.²³ Ezt a szabadságot oly módon értelmezték, hogy az egyénnek saját döntéseit kell meghoznia, és saját legmélyebb meggyőződéseit kell követnie hitének gyakorlásában. A hit kifejezése azonban a legtöbb vallásban nem szorítkozik a magánszférára. Az igazán értelmes vallásszabadság nem szorulna semmilyen védelemre, ha az egyén csupán magányosan imádkozhatna, sem pedig ha azok, akik nem kedvelik bizonyos vallás egyes tagjainak sajátos gyakorlatait, megakadályozhatnák, hogy „provokálva legyenek”. A vallásszabadság az önreprezentáció jogához való teljes körű hozzáférést igényel.

Hasonlóképpen, a szexuális önreprezentáció joga is teljes érvényesülést követel. Ha valaki nyíltan melegnek vagy leszbikusnak vallhatja magát, vagy egyenesen táblát függeszthet ki az Empire State Buildingre ugyanebből a célból, nem meríti ki a szexuális önreprezentáció jogát. Például egy meleg

aktusokat szokott, próbál, hajlamos vagy szándékozik végrehajtani”. (10 U.S.C. Section 654[b][2]) Az elv körüli perek nagyrészt megerősítették a szóban forgó elkülönítést. Például az *Able v. United States* ügyben a kormányzat amellel érvelt, hogy a hadsereg elve a „viselkedésre”, nem a beszédre vonatkozik, és így nem sérti a meleg és leszbikus katonai alkalmazottaknak az Első Alkotmánymódosítás által biztosított jogait. A beszéd és a viselkedés politikájának kitűnő tárgyalását lásd Judith Butlernél: *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge, New York, 1997. 3. fejezet.

²¹ Judith Butler eredményesen kimutatta, hogy a szexuális különbség önreprezentáció történelmileg hogyan kapcsolódott össze „a szaporodás szolgálatában álló heteroszexualitás kötelező érvényű keretével”. Mint írja, „a tettek és a gesztusok, a megfogalmazott és a kiélt vágyak egyfajta meghatározó belső nemi mag illúzióját keltik, melyet a szexualitás szabályozása végett tartanak fenn diszkurzív eszközökkel”. (I. m. 136.) Az imaginárius tartomány ezzel szemben a „nemi mag” lerombolására szolgáló eszköz. Lásd uő: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York, 1990; különösen: *From Interiority to Gender Performatives*, 134–141.

²² Az Első Alkotmánymódosításban ez olvasható: „A Kongresszus nem alkot törvényt vallás alapítása vagy a vallás szabad gyakorlásának eltiltása tárgyában; nem csorbítja a szólas- vagy sajtószabadságot; nem csorbítja a népnek a békés gyülekezéshez való jogát, valamint azt, hogy a kormányhoz forduljon panaszok orvoslása céljából.”

²³ Martin Luther: 95 Theses or Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences (1517). In *Luther's Works: Career of the Reformer*. Ed. Harold J. Grimm and Helmut T. Lehmann. Muhlenberg Press, Philadelphia, 1957, 31:25. Lásd még Hegel: i. m. 146–175; illetve Rawls: *Political Liberalism* című művét arról, hogy a vallásszabadság miért vált az egyéni szabadságjogokról alkotott számos eszményünk modelljévé.

férfitől nyilvánvalóan elvitathatatlan az a jog, hogy kiélje szexualitását, nyitottan és békében éljen kedvesével vagy szeretőivel, és szülői kötelezettségeket vállaljon, ha akar. Amikor szexuális tájékozódásunkról van szó, nem csupán olyan, lényeges és személyiséget meghatározó kérdésekre gondolunk, mint arra, hogy kivel létesítünk szexuális viszonyt és milyen típusú kapcsolataink lesznek szeretőinkkel, hanem arra is, hogy megházasodunk-e vagy sem, mely alapvető kérdés bárki életében. Ahogyan ezek a kérdések kifejező, erkölcsi és politikai értékkel bírnak a heteroszexuális közösségekben, ugyanígy a homoszexuális közösségekben is a melegek és leszbikusok házassági jogának követelése formájában. A vita részben a homoszexualitás mint politikai önazonossági forma jelentése körül zajlik.²⁴ A házasodás kérdése ugyanakkor a feministák (különösen a negyvenes éveik derekán járók) számára is elválaszthatatlan attól, hogy a nők miként reprezentálják magukat mint feministák és mint személyek. Vannak feministák, akik egyenesen amellet érvelnek, hogy a házasság patriarchális intézmény, mely összeegyeztethetetlen a nők személyi mivoltukban való elismerésével.

Szexuális lényként követni valamilyen életmódot, ha ez kimondottan politikai tett, minden bizonnyal támogatja a politikai társulások létrehozásának és politikájuk nyilvánosság előtti képviselésének a jogát. De még akkor is, ha az illető el akarja kerülni a politikát, a nemi lény kifejezése megköveteli a másokkal való társulás jogát, *ez pedig olyan döntéssel jár, amely politikai állásfoglalásokat vonhat maga után*. A szóban forgó jogosultság nem csupán a más felnőttekkel létesített szexuális viszonyt foglalja magában, hanem a szülői szerep vállalására vagy a nemzedékek közötti barátság más fajtáinak kialakítására vonatkozó döntést is.²⁵ Ha a melegektől és a leszbikusoktól megtagadja a szülői szerep betöltésének a jogát, vagy akadályokat gördít az elé, hogy családot alapítsanak, azzal az állam nyilvánvalóan olyan területre hatol be, mely az egyén illetékességébe tartozik. A *Bowers v. Hardwick* ügyben hozott döntés jól mutatja, milyen távol állunk attól, hogy engedélyezzük a melegek és leszbikusok szexuális önkifejezéshez való jogát; még mindig nem hárult el a fenyegetés, hogy a törvény lezárja azt a szűk teret is, amit a melegek és leszbikusok megnyertek arra, hogy szeretőkként és családtként nyíltan éljenek. Csak nemrégiben, alig az utóbbi három évtizedben kezdtek a fehér heteroszexuális nők mentesülni a házasságon kívül született gyermeküket egyedül nevelő anyákat érintő kulturális stigmatizálástól.²⁶ A jelenlegi jóléti reformok, amelyek gazda-

²⁴ Kaplan a *Sexual Justice* 4. fejezetében behatóan tárgyalja, hogy a „meleg” mint politikai identitásforma miként határozta meg és alakította a melegek házassadási jogának követelési módját.

²⁵ Az intím kapcsolatok szabadságának kérdése volt a *Baehr v. Miike* ügy tétje, 65 USWL 2399 (Cir. Ct. Hawaii 1996).

²⁶ Lásd Wahneema Lubiano elemzését a „segélykirálynő” (*welfare queen*) szóképről: Black

sági eszközökkel próbálják korlátozni, hogy az egyedülálló anyák kettőnél több gyermeket vállaljanak, jól tükrözik, milyen ingatag az elfogadottságuk társadalmunkban.²⁷ Az Egyesült Államokban csupán az utóbbi másfél évtizedben hagyták jóvá, hogy egyedülálló heteroszexuális nők gyerekeket fogadjanak örökbe.²⁸ Hogy egyáltalán megnyilvánul-e valaki anyaként, és ha igen, miként, egyértelműen a személyiséget meghatározó döntés, amely ugyanolyan alapvető szexuális tájékozódásunk szempontjából, mint arra vonatkozó döntéseink, hogy kivel létesítünk szexuális kapcsolatot.

A 19. századi Európa legnagyobb részében a nő, ha kilépett a házasságából, automatikusan elveszítette gyermekeit. Családjogunkban még mindig nagyon sok olyan struktúra van, amely gyakorlatilag megakadályozza, hogy azok a nők, akik szabados nemi életet folytatnak, megőrizzék a felügyeletet gyermekeik fölött.²⁹ A szexuális önkifejezés maga után vonja annak az igényét, hogy az ember kötődéseket alakíthasson ki és társulásokat hozhasson létre másokkal, amely jog viszont ellentmondásba kerülhet a magánszféra bizonyos értelmezésével. Blackmun bíró a *Bowers v. Hardwick* ügyben kifejtett ellenvéleményében meggyőzően érvelt amellett, hogy a rendezett szabadság feltételei között élők közösségének el kell ismernie az intim társulások jogát, hogy érzelmi dolgokban egyáltalán jelentsen valamit a személyes szabadság.³⁰ Márpedig Blackmun számára az érzelmi ügyek is azokon a mélyen gyökerező és a személyiséget meghatározó döntéseken alapulnak, amelyeket a politikailag liberális társadalomban az egyénre kell bízni.³¹

Ladies, Welfare Queens, and State Minstrels: Ideological War by Narrative Means. In Toni Morrison (ed.): *Race-ing Justice, Engender-ing Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality*. Pantheon Books, New York, 1992, 331–334; továbbá Sanford M. Dornbusch – Myra H. Strober (eds.): *Feminism: Children and the New Families*. Guilford, New York, 1988. 1970 és 1984 között a hajadon anyák száma a hatszorosára nőtt. Ezenfelül az egyszülős, kisebbségi nők által fenntartott családok körében a szegénység is jelentősen növekedett. Míg 1986-ban a fehér nők által fenntartott háztartások éves átlagjövedelme 22500 dollár volt, az afroamerikai nők esetében ez az összeg csupán 7000 dollárt tett ki (lásd *Wealth in Black and White*. Bureau of the Census, 1986).

²⁷ Lásd például Benjamin L. Weiss: Single Mothers' Equal Right to Parent: A Fourteenth Amendment Defense against Forced-Labor Welfare 'Reform'. *Law and Inequality*, 1997, 15; Christopher Jencks: The Hidden Paradox of Welfare Reform. *American Prospect*, 1997, 32, 33.

²⁸ Pete Wilson kaliforniai kormányzó nemrég igyekezett megtiltani az egyedülálló személyek általi örökbefogadást, a demokrata képviselők törvényhozói erőfeszítései azonban meggátolták javaslatának érvénybe lépését. Az ilyen politikai vita jól mutatja, hogy a meleg és a leszbikusok számára még mindig nincs biztosítva az a jog, hogy saját életüket szabadon alakítsák. Panel OKs Bill That Would Let Gay Couples Adopt: Legislation Would Undo Rules Backed by Wilson. *Los Angeles Times*, April 3, 1997, 3.

²⁹ Lásd Phyllis Chesler: *Mothers on Trial: The Battle for Children and Custody*. McGraw-Hill, San Diego, Calif., 1986.

³⁰ 478 U.S. 199. (J. Blackmun különvéleménye)

³¹ Uo.

Morris Kaplan helyesen érvelt amellett, hogy az intim társulásokhoz való jog meghaladja a beavatkozásmentességként értelmezett magánszféra fogalmát: „Az intim társulások szabadsága nem csupán a beavatkozásmentesség negatív jogát követeli meg, hanem a pozitív képességet is, hogy olyan intim teret és társadalmi támogatottságot biztosítsunk az egyéni választásoknak, amelyek létrehozzák és fenntartják a személyes kapcsolatokat és identitásokat. Ezeket az intim tereket gyakran „otthonként” emlegetjük. A családi élet az intimitás metaforikus és aktuális tere, a magánszférával kapcsolatos esetek pedig az ilyenfajta térnek a jogi és a társadalmi hatóságok elismerésétől való függését szemléltetik.”³²

Ezek a terek, amelyekben újragondoljuk a „rokon”, „szerelem”, „szexualitás” vagy a „nemzedékek közötti barátság” kifejezések jelentéseit, nem feltétlenül olyan helyek, ahol már jártunk, vagy amelyeket ismerünk, és éppen ezért alkotó újragondolásra szorulnak. Mi pedig a saját családunkat alakítva álmódjuk őket újra, miközben azzal a kérdéssel viaskodunk, hogy mit is jelent családtagnak lenni. Az imaginárius tartomány döntő jelentőségű az ilyen álmok vonatkozásában. Először is teret biztosít a szexuális imáznak, amely által kifejezzük magunkat. Másodsorban ez az a lelki tér, amelyben lehetőségünk nyílik arra, hogy szexuális lényként szabadon kitaláljuk magunkat, oly módon jelenvén meg, mint akik saját maguk határozzák meg erkölcsi távlatukat a nemiség, a szerelem és a nemzedékek közötti barátság kérdéseiben. Harmadsorban lehetővé teszi a viszonyok egyes elképzelt módjait, amelyek segítenek formába önteni intim kapcsolatainkat.

Persze ha ezeket a képzelte állapotokat megvalósítani és megjeleníteni kívánjuk, a valós térbe kell kihelyeznünk őket. Intim kapcsolatokról nem csupán álmodozni akarunk, hanem meg is akarjuk valósítani azokat. Az albréti jog olyan szabályozása, amely megtagadja a meleg pártól a teret, megfosztja a szeretőket attól, hogy egymás iránti valódi kötődésüket kiéljék.³³ Mivel olyan értékesek és törekenyek, a kapcsolatokat a diszkrimináció kevésbé explicit formái is megingathatják. A szerelem megélésének szabadsága a nyilvánosság előtti kézen fogástól a szerető halottas ágyánál tett valomásig terjedő összes kis és nagy gesztust egyaránt jelenti.

Egyesek azt gondolják, hogy csupán lemásoljuk a családot, amelyben felnőttünk, de az utánpótlás is bizonyos fokú kreativitással jár, hiszen sohasem lehet pontos. Mások, akik abban hisznek, hogy lelki térképek alapján alakítjuk

³² Kaplan: i. m. 224.

³³ Például New York állam parlamentjében a lakásbérleti díjak szabályozásának eltörléséről folytatott újabb keletű vita folyamán a republikánus többség vezetője olyan törvényt terjesztett elő, amely megtagadja az örökösödés jogát a házasságon kívül együtt élő társaktól. Joseph Bruno utólag visszavonta javaslatát; maga a vita azonban árulkodó a meleg és a leszbikusok lakhatási jogainak ingatagságára nézve.

külső környezetünket, meglepetten tapasztalják, hogy olyan kapcsolati mintákat ismétlünk, amelyekről azt hittük, hogy már elutasítottuk őket. Ironikus módon a családi értékekkel kapcsolatos sok hűhó mutatja a legjobban, hogy a család ma már mennyire nem része annak, amit örökölünk és átörökítünk életünk során. Új típusú családok jönnek létre, amelyek nem feltétlenül alapulnak a biológián, mintegy igazolva, hogy létesítmények, és nem csupán „a természet kifejeződései”.

Az amerikai egyesült államokbeli családok szemmel láthatóan válságban vannak.³⁴ Túlságosan is nyilvánvaló, hogy nagyon sok család még csak meg sem közelíti az 1950-es évek eszményi családmódeljét.³⁵ A hagyományos heteroszexuális magcsalád az élethosszig tartó házasság és a kenyérkereső férfi premisszáin alapult. Jóllehet a legtöbb egyesült államokbeli család sosem felelt meg ennek a képzetnek,³⁶ az számtalan amerikait olyan eszményként tartott fogva, amelyre törekedni kell. Az amerikai álmot lényegében a fehér kerítéssel elkerített magánháiban élő család jelenítette meg.

Egy ilyenfajta képzet azonban nem több, mint pusztán kép, reprezentáció. Azoknak, akik elfogadják az eszményt, minden bizonnyal megvan a joguk arra, hogy másokkal érzelmi köteleket alakítsanak ki, és egy olyan közös életnek vágnak neki, amelyről úgy gondolják, hogy megfelel ennek az eszménynek, vagy közel áll ahhoz. Ezt a velük született jogot nyilvánvalóan védi saját imaginárius tartományuk. A feministákat gyakran vádolták azzal, hogy saját családképüket másokra próbálják ráerőszakolni.³⁷ Az a feminizmus azonban, amely egyenlő védelmet követel minden egyén imaginárius tartománya számára, az ellenkezőjét teszi. Igaz persze, hogy a családi értékek körüli nyilvános vita szemlélteti, hogy az embereknek a jó családról alkotott elképzelései mennyire különbözőek, és hogy az emberek mennyire vadul ragaszkodnak saját eszményeikhez. Ám éppen a vita ilyen heves pillanataiban válik láthatóvá, mennyire szorosan kötődünk az intim kapcsolataink feltételeiről alkotott elképzelésünkhöz. Senki sem állíthatja, hogy az ő szerelme jobb, mint bárki másé, vagy hogy azt a módot, ahogyan ő szeret, bárki másra rá kellene erőltetni. A lelkiismereti szabadság iránti politikai elköteleződésünket ez komoly próbára tette, hiszen mindannyian annyira bele vagyunk bonyolódva saját intim viszonyainkba és azok számunkra hordozott jelentőségébe. Egy ennek megfelelő személyiségjog kívánja meg annak elismerését, hogy

³⁴ Lásd Judith Stacey: *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*. Beacon Press, Boston, 1996, 2. fejezet.

³⁵ Uo.

³⁶ Lásd Stephanie Coontz: *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*. Basic Books, New York, 1992.

³⁷ Lásd például Allan David Bloom: *The Closing of the American Mind*. Simon and Schuster, New York, 1987.

mindannyian rendelkezünk nem többel és nem kevesebbel, mint saját szexuális lényünk önkifejezési jogával.

A teljes liberalizáció sem óvja megfelelően az intim kapcsolathoz való jogot, ha közvetlen vagy közvetett diszkriminációt enged meg a meleg párokkal szemben. Amint már hangsúlyoztam, a szexuális lény önreprezentációja nem korlátozható az egyén szűk értelemben vett, saját házában vagy ágyában élt magánéletére. A Bowers-ügy utáni Amerikában a melegek és a leszbikusok persze még csak ezzel a joggal sem rendelkeznek – mely ugyan előrelépést jelentene a homoszexuális párok számára, de korántsem meríti ki a szexuális önreprezentáció jogát.

Ha egy meleg pár szerelme „eltitkolására” kényszerül azért, hogy egyáltalán tetőt szerezzen a feje fölé, a szexuális önreprezentációhoz fűződő jogát tagadják meg tőle. A Clinton elnök által a hadsereg számára sugallt megoldás, a „ne kérdezd, ne mondd el”³⁸ szintén sérti a melegek és a leszbikusok imaginárius tartományát. Ha egy leszbikus pártól megtagadja jogot, hogy törvényesen családot létesítsen, azzal az állam egy olyan életmódot erőszakol rájuk, mely behatárolja, ahogyan ők egymással és gyermekeikkel ápolt intim kapcsolataikat alakítanák, ha szabadon dönthetnének. Amint már kifejtettem, az önreprezentáció jogának védenie kell az életvitel megtervezésének a szabadságát is. Hogy mit is jelent egy élet megtervezni, az a körülmények alapján változik. Jelentheti például a nyíltan leszbikus őrmestert, az anyaság abortusz általi elutasítását, és azonos nemű partnerrel való kapcsolat kialakítását, ezt követően pedig a közös, nyitott és szeretetteljes szülői szerepvállalást. Ez utóbbi maga után vonja az államilag biztosított jogot, hogy a gyermeket ki nem hordó fél örökbe fogadhasson, amit a magánélet védelmével még nem lehet elérni.

A prostitúció esete

Az imaginárius tartomány szentélyének egyenlő védelmével és a szexuális önkifejezés ezzel párhuzamos jogával kapcsolatos érv segítségünkre lehet abban, hogy politikai szempontból elvi alapokon álló szabályozást alakítsunk ki a szexuális kapcsolatokra és a családi életre vonatkozóan. Ezek az irányelvek természetesen összhangban kell hogy legyenek a személyes szabadság

³⁸ Lásd *Richenberg v. Perry*, 97 F.3d 256 (8th Cir. 1996). A bíróság többek között fenntartotta, hogy a „ne kérdezd, ne mondd el” politika nem sérti az Első Alkotmánymódosítást, mivel a beszéd bizonyítékként használható a büntett megállapítása folyamán: „a hadsereg valamely tagjának azon állítása, hogy homoszexuális, a homoszexuális cselekedetek iránti hajlandóságot bizonyítja”.

védelmével, mely igazolja őket. Az a kérdés, hogy miként vonjuk be az államot az intim kapcsolatok területére, különösen kényes, mivel a szabályozás olyannyira könnyen tapos bele a személyek önkifejezési jogába. Néhány feminista a férfi szexuális dominancia olyan elméletét próbálta kidolgozni, mely alapjául szolgálhat szexuális kapcsolataink erkölcsi és törvényes megítélésének. Elméletük annak a megállapítására szolgált volna, hogy milyen reprezentációk alacsonyítják le szükségképpen nemi lényünket, és tiltandók ennél fogva törvényesen. Érvelésük alapján az államot fel kellene használni arra, hogy véget vessen a férfi szexuális dominanciájának, különösen annak legnyilvánvalóbb és legdurvább formáiban, függetlenül attól, hogy az érintett nők hogyan vélekednek saját szabadságukról. A férfidominancia ugyanis szerintük kitermeli saját „készséges” áldozatait. Az államnak tehát meg kell mentenie azokat a nőket, akik saját hamis tudatukból kifolyólag részt vesznek a férfidominancia állandósításában. A prostituáltak és a pornóiparban dolgozók például olyan nők, akik a lehető legszörnyűbb értelemben „birtokolva lettek”. Azzal, hogy véget vet a pornóiparnak és a prostitúciónak, az állam önmaguktól menti meg őket.

Anélkül, hogy tagadnánk azokat a sanyarú gazdasági és lélektani előfeltételeket, amelyek a prostitúcióhoz vagy a pornográfiahoz vezették őket, számos prostituált és pornóipari munkás hangosan tiltakozott az ellen, hogy mentést igényelne vagy ilyesmire szorulna. Ők azt állítják, hogy semmivel sem inkább szorulnak megmentésre, mint azok a fehér, középosztálybeli feministák, akik „önmaguktól” igyekeznek őket megóvni. Habár mind a prostituáltak, mind a pornóiparban dolgozók szakszervezet típusú szövetségeket hoztak létre, a feministák számára kérdéses marad, hogy támogassák-e azokat, amennyiben az ilyen szervezetek eleve a szexuális munka dekriminalizációjára és a szexiparban dolgozók törvényes elismerésére irányuló követelésből indulnak ki. A pornográfia szabályozásával kapcsolatos szenvedélyes vita elválaszthatatlan a prostitúció törvényes státusától, hiszen a pornóiparban dolgozók is pénz ellenében nyújtanak szexuális szolgáltatásokat. A két iparág keresztezi egymást abban a tekintetben is, hogy sok pornóipari munkás vállal „külső munkát”. A pornográfia szabályozása körüli viták tehát megoldást igényelnek a pornóiparban dolgozók és a prostituáltak törvényes státusát illetően is, habár a kettő közötti összefüggést a feminista törvénytervezetek nem mindig ismerték el, sem nem tartották következetesen szem előtt. Milyen szabályozás lehet egyáltalán alkalmas abban az esetben, ha egy nő azt állítja, hogy pornóipari és/vagy prostituáltként végzett munkájával szexuális önkifejezést gyakorol? Mit jelent egy feminista számára közbenjárni annak érdekében, hogy az állam önmagától óvjon meg egy nőt?

Személyek-e a prostituáltak?

A legkörmönfontabb feminista érv a törvényes tilalom és a prostitúció kriminalizálása mellett jelenleg az, hogy a prostitúció szerződéses szolgáltatást vagy – ami még rosszabb – szexuális rabszolgaságot von maga után. Azaz egyetlen nőnek sincs joga személy mivoltában kiiktatni magát mint jogok forrását azért, hogy áruba bocsátja szexualitását. Ez a megfontolás a rabszolgaság elleni érv alakját ölti: a rabszolgaságot akkor is meg kell tiltani, ha egy nő maga „dönt” amellett, hogy áruba bocsátja magát, mivel ez az intézmény sérti jogok forrásaként birtokolt státusát, amelynek megsértése, még akkor is, ha önként vállalt, nem egyeztethető össze szabad és egyenlő személyként való elismerésével. Ha egy nő saját személy mivoltával össze nem egyeztethető módon jeleníti meg magát, vajon nem kellene megakadályoznunk ebben az általa megtagadott személy mivolt nevében?

Azon a mozgalmon belül, amit mára a feminizmus második hullámának neveznek, a vélemények élesen különböznek: egyesek támogatják, mások ellenzik a prostitúció törvényes tilalmát. Valójában azonban a feministák körében is több mint két „párt” van. Számos feminista szerint, még azok közül is, akik nem értenek egyet a folytatódó kriminalizálással, a prostitúció mint a férfiak számára szükséges intézmény felemás társadalmi elfogadottsága a prostituáltak védelmét nem megfelelően biztosító törvénykezést alapoz meg. A kizárólag a prostituáltak és nem a kliensek elleni, más valódi indokokat szolgáló, esetlegesen gyakorolt törvényi fellépés történelmi hagyománya jól tükrözi a patriarchátus képmutató arcát. A patriarchátus ugyanis kétarcú: fordítsuk csak meg a jó családapa képét, és rögtön előtűnik az utcalányok után szaladgáló férfi.

Amint a történészek kimutatták, a 19. századi Nagy-Britanniában és Franciaországban az „erkölcstelenséget” szabályozó törvények valójában a rendfenntartást szolgálták. Habár a prostituált az erkölcstelen szexualitás képviselője volt, a prostitúciót mindkét ország megtűrte egy szigorúan szabályozott rendszer keretei között, amelyet a törvény és az orvosi testület felügyelt. A prostituáltak tekintették mindazon kicsapongások letéteményesének, amelyeket nem lehetett a viktoriánus család határai közé szorítani – egy francia orvos kifejezésével élve „ondócsatornáknak”.³⁹ Létezése, jóllehet veszélyes, éppen ezért volt annyira szükséges. Mivel a szakértők azt állították, hogy a szabályozatlan prostitúció a betegségek és az erkölcstelenség elharpódzásához vezetne, az állam törvények és orvosi eljárások rendszerét fogatosította a prostituáltak tevékenységének szabályozására.

³⁹ Alain Corbin: *Commercial Sexuality in Nineteenth Century France: A System of Images and Regulations*. In Catherine Gallagher – Thomas Laqueur (eds.): *The Making of the Modern Body*. University of California Press, Berkeley, 1987, 211.

1836-ban Alexandre Parent-Duchâtelet francia társadalomtudós a következőképpen ír: „[...] a prostituáltak ugyanolyan nélkülözhetetlenek bármely férficsoporthoz számára, mint a szennycsatornák és a szeméttelpek; a hatóságoknak egyformán kell kezelniük őket; kötelességük felügyelni azokat, minden lehető eszközzel csökkenteni a velük járó kellemetlenséget, és persze elrejtetni, száműzni őket a legsötétebb sarkokba, hogy jelenlétüket olyan észrevehetetlenné tegye, amilyenné csak teheti.”⁴⁰

A francia kormányzat meg is szívelte Parent-Duchâtelet javaslatait, és a törvénytelen szexualitás igen összetett tűrésrendszerét honosította meg. A kormányzat úgynevezett *maîtresse de maison*okat toborzott, olyan nőket, akik a *maison de tolérance*-okat, a bordélyházakat vezették, és az ott dolgozó nőket az állam rendszeres ellenőrzésének vetették alá. Az egyes prostituáltaktól megkövetelték, hogy valamelyik bordélyház nyilvántartásába vetessék magukat, a rendőrségnek pedig jogában állt letartóztatni bármely prostitúcióval gyanúsítható nőt, aki nem szerepelt az államilag elismert bordélyházak nyilvántartásában.

Nagy-Britannia Franciaország nyomán érvénybe léptette a fertőző betegségekről szóló 1864-es, 1866-os és 1869-es törvényeit (*Contagious Diseases Acts*). Ezek a törvények a nőket, nem pedig férfi klienseiket tekintették a fertőzések forrásának.⁴¹ A törvények alapján a rendőrség köteles volt minden prostituáltgyanús nőt azonosítani és kéthetente nőgyógyászati vizsgálatnak alávetni. Ha egy nőt kankóval vagy szifilisszel diagnosztizáltak, több hétre vagy hónapra is kórházba utalhatták.

A feministák mind Franciaországban, mind Nagy-Britanniában kampányokat szerveztek ezek ellen a rendelkezések ellen, kifogásolván, hogy – a Great Britain’s Ladies National Association szavaival élve (LNA, Nagy-Britanniai Nemzeti Nőszövetség) – „azt a nemet büntetik, mely a kicsapongás áldozata, és büntetlenül hagyják azt, mely legfőbb oka mind a kicsapongásnak, mind rettegett következményeinek”.⁴² Az állami türelemmel szembeni feminista reakciók abból a „mentőmunkából” nőttek ki, amelyben számos középosztálybeli feminista részt vett a 19. század folyamán. A jótékonyági munka a középosztálybeli nők „anyáskodó és angyali természetét” mozgósította, miközben a polgári család értékeit próbálták a munkásosztálybeli nők és gyermekek felé közvetíteni. Ez a munka terjedt ki a „bukott nők” megmentésére a Franciaország és Nagy-Britannia törvényei által gyakorolt „instrumentális nemi erőszaktól”. A feministák amellet érveltek, hogy a francia

⁴⁰ Jana Matlock: *Scenes of Seduction: Prostitution, Hysteria, and Reading Difference in Nineteenth-Century France*. Columbia University Press, New York, 1994, 31.

⁴¹ Judith Walkowitz: *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

⁴² I. m. 93.

türelmi rendszer és a fertőző betegségekről szóló angol törvények a férfi kicsapongás igazolására és fenntartására szolgálnak, a fiatal nők kárára. Az LNA a prostituáltakat olyan nőkként ábrázolja, akikbe „betör a férfiak teste, törvényei és az acél pénisz, a hüvelytükör”.⁴³

A prostituáltak állami szabályozástól való megmentésének feladata a 19. század folyamán alkalmat szolgáltatott a feministáknak arra, hogy tovább pontosítsák a nők eredendő különbözőségét a férfiaktól. Társadalmi és politikai egyenlőségre irányuló követeléseiket a feministák változatos beszédmódokban a nő különbözőségének fogalma mögé rejtették. 1848-ban a *La voix des femmes* (Nők hangja) című feminista lap kijelenti, hogy „a nemzet erkölcsé különösen a nők erkölcsétől függ”.⁴⁴ A nők – érveltek a feministák – egyenlő jogokat érdemelnek, mert az állam így nagyobb hasznát látná sajátos erényeiknek. Mivel a prostituáltak megmentése a feministák számára a női erény további kinyilvánítására nyújtott lehetőséget, csupán az eredendő férfi bujaság áldozataiként gondolhatták el a prostituáltat. El sem tudták volna képzelni, hogy esetleg választhatták a szakmát önkéntesen is. Habár a feministák utaltak arra is, hogy kedvezőbb feltételek mellett a nők aligha szorultak volna prostitúcióra a túlélés érdekében, ez a gazdasági érvet legtöbbször háttérbe szorította a férfi kicsapongás „rögeszmés” gondolata.⁴⁵

Nagy-Britanniában a fertőző betegségekről szóló törvényeket 1883-ban törölték el, Franciaországban az utolsó államilag ellenőrzött bordélyház 1946-ban zárta kapuit. A feminista kampány erkölcsi hangvétele azonban benne ragadt a törvényhozók fülében, és olyan törvények elfogadásához vezetett, amelyek voltaképpen több megszorítást róttak ki a nőkre, mint a türelmi rendszer vagy a fertőző betegségekről szóló törvények.

Ez az örökség kísérti tehát a szexuális munka állami szabályozását célzó kortárs feminista követeléseket. Mindezzel együtt akadnak olyan mozgalmárok is, akik a szabályozásmentesség és a dekriminalizáció mellett foglalnak állást a szexuális önkifejezés szabadsága alapján, amely még akkor is érvényben marad, ha magára a személyre vagy másokra nézve veszélyt jelent, mindaddig, amíg nem torkollik nem közös megegyezésen alapuló erőszakba.⁴⁶ Ez az

⁴³ I. m. 143.

⁴⁴ Idézi Matlock: i. m. 113.

⁴⁵ Judith Walkowitz: Male Vice and Female Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth-Century Britain. In Ann Snitow – Christine Stansell – Sharon Thompson (eds.): *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. Monthly Review Press, New York, 1983, 256.

⁴⁶ Egyes 19. századi nyugat-európai feministák szexuális utópiákat dolgoztak ki a nők alárendeltségének megszüntetésére. Olive Schreiner például a következőket írta: „Álmainkban halljuk, ahogy a kulcs elfordul a zárban, mely az utolsó bordélyház ajtaját csukja; az utolsó érme csendülését, mellyel egy nő testéért és lelkéért fizetnek; az utolsó fal hullását, amely mesterségesen elkeríti a nő ténykedését, és elzárja őt a férfitől. A múltban

érv továbbra is határozott választ ad azoknak, akik a prostitúció kriminalizálása vagy szabályozott dekriminalizálása mellett foglalnak állást. Számos feminista állítja ezzel szemben, hogy az említett évrre hivatkozó mozgalmárok figyelmen kívül hagyják a prostituáltak saját maguk által fájlat szenvedését és a prostitúció körülményeit, a nők patriarchális kizsákmányolásának fenntartóiként leplezven le riváisaikat.⁴⁷ A feministák a liberalizációt rendszerint a férfiak által gyakorolt és végtelenül kiszolgáltatott nőket érintő szexuális kizsákmányolás engedélyezésének tekintik.⁴⁸ Lévén hogy a kilencvenes évekre a világ számos országában a nők törvény előtti egyenlősége formálisan elismert, a prostituáltak személy mivoltának kérdése megkerülhetetlen. A 19. században az volt a kérdés, hogy a feminista szervezetek hogyan képviseljék a prostituáltakat. A 20. században a kérdés az, hogy a prostituáltaknak kell-e képviselniük saját magukat, és hogy képesek-e erre. Az a kérdés tehát, hogy a prostituáltak feláldozták-e személy mivoltukat és ezáltal jogukat az önképviseletre, napirenden van.

Alternatív reformprogramok napjainkban

1974-ben New Yorkban feminista találkozót rendeztek, melynek során számos nézetkülönbség került felszínre a feministák között a prostitúció törvényes tilalma kapcsán. A találkozón a prostituáltak egyes érdekvédelmi szervezetei is részt vettek, a prostitúció törvényes tilalmának szorgalmazói-val, valamint a prostituáltak számára orvosi ellátást, ételmezt és menedéket biztosító szervezetekkel együtt. A prostituáltak bármiféle kriminalizáció és szabályozás ellenében foglaltak állást, mely megtagadja tőlük személy mivoltukat, és teljes mértékben elleneztek a kötelező nyilvántartásba vételt, a kórházi beutalást és a kényszerkezelést, amelyek az egy évszázaddal korábbi türelmi rendszer velejárói voltak. Általában véve elleneztek bármiféle, az

lomhán mászó hernyóként látjuk magunk előtt a nemek szerelmét, később mint renyhén begubózott, durva bábót, végül pedig mint kibontott szárnyú pillangót a jövő dicsőséges napfényében.” Idézi Elaine Showalter: *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*. Penguin Books, New York, 1990, 56. Franciaországban az utópista Charles Fourier mély hatást gyakorolt a szexuális radikalizmusra. Lásd Joan Wallach Scott: *Only Paradoxes to Offer: French Feminism and the Rights of Man*. Harvard University Press, Cambridge, 1996, 57, 62. Ez a látásmód ma is jellemző egyes szerzőkre. Lásd például Ellen Willis: *Feminism, Moralism, and Pornography*, vagy Joan Nestle: *My Mother Liked to Fuck*. In Ann Snitow – Christine Stansell – Sharon Thompson (eds.): i. m.

⁴⁷ Lásd például Kathleen Barry: *Female Sexual Slavery*. New York University Press, New York, 1979.

⁴⁸ Catharine A. Mackinnon: *Feminism Unmodified: Discourse on Life and Law*. Harvard University Press, Cambridge, 1987.

erkölcs nevében bevezetett szabályozást, és a tilalmat támogató feministákat azzal vádolták, hogy az államot kívánják felhasználni saját szexuális erkölcsük kikényszerítésére.

A találkozóon vívott csatározások keserősége rávilágított arra a faji és osztályalapú tagolódásra is, amely ilyen mély szakadékot ékelt a résztvevők közé. A prostituáltak közül sokan afroamerikaiak vagy latin-amerikai eredetűek, az érdekvédelmi szervezet fehér tagjai pedig többnyire munkás származásúak voltak. A tilalmat és a kriminalizációt támogató nők leginkább ügyvédek és a prostituáltak szemszögéből nézve egy faji- és osztálykiváltságokat élvező kör tagjai voltak. A tilalmat és a kriminalizációt az érintettek éppen azért támadták olyan hevesen, mert az a sokuk számára elérhető legjobb munkalehetőségtől fosztaná meg őket. Mélyen nehezteltek tehát azokra a nőkre, akik meg akarták őket fosztani a megélhetésüktől, és úgy tekintettek rájuk, mint akik nincsenek tisztában azzal a szenvedéssel, amelyet a büntetőjog szigorúbb alkalmazását követelve – New York államban ugyanis a prostitúció törvényellenes volt – okoznak a prostituáltaknak, akiket börtönbe juttathatnak. Meglehetősin cinizmus övezte ugyanakkor azt a lehetőséget, hogy a törvényt valaha is szigorúbban alkalmazzák a kliensek ellen, nem beszélve a stricikről. A prostituáltak egyszersmind határozottan visszautasították azt a nézetet, hogy áldozatok volnának.

A feministák, akik előnyben részesítették a prostitúció erőteljes büntetőjogi szabályozással való tiltását és megszüntetését, úgy érveltek, hogy a prostituáltak saját elnyomásukban vesznek részt, és hamis tudattal vádolták őket. A prostituáltak szervezetei ellentámadásba lendültek. A kor feminista terminológiáját használva amellet száltak síkra, hogy ha minden nő szexualitását a rájuk rótt patriarchális korlátozások közepette ragadjuk meg, nem lehet másról szó, mint folytonosságról. Nincs nő, aki elmondhatná, hogy szexuális élete tiszta, vagy hogy sosem bocsátotta áruba magát egy találkára vagy egy házasságban. A prostituáltak szerint a feministák önelégültsége, amellyel az állam támogatását kérik, csupán újabb akadály volna a nők szexuális szabadságának útjában.

A konferencián tudatosságébresztő csoportommal vettem részt, melynek tagjai mindannyian latin-amerikai származásúak vagy afroamerikaiak voltak, engem kivéve. Programunk a dekriminalizációt és a szakszervezeti jellegű önszerveződést szorgalmazta. Tudatosságébresztő csoportunk egyik tagja felszólította azokat a nőket, akiket őszintén foglalkoztat az utcai prostituáltak szenvedése, hogy olyan szervezeteket hozzanak létre, amelyek vállalni mernék az egyéni prostituáltaknak a stricik által gyakorolt erőszaktól való védelmét. A szakszervezetszerű szövetség gondolatát a prostituáltak érdekvédelmi szervezetei túlnyomórészt támogatták, és a szakszervezetbe tömörülés első lépéseként értelemszerűen a dekriminalizálást jelölték meg. A vita nem arról szólt, hogy vajon a prostituáltak életében „minden oké”-e vagy

sem, habár az teljesen egyértelmű volt, hogy közöttük is létezik egyfajta hierarchia, és hogy azok, akik az utcán dolgoznak (nemegyszer azért, hogy drogfüggőségüket finanszírozni tudják), vannak a leginkább ráutalva a szervezett segítségre. A kérdés sokkal inkább az volt, hogy a prostituáltak képesek-e létrehozni saját szervezeteiket, és képviselni tudják-e magukat a feministák támogatására is számítva önszervező erőfeszítéseik során. A mi csoportunk nyilván abban hitt, hogy igen. A találkozó azonban nem oldotta meg a vitát, részben a vita terminusai miatt. A prostitúciót illető heves nézetkülönbséget kiszorították pornográfia szabályozása körüli feminista viták. A prostituáltak és a pornóiparban dolgozók státusa máig tisztázatlan, a vita terminusai azonban mindeddig változatlanok.

Ezt a vitát az alábbiakban a jelen könyvben kialakított terminológiai keretbe helyezem. A kérdés a már korábban említett: szexualitásukat áruba bocsátva vajon kizárták-e magukat a prostituáltak a személyek erkölcsi közösségéből? Hadd ismétljem meg, hogy az elvonatkoztatás iránti ragaszkodásom elválaszthatatlan a személyiséget meghatározó sarkalatos döntések terén a választás csomópontjaként felfogott személy politikai elismerésének gondolatától. Éppen ezért az elvont személyfelfogás, mely a szexuális tájékozódáshoz szükséges tér eszméjét hangsúlyozza, eleve ellentmond az állam által szorgalmazott szexuális erkölcsök gondolatának, beleértve a prostitúció állami szabályozását. Ha ellenben az államot a testi integritás mint az imaginárius tartomány részének és az individualizáció minimális feltételének egyenlő védelmére szólítjuk fel, nem lehetne-e úgy is érvelni, hogy olyasvalaki, aki megsértette saját testi integritását, nem rendelkezik többé olyan énnel, amelyet képviselhet? Más szóval vajon nem zúzta-e szét teljesen saját imaginárius tartományát, immár képtelen lévén arra, hogy személyyé, az élet alanyává váljon, és nem veszítette el így azt a lehetőséget, hogy önmagát képviselje, hiszen tárgyi szintre – szexualitására – redukálta magát? Ha igennel válaszolunk, akkor semmi más nem marad belőle, mint egy olyan tárgy, amelyet mások vágyai töltenek meg. Ezen érv alapján az államnak nyilvánvalóan tiltania kell az ilyen öntárgyiasítást az individuáció minimális feltételei nevében, amelyeket máshol már megvédtem.⁴⁹ A prostitúció tiltásával az állam tulajdonképpen a prostituáltak esélyeit védi, hogy személy-státusra tegyenek szert, amellyel most még nem rendelkeznek, mert önmagukat tulajdonná fokozták le.

A prostituáltak erőteljesen tiltakoztak a szexuális rabszolgákkal való ilyen összehasonlítás ellen. Először is, érveltek, nem önmagukat bocsátották áruba mindörökre, hanem csupán *egy részt* önmagukból *egy bizonyos* időre. Másodsor, a rabszolgáktól eltérően, őket megfizetik bizonyos tevékenységükért. Végül, a rabszolgaságtól eltérően, a prostitúció egy rendkívül kifizetődő „szakma”, sőt egy nő számára az egyik legjobb megélhetési forrás. A prosti-

⁴⁹ Drucilla Cornell: *The Imaginary Domain*. Routledge, New York, 1995.

tuáltak egyes érdekvédelmi szervezetei egyetértenek azzal, hogy egy ideális társadalomban a prostitúciónak nem lenne szabad léteznie, a mi társadalmunk azonban messze áll az ideálistól. Így az önképviselet és az önszerveződés a legjobb megoldás a gyakran nagyon rossz munkakörülményekre, amelyeket a prostituáltaknak – különösen az utcalányoknak – el kell viselniük.

Visszatérnék arra az érvre, amely alapján a testi integritásra mint az individuáció minimális feltételére irányuló állami védelem általam adott igazolása a prostitúció folytatódó törvényes tilalmát támaszthatja alá. Először is, mint korábban kifejtettem, testi integritásunkat nem azért kell megvédenünk, mert előzetesen adott ép testünk van, hanem éppen amiatt, mert *nincs* ilyen testünk. A testi integritás az imaginárius tartomány része, mivel nem önmagunk valósága, hanem reprezentációja. A mód, ahogyan önmagunk testi integritását reprezentáljuk, elválaszthatatlan attól, ahogyan szexuális lényünket reprezentáljuk. A testben mint az én részében válunk érdekeltté egy erőteljesen individualizált pszichikai feltérképezési folyamat eredményeként. Ezen az alapon elismerhetjük, hogy az én elsődleges érzete megszakadt nagyon sok olyan nőben, aki áruba bocsátja szexualitását, és mégis érvelhetünk amellett, hogy nem az állam, hanem az ő feladatuk, hogy kiderítsék, milyen értelme van számukra a prostitúciónak. Például Ona Zee Wiggers, aki az 1990-es években megpróbált létrehozni egy, a pornóiparban dolgozókat tömörítő szakszervezetet, hangsúlyozta, hogy sok prostituált és pornóipari munkás szexuális traumákat szenvedett el korai éveiben, ami megszakította az integrált érzet fejlődését, és a testről való leválás tapasztalatához vezetett: „Azt hiszem, az iparban dolgozó nők többségénél, hogy úgy mondjam, valami balul ütött ki. Nem hiszem, hogy valaki egy szép nap felébred, és eldönti, hogy közöszlmi fog a megélhetésért. Nem hinném, hogy ez így történne. Azt hiszem, valami történik a pszichéddel. Vagy az anyjuk volt prostituált, vagy az apjuk bánt velük rosszul. Engem a mostohanagyapám molesztált ismételt. Mindegy, hogy mi történt, de valami arra készítette őket, hogy így döntsenek. És nem mondom, hogy ez egy rossz dolog. Számomra legalábbis a legjobb dolog volt a világon.”⁵⁰

Ugyanakkor Wiggers mégis elismerte, hogy a pénzért való közöszlmi megkövetelte, hogy leválassza önmagát arról, amit csinál: „O. Z.: Azt gondolom, az igazság az, hogy amikor a megélhetésért közöszlmi, leválasztod magad. A terápiám során megértettem, hogy valószínűleg már jóval azelőtt megtanultam magam leválasztani a pillanatról, mintsem tudatában lettem volna annak, hogy mi zajlik otthon. Amikor a nagyapám vérfertőző kapcsolatot létesített velem, le kellett választanom magam, másként nem lettem volna képes elviselni. Tehát amikor bekapcsolódtam a szexiparba, önmagam leválasztása valami olyasmi volt, amit én már valójában tudtam, hogyan kell

⁵⁰ Interjú Ona Zee Wiggers-szel. Kézirat, 5.

nagyon-nagyon jól csinálni. Amikor megkapod a pénzt, ez az, ami igazából elégtételt nyújt. Azt hiszem, ez része annak, amit az előbb mondtál [...] D. C.: Igen, a szó szoros értelmében visszafizetés. O. Z.: De eljön az az idő is, amikor megszűnsz leválasztani. Mint ahogyan az velem is megtörtént.”⁵¹ Ona Zee számára önmaga leválasztásának folyamata részben akkor ért véget, amikor hozzálátott kialakítani a szervezetet. Wiggers azonban még mindig erősítette, hogy az ő élete prostituáltként szexuális önkifejezés volt, egy olyan *persona*, amelyet ki kellett élnie.

A szexuális önkifejezéséről és a prostituáltként folytatott életét is magában foglaló szexualitásával való megbékéléséről beszélő Wiggers szavaival: „Egyszerűen hihetetlen folyamat. Azt kívánom, bárcsak minden nő töltene el pénzéért egy éjszakát valakivel, mert olyan megvilágító erejű. Minden képzeletet felülmúl. Fenséges módon szembesülsz a saját erőddel. Lehet belőle remek felfedezőút, vagy a legszörnyűbb dolog, ami valaha történt. Én előre hátra himbálóztam ezen az ingán. Összességében azonban kiváltság volt ebben az iparban dolgozni és hozzájárulni ahhoz, amit ezek a férfiak olyan nagyon igényeltek. Én magánemberként dolgoztam. Bekapcsolódtam a világ legnagyobb prostitúciós köreibé. Látni akartam, milyen. Én akartam. Tudatosan döntöttem.”⁵²

Mit értsünk azon, ha egy feminista úgy érvel, hogy Ona Zee-nek nem lett volna szabad végigmennie ezen az úton, ha ő az állítja, szükséges volt ahhoz, hogy feldolgozza nagyapja durva bánásmódját? Esetleg sajnálhatjuk, hogy nem volt más eszköze erre, és feltétlenül sajnálnunk kell, el kell borzadnunk azon a szörnyű erőszakon, amit egy vérfertőző gyerekkor jelent. A gyermekek szexuális bántalmazása ellen minden elképzelhető politikai szinten harcolnunk kell. Ona Zee számára a visszaélések tették szükségessé prostituált *persona*-ja kialakítását. Nem tesz úgy, mintha akkor is ezt az utat követte volna, ha nem zaklatják szexuálisan. Hogyan vádolhatnánk őt hamis tudattal, hogy nem értette meg a kapcsolatot a pornómunka és a gyermekkori vérfertőzés között, amikor olyan világosan megfogalmazza? Bármilyen nehéz is szembesülni ezzel, a szexuális bántalmazás világában egyes nők a prostituált életét választják annak érdekében, hogy feldolgozzák vérfertőző és erőszakos múltjukat.

A prostitúció választása persze reaktív is lehet. Ona Zee azt mondja, az ő döntése ilyen volt. De közülünk hányan mondhatják el, hogy saját szexuális lényük reprezentációja nem reaktív? Honnan tudhatná bármelyikünk is ezt egészen biztosan? Arra az elvonatkoztatási szintre való tekintettel, amelyen a személy eszményének meg kell maradnia ahhoz, hogy a személyiség szabadságának védelmét biztosítani tudjuk, határozottan az ellen vagyok, hogy

⁵¹ Uo.

⁵² Uo.

kiutasítsuk Ona Zee-t és más prostituáltakat a személyek morális közösségéből. Továbbá ha a prostituáltakat és a pornóiparban dolgozókat nem ismerjük el személyekként, ezzel megfosztjuk őket polgári jogaiktól is. Andrea Dworkin és Catherine MacKinnon minneapolis-i pornográfia-rendelete biztosítani próbálta a pornóiparban dolgozók jogát arra, hogy bepereljék produktív cégeiket személyiségük megsértéséért.⁵³ Ironikus módon azonban a rendeletnek semmi értelme, ha a pornóiparban dolgozókat és a prostituáltakat nem ismerjük el személyekként.

Igy a prostituáltaknak biztosítani kell a jogot szexuális önreprezentációjukhoz, akárcsak azt a jogot, hogy képviselő szervezeteket hozzanak létre a prostituáltak és a pornóiparban dolgozók számára. Mint Rosalind Pollack Petchesky meggyőzően kifejti, a jogkövetelés egy önmagunk birtoklására vonatkozó olyan elképzelésen alapuló politikai és erkölcsi folyamat, mely különbözik a prostituáltak önszerveződésére irányuló feminista kritikák birtoklásról alkotott statikus eszméjétől.⁵⁴

Feministákként nyilván a prostituáltak közös jogkövetelő erőfeszítésének elismerése és támogatása mellett kívánunk állást foglalni. Sokak számára, akik tevékenyen bekapcsolódtak a prostituáltak önszerveződési mozgalmába, a testi integritásért folytatott harc részét képezi az is, hogy csatlakozzanak egy olyan mozgalomhoz, amelyben a prostituált személy mivoltát alapvetőnek tekintik a prostitúció körülményeinek reformprogramjához. Ha elváltasz a testi integritást a kollektív reprezentációtól, elvesz az esély, hogy bárki is jogot formálhasson önmagának mint prostituálnak és mint személynek az elismerésére.

A prostitúció állami tiltása és az erőteljes büntetőjogi szabályozás a pornóiparban és prostituáltként dolgozó nőket a bántalmazások elleni leghatékonyabb fegyvertől fosztja meg – a szakszervezetbe való tömörülés lehetőségétől. Mint említettem, ha a pornóiparban dolgozókat és a prostituáltakat kriminalizáljuk, nem hozhatnak létre legitim szervezeteket. Vajon egy igazságos és erkölcsös világban is lenne prostitúció? Abban a formában biztosan nem, amelyben most a szegényebb utcalányok számára fennáll, akiknek állí-

⁵³ Andrea Dworkin – Catharine A. MacKinnon: *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*. Saját kiadás, 1988.

⁵⁴ Rosalind Pollack Petchesky: *The Body as Property: A Feminist Re-vision*. In Faye D. Ginsburg – Rayna Rapp (eds.): *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. University of California Press, Berkeley, 1995. Petchesky szerint az önmagunkért vállalt küzdelem összefonódása a szabadságért folytatott közös harchoz történő csatlakozással nagyon gyakran képezi a szolgaságról szóló narratívák alapját. Amint az *Incidents in the Life of a Slave Girl*-ről szóló olvasatában kifejti, „[...] az én erkölcsi subjektumként nyilvánul meg, ám a többi szolga szenvedésének és a szabadság elérésére való törekvésének közösségi kontextusában. Sohasem csupán egyéni történet, és ebben a tekintetben ellentétes [...] Frederick Douglass önéletrészésének férfi-hősi szerkezetével.” I. m. 399.

tólagos védelmét túlságosan gyakran szintén bántalmazóknak bizonyuló stricik biztosítják. Hiszen még akkor is, ha nem közvetlen bántalmazó, a strici tetemes részt tulajdonít el abból, amit a nő megkeres. Azoknak a prostituáltaknak, akik nem az utcán dolgoznak, nem kell megbirkózniuk ezzel a bizonytalan helyzettel: mint minden egyesült államokbeli iparágban, a prostituáltak között is létezik egyfajta hierarchia.

A pornóiparban szintén megvan a hierarchia, olyannyira, hogy egyes filmrendezőik, például a feministák, a melegek és nagyrészt a leszbikusok is ki vannak zárva a szakmai egyesületből, mely saját terjesztőhálózattal rendelkezik, és díjkiosztó ünnepségeket szervez. Az ilyen „kívülállók” forgatásain gyakran teljesen másak a munkakörülmények. Egyes leszbikus filmgyártó cégeket például közösen vezetnek. Vajon egy igazságos világban volnának pornófilmek? Bizonyára igen: nevelő és szórakoztató szándékkal egyaránt. Máskülönbén Candida Royalle oktatóvideói és Annie Sprinkle előadóművészete nagyon hiányoznának.

Ellenben bármilyen valóban eszményi világ teljesen mentes kellene hogy legyen a vérfertőzés és a gyerekekkel szembeni erőszak magas arányától, mely a mi társadalmunkat jellemzi. Mivel a társadalmi és politikai berendezkedés bármely erkölcsi elméletének magában kellene foglalnia a jogok hatályának az erkölcsi közösségbe való beilleszkedés által megkövetelt elméletét is, a nőket nem kényszerítené prostitúcióra a szegénység és a kábítószerfüggőség. De hogyan közelíthetnénk meg jobban egy igazságos vagy legalábbis erkölcsileg könnyebben elfogadható társadalmi és politikai berendezkedést, ha feministákként azokhoz a konzervatív mozgalmakhoz csatlakozunk, amelyek az állam kezére játsszák a nőket ahelyett, hogy a saját szervezeteikre bíznák őket? Az államilag kikényszerített erkölcsiség megakadályoz abban, amire feministákként törekednünk kell: a nők önképviseléséhez szükséges lelki, politikai és erkölcsi tér kialakításában.

Az imaginárius tartomány politikai és erkölcsi igazolása

Hadd kezdjem a politikai igazolással. Már kifejtettem, miért szorul az imaginárius tartomány védelemre a lelkiismereti szabadsággal kapcsolatban kialakított bármilyen értelmes politikai elképzelés keretében. Mivel biztosítja a személy jogát, hogy szabadon képviselje saját nemi lényét, az imaginárius tartomány elengedhetetlenül szükséges a személyiség szabadságához. Mi sem személyesebb egy emberi lény számára, mint az, ahogyan nemi és családi kapcsolatait megválasztja és szervezi. Korántsem meglepő az a határozottság, amellyel az emberek a magánélet eszményeit védik. Így legyen. Mindig is

versengő és ellentétes nézetek fognak létezni azzal kapcsolatban, hogy milyen nemi és családi élet jó. Pontosan azért, mert a kérdéskör ennyire személyes, kell megengednünk minden személynek, hogy saját elképzelését kövesse a szerelem, a nemiség és a család számára való jelentése kapcsán. Az ilyen döntések mélysegesen személyes természete késztet arra, hogy egy olyan értelmező jellegű igazolást védelmezzek, amelyet Ronald Dworkin „diszkontinuitási tézisnek” nevezett. Erkölcsileg összetett világunkban gyakran ragaszkodnunk kell hozzá, hogy nincs összefüggés aközött, amit önmagunk és a hozzánk közel állók számára jónak tartunk, és aminek kapcsán megengednénk az államnak, hogy előírja azt számunkra mint a jó általános értelmezését. Amikor a szexuális kapcsolatok és a családi élet kerülnek terítékre, határozottan előnyben kell részesítenünk a helyeset a jóval szemben.⁵⁵

A diszkontinuitás tézisének fenti értelmezését azért védem, mert – akár csak a vallás esetében – a szexualitás és a család kérdésében sem számíthatunk többé egyetértésre. Sőt, ha sikeresen biztosítjuk a jogot, hogy saját szexuális lényét mindenki szabadon képviselje, még több vita lesz afölött, mi számít jó életnek, mivel a szexualitás még több típusa kerül nyilvánosságra. Mint arra Rawls folyamatosan emlékeztet, a jó életről alkotott elképzelések burjánzása elválaszthatatlan a saját elképzelésünk követésének *szabadságától*. Mivel a szexuális és családi kérdésekben hozott döntések olyannyira mélyen személyesek, mindenkire egyénileg kell bízni meghozatalukat.

Megtagadni valakitől szexuális önreprezentációját annyit tesz, mint kizárni a személyek erkölcsi közösségéből. Ez maga után vonja, hogy valaki másnak a jóról vagy a „természetes” családról alkotott felfogását erőszakolják rá arra a személyre, aki úgy döntött, hogy szexualitását oly módon szervezi meg, amely nem egyezik ezzel a nézettel. Bármely személy imaginárius tartományát indokoltan megsérteni csak akkor lehet, ha az a mód, ahogyan saját szexuális lényét képviseli, saját magára vagy másokra nézve káros. Az állam ez esetben jogosult lehet a nyílt tilalomra, vagy legalábbis megpróbálhatja ellenezni. Én azonban amellet foglaltam állást, hogy még a prostitúció esetében sem szükséges ilyesmi: a történelem számos példával szolgál arra a veszélyre, amelyet az állam mint az elfogadható szexualitás jelentéshordozója jelent.

Ha az állam a szexuális önreprezentáció egyetlen formáját részesítené előnyben, megsértené a liberális társadalom alapvető rendelkezését, mely

⁵⁵ Ronald Dworkin tömören így írja le a „diszkontinuitási tézist”: „A legbefolyásosabb liberális elméletek a módszertani folytonosság hiányát hangsúlyozzák aközött, amit helyesként írnak le (mely politikai kontextusban az igazságosság szempontjait jelenti), és aközött, amit jóként (mely az erkölcsi és egyéb, nem morális értékekre utal). A liberalizmus olyan igazságosságelmélet kialakítására törekszik, amely független bármilyen átfogó etikai rendszertől, és így egy erkölcsileg pluralista társadalom minden vagy majdnem minden szegmense által elfogadható.” *Why We Are All Liberals*. Program for the Study of Law, Philosophy, and Social Theory. New York University School of Law, 1995, 23.

mindannyiunk mint személyek számára egyenlő törődést biztosít. Ez az egyenlő törődés minden egyén mint személy egyenlő belső értékéből fakad. Mint Dworkin kimutatta, egyenlő értékünk elismerése *mindegyikünk egyenlőként való kezelését* követeli, és nem csupán egyenlő bánásmódot.⁵⁶ A szexuális önkifejezés bármilyen formáját tiltani, ellenezni, bátorítani nyilvánvalóan egyesek előnyben részesítését jelenti másokkal szemben. A követelés ilyenformán nem csupán a család „különböző formáinak” elismerésére vonatkozik. Kinek a jóról alkotott elképzeléseihez viszonyítsuk a „különbözőt” és a „deviánst”? Ez a követelés a szabadságra és az egyenlőségre irányul, valamint arra, hogy mindegyikünket elismerjék saját szexualitása képviselőjének középpontjaként, tehát egyenlő értékű személy gyanánt, függetlenül azoktól a formáktól, amelyeket szexuális különbségei kifejezésére választ. Az államnak egyenlő törődést kell tanúsítania azáltal, hogy elismeri egyenlő értékünket szexuális lényét elkerülhetetlenül kifejező személy minőségünkben. A szexuális különbségeket túlságosan is gyakran használták arra, hogy az embereket a jelenségek birodalmába száműzzék, szexualitásukat pedig a teljes értékű személy mivolt megtagadására.

Szexuális önreprezentációnk bennünket személy minőségünkben megillető általános jogának mindössze két korlátozása létezik. Az első az a nyilvánvaló tilalom, hogy bárki másokkal szembeni erőhöz vagy erőszakhoz folyamodjék szexuális lényé kifejezése során. A második „a leminősítés tiltása”,⁵⁷ mely általánosan tiltja bárki szexuális önkifejezése miatti leminősítését. Ez alatt azt értem, amikor szexuális lényünk alapján olyan fokozatokat alakítanak ki, amelyek szempontjából egyesek nem számítanak teljes értékű személyeknek abban az elvont értelemben, amely mellett az elején érveltem. Ha a leszbikus párnak nem engedik meg, hogy gyermekeivel együtt nyíltan éljen, akkor tilos, hogy az általuk választott kifejezési módon alakítsák közös életüket. A leminősítés tiltása nem jelentheti a sértő magatartással szembeni állami beavatkozás moralizáló védelmét.⁵⁸ Ellenkezőleg: a tiltás meggátolja az államot abban, hogy leminősítsen abban az értelemben, hogy bárkit is kizárjon a személyek normatív közösségéből – ami éppen azokkal történik, akiktől megtagadják a szexuális lényként folytatott életüket, mivel az életmódjuk valaki mást sért.

⁵⁶ Uő: *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge, 1977. Dworkin különbséget tesz az „egyenlőként való kezelés” és az „egyenlő bánásmód” között. Az előbbi az egyenlő tisztelettel és törődéssel való bánásmódhoz való elsődleges jog. Az egyenlő bánásmód ezzel szemben valamilyen esélyhez, erőforráshoz vagy akár egy teher viseléséhez való egyenlő jogunkat jelenti.

⁵⁷ A leminősítés tiltását a kötet előszavában (*The Imaginary Domain*), bevezetésében és a 3. fejezetben tárgyaltam.

⁵⁸ Arról, hogy a szexuális zaklatás elleni törvények hogyan és miért tarthatók fenn következetesen az imaginárius tartomány védelme alapján, lásd a 4. fejezetet.

Mi a teendő akkor, ha nyilvános összecsapás alakul ki a szexuális önreprezentációk különféle formái között, különös tekintettel arra, hogy ezek szükségképpen kapcsolatban állnak más alapvető – faji, nemzeti, nyelvi – identitásainkkal? Iskolapéldája ennek az utóbbi évekből a Szent Patrik napi felvonulás szervezőinek követelése, hogy a meleg és a leszbikusok ne szervezzenek külön „ír és büszke rá” („Irish and Proud”) csapatot.⁵⁹ Itt nyílt összeütközés keletkezett annak kapcsán, ahogyan versengő csoportok az ír mivoltot értelmezik. Nyilván vannak az ír közösségben olyanok, akik azt hiszik, önellentmondás, hogy valaki ír és meleg legyen egyszerre. Vannak olyanok is – köztük jómagam –, akik ugyanilyen erősen például azt érzik, hogy ír női identitásuk magában foglalja a nyílt lázadást bármilyen elnyomó normával szemben. Egy homofób ír férfi érezheti ugyan mélyen sértve magát, ha a parádén melegekkel és leszbikusokkal kell felvonulnia, ezzel azonban nincs lealacsonyítva. Neki megengedett, hogy nyíltan heteroszexuális legyen és ír. Mi a megoldás? A könyvemben javasolt válasz alapján nem lehetséges államilag elrendelt megoldás, mivel ez elkerülhetetlenül bevonná az államot annak eldöntésébe, hogy ki képviseli „jobban” az ír mivoltot, ki érdemesebb a részvételre, mintsem a parádéről való kizárásra. A konfliktust az utcán kell hagyni, és nem szabad bevinni a törvényszékre.

Az imaginárius tartomány igazolása egyaránt erkölcsi és politikai kérdés. Dworkin két „ösi” elvet nevez meg, amelyek a liberális intézményeket igazolják. Az ő célja az, hogy egy átfogó értelmező elméletet fejlesszen ki a sikeres életet megalapozó értékekről, és igazolja a folytonosságot aközött, amit ő

⁵⁹ 1995-ben az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága egyhangúlag támogatta a GLIB (Irish American Gay, Lesbian, and Bisexual Group of Boston) kizárását a bostoni éves Szent Patrik napi felvonulásról. A Bíróság szerint a felvonulás szervezőinek az Első Alkotmánymódosítás által biztosított joga, hogy kizárjanak olyan csoportokat, amelyek üzenetével nem értenek egyet (115 S.Ct. 2338 [1995]). Ez a döntés azután hatással volt a melegbűszkeség-felvonulásokra: egy önmagát Normális Embereknek nevező csoport pert kezdeményezett azért, hogy részt vehessen az 1995-ös San Diegó-i Melegbűszkeség Parádén. A Legfelsőbb Bíróság ítélethirdetése hatására azonban rögtön visszavonták keresetüket. Ami engem illet, amellelt érvelek, hogy a kormányzatnak eleve nem kellene belebocsátkoznia az ilyen vitákba. Mindazonáltal a leminősítés elve, amelyet körvonalaztam, érvényes a San Diegó-i esetre, mert egyszerűen azért, hogy „normálisnak” nevezze magát, a szóban forgó csoport leminősíti a melegeket és a leszbikusokat mint „abnormálisakat”. Az „ír mivolt” meghatározása körüli per kielégítő kimenetel nélkül folytatódott. Az előző években az ILGO-t (New York Irish Lesbian and Gay Organization) is kizárták már a Szent Patrik napi felvonulásról. Ezért az ILGO 1996-ban engedélyért folyamodott, hogy megtarthassa saját felvonulását, melyet a hivatalos New York-i Szent Patrik napi felvonulás előtt kívántak megszervezni. A város megtagadta tőlük ezt az engedélyt. Az ILGO beperelte a várost, és vesztett (*ILGO v. Giuliani* WL 91633 [S.D.N.Y., March 4, 1996]). A kerületi bíró úgy találta, hogy a város szervezési okokból bármely kérelmezőtől megtagadta volna a második engedély kibocsátását, és így arra jutott, hogy az ILGO nem részesült hátrányos megkülönböztetésben.

erkölcsi individualizmusnak nevez, valamint azon intézmények között, amelyeket a politikai liberalizmussal társítunk. Az én célom más.⁶⁰ Mindössze amellet érvelek, hogy egy szexuális lény esetében a személyiség szabadsága minden egyes személy imaginárius tartományának egyenlő védelmét követeli meg. Az imaginárius tartománnyal kapcsolatos érv egyaránt etikai és politikai. Etikai abban az értelemben, hogy a személyiség szabadságát nem csupán amiatt értékeljük, mert ez az, ami lehetővé teszi, hogy *önmagunkat* mint polgárokat képviseljük. (Az *etikait* tág értelemben használom, mely magában foglalja a jó vagy – Dworkin kifejezésével – a „sikeres” élettel kapcsolatos kérdéseket.) A személyiség szabadsága és – a szexualitásra vonatkoztatva – az imaginárius tartomány azért értékes, mivel lehetővé teszi számunkra egy olyan élet kialakítását, melyet a sajátunkként fogadunk el. Ez alapján elismerem tehát Dworkin második ősi elvét, mely szerint mindegyikünknek egyedi és különleges viszonya van a saját életéhez, a felismerés dacára, hogy az ő élete nem rendelkezik nagyobb belső értékkel, mint bárki másé.⁶¹

A szexuális önreprezentáció joga lényegi jelentőségű egy olyan közegben, amelyben mindenki egyéni felelősséget gyakorolhat a saját életéért. Hogyan is vállalhatja bárki felelősséget életéért, hogyan tervezhetné meg úgy, ahogyan ő képzei, ha a szexuális és a családi élettel kapcsolatos legszemélyesebb döntéseket az állam erőszakolja rá? Miként azonosulhatna személyesen az életével, ha – mint számos államban – még arra sincs lehetősége, hogy nyíltan és büszkén megélje a leszbikus anya szerepét, mert tilos számára, hogy örökre fogadja a mindkét anya által tervezett és nevelt gyermeket, akit azonban a partnere hordott ki? Egy olyan személy, akit megfosztottak az önreprezentáció jogától, nem tudja vállalni a felelősséget saját életéért; a szóban forgó jog megtagadása ellentmond Dworkin második ősi elvének.

Mivel szexuális önreprezentációnk joga nem csupán szexuális, hanem rokoni kapcsolatok kialakításához szükséges teret is igényel, nem von maga után valamilyen tágabb értelemben vett individualista etikát. Először is az érvelésem nem alapul individualista antropológián; ellenkezőleg, az imaginá-

⁶⁰ Mint máshol kifejtettem, nem vagyok meggyőződve arról, hogy politikailag kívánatos lenne felülemelkednünk az értékpluralizmuson. Lásd Cornell: Pragmatism, Recollective Imagination, and Transformative Legal Interpretation. In *Transformations*. Routledge, New York, 1993.

⁶¹ Lásd Dworkin: *Do Liberty and Equality Conflict?* Kézirat, 3. „A második elv azt hangsúlyozza, hogy ez a különleges viszony a leginkább különös felelősség gyanánt fogható fel, melynek értelmében az élet megbízatás, amit jól vagy rosszul teljesítünk. Ez a megbízatás magában foglal bizonyos szellemi kihívást, mely a sikeres életről alkotott felfogásunk megélésére vonatkozik, és amely személyes abban az értelemben, hogy a cselekvő korolta fel, és nem politikai olyan értelemben, hogy mások erőltették volna rá. Ebben a felfogásban a jó élet megköveteli mind a személyes elkötelezettséget, mind pedig az olyan társadalmi környezetet, amelyben az elkötelezettséget bátorítják és tiszteletben tartják.”

rius tartomány szentélyét éppen egy olyan világba való elkerülhetetlen belebocsátkozásunk teszi értékessé, amelyből kiindulva egyénekké válunk. Maga az *individuáció* szó használata feltételezi, hogy amiről azt hisszük, egyéni, valójában egy életen át tartó bekapcsolódás azokba a konstitutív kapcsolatokba, amelyekre identitásainkat alapozzuk. A személy legalább részben annak elismerése alapján létesül, hogy jogai vannak.⁶² Éppen amiatt, mert egyénné válásunk és elkülönülésünk nem tekinthető adottnak, kell követelnünk az imaginárius tartomány jogi védelmét.

Meg kell jegyeznünk itt, hogy Dworkin etikai individualizmusa igen összetett. Ő is tudatában van annak, milyen fontos a közösségben és a családban való részvétel ahhoz, amit ő sikeres életnek nevez, sőt annak is, hogy a személyiség szabadságának politikai elismerésére van szükségünk ahhoz, hogy magunkévá tehesük saját életünket. Az *individualizmus* szó konnotációi között mégis ott szerepel a birtoklási vágy által vezérelt, magányos egyén fogalma.⁶³ Ennek ellenére Dworkin nyilvánvalóan szakítani akar ezzel a jelentéssel, ahogyan az etikai individualizmus második elve kapcsán el szeretné kerülni az autonómia valamiféle metafizikai fogalmára való hagyatkozást is. „Nagy gondot kell fordítanunk arra, hogy ne értsük félre ezt a feljogosítást. Feltételez és megkövetel ugyan bizonyos fajta szabadságot, ez azonban nem a metafizikai szabadság – más szóval az a képesség, hogy szabad akarati elhatározásból módosítsuk a valamely fizikai vagy szellemi oksági viszony által előre meghatározott események láncolatát. A második elvet nem sérti, sem nem ássa alá a determinizmus iránti bármiféle elkötelezettség, mert sem nem vonja magával, sem nem feltételezi az ellenkezőjét. Az elv csupán azt feltételezi, amit *relacionális* szabadságnak nevezhetnénk: azt hangsúlyozza, hogy ha életedet erkölcsi értékekkel kapcsolatos meggyőződések, feltevések és ösztönök vezérlik, akkor ezek a *te* meggyőződéseid, feltevéseid és ösztöneid legyenek. Senki mást, csak téged illet a jog és a felelősség, hogy kiválaszd azokat az erkölcsi értékeket, amelyeket életedben megpróbálsz megvalósítani.”⁶⁴

Ami engem illet, osztozom Dworkin arra irányuló törekvésében, hogy elválassa a szabadságot valamiféle azt megalapozó autonómia metafizikai fogalmától. Nem csupán nincs szükségünk egy ilyen fogalomra, de tulajdonképpen az nincs is kapcsolatban azzal az anyagi és kulturális valósággal, amelynek közegében az ember alakul, és amely aztán egy élet megtervezésének a lehetőségét nyújtja számára. Másfelől a személyek egyenlő belső értékére vonatkozó dworkini érvelésben és sajátomban egyértelműen a kanti méltóság fogalma köszön vissza. Metafizikai támasztékaitól mentesítve a

⁶² Lásd Hegel: i. m. 57 – 61. (29–32. §)

⁶³ Az imaginárius tartomány és az egyén nyugati fogalmának alaposabb tárgyalását lásd a 6. fejezetben.

⁶⁴ Dworkin: *The Roots of Justice*. Kézirat, 28–29.

méltóság az emberi lénynek arra a potencialitására utal, hogy saját életét vezesse.⁶⁵

Potencialitás alatt kimondottan azt az esélyt értem, hogy mindannyiunknak saját magunknak kell alakítanunk az életünket. Ez azonban mindössze ennyi, egy esély. Akárcsak Dworkin, magam is egyetértek azzal, hogy egyetlen emberi lény sem helyezheti kívül magát annak a történelemnek és kultúrának az egészén, amely őt azzá teszi, ami, csupán a szabad én magyát, a pusztán szabad akaratot hagyván meg. Időben létezzünk, nem csupán körülmények közepette. Mi tervezzük meg saját jövőnket, mely különböző lehetőségeket foglal magában arra, hogy valami újat kezdjünk azzal az énünkkel, akit a nyelvbe és a kultúrába való, öntudatunk feltételét képező belebonyolódásunk alakított ki.

Dworkin azonban nem beszél az individuációs folyamat sérülékenységről, és éppen ez a felismerés az, amivel ki kell egészítenünk etikai individualizmusát. Mivel egy nem általunk létrehozott világba belevetett lények vagyunk, mely elkerülhetetlenül alakít bennünket, el is morzsolódhatunk azon igyekezetünkben, hogy önmagunkká váljunk. Határozottan fel kell ismernünk, és ki is kell mondanunk, hogy az individuáció olyan terv, amely jogi, politikai és erkölcsi elismerésre szorul ahhoz, hogy hatékonyan fenntartható legyen.⁶⁶ Az imaginárius tartományra vonatkozó követelés saját sebezhetőségünk és méltóságunk elismerése nevében fogalmazódik meg.

Egyes konzervatív komunitáriusok, akik a szexuális erkölcsök közösségi értékrendjét védik, ironikus módon társadalmi elszigeteltségbe kényszer-

⁶⁵ Lásd Charles Taylor: *The Politics of Recognition*. In Amy Gutman (ed.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, 1994, 41. Magyar-
rázata alapján:

„Kant szerint, akinek *méltóságfogalma* egyike a legkorábbiaknak, ésszerű, vagyis életünket elvszerűen irányítani képes cselekvői mivoltunk az, ami tiszteletet parancsol bennünk. Az egyenlő méltóságra vonatkozó sejtéseink alapja azóta is ilyesvalami, még akkor is, ha annak részletes meghatározása időközben esetleg változott.

Így az, ami itt értékesnek számít, egy *egyetemes emberi képesség*, amelyben mindenki osztozik. Sokkal inkább ez a lehetőség biztosítja, hogy minden egyes személy tiszteletet érdemeljen, mintsem bármi más, amihez a lehetőséggel ténylegesen kezdenek. A potencialitás értékének tudata olyan messzire megy, hogy védelmét kiterjesztjük azokra is, akik valamilyen körülménynél fogva képtelenek potencialitásukat normális módon megvalósítani – például a fogyatékosokra vagy a kómában lévőkre.”

⁶⁶ Jürgen Habermas meggyőzően érvelt amellett, hogy mind a modern emberi identitás sebezhetőségét tematizálnunk kell, mind pedig fel kell fedeznünk, hogy a személylét modern felfogásának formájában hogyan lehetne azt normatívan újra felépíteni. Habár nem fogadom el Habermas saját konstrukcióját az általános erkölcsi identitásról, egyetértek vele abban, hogy az individuáció sérülékenységét mint a modernitást kísérő politikai és társadalmi problémát valóban tárgyalnunk, a személy normatív rekonstrukcióját pedig támogatnunk kell. Lásd Jürgen Habermas: *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press, Boston, 1997. 1–2. fejezet.

rítik azokat az egyéneket, akik nem felelnek meg ezeknek a standardoknak. Amint Morris Kaplan szemléletesen kifejti, a rejtőzködés fájdalma elkerülhetetlen, ha elmetszik azokat a társas és személyes kötelekeket, amelyeket az egyén egyébként ápolna, mert azok, akikkel egyébként szívesen társulna, szintén rejtőzködésre vannak kényszerítve.⁶⁷ Kaplan szerint a szexualitás nyílt vállalása magában foglalja a társas kötelekekbe való beilleszkedés jogát. Azok a komunitáriusok, akik egyesektől megvonnák a családalapítás jogát, nem a közösséget védik a féktelen individualizmustól, hanem az emberektől tagadják meg azt, amit saját bevallásuk szerint a legtöbbre becsülnek, azon az alapon, hogy saját közösségalkítási és családalapítási módjuk az egyedüli helyes és megengedhető. Ez azonban egy liberális államban elfogadhatatlan, mert sérti személyi egyenértékűségünket. Szexuális lényekként szükségünk van saját védett tartományunkra ahhoz, hogy létrehozzuk és megéljük intim kapcsolatainkat. Az állam köteles az imaginárius tartomány védelmére egyszerűen azért, mert személyekként rendelkezniünk kell azzal a joggal, hogy szexuális lényekként is olyan életet éljünk, amely valóban sajátunk. Történeteink, beleértve a szexről, szerelemről és családi életéről szóló történeteinket, abban a térben kezdődnek, amelyet az államra jogszerűen kirótt korlátozások szabadon hagynak.

Fordította Rigán Lóránt és Ferenéz Enikő

⁶⁷ Kaplan: i. m. 2. fejezet.

Szapu Marianna

Felhívás a filozófiatörténet újrágondolására

avagy Harriet Taylor Mill
különös esete a filozófiával*

A múlt század hatvanas éveinek modern nőmozgalmi vezettek oda, hogy a feminista eszmék fokozatosan beszűrődtek az akadémiai tudományágakba, elsősorban a humán- és társadalomtudományokba. A feminista nézőpontú gondolkodásban jelenős szerepet kapott az a tézis, hogy a nemek közötti kapcsolatok szociálisan szervezettek és strukturáltak, így hát a nemek megkülönböztetése valójában társadalmi és kulturális eredetű. E gondolat kifejezésének konceptuális eszközévé a társadalmi nem (*genus, gender*) kategóriája vált, amely a nők és a férfiak közötti viszonyok társadalmi, egyszersmind politikai és hatalmi jellemzőire irányítja a figyelmet. A feminista gondolatok beszivárgását az akadémiai tudományágakba az a követelmény kísérte, hogy a nem kategóriája ne csupán a társadalom és a kultúra vizsgálatának, hanem a különböző intellektuális képződményeknek az elemző eszközöként is érvényesüljön, beleértve a tudományt és a filozófiát is.

E tanulmány célja felvázolni néhány olyan módozatot, melyeken keresztül a társadalmi nem kategóriája belép a filozófiatörténet kritikájába és hozzásegít annak újraolvasásához. Az első részben felvázolom a filozófiai kánon feminista újraolvasásának és kritikájának eddigi fejlődési irányait, és bemutatom azokat a módszereket, amelyekeken keresztül a társadalmi nem mint elméleti és módszertani fogalmi eszköz érvényesül ebben a kritikai reflexióban. Elsősorban e kritika alapvonalaira irányítom majd a figyelmet, hogy vázoljam azokat a különböző gondolati sémákat, amelyek az európai filozófiai gondolkodásban hozzájárultak a nők lekicsinyléséhez, lebecsüléséhez. Úgy vélem, hogy az angol filozófusnő, Harriet Taylor Mill esete, besorolása a filozófiai kánonba, illetve figyelmen kívül hagyása tipikusnak, illetve (negatív értelemben) példaértékűnek számít. Tanulmányom további részében ezért az említett szerzővel foglalkozom, akinek a nevét ugyan feljegyezték a filozófiatör-

* Jelen tanulmány a következő, korábban megjelent írásom magyarra fordított és részben átdolgozott változata: Rod vo filozofii: prípad Harriet Taylor Mill. *Filozofia*, 63, 2008/3, 229–239. <http://www.klemens.sav.sk/fusav/filozofia/browse_volume_en.php?journal=Filozofia&volume=63&year=2008&number=3>

ténetben, gondolatai azonban kikerültek a filozófiai kánon megalkotóinak érdeklődési köréből, és a mai napig nem szentelnek nekik (a feminista filozófián kívül) méltó figyelmet. Az ő „esete” segíthet annak megvilágításában, hogy a nőket miként rekesztették ki a filozófiai és egyáltalán a szellemi alkotás területeiről.

A filozófiatörténet gender-szemlélete

Azon módszer megszületésének történetét, amellyel a társadalmi nem kategóriáját mint a legkülönbözőbb társadalmi és szellemi képződmények analitikus és módszertani vizsgálati eszközét érvényesíteni lehet, az amerikai feminista filozófusnő, Susan Bordo a következőképpen magyarázza:

1979-ben az Egyesült Államok filozófiai színterére szinte berobbant Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* című könyve. A szerzőnek, aki éppen azoknak a hagyományoknak a keretei között önállósította magát és szerzett tiszteletet, mely tradíciókat most ledönteni készült, minden alapja megvolt arra, hogy igazoljon egy egyszerű, egyszersmind rendbontó tézist. E szerint a tézis szerint [...] a gondolatok, ideák szociális lények produktumai, nem pedig a természet (többé-kevésbé a lényeket pontosan tükröző) reprezentációi. Rorty okfejtése filozofikusan elegáns, meggyőző és hatásos volt. Lényegében azonban nem Rorty, a klub rebellis tagja [...] érte el az önhietség és az episztemológiai objektivitás ideáljának, az alapok és a neutrális ítélezések leleplezését. Ezt a leleplezést nem a filozófiai diskurzus hozta magával, hanem a politikai gyakorlat, hordozói pedig a hatvanas és hetvenes évek szabadságmozgalmai voltak, amelyek nemcsak érvényesíteni akarták a marginalizált kultúrák létjogosultságát, a meg nem hallgatott és elnyomott hangokat, hanem a hivatalos magyarázatok egyoldalúságára és hiányosságaira is rá kívántak mutatni.¹

E szellemi folyamat részévé vált a feminizmus és a filozófiai „mainstream” közötti vita is, amely a semlegesség és objektivitás „elbizakodott és illuzórikus” ideáljainak leleplezésére irányult, és amely társadalmi és politikai mozgalmakból nyert inspirációt (elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban). Ez a szellemi áramlat fokozatosan meghonosodott az akadémiai intézményekben is, majd annak keretében alakultak ki új, kritikai szemléletmódok a filozófiatörténettel kapcsolatban, amelyek a filozófia és a nemek kapcsolatá-

¹ Susan Bordo: *Feminism, Postmodernism and Gender-Scepticism*. In Linda J. Nicholson (ed.): *Feminism/Postmodernism*. Routledge, New York, 1990, 136.

nak kérdését filozófiatörténeti látószögből vizsgálták, többek között arra a kérdésre reflektálva, hogy milyen módon van jelen a nemek kérdése a filozófia kinyilvánított történetében (például a tankönyvekben), illetve a filozófiai kánonban.

Az egyik alapkérdés, amellyel a feminista szemléletnek a hagyományos filozófiai kánon tekintetében konfrontálódnia kell, a nők jelenléte, illetve hiánya a filozófiai gondolkodás történetében. Annak a problémának a tárgyalása során, hogy a nők a történelem során nem vettek részt a filozófiai alkotás folyamatában, illetve nem nyújtottak semmilyen figyelemre méltó teljesítményt, rá kell mutatni egy első pillantásra talán jelentéktelennek tűnő jelenségre, amely – úgy vélem – mégis jól mutatja a nőkre és a filozófiára vonatkozó elterjedt nézeteket. A kérdés így hangzik: *Miért voltak – vagy miért vannak – olyan kevesen a jelentős filozófusnők?* Ez a nők hiányát a filozófia történetében firtató kérdés, hangozzék el a hétköznapi vagy akár szakmai diskurzusban, sokszor nem is valódi, komoly választ igénylő kérdésként hangzik. Ellenkezőleg, inkább azt jelzi, hogy a kérdező abból az elképzelésből indul ki, hogy a nők nem képesek „filozofálni”, nem rendelkeznek olyan intellektuális képességekkel (mint például az objektív, racionális, absztrakt gondolkodás képessége), amelyeket nélkülözhetetlennek tartanak a filozófiai gondolkodáshoz. Valójában hasonló véleményeket vallott magáénak az európai filozófia több kanonikus alakja is, akik megmagyarázták és megindokolták, ezáltal mintegy legitimálták a nők filozófiából való kizárását. Hadd említsek csak két példát. Georg Wilhelm Friedrich Hegel a következő magyarázattal indokolja a nők hiányát a magasabb szellemi és intellektuális teljesítményt igénylő szférákból:

Nők műveltek lehetnek ugyan, de a magasabb tudományokra, a filozófiára és a művészet bizonyos produkcióira, amelyek egy általánost követelnek, nem valók.²

Hasonló szellemben nyilatkozik a nőkről és intellektuális, értelmi képességeikről Immanuel Kant is:

Ami a tudós nőket illeti, nekik arra szolgálnak a *könyvek*, amire az *úrjuk* is, hogy viseljék, és így mások megbámulhassák, mijük van, még ha rendszerint áll is, és nincs a Naphoz igazítva.³

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 194. (166. §)

³ Immanuel Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. In uó: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris-Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, 271. (102. §)

Mint ezek a példák is mutatják, az európai filozófia nagyjai közül többen is vallottak magukénak nőket becsmérő (vagy lekicsinylő) nézeteket, s ezzel jelentősen hozzájárultak a megkülönböztetés mítoszának elterjedéséhez, miszerint a filozofálás készsége nemek szerint differenciált képesség, különbséget téve az „észbelileg tehetségesebb” és a filozófiai absztrakcióra képtelen nem között.⁴

Arra a történelmi tényre hivatkozni, hogy a nők kevésbé vettek részt a filozófiai gondolkodás és alkotás szféráiban, úgy tűnik, jól bevált érvelési stratégia. Nem egyszer valódi érvnek álcázva, retorikus elemként alkalmazták, azt bizonyítandó, hogy a nők nem képesek jelentősen hozzájárulni a filozófia (és hasonlóképpen a tudomány vagy a művészetek) fejlődéséhez. Ez a fajta álérvelés nem új keletű dolog. Már a régmúlt korokban is elterjedt volt, és a női egyenjogúság ellenzői gyakran (és úgy tűnik, sikerrel) alkalmazták, még olyan esetekben is, amikor a nők választójogának kérdése került terítékre. Ezt a stratégiát már a 19. század közepén kritikai analízisnek vetette alá John Stuart Mill, aki ama nézetekre, miszerint a nők képtelenek bizonyos tevékenységek elvégzésére, illetve tisztségek ellátására, azzal az indoklással, hogy ezeket a dolgokat a nők a történelem folyamán nem gyakorolták, így reagált:

[...] ez esetben minden negatív bizonyítás csekély értékű, míg a pozitív döntő erejű. Azt csupán azért nem lehet lehetetlennek tartani, hogy egy nő Homérus, Aristoteles, vagy Angeló Mihály [Michelangelo] avagy Beethoven nem lehet, mivel egy nő sem mutatott még fel azok kitűnő műveihez hasonlót.⁵

A „nem alkotás” tényéből sehogy sem következik „az alkotás nem lehetséges mivolta”, állítja Mill, és ezzel leleplezi annak az argumentációnak a hibáját, amely valami nem létezésből arra következtet, hogy az a valami nem is létezhet. Természetesen Mill kora óta sok minden megváltozott, úgy tűnik azonban, hogy a nők hiánya a tudományos vagy a filozófiai alkotás területén azon (ál)argumentum premisszájaként, amelyből a nők képességeinek a hiánya vezethető le, mit sem veszített népszerűségéből. Ezért a nők történelmi kirekesztését a filozófiai munkából jelenleg is úgy kell felfogni, mint olyan problémát, amelyet komolyan kell venni. Ugyanis ha a nők részvételének kérdését a filozófia történetében olyan nézőpontból vizsgáljuk, amelyet a társadalmi nem kategóriája kínál, könnyen kiderül számunkra, hogy az adott kérdés reflexiójában szükség lesz újra rákérdezni azokra a

⁴ Vö. Zdenka Kalnická: *Filozofky v dějinách evropské filozofie*. Ostravská univerzita, Ostrava, 2007, 12.

⁵ John Stuart Mill: *A nő alárendeltsége*. Ford. Dr. Egei József. Nagy Lajos könyvnyomdája, Szatmár, 1876, 93.

(például politikai, intézményi vagy társadalmi, illetve kulturális) korlátokra, amelyek megakadályozták a nőket abban, hogy belépjenek a filozófia szféráiba (és az intellektuális alkotásokéba egyáltalán). Ahogyan azokra a mechanizmusokra is, amelyek ahhoz vezettek, hogy a nőket kirekesszék ebből a szférából. Hasznos lesz újra rákérdezni arra is, hogy egyáltalán hogyan alakult ki az a filozófiai kánon, amelybe a filozofáló nőket nem sorolták be, és közelebről megvizsgálni, hogy a nők valóban teljesen hiányoztak-e a filozófia területéről, vagy – bár tevékenyek voltak ott – teljesítményük nem kapott teret, hangjukat nem hallgatták meg, nézeteiket, véleményüket nem vették figyelembe.

Megjegyzendő, hogy a filozófiai kánon „gender-optikával” kiélesített látásmódjának impulzusát nemegyszer a feminista gondolkodású nők szakmai és személyes tapasztalatai adják – a hivatásos filozófusnők tapasztalatai, akiknek saját pozíciójuk keresése és meghatározása közben szembe kellett nézniük a hagyományos filozófia férfiközpontú, androcentrikus jellegével. Miként azzal a jelenséggel is, hogy a filozófiatörténet úgy jelenik meg, mint tekintélyes férfiak eszméinek története, amelyből a nők szinte teljes mértékben hiányoznak.⁶ Az európai filozófiai gondolkodás történetét vizsgáló filozófusnők nemegyszer szembetalálják magukat a nyílt mizogínia és szexizmus megnyilvánulásaival is, valamint azokkal a felfogásokkal, amelyek magukba foglalják a nők alsóbbrendűségét, vagyis legitimálják alárendelt helyzetüket, és amely nézetek, mint köztudott, a híres filozófusok műveiben sem számítanak kivételesnek. (Gondoljunk Arisztotelész felfogására, aki szerint a nő kezdetleges lény, a férfi tökéletlen változata, illetve emberi reprodukciós koncepciójára, melyben a nőt passzív anyagként értelmezi. Vagy Jean-Jacques Rousseau-ra, különösen nevelési filozófiájára, mely abból a meggyőződésből indul ki, hogy a nő szellemi képességei a férfiénál alacsonyabb szintűek.) A mizogin és szexista elemeket a filozófia nagy gondolkodóinak nézeteiben némely szerzők úgy értelmezik, hogy ezek csupán az adott korban elterjedt és általánosan elfogadott nézetek, nemi sztereotípiák kivételései egyes filozófusok műveiben. Az ilyenfajta indoklás azonban nem fogadható el teljes mértékben – az ilyen típusú érvelés esetében ugyanis felmerül a kérdés: miként lehetséges, hogy a filozófus, aki kritikusan reagál korának társadalmi viszonyaira, nemcsak hogy figyelmetlen és érzéketlen marad a nemi egyenlőtlenségek és igazságtalanságok különböző formáira, hanem ezt az egyenlőtlenséget védelmébe veszi, sőt, meg is indokolja? (Például azzal, hogy azt állítja, a nők cselekedeteit és döntéseit az ösztönök és az érzelmek befolyásolják, és ezért nem adható meg számukra a közügyekben való döntés joga.)

⁶ Vö. Linda Lopez McAlister: On the Possibility of Feminist Philosophy. *Hypatia*, 9, 1994/3, 188–197.

A mizogínia és a szexizmus láthatóvá tételét a feminista filozófiai reflexió fontos történelmi kiindulópontjának tekinthetjük. Cornelia Klinger azonban arra figyelmeztet, hogy

[...] a feminista kritikának ezen a szintjén inkább a filozófia képviselői kerülnek puskavégre, mint maga a filozófia, kategóriáival és struktúrájával. A szexizmus szóvá tétele argumentum ad hominem.⁷

Különösen fontos ezért a vizsgálódás egy következő síkja, amely bizonyos értelemben mélyebbre nyúl, mivel nem csak azt észrevételezi, hogy egyes filozófiai nézetek hogyan reflektálnak a nő témájára, illetve a nők és a férfiak közötti kapcsolatokra, hanem azt is följegyzi, hogy milyen összefüggésekben hallgat a filozófia a nőkről és a nemek közötti kapcsolatokról. Ugyanis a nők (filozófiai) lekicsinylése, főleg ami a nők intellektuális képességeit és morális értékeit illeti, több olyan esetben is kimutatható, amelyben nincs is szó közvetlenül a nőkről és a férfiakról, illetve a közöttük lévő különbségekről, hanem az emberről általában, az emberről mint olyanról folyik a filozófiai elmélkedés.⁸ S mindez főleg nemi konnotációkkal bíró fogalmak segítségével történik (például Arisztotelésznél a forma mint aktív princípium a maskulin, míg az anyag mint passzív princípium a feminin lényeghez kapcsolódik). Más szóval, a nők lekicsinylésének különböző formái konceptuális síkon is meghatározhatók, és ezen a síkon is összekapcsolódnak, összefűződnek a kiközösítés stratégiájával. Ez történik például abban az esetben, amikor a nőket kirekesztik a racionális és autonóm lény, illetve a morális szubjektum fogalmából. A tradicionális filozófia univerzalista nyelvezetében nem ritkán a férfi-perspektíva lapul meg – az emberről általánosságban szólva a filozófia mindenekelőtt a férfiről beszél.

A nyugati filozófia androcentrizmusáról szóló tézist tovább lehet mélyíteni és konkretizálni azzal, hogy több olyan síkon vizsgáljuk, amelyeken ez az egyoldalú férfiábrázolás megjelenik. (Androcentrizmus alatt a világ ábrázolásának és felfogásának az a módja értendő, amelyben a férfínézőpont érvényesül, és amely a férfi, illetve maskulin érdekeket, hozzáállásokat és értékeket tükrözi. „Maskulin” érdekeként és értékeként azok értendők, amelyekről a társadalom és a kultúra azt tartja, hogy az a férfiak hatáskörébe tartozik.) Elsősorban arról van szó, hogy a filozófiai alapnormák és ideálok, mint például az objektivitás, közömbösség, logikusság, pártatlanság, függetlenség, racionalitás, az érzelmi el nem kötelezettség egyben a maskulinitás (kulturális) jelei, a férfias viselkedés normáiként fogják föl őket, és mint olyanok, éles ellentétben állnak a nőiség, a női viselkedés normáival. Más értelemben a

⁷ Cornelia Klinger: Dva kroky vpřed, jeden vzad a štvrtý krok ponad ne. *Aspekt*, 1998/1, 4.

⁸ Vö.Herta Nagl-Docekal: Co je feministická filozofie? *Filosofický časopis*, 40, 1992/5, 744.

filozófia férfiközpontúsága abban rejlik, hogy a filozófia – hasonlóan, mint a tudomány – történetileg mint férfikezdeményezés és férfi szellemi termék alakult ki. Vitathatatlan történelmi tény az is, hogy a filozófia a kezdetektől fogva a férfiak uralma és ellenőrzése alatt állt, és ez a férfidominancia összekapcsolódott a nőknek mint a filozófiai gondolkodás szubjektumainak elhallgatásával és láthatatlanná tételével. Éppen ezért a különböző történelmi korok elfelejtett filozófusnőinek újrafelfedezése a feminista filozófiatörténeti vizsgálódás jelentős részévé és fontos témájává vált. A harmadik mozzanat, amelyben megragadható és azonosítható az androcentrizmus jelenléte, több filozófiai elmélet tartalmi síkját és a megismerési szerkezetét érinti, amelyek kereteiben a nők többnyire negatívan jelennek meg. Ahogyan már a fentiekben vázoltam, ezek az elméletek a nőt gyakran mint bizonyos értelemben hiányos, a férfiakhoz képest kevésbé tökéletes, illetve alacsonyabb rendű lényt ábrázolják. Ezért megjegyezhetjük, hogy a hagyományos filozófia érzéketlensége a nemek kérdéseire különleges módon összekötődik a nők negatív ábrázolásával a férfi filozófusok részéről.

Mint a fenti megfontolások is mutatják, a filozófia történetének feminista kritikája több irányban folyik. A három alapvető irányt a következőképpen lehet összegezni:

- az első irányvonalat az androcentrizmus, valamint a nőgyűlölet és a nyílt szexizmus elemzése és kritikája képezi;
- a második irányvonal a filozófiai kánon feminista megújítására, az elfelejtett filozófusnők újrafelfedezésére irányul;
- a harmadik irányvonal az olyan elődök, illetve szerzők keresése, akiknek szemlélete, véleménye feminista szemszögből nézve inspiráló, ösztönző lehet.⁹

Mіндеzen megközelítések célja egyrészt korrigálni a „hivatalos vélemények” egyoldalúságát, illetve felismerni a hagyományos filozófiai gondolkodás olyan hiányosságait, mint amilyen elsősorban a helytelen és alaptalan általánosítás, absztrakció és egyetemesítés, amelyek végül a nőknek a filozófiai reflexió területéről való kiutasításához vezettek, és láthatatlanná tették a női szubjektumot. Ez a fajta kritika azonban nem öncélú, hanem a hagyományos gondolkodás megváltoztatásához szükséges keretek megalapításához kíván elvezetni. Mint említettem, a nyugati filozófiai hagyomány androcentrikussága leleplezésének és kritikájának egyik lényeges eredménye a filozófusnők eddig elhallgatott eredményeinek megvilágítása, láthatóvá tétele. Megjegyzendő ugyanis, hogy a nők filozófiából való kirekesztésének módszerei ugyancsak változatosak, ennek eszköze nemcsak a nyílt, explicit lekicsinylés, hanem az „agyonhallgatás” is.

⁹ Vö. Charlotte Witt: *Feminist History of Philosophy*. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Fri Nov 3, 2000; substantive revision Mon May 7, 2007, <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-femhist/>

Nők a filozófiában: Harriet Taylor Mill (1807–1858)

A továbbiakban a feminista filozófiatörténeti reflexió fentebb említett második irányvonala szerint mutatok rá közelebről a feminista filozófia egyik történelmi alakjának, Harriet Taylor Millnek az esetére. E filozófusnő egyértelműen azon kevesek közé tartozik, akiknek a neve aránylag jól ismert a filozófiatörténetben, és éppen ezért úgy tűnhet, hogy elhallgatásról és láthatatlanná tételről az ő esetében nem igazán beszélhetünk (legalábbis azokkal a női szerzőkkel szemben, akiknek nevét egyetlen lexikonban vagy filozófiatörténeti feljegyzésben sem találhatjuk meg). Ha viszont megkérdezzük, minek köszönhető, hogy az ő neve beíródott a filozófiatörténetbe, a válasz aránylag egyértelmű – Harriet Taylor Millt mint barátnőt, szellemi társnőt és később feleséget szinte kizárólag egy elismert férfi, John Stuart Mill életrajzából ismerhetjük.

Nem kételkedhetünk abban, hogy éppen John Stuart Mill volt az, aki a legtöbbet tette annak érdekében, hogy e nő neve bekerüljön a filozófiai gondolkodás történetébe, hogy éppen ő volt az, aki elismerte Harriet befolyását saját filozófiai és politikai nézeteire, és több ízben mint társszerzőt is művei megalkotásában. Például *A szabadságról* című művében, melyet felesége emlékének szentelt, Harrietet nemcsak mint ihletőjét említi, hanem mint részben „alkotóját annak, ami a legjobb írásaiban”, és hangsúlyozza, hogy „[e]z a könyv is, mint minden, amit évek hosszú során írtam, legalább annyira az ő műve, mint az enyém”.¹⁰ Ám annak ellenére, hogy Mill több esetben is elismerte felesége szellemi társszerzőségét, Harriet mégsem úgy vált ismertté a filozófiatörténetben, mint filozófus vagy gondolkodó, hanem mint a nő, aki egy elismert férfi-filozófus oldalán állt (annak ellenére, hogy a filozófiatörténészek elismerik, hogy bizonyos – kisebb-nagyobb, pozitív vagy negatív – befolyással volt John Stuart Mill alkotására). Érdekes helyzet alakul ki: Harriet éppen John Stuart által válik ismertté és „elismertté”, miközben ez az elismerés csak addig vonatkozik rá, ameddig szerepe van a filozófus életében. Az ő intellektuális és filozófiai alkotásai, eredményei azonban önmagukban nem számítanak a filozófia figyelmére méltónak.

Mi az oka annak, hogy az elismert filozófus nyilatkozatait, amelyekben elismeri egy nő szellemi közreműködését és társszerzőségét, nem veszik különösebben komolyan? Fel lehet-e ismerni azok hozzáállásában, akik a filozófiai kánont írják, és határoznak arról, hogy kiket sorolnak be abba, a női teljesítménnyel, produkcióval szembeni közömbösséget? Mindenképp úgy tűnik, hogy nehezen elfogadható az az elképzelés (különösen akkor, ha nőről

¹⁰ John Stuart Mill: *A szabadságról*. In uő: *A szabadságról. Haszonzelvűség*. Ford. Pap Mária. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 9.

és férfiról van szó), hogy a filozófiai mű két azonos értékű partner közös szellemi munkája, közös erőfeszítése és közös elmélkedésének eredménye is lehet.

A nők filozófiában való részvételének értelmezései ugyanis többé-kevésbé egységes modellt követnek: a filozófus-férfi mellett áll a nő mint múzsa vagy ihlető, esetleg mint tanítvány. A nők kapcsolódása a filozófiához az előző modell alapján mindig egy filozófus-férfi által közvetítődik; eszerint a nő bölcsesség iránti vonzódását a nő férfi-filozófus iránt érzett vonzódása kell hogy közvetítse, miközben a közöttük lévő kapcsolat hierarchikusnak tekintendő: a férfi a tanító, a mester, a filozófus; a nő pedig a csodáló, a tanítvány, esetleg a múzsa. Ebbe a modellbe azonban nem illik bele Harriet és John Stuart Mill kapcsolata. Esetükben a filozófus közös munkájuk társszerzőjét, társkötőjét látta partnernőjében. Ám fontos észrevenni, hogy ez az eset nem vezetett az elfogadott modell felülvizsgálásához, hanem inkább mindannak elutasításához, ami nem tartozott ebbe a modellbe; tehát annak elutasításához, hogy Harrietet elismerjék mint egyenrangú gondolkodót.

Ezzel összefüggésben figyelemre méltó, hogy Harriet Taylor Mill *A nők választójoga* (*The Enfranchisement of Women*) című írását, amelyben szenvedélyesen érvel a nők polgári jogai mellett és követeli a nők választójogát, s amely irat a filozófusnőnek a nők problémáját taglaló legkidolgozottabb munkájaként tartható számon, egy ideig Mill írásának tekintették.¹¹ Csak miután Mill nyilvánosan is kijelentette, hogy felesége az írás szerzője, kezdték Harrietet szerzőként elismerni. Meg kell említeni azt is, hogy Mill életrajzában Harrietet jelölte meg *A nők alárendeltségéről* (*The Subjection of Women*) című munkája társszerzőjeként, ennek ellenére ezt a munkát mindig is kizárólag Mill műveként ismerték el. A kettejük kapcsolatával foglalkozó irodalomban felmerülő, majdnem egy egész évszázadig tartó nézetkülönbségek, amelyek bizonyos szövegek szerzőségének megállapítását vitatták, jól illusztrálják a berögződött filozófiai modellek merevségét. Úgy tűnik, hogy a filozófiatörténészek és életrajzírók számára, akik nagy lelkesedéssel kapcsolódtak be ezekbe a vitákba, a közös alkotás és közös írás gondolata olyannyira idegen és elfogadhatatlan volt, hogy Mill állításaiban (aki többször is hangsúlyozta, hogy az ő neve alatt kiadott munkák közös munkák) nem hittek, vagy képtelenek voltak hinni bennük.

Harriet Taylor Millnek a nők társadalmi helyzetéről alkotott nézetei legérettebb összefoglalása a már említett esszé, *A nők választójoga* (1851), amelyet a 19. századi felvilágosult liberális feminizmus egyik legradikálisabb írásaként tarthatunk számon. A szerzőnő e művében fogalmazza meg azt a követelést, hogy a nőknek is jár a teljes polgári és politikai egyenlőség, mind

¹¹ Az írás eredetileg 1851-ben jelent meg a *The Westminster Review* című, nagy befolyással bíró lapban, a szerzőnő nevének feltüntetése nélkül.

a művelődés, mind a munka területén. Figyelemre méltó és ugyancsak radikális a házasságról, illetve a házasság törvényi szabályozásáról vallott felfogása. Szenvedélyesen védi a szabadság eszméjét a család magánszférájában is, és követeli, hogy az állam törvényileg ne szabályozza a házasságot, s főleg ne tiltsa meg a válást. A természetes jogok elve alapján fogalmazza meg a női jogok igényét és követelményét, véleménye szerint az egész társadalomnak el kell ismernie, hogy a nőket ugyanolyan jogok illetik meg „politikai, polgári és szociális értelemben, mint amilyeneket a társadalom elismer férfi állampolgárai jogaként”.¹² Élesen kritizálja az akkori társadalmi rendszert és kulturális berögződéseket, amelyek megfosztják a nőket politikai és polgári jogaiktól, rámutatván arra, hogy az ilyen rendszer nem felel meg a társadalmi igazságosság elvének, hanem alapvetően igazságtalan. E társadalmi igazságtalanság megszüntetéséhez elengedhetetlen, hogy a nők rendelkezzenek az összes polgári joggal, beleértve az aktív és passzív választójogot is. További fontos feltétele a szabadság biztosítása, tehát annak lehetővé tétele, hogy a nők szabadon helyet kapjanak a társadalom valamennyi szférájában, a politikában éppúgy, mint a gazdaságban vagy az üzleti életben. A női jogok és a nők egyenlőségét tagadók ellenvetésére, hogy a nők valódi küldetése és legfőbb feladata a család, gyermeknevelés, háztartás együttesében található, többek között abból eredően, hogy „magasabb” társadalmi tisztségek betöltésére sem szellemileg, sem erkölcsileg nem képesek, több ellenpéldát is hoz a történelemből, és hozzáteszi:

Elutasítjuk, hogy az emberiség bizonyos részének, vagy akár csak egyetlen egyének is, joga lenne dönteni arról, hogy mi a megfelelő és mi a nem megfelelő pozíció vagy helyzet az emberiség egy másik része, vagy más egyének számára. Minden emberi lény számára a legmegfelelőbb helyzet az a legmagasabb rendű és leghabakababb pozíció, amelyet képes betölteni.¹³

Harriet Taylor Mill elutasítja és kritizálja az úgynevezett elválasztott szférák ideológiáját, amely nemcsak az ő korában volt igen divatos, hanem a 20. században is. Ennek maradványai a mai gondolkodásban is érzékelhetők. Ez az ideológia szigorúan elválasztja egymástól a férfiak számára fenntartott nyilvános (közéleti, foglalkoztatási és üzleti) szférát és a magánszférát, amelybe a nőket helyezi. A gondolkodónő elutasítja a kizárólag férfiak számára fenntartott közéleti szféra eszméjét. Ebben az ideológiában a nők patriarchális elnyomásának egyik mechanizmusát látja. Szerinte a modern, az egyéni

¹² Harriet Taylor Mill: *The Enfranchisement of Women*. In John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill: *Essays on Sex Equality*. Ed. Alice S. Rossi. University of Chicago Press, Chicago, 1970, 93.

¹³ I. m. 100.

egyenlőség és szabadság elveire épülő társadalomban megengedhetetlen, hogy bárki – legyen az egyén vagy társadalmi csoport – meghatározhassa egy másik csoport „helyét a világban”. Érvelését a szabadság liberális elvével támasztja alá, amikor azt hangsúlyozza, hogy a szabadság minden emberi lényt egyformán megillet, tekintet nélkül annak nemére. A liberális feminista gondolkodás individualista irányultságával összhangban érvel, mikor azt állítja, hogy minden egyénnek, férfinak és nőnek egyaránt, saját hatáskörébe kell hogy tartozzon az, hogy szabadon és önállóan meghatározza életstratégiáját, elérendő céljait, valamint saját „helyét” a társadalomban.

Harriet Taylor Mill a férfiak uralmát a politikai szférában összeköti a férfiak uralmával a családi szférában – nézete szerint a nők elnyomása a magánszférában nem magánügy, mivel az egész társadalomra nézve komoly negatív következményekkel jár. Az, hogy a nők a jogfosztottság feltételei közepette élnek életüket, sokszor szolgálalkúsághoz, hamissághoz és az egész társadalom, az egész emberi civilizáció regressziójához vezet. Harriet Taylor Mill alapérvelését a következőképpen lehet összegezni: a nők egyenlőtlensége a magánszférában, ami éppúgy oka, mint okozata is jogfosztottságuknak, a családok erkölcsi hanyatlásához, következésképpen az egész társadalom erkölcsi hanyatlásához vezet. A szerzőnő külön hangsúlyozza, hogy ez a sajnálatos állapot, amelyet az elnyomás és az egyenlőtlenség jellemez, hátrányos hatással van a férfiakra is. Azt állítja, hogy saját hatalmuk rombolóan hat vissza rájuk, hiszen ha a férfiak nézeteiket és akaratukat csak a hatalmuk által tudják érvényesíteni, nem pedig racionális érveléssel, akkor intellektuális képességeik elsorvadnak és elkorcsosulnak, mi több, „az alávetettség szokása mind a nők, mind a férfiak szervilitásához vezet”.¹⁴ A nemek közötti egyenlőtlenség tehát mindkét nem számára méltatlan és megalázó. A nők emancipációja ezért nemcsak a nők, hanem a férfiak érdekében is fontos, hiszen az ember tökéletesedése érdekében történik.

Bár a nők választójoga elengedhetetlen feltétele az egész társadalom fejlődésének, ez a feltétel nem elegendő. Ugyanolyan fontos, hogy a nők szabad elhatározásukból kapcsolódhassanak be a társadalmi javak termelésébe, a fizetett munka szférájába, állítja Harriet Taylor Mill. Feltételezi, hogy ha a nők keresni fognak, anyagilag is hozzájárulnak a család megélhetéséhez, és ezáltal gazdasági önállóságra tesznek szert, így nem lesz tovább lehetséges, hogy férjeik zsarnokoskodjanak felettük. Csakis a háztartáson kívül végzett, gazdasági függetlenséget biztosító munka vezethet el ahhoz, hogy a családban ne szolgálként, hanem egyenrangú partnereként kezeljék őket. Érvelésének ezen a pontján a szerzőnő jóval tovább lép John Stuart Millnél, aki nem kérdőjelezi meg a hagyományos, nemek szerinti munkamegosztást a házastársak között, bár azt állítja, hogy e munkamegosztásnak kölcsönös megállá-

¹⁴ I. m. 117.

podásból, nem pedig kényszerítésből kellene kiindulnia.¹⁵ A szerzőnő különleges figyelmet szentel a nők művelődése és képzése kérdéskörének is. Nagy hévvel érvel a mellett a követelmény mellett, hogy a lányok és asszonyok számára a művelődés, az egyetemi tanulást is beleértve, legyen szabadon hozzáférhető. Bár érvelésében elsősorban a felvilágosodás humanista eszméire (a szabadság és egyenlőség alapelve) támaszkodik, elmékedéseiben elhangzik az utilitarista, a hasznosság elvéből kiinduló okfejtés is. Például azt állítja, hogy a nők számára biztosítani kell minden lehetőséget arra, hogy művelődjenek, már csak azért is, mert megfelelő képzés nélkül nem válhatnak gyermekeik jó nevelőivé. Nem lenne azonban helyes ebből a nézetből arra következtetni, hogy Harriet Taylor Mill az anyaságot tekinti a nők elsődleges feladatának. Éppen ellenkezőleg, hangsúlyozza, hogy a nőknek szabadon kell alakítaniuk saját életüket, ezért abszolút helytelen törvényben rögzíteni, mit kell, és mit nem szabad tenniük.

Se nem szükséges, se nem igazságos megparancsolni a nőknek, hogy kizárólag anyáknak kell lenniük; vagy ha már anyák, akkor semmi mások nem lehetnek egészen életük végéig.¹⁶

Ahogy senkinek sem jut eszébe kizárni a férfiakat például a parlamentből azért, mert katonák vagy tengerészek, s ez nem teszi számukra lehetővé a parlamenti munka elvégzését, senkinek nem lenne szabad kiutasítania a parlamentből a nőket csak azért, mert anyák, és az anyaság állítólag nem teszi lehetővé számukra, hogy teljesen a politikai tevékenységnek szenteljék magukat. Hangsúlyozza, hogy a nők nyilvános szférában való részvétele női polgári jogok alkotórésze, egyben fontos feltétele a férfiak uralma alól való felszabadulásuknak.

A kizárás stratégiája

Harriet Taylor Mill munkássága és nézetei figyelmet érdemelnek abban az összefüggésben is, hogy milyen „sorsra” jutott a filozófiatörténeti gondolkodásban. Úgy vélem, „esete” végül is nagyon tanulságos. Amint már a fentiekben említettem, a szerző azon kevés nő egyike, akiknek neve beíródott a filozófiatörténetbe. Ismételten alá kell azonban húzni, hogy ez leginkább azért történhetett meg, mert az elismert filozófussal, John Stuart Millel állt

¹⁵ Vö. Mariana Szapuová: Mill's liberal feminism: its legacy and current criticism. *Prolegomena*, 5, 2006/2, 179–191.

¹⁶ Harriet Taylor Mill: i. m. 93, 91–121, 103.

kapcsolatban. Úgy tűnhet, hogy éppen ez ad magyarázatot arra is, hogy a későbbi kommentátorok és magyarázók szinte kizárólag Harrietnek a férje műveire gyakorolt hatásával foglalkoztak, míg az ő saját nézetei, melyeket főleg a nők választójogáról írt cikkében formált meg, állásfoglalása a nők helyzetével kapcsolatban, kritikája a patriarchális társadalommal szemben, hosszú ideig észrevétlenek maradtak. Nézetem szerint azonban ez a tény önmagában nem magyarázza meg az általános érdektelenséget filozófiai nézeteivel kapcsolatban. Úgy vélem, hogy ebben az érdektelenségben azonosítható a hagyományos filozófia férfiközpontúságának megnyilvánulása, amely abban is kifejeződik, ahogyan a filozófiatörténet-írók elhallgatják a nők véleményeit, ahogyan átsiklanak a nők nézetei fölött.

Harriet Taylor Mill egyéniségének és munkásságának értékelésében általában a kritikai hangnem van túlsúlyban, miközben ez a kritika sok esetben épp John Stuart Millre irányul, amiért nagyra értékelte Harrietet és kiállt mellette. A filozófus-férjnek felróják, hogy elfogult, kritikátlanul felnagyítja felesége szellemi képességeit és túlértékeli befolyását. Az életrajzírók, a filozófiatörténészek és Mill műveinek magyarázói a 19. századtól egészen a jelenkorig gyakran foglalkoztak a kérdéssel, hogy miben, hogyan és egyáltalán milyen módon jelenik meg Harriet hatása férje műveiben, és egyáltalán befolyással volt-e rá.¹⁷ Az e kérdéskörrel foglalkozó irodalomban fokozatosan két alapképlet alakult ki. Az egyik szerint Harriet hatása John Stuartra egyáltalán nem volt jelentős, inkább elhanyagolható, mivel „semmilyen figyelemreméltó módon nem járult hozzá filozófiájához”. A másik képlet szerint Harriet ugyan meglehetősen határozottan befolyásolta férje filozófiai nézeteit és alkotásait, de ez a hatás egyértelműen negatívnak nevezhető. A kritikának ez az irányvonala már a 19. század végén megjelent, és leggyakrabban negatívan ábrázolta Harrietet, mint veszélyes, „túlságosan” ambiciózus, nagyravágyó, beképzelt, egocentrikus és domináns nőt, aki „teljesen uralta John Stuart tudatát”, sőt „egyenesen megbabonázta a férfit”. Mill szimpátiáját a szocializmus gondolatai iránt és főleg feminizmusát gyakran úgy interpretálták, mint Harriet negatív befolyásának eredményét. Ezek az inkább pszichologizáló elemzések, amelyek Harrietet negatív erkölcsi- és személyiségvonásokkal ruházzák fel, leginkább azon viktoriánus erkölcs- és nőkép szellemében íródtak, amelyhez Harriet nem alkalmazkodott, s amelyet tudatosan elutasított. Egészen a múlt század ötvenes éveigi az a kép volt domináns az irodalomban, mely szerint Harriet hatalommal rendelkező nő, egyfajta „intellektuális csábító”. Ebben az időszakban kezdtek megjelenni azok a kommentárok és analízisek, amelyek Harriet John Stuartra gyakorolt hatása tagadásának a stratégiáját választották, és amelyek kétségbe vonták vagy

¹⁷ Vö. Jo Ellen Jacobs: “The Lot of Gifted Ladies is Hard”: A Study of Harriet Taylor Mill Criticism. *Hypatia*, 9, 1994/3, 132–163.

egyenesen cáfolták, hogy Harriet befolyásolta volna férje filozófiai nézeteit. A korábbi kritikáknak éppen azt rótták fel, hogy azok „túlértékelték Harriet befolyását és hatalmát”. A tényt, hogy Mill maga, mint leginkább kompetens személy, nyilvánosan is hangsúlyozta felesége intellektuális hatását munkásságára, ezek a kritikusok nem igazán vették figyelembe. Sőt, ennek a „kritika mint cáfolat” irányzatnak a követői gyakran azt állították, hogy Mill tévedett, amikor felesége befolyásának olyan nagy jelentőséget tulajdonított. Tévedését azzal magyarázták, hogy Harriet női agyafúrtsággal és ármánykodással megtevéstette és megfosztotta a saját magára vonatkozó helyes ítélőképességtől. A Harrietet kritizálók ebben az esetben is a filozófusnő személyiségjegyeire összpontosítottak, míg gondolatait ignorálták.

Kijelenthető tehát, hogy valamennyi kritikában túlsúlyban volt az *ad feminam* érvelés.¹⁸ Harriet Taylor Mill filozófiai nézeteit a házon kívül dolgozó nőkről, a nők gazdasági függetlenségének fontosságáról, vagy véleményét a házasságról és válásról a kritikusok és magyarázók többsége egyszerűen figyelmen kívül hagyta. Véleményem szerint éppen itt azonosítható a kizárás sajátos stratégiája. Az elhallgatás mint a férfihatalom egyik mechanizmusa rendkívül hatékony abban az esetben is, amikor nem valamely konkrét nő „teljes” láthatatlanná tételéről, hanem „csupán” gondolatainak elhallgatásáról van szó. Éppen ilyen elhallgatás sorsára került a Harrietet intenzíven foglalkoztató téma – a nők házasságon belüli, valamint a társadalom legkülönbözőbb szféráiban, a művészetekben és kultúrában betöltött egyenlőtlen helyzete, amit a filozófia nem tartott érdemesnek arra, hogy problémaként figyelembe vegye.

Befejezés

Úgy vélem, hogy a klasszikus liberális feminista filozófia angol képviselőjének a föntiekben vázolt esete jól illusztrálja a filozófiai kánon mai feminista kritikájának néhány következtetését. Egyetlen esetből ugyan nem lehet általános érvényű következtetéseket levonni, mégis úgy gondolom, hogy Harriet Taylor Mill esetéből levonhatók bizonyos tanulságok. Az ő (és részben John Stuart Mill) esete azt mutatja, hogy az elhallgatásnak mint a kizárás stratégiájának több formája is van. Érintheti a nőt mint szerzőt, de érintheti a nőt mint témát is, abban az esetben is, ha a szerző éppenséggel férfi. A kizárás stratégiájának hatékonyságáról, amennyiben a nőről mint témáról van szó, véleményem szerint az is tanúskodik, hogy Millnek *A nő alárendeltsége* című munkája, melyben a nők alárendelt helyzetét kritizálta a

¹⁸ Lásd uo.

patriarchális társadalomban, nem került huzamosabb időre az akadémiai filozófusok figyelmének középpontjába. Nem tartozik az ismert gondolkodó leginkább reflektált, elismert és olvasott munkái közé, és akadémiai körökben vagy tankönyvekben sem része a Mill filozófiájáról szóló szokásos fejtegetéseknek. Éppen ezért azt gondolom, hogy a feminista filozófia kezdeményezését – ami a régóta elhallgatott, figyelembe nem vett vagy peremre sodort, a nők alárendeltségét kritizáló filozófiai nézeteket illeti – a „hivatalos magyarázatok” egyoldalúsága és hiányosságai nélkülözhetetlen korrekciójának tekinthetjük.

Fordította Póda Erzsébet

A hagyományos az egyedül igaz?
Dominik Klenk (szerk.): *A nemek összezavarása.
Gender mainstreaming. A férfi és a nő vége?*
Kairosz Kiadó, Budapest, 2009.

A több szerző írásaiból összeállított kötet előszavában a szerkesztő tolalából pontosan megtudja az olvasó, milyen témákat tárgyalnak az egyes fejezetek, s azt is, hogy a könyv végén milyen eredményre jutnak, illetve milyen eredményre kell hogy jusson maga az olvasó is az egyes szerzők érvelése alapján. Nincs szó különféle nézetek ütköztetéséről, összehasonlításuk lehetőségéről, vagy éppen egy téma különféle szempontból történő körbejárásáról. A kötet egy előre meghatározott tételt hivatott bizonyítani, mégpedig hogy a feminizmus és a *gender mainstreaming* komoly veszélyt jelent – a nemi jelleg, a nemi szerepek felbomlásához, a fiatalok nemi elbizonytalanításához vezet, s hatalmi eszközként szolgál az egyes országok vezetőinek kezében.

A következőkben – a teljesség igénye nélkül – kísérletet teszek a könyv néhány állításának megcáfolására, illetve megingatására, valamint felhívom a figyelmet az egyes gondolatmenetek és írások közötti ellentmondásokra.

„Homályos koncepció”

A szerkesztő, Dominik Klenk, előszavában a *gender mainstreaming* fogalmának meghatározási nehézségeiből indul ki. Homályosnak, ellentmondásosnak nevezi a fogalom magyarázatát, amely az Európai Unió esélyegyenlőségi politikájának egyik fontos fogalmává vált. Rögtön leszögezi azt is, hogy a fogalom „homályát” tudatosan alakították ki, s a mögötte megvalósításra kerülő koncepció a nemekre jellemző viselkedési szerepminták leépítését, a nemnek mint kategóriának a felszámolását, a férfi és a nő közötti különbség felszámolását célozza, amely általános elbizonytalanításhoz vezet. A szerzők véleménye szerint ez az élet alapvető rendje elleni támadás.

A könyv célja a szerkesztő szerint elsősorban a fogalmak tisztázása, mégpedig: „Mit értünk »nem« és »nemek« alatt? Mit jelent a »gender« és mit a »mainstreaming«? Milyen elképzelést kínál az egyenlőségről az egyenlőségi politika ebben a formájában? Milyen szellemtörténeti¹ áramlatokból táplál-

¹ Fogalomzavar vagy félrefordítás: a szellemtörténet a magyar fogalomhasználatban egy

kozik a »gender« koncepciója, és milyen elegyítéssel válik politikai programmá? Milyen emberképet vesz alapul, és milyen társadalompolitikai ideálokat követ? Milyen aktuális visszás állapotokra hivatkozik a stratégia, és milyen megoldásokat kínál ezekre?»²

Rögtön az előszóból kiderül az is, hogy a *gender mainstreaming* politikáját egyértelműen elutasító és cáfoló véleményekről lesz szó, amelyek „az élet kultúrája mellett” állnak ki, mégpedig „a keresztény értékética alapján”.³

Sex és gender

Próbáljuk meg tehát először is tisztázni a fogalmakat. A feminista társadalomkritika mára társadalmilag és politikailag elfogadott elmélete szerint a nemek különbözősége két kategórián belül vizsgálható, ezek pedig az angol nyelvben egyértelműen megkülönböztethető fogalmak: a *sex* és a *gender*, amelyeket magyarul a *biológiai nem* és a *társadalmi nem* elnevezéssel határoztak meg. A biológiai nem jelenti tehát azt a kategóriát, amely természettől fogva adott, a társadalmi nem pedig mindazokat a másodlagos elemeket, amelyek a nőre és a férfire a szocializáció folyamán rátapadtak, és a patriarchális társadalom évezredes hagyományai alapján meghatározott elvárásoknak való megfelelésre kényszerítik őket. Hagyományos, kétpólusú kultúránk a két nem szerepeinek és feladatainak szembeállításán alapul. Mivel a *gender* társadalmi konstrukció, ezért változtatható. A feminizmus egyik legfontosabb célja pedig az, hogy az ember szabadon dönthesse el, azonosul-e azokkal a szerepkövetelményekkel, amelyeket a társadalom ráruház, s hogy ezek esetleges elutasítása esetén ne váljon társadalmilag lehetetlenné, elutasítottá, különccé.

A feminizmus másik fontos célkitűzése a nemek közötti esélyegyenlőség megvalósítása az élet minden területén, s tulajdonképpen ez a *gender mainstreaming* definíciója is.

A *gender mainstreaming* mint fogalom először a Nők III. Világkonferenciáján merült fel Nairobiban 1985-ben, s az 1995-ben Pekingben megrendezett a Nők IV. ENSZ-Világkonferenciájának cselekvési terve fogalmazta meg először mint a társadalmi nemek egyenlőségét előmozdító közpolitikai stratégiát. Az 1997-es Amszterdami Szerződés 2. és 3. cikkelyében fogalmazódott meg jogi szabályozásként a tagállamok számára mint minden közpoliti-

adott irányszót jelent. A helyes kifejezés a szerzők elképzelése szerint talán a „szellemi áramlatok” lett volna.

² Dominik Klenk: Előszó. In uő (szerk.): *A nemek összehangolása. Gender mainstreaming. A férfi és a nő vége?* Kairosz Kiadó, Budapest, 2009, 11.

³ I. m. 13.

kai területen jelentkező célkitűzés. Azóta az EU és tagállamai számos stratégiai jelentőségű dokumentumának részévé vált.

A *gender mainstreaming* definícióját a magyarországi Szociális és Munkügyi Minisztérium *Gender mainstreaming kézikönyve* a következőképpen fogalmazza meg: „A gender mainstreaming a közpolitikai eljárások felülvizsgálata, átszervezése, fejlesztése és értékelése a felelős mindennapi döntéshozók által úgy, hogy a nemek közötti egyenlőség szempontja beépüljön a közpolitikába annak minden területén, a döntéshozatal minden szintjén és annak minden stádiumában.”⁴

A nők és férfiak közötti egyenlőtlenség négy fő területként e dokumentum a munkaerőpiaci hátrányokat, az otthoni feladatok és felelősségek egyenlőtlen megosztását, a közéletben való alacsony részvételt és a nők elleni erőszakot jelöli meg.⁵

Politikai hatékonyság?

Ezek után nézzük meg, mit is ért pontosan az általunk vizsgált könyv a *gender mainstreaming*en, vagyis alcíme szerint a nemek összezavarásán.

„A nők s a férfiak egyenlősége általános vezérelv, és ezt a Szövetségi Kormánynak a saját területén minden politikai, normatív és igazgatási intézkedésében támogatnia kell (gender mainstreaming)”⁶ – idézi a fenti definíciónak megfelelő részt a német kormány által elfogadott, pontosan nem megnevezett dokumentumból. A célkitűzés több területre való vonatkoztatását nevezi a könyv homályosnak és elbizonytalanítóknak. Érthető lehetne ez az állítása, ha a program általános voltára hivatkozna, tehát elbizonytalanítana abban a tekintetben, hogy egy általános, minden területre vonatkozó célkitűzés vajon lehet-e hatásos és hatékony. Ezt a bizonytalanság-érzetet talán eloszlathatnánk egy másik általánosan elfogadott és régóta működő elv bemutatásával, mégpedig a gazdaságossági elvvel, amely szintén pontosan előírt kritériumok szerint működik a világ legtöbb országában. A *gender*-szempont tehát ugyanúgy működhet a döntéshozásban, az államigazgatásban, mint a gazdaságosság szempontja. Elméleti kivétnivalót nemigen találhatunk ebben. A szerzővel ellentétben számomra inkább az vet fel kérdéseket, hogy az államigazgatás gazdaságosságához hasonlítva a nemi esélyegyenlőség megvalósítása mennyiben lesz hatékony. Az államigazgatásban szerzett

⁴ *Partszerűl a fősodorba. Gender mainstreaming kézikönyv.* Szociális és Munkügyi Minisztérium, Budapest, 2009, 51.

⁵ I. m. 12.

⁶ Dominik Klenk: i. m. 7.

más országbeli saját tapasztalataim alapján azt gondolom, hogy gyors változásokra nem számíthatunk. A szerző azonban, mint ahogyan a későbbiekben kiderül, nem emiatt aggódik.

A homoszexualitás „gyógyítása”

Számára sokkal nagyobb veszélyt jelent például annak lehetősége, hogy a nemi szerepek változásával elfogadhatóvá válnak a női és férfi nemi szerepeken kívül más kategóriák is, vagyis elfogadott kategóriába kerül a homoszexualitás, a transzszexualitás stb., ami szerinte természetellenes, és lelki tanácsadással és gondozással gyógyítható. Ennek a „gyógyításnak” egy példáját dolgozza fel a könyv egyik fejezete.⁷ A történet főszereplője azonban éppen a *gender mainstreaming*, vagy ha úgy tetszik, a feminizmus alapcélkitűzésének fontosságát bizonyítja, hiszen azért vált lányból fiúvá (hormonális kezeléssel), mert szülei elutasították őt lányként. Tehát nem kapta meg az esélyt arra, hogy nőként élhesse az életét, ezért a fiús-férfias viselkedésmódot választotta, amit családja elfogadott és értékelt, egyúttal azonban a homoszexualitást is választotta, tehát a képlet éppen a visszajára fordult.

Az eszményi családkép

A kötet alapvető üzenete a zsidó-keresztény kultúra által képviselt világkép egyedüli helyességének bizonyítása, amelynek fontos része a házasság, a család idealizálása: „A kultúra és társadalom mindig az egymással kapcsolatban levő nők és férfiak alkotóerejéből jön létre. Életképes magja a család egységében gyökerezik, amely férfiből és nőből, és a kapcsolatukból létrejövő utódokból áll. Az apaság és anyaság egyedülálló, pótolhatatlan és egymást kiegészítő módon alkotja a családot. Ezért a házasság és a család védelme, a szülői állapot tisztelete és a nemek közötti békét segítő társadalmi keretfeltételek biztosítása mindent megelőzően elsőbbséget élvez.”⁸

A *gender mainstreaming* éppen ezekkel a hagyományos szerepeken alapuló, ezek megbonthatatlanságát hangsúlyozó elméletekkel száll vitába. A hagyományos család ugyanis évszázadokon keresztül elsősorban gazdasági közös-

⁷ Ki mondja meg nekem, ki vagyok? Angela Ludwig beszélgetése Charlotte Erdmann-nal; Markus Hoffmann: A létezés szabadsága férfiként és nőként. In Dominik Klenk (szerk.): i. m. 93–103; 105–130.

⁸ Dominik Klenk: Ne értékeljük át értékeinket! In uő (szerk.): i. m. 147–154, 150.

séget jelentett, és jelent részben ma is. A házasságok felbomlásának statisztikai mutatói pontos adatokkal szolgálnak az egyes államokon, közösségeken belül működő gazdasági és jogi helyzetről. Ha a nők lehetőséget kapnak a férfitől gazdaságilag független élet kialakítására, a válások száma emelkedik, mert a rossz kapcsolatban élő vagy bántalmazott, szexuális erőszaknak kitett nő végre kiszabadulhat börtönéből. S így a rossz kapcsolatban élő vagy bántalmazott, szexuális erőszaknak kitett gyermekek is esélyt kapnak arra, hogy normális életet éljenek. Magyarországon és a környező európai országokban minden ötödik nő szexuális zaklatásnak, bántalmazásnak van kitéve partnere részéről. A gyermekek szexuális zaklatásával kapcsolatban pedig beszélhetnénk az iskoláról és az egyházzal is (például cölibátus és homoszexualitás, illetve pedofília viszonyáról). Az ideális családkép tehát nem a valóságban gyökerezik, ezért sokkal inkább a kapcsolatok és a lehetőségek sokféleségét kellene szem előtt tartani és értékelni, elfogadni.

Nő- és férfiszerepek az egyházban és a Bibliában

A szerzők vágya tehát az, hogy újra a szerintük egyedüli jó, a zsidó-keresztény vallásban elfogadott hagyományos családi modellt váljon meghatározóvá: „A fejlődés legfontosabb feltételét a stabil kötődések jelentik. A Biblia szerint a család az emberi közösségnek Isten által alapított legkisebb olyan egysége, amely az ilyen kötődések keletkezését különös módon elősegíti. [...] minden generációnak újra meg újra meg kell fogalmaznia a férfiasság és nőiesség eszményét, túl az előre meghatározott szerepeken és kliséken.”⁹ A férfiasság és a nőiesség eszményének megfogalmazásával azonban csak újabb és újabb kliséket gyártunk, s éppen ezzel áll szemben a feminizmus és a *gender mainstreaming* filozófiája, amely a nemi szerepek sokféleségét és a választhatóság lehetőségét hangsúlyozza. A választhatóság pedig nem azt jelenti, hogy bármikor változtathatók azon, férfi akarok-e lenni vagy nő, hanem azt, hogy szabadon eldönthessem, milyen szerepet, életmódot vállalom fel: hagyományos családban akarok-e hagyományos szerepet vállalni, vagy egyedül, önálló életet élni, anya (apa) és háztartásbeli akarok-e lenni vagy munkahelyi sikerekre vágyom, vagy mindkét szerepet ugyanúgy vállalom. Ehhez van szükség a társadalom toleranciájára, illetve arra, hogy a munkahelyi- és a magánéletben is elfogadott legyen a férfi és a nő munkamegosztása (a gyermekgondozás és a család ellátása ne csak a nő feladata, a

⁹ Konstantin Mascher: Felszámolható-e a nemi jelleg? A nemek polaritásától az elmosódó identitásokig. In Klenk (szerk.): i. m. 15–29, 29.

családfenntartás pedig ne csak a férfi terhe legyen). Mindezek feltétele a partnerek közös megegyezése és a társadalom elfogadó hozzáállása.

A nemek performativitása

A nő és a férfi bináris szembeállítás a zsidó-keresztény kultúra alaptétele. Ebből kifolyólag természetesen vitatkozik a *gender mainstreaming* alaptételével, mely szerint a társadalmi nem konstrukció, tehát változhat. Ám a vizsgált kötet szerint a nemek egyenlőségét szorgalmazó vezérelv tulajdonképpen egy teljesen más célt szolgál, mégpedig a nemek, a nemi identitás eltörlését, az ember, s főként a fiatal ember, a gyermek elbizonytalanítását, a nemek polaritásának eltörlését, ami a hatalom eszközévé válik.

A nemek polaritásának eltörlése használható fel a hatalom gyakorlására? Vagy a nemek bináris oppozícióját használja fel a férfiközpontú hatalom évszázadok, évezredek óta a hatalom gyakorlására annak pontos megfogalmazásával, mi a nő és mi a férfi, s mi az elfogadható szerepe a társadalomban? A szembeállítások szisztematikus alkalmazásával létrejött az ún. férfi és ún. nő mint a két nem. A kialakult konstrukciókat természetesként kezelik. A feminizmus megkérdőjelezi ezt a bináris oppozíciót.

A vizsgált kötetnek az a következtetése, hogy ezek szerint az ember bármikor tetszőlegesen váltogathatja nemét, ez pedig elbizonytalanítja, ami által elveszti identitását, az elmélet túlzott leegyszerűsítése. A kötet egyik szerzője Judith Butlerre hivatkozva állítja ezt, aki *Problémás nem* című könyvében kulturálisan értelmezhető nemek létrehozásáról beszél, tehát a feminista elméleteket továbbvive kétségbe vonja mind a társadalmi, mind a biológiai nem természetességét.¹⁰ Szerinte nem csak a *gender*, hanem a *sex* is változtatható konstrukció, vagyis bizonyos regulatív normák révén alakul ki: „[...] a gender szükségképpen azt a jelentéstermelési apparátust jelzi, melynek révén maguk a szexusok létrejönnek. Ezért aztán a gender nem úgy viszonyul a szexushoz, mint a kultúra a természethez, a gender egyúttal az a diszkurzív/kulturális eszköz, amely által a »szexualizált természet« vagy »természetes szexus« létrejön és »prediszkurzívként«, kultúra előttiként tételeződik, azaz politikailag semleges felszínként, amelyre a kultúra cselekvőként hatással van.”¹¹

¹⁰ Judith Butler: *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása*. Balassi Kiadó, Budapest, 2009. (*Gender Trouble* – a kötetben helytelen fordításban „A nemek bánata” címen említik.)

¹¹ Judith Butler: *Gender trouble*. In Séllei Nóra: *Mért félünk a farkastól? Feminista irodalom-szemlélet itt és most*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007, 105.

Feminista teológia

A tárgyalt kötet szövegei a zsidó-keresztény hagyományok szemszögéből kritizálják a feminizmus és a *gender mainstreaming* elméleteit. Figyelmükbe ajánlanám azonban a feminista teológia néhány alapművét is, amelyek segítségével talán kiderülne, mennyire közeledhet egymáshoz a két elmélet.

A feminista teológia, mint maga a feminizmus is, sokrétű. Mary Daly *Az egyház és a második nem* (*The Church and the Second Sex*) című könyvében¹² (Simone de Beauvoir *A második nem* című könyvének hatására) szkeptikus a vallásnak a patriarchátus uralma alóli felszabadítását illetően, mondván, hogy ha a Bibliát megtisztítanánk a patriarchális vonásoktól, „talán csak egy is füzetecske maradna meg belőle”.

Rosemary Radford Ruether¹³ a keresztény vallás patriarchátus-mentes forrásait kutatta, és arra mutatott rá, hogy Jézus szolgálói mindenkinek elvitték a jó hírt, a nőknek is, és a feltámadás első tanúi nők voltak. Jézus kijelentései felforgatták az addigi hierarchikus rendet, az egyháznak azonban azonosulnia kellett a kor patriarchális, hierarchikus társadalmával. Ruether azt szorgalmazza, hogy át kell hidalnunk a kereszténység azon általános posztulátumát, mely szerint a patriarchátus a természet rendje. Ehelyett arra kell gondolnunk, hogy az eredeti rend egyenlőségi volt, és a patriarchátust természetellenesnek tartotta. A megváltás pedig az eredeti, autentikus, egyenlőségi természetes rend visszaállítását is magában foglalja majd.

Elisabeth Schüssler Fiorenza *In Memory of Her* című könyvében¹⁴ Márk evangéliumára hivatkozva a nők szerepének fontosságát hangsúlyozza a korai kereszténység idejében. Ennek az időszaknak a történetét dolgozza fel a nők történetén keresztül, hogy mindkét nem történeteként láttassa azt.

Az evangélikus feminista teológia megpróbálja összhangba hozni a feminista igényeket a bibliai autoritásnak való alárendeltség és az evangélikus hithez való hűség megtartása mellett. Elaine Storkey *Mi a helyes a feminizmusban* című könyvében¹⁵ a keresztény feminizmust harmadik útként írja le a keresztény antifeminizmus és a feminizmus között: „A keresztény feminista nők nem akarnak a férfiakkal a hatalomért harcolni. De nem elég nekik a boldogsághoz, ha csak a »nő« kategóriába sorolják be őket, és életüket egy olyan kulturális értékrendszer szerint fogják leélni, amelynek semmi köze a Bibliához. Üzenetük a felszabadítás, amely ugyanúgy érvényes a férfiakra is.”¹⁶

¹² Mary Daly: *The Church and The Second Sex*. Harper and Row, New York, 1968.

¹³ Lásd például: *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Beacon Press, 1993.

¹⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, New York, 1994.

¹⁵ Elaine Storkey: *What's Right with Feminism*. SPCK, London, 1985.

¹⁶ Idézi Tony Lane: Dějiny křesťanského myšlení. Návrat domu, Praha, 1996, 250–252.

A kötet szerzői

A szerzők a németországi Offensive Junger Christen evangélikus közösség vezetői és tagjai. A kötet zárszava szerint életközösségük célja a Krisztus-központú élet, a teremtő gondolkodás és a társadalmi cselekvés. Szavaikat idézve: „A növekvő tájékozódásvesztés idején különösen a fiataloknak szeretne segíteni abban, hogy Jézus Krisztusban otthonra, barátságra és iránymutatásra találjanak.” Célkitűzésükkel teljes mértékben egyetérthetünk. Kérdéses azonban, megadják-e a lehetőséget embertársaiknak arra, hogy szabadon élhessenek a saját maguk által választott módon. Véleményem szerint ugyanis – a hivatalos európai stratégiák lététől vagy hiányától függetlenül – a feminizmus alapfilozófiája a választás lehetősége kell hogy legyen. S bár a feminizmusnak (a valláshoz és a Biblia-magyarázatokhoz hasonlóan) több változata van, az anarchizmustól az idealizmusig terjedően, éppen ez a tulajdonsága a legvonzóbb. Mindenkinek van választása, esélye arra, hogy a számára leginkább megfelelővel azonosulni tudjon, és természetesen vállalja a következményeit. A fenti kötet szerzőinek közös célja tulajdonképpen hasonlítható a feminizmus és a *gender mainstreaming* céljaival: szabadon létezhessünk nőként és férfiként, és ne bizonytalanítsanak el bennünket különféle „biztos” magyarázatok.