

VILNIAUS UNIVERSITETAS

RENATA BIKAUSKAITĖ

**RŪPESČIO ETIKOS NORMATYVUMO PROBLEMA**

Daktaro disertacija

Humanitariniai mokslai, filosofija (01H)

Vilnius

2013

Disertacija rengta 2007–2013 m. Vilniaus universitete

**Mokslinis vadovas**

Prof. dr. Alvydas Jokubaitis (Vilniaus universitetas, humanitariniai  
mokslai, filosofija – 01H)

**Konsultantė**

Doc. dr. Nijolė Radavičienė (Vilniaus universitetas, humanitariniai  
mokslai, filosofija – 01H)

## Turinys

<b>ĮVADAS</b> .....	<b>4</b>
<b>1. ĮVAIRIALYPĖ RŪPESČIO/RŪPINIMOSI SAMPRATA</b> .....	<b>16</b>
<b>1. 1. RŪPESTIS KAIP NAUJOS ETINĖS PARADIGMOS BRANDUOLYS: CAROL GILLIGAN</b> .....	<b>16</b>
<b>1. 2. RŪPESTIS KAIP SANTYKIS: NEL NODDINGS</b> .....	<b>35</b>
<b>1. 3. RŪPESTIS KAIP DARBAS BEI PRAKTIKA: NUO MOTINYSTĖS PRIE PILIETIŠKUMO</b> .....	<b>45</b>
<b>2. RŪPESČIO ETIKOS NORMATYVINIO TURINIO PROBLEMA</b> .....	<b>59</b>
<b>2. 1. MOTINOS-VAIKO SANTYKIS IR MOTINYSTĖ KAIP NORMATYVINIS RŪPESČIO ETIKOS MODELIS</b> .....	<b>59</b>
<b>2. 2. RŪPESČIO ETIKOS IR SENTIMENTALIZMO SANTYKIS</b> .....	<b>79</b>
<b>2. 3. RŪPESČIO ETIKOS IR DORYBIŲ ETIKOS SANTYKIS</b> .....	<b>91</b>
<b>2. 4. RŪPINIMASIS IR POREIKIAI</b> .....	<b>108</b>
<b>3. RŪPESČIO ETIKOS NORMATYVINIO PAGRINDIMO PROBLEMA</b> ....	<b>122</b>
<b>3. 1. TARPUSAVIO PRIKLAUSOMYBĖ IR PAŽEIDŽIAMUMAS KAIP NORMATYVINIS RŪPINIMOSI REIKALAVIMŲ ŠALTINIS</b> .....	<b>122</b>
<b>3. 2. LEVINIŠKASIS RŪPESČIO ETIKOS PAGRINDIMAS</b> .....	<b>130</b>
<b>IŠVADOS</b> .....	<b>149</b>
<b>LITERATŪRA</b> .....	<b>152</b>

## Įvadas

**Temos aktualumas.** Rūpesčio etika šiuolaikinėje normatyvinėje moralės filosofijoje yra gana naujas reiškinys, pasižymintis ambicingu siekiu sukurti alternatyvą tokioms solidžioms ir gilią šaknis turinčioms etinėms teorijoms, kaip deontologinė ir utilitarinė etika. Per trijų dešimtmečių laikotarpį nuo Carol Gilligan, kurią daugelis laiko rūpesčio etikos pradininke, knygos „In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development“ (1982) iki šiuolaikinio rūpesčio etikos diskurso ji sparčiai vystėsi. Rūpesčio moralinės perspektyvos idėja, užgimusi gana siaurame ir uždareme feministinės psichologijos kontekste, neilgai trukus peržengė psichologijos ir feministinės filosofijos ribas. Vos tik pasirodžiusi Gilligan knyga ne tik paskatino empirinių psichologinių tyrimų bangą, kai bandyta įrodyti ar paneigti koreliaciją tarp lyčių skirtumų ir moralinės orientacijos, bet sukėlė ne mažesnę sujudimą ir tarp moralės filosofų, kurie remdamiesi Gilligan įžvalgomis, savarankiškai ėmėsi vystyti normatyvinę rūpesčio etiką. Paskutiniaisiais dviem dešimtmečiais rūpesčio etika plėtota nuo moralinio diskurso, kurio dėmesio centre paprastai privačiai sferai priskiriami santykiai tarp šeimos narių, draugų, kaimynų, iki teorijos, kurios idėjos ir sąvokos šiuolaikiai naudojami tokiose taikomosios etikos šakose, kaip slaugos, verslo, elgesio su gyvūnais etika (Tschudin 2003, Donovan, Adams 2007, Hamington, Sander-Staudt 2011), pasitelkiamos apmąstyti tokioms politinėms problemoms: tarptautiniai santykiai, globali politika, pilietiškumas, multikultūralizmas (Kittay 1999, Robinson 1999, Held 2006, Sevenhuijsen 2004, MacDonald 2010).

Nepaisant sparčios rūpesčio etikos plėtros, joje lieka dar nemažai neaiškumo ir daugiaprasmiškumo, kurie lemia nesusikalbėjimą tarp pačių rūpesčio etikos atstovų ir netikslų ar klaidinančių jos kritikų, oponentų, o dažnai ir šalininkų supratimą. Disertacijoje išskiriamos trys šiuo metu aktualiausios,

daugiausia problemų sukeliančios temos, kurioms vis dar nėra skiriamas pakankamas teorinis dėmesys.

Pirmoji tema – rūpesčio/rūpinimosi sąvokos apibrėžimo stoka. Rūpesčio etikoje vis dar nėra apibrėžta šios sąvokos reikšmė. Rūpesčio etikos atstovai iki šiol nesutaria, kaip reikia, jei iš viso reikia, apibrėžti rūpestį/rūpinimąsi (Bowden 1997: 11–15). Šios etikos kūrėjai teigia pirmenybę skirtingiems rūpesčio/rūpinimosi fenomeno aspektams, todėl suteikia nevienodą moralinę reikšmę skirtingiems veiksniams. Vieni autoriai mano, kad rūpestingumas yra tam tikra asmens dorybė (Halwani 2003) arba savybė, kurios pamatas yra empatija (Slote 2007). Antri laikosi nuomonės, kad rūpinimasis visų pirma yra darbas arba veikla, nukreipta į kito asmens, kuris pats nėra pajėgus to padaryti, poreikių patenkinimą. Jausmai, emocijos čia turi nedidelę moralinę reikšmę ir vertę (Bubeck 2004). Treti rūpestį/rūpinimąsi apibrėžia kaip specifinį santykį, kuriame svarbūs tiek jausmai, tiek veikla kito asmens atžvilgiu (Noddings 2003). Ketvirtai sako, kad tai yra praktika, apimanti tam tikrus veiklos standartus ir vertybes (Held 2006).

Antroji tema, į kurią atkreipia dėmesį daugelis kritikų ir vis dažniau jos šalininkai, – savarankiškų rūpesčio etikos normų ir normatyvumo stoka (Veatch 1998, Rudnick 2001, Nortvedt 2001, Pettersen 2011). Viena iš rūpesčio etikos ypatybių, vienijanti skirtingas jos šakas, yra ta, kad rūpestis/rūpinimasis kitais žmonėmis nėra kildinamas iš konkrečių moralinių principų ar moralinių įsipareigojimų, kuriems turėtų paklusti visi moraliniai veikėjai, esant panašioms sąlygoms. Pavyzdžiui, Nel Noddings, kurios darbai formuoja filosofinį šios etikos pagrindą, teigia, kad moralės šaltinis yra ne tiek bandymas surasti pusiausvyrą tarp asmeninių interesų ir visuotinių universalių moralinių reikalavimų, kiek konkretus santykis su kitu žmogumi, inicijuojantis moralinio veikėjo rūpestingą atsaką. Rūpinimasis kyla ne iš išankstinių taisyklių ir principų, apibrėžiančių, kas yra teisinga ar sąžininga, bet iš „sąlygų, į kurias yra žvelgiama rūpintojo ir rūpintinio akimis, konsteliacijos“ (Noddings 2003: 13). Noddings kritikuoja moralės suvedimą į principus, kadangi mano,

jog jie yra nevienareikšmiai, nepastovūs, dažnai turi išimčių ir atskiria žmones vienus nuo kitų (Noddings 2003: 5). Pagrindinis leitmotyvas, pasikartojantis visose jos knygos – bandymas moralinę motyvaciją sieti su principais nutolina nuo rūpinimosi žmonėmis ir gali virsti abstrakčiu problemų sprendimu, kai galų gale niekas neprisiima tiesioginės atsakomybės ir nesirūpina asmeniškai. Daugelis rūpesčio etikos autorių pabrėžia, kad didžiausias šios etikos privalumas yra kontekstualumas, konkretumas, situacinis jautrumas (Gilligan 1982, Benhabib 1992, Noddings 2003, Held 2006).

Tokia rūpesčio etikos pozicija, jos kritikų manymu, kvestionuoja rūpesčio etikos kaip normatyvinės etinės teorijos statusą. Teigiama, kad rūpesčio etika nepajėgi nurodyti konkrečių gairių moraliniam veikėjui: kada ir kaip jis privalo rūpintis, koks rūpestis yra geras, moralus, o koks blogas, amoralus, kaip atskirti santykius, kuriuos verta išlaikyti ir plėtoti, nuo išnaudojimo santykių. Kritikai, kurie pripažįsta rūpesčio etikai tam tikrą normatyvinį statusą, teigia, kad ji gali pasiūlyti orientyrus tik moraliniams santykiams tarp artimųjų – šeimos narių, draugų, kolegų, tačiau negali apibrėžti moralinių įsipareigojimų svetimiems, nepažįstamiems, socialinėje ir geografinėje erdvėje bei laike tolimiems žmonėms.

Šiuo metu nemaža dalis rūpesčio etikos atstovų, ypač tų, kurie rūpesčio etiką pritaiko įvairių praktinių problemų (slaugos, sveikatos apsaugos etika, bioetika) analizavimui ir sprendimui, kelia sau tikslą aiškiau apibrėžti rūpesčio etikos normatyvinį turinį (Nortvedt 2011, Paulsen 2011, Nortvedt, Hem, Skirbekk 2011, Pettersen, Hem 2011, Pettersen 2011). Teoriniame etikos diskurse labiau plėtojama asimiliacinė strategija, t. y. rūpesčio etikos normatyvinio turinio stoką bandoma užpildyti kitų normatyvinių etinių teorijų moraliniu žodynu. Labiausiai paplitusi strategija – rūpestį apibrėžti kaip dorybę ir rūpesčio etiką sieti su dorybių etika (Slote 2001; Halwani 2003a). Neretai rūpesčio etika pristatoma apskritai kaip dorybių etikos atmaina (Crittenden 1999, Devettere 2002). Antroji strategija – rūpesčio etiką sieti su moralinio

sentimentalizmo tradicija ir rūpestį/rūpinimąsi tapatinti su empatija (Slote 2007).

Trečioji tema, kelianti daug vidinių diskusijų ir išorinės kritikos, – rūpesčio etiką persmelkiančios kontraversiškos reliacinio subjekto ir santykių moralinio pamatiškumo prielaidos. Rūpesčio etika prasideda nuo suvokimo, kad kiekvienas mūsų iš pat pradžių esame konkrečiame santykių tinkle, kuris formuoja mus, kaip asmenis, ir konstituoja kaip moralinius veikėjus, todėl ši etika visų pirma akcentuoja gerų santykių, kuriuose siekiama abipusės gerovės, kūrimą. Vienas iš paradigminių etinio santykio ir moralinio veikimo modelių čia yra santykis tarp motinos ir vaiko, kuris dalies rūpesčio etikos kūrėjų laikomas ne tik etinio santykio provaizdžiu, bet ir normatyviniu idealu. Motinos-vaiko etinio santykio ir apskritai reliacinio subjekto modelis yra priešinamas vyraujančių moralės teorijų preziumuojamai atomizuoto, autonomiško, sau pakankamo individo sampratai (Kittay 1999, Noddings 2003, 2010, Held 1995, 2006). Tačiau reliacinis požiūris į moralinį gyvenimą ne visuomet įsisąmoninamas ir nuosekliai plėtojamas dabartinėje rūpesčio etikoje. Dažniausiai tik konstatuojamos prielaidos, tačiau užuot jas apmaščius ir remiantis jomis kūrus normatyvinį rūpesčio etikos žodyną, grįžtama prie tradicinių moralės teorijų siūlomų konceptualinių resursų.

**Metodologija.** Šio tyrimo metodologinis išeities taškas – prielaida, kad reliacinė etinė prieiga konstituoja rūpesčio etikos savitumą ir specifiką. Nuo pat pradžios rūpesčio etikos kūrėjai į moralinį gyvenimą žvelgė per santykį, kurio pagrindiniai dėmenys – rūpintojas ir rūpintinis, moralinis veikėjas ir rūpinimosi recipientas, egzistuojantys platesniame įvairių santykių tinkle. Rekonstruojant ir analizuojant naujausias skirtingų šios etikos atstovų pozicijas, aiškintasi, (1) kaip sėkmingai jiems pavyksta atskleisti reliacinį moralinio gyvenimo matmenį, plėtojant normatyvinį rūpesčio etikos turinį, (2) ar jų pasirinktos konceptualinės priemonės leidžia tai adekvačiai atlikti. Siekiant šių tikslų, pasitelktas lyginamosios analizės metodas: rūpesčio etika įtraukta į platesnį filosofinį diskursą ir atskleistas jos santykis su kitomis

etinėmis teorijomis, išryškintas skirtingų rūpesčio/rūpinimosi sampratų reliacinis pobūdis. Pasitelkiant konceptualinės analizės metodą, ištirta, kokios etinės sąvokos siejamos su rūpesčio/rūpinimosi kategorija. Kitiškai analizuota tendencija rūpestį/rūpinimąsi tapatinti su dorybėmis bei empatija ir ieškota (3) reliacinės rūpesčio etikos prielaidas galinčių atskleisti konceptualinių priemonių, kurios padėtų aiškiau apibrėžti rūpesčio etikos normatyvinį žodyną.

**Tyrimo tikslas ir uždaviniai.** Šios disertacijos tikslas dvejopas:

Pirma, kitiškai ištirti dabartinę rūpesčio etikos būklę.

Antra, nubrėžti normatyvines rūpesčio etikos vystymosi galimybes, įtraukiant ją į platesnį filosofinį kontekstą.

Siekiant šių tikslų, keliami tris pagrindiniai uždaviniai.

1. Išanalizuoti rūpesčio/rūpinimosi sąvokos vartojimo kontekstą ir atskleisti etinę rūpesčio/rūpinimosi sąvokos specifiką.

1. 1. Ištirti, kaip vartojama rūpesčio/rūpinimosi sąvoka šios etikos pradininkės Carol Gilligan darbuose.

1. 2. Parodyti, ką reiškia rūpesčio/rūpinimosi kaip santykio apibrėžimas Nel Noddings darbuose.

1. 3. Atskleisti rūpesčio/rūpinimosi kaip darbo bei praktikos reikšmę rūpesčio etikoje analizuojant motinystės bei pilietiškumo sampratas.

2. Aptarti skirtingas rūpesčio etikoje plėtojamą normatyvinio turinio vystymo tendencijas ir ištirti jų dermę su šios etikos specifiką.

2. 1. Ištirti motinos-vaiko santykio ir motinystės vaizdinio konceptualines galimybes tapti adekvačiu normatyviniu modeliu.

2. 2. Ištirti rūpesčio etikos ir sentimentalizmo etikos santykį, įvertinti pastarosios konceptualines galimybes atskleisti reliacinį rūpesčio/rūpinimosi pobūdį.

2. 3. Ištirti rūpesčio etikos ir dorybių etikos santykį, įvertinti pastarosios konceptualines galimybes atskleisti reliacinį rūpesčio/rūpinimosi pobūdį.



2. 4. Parodyti poreikių sąvokos reikšmę rūpesčio etikoje ir įvertinti Soran Reader poreikių koncepcijos galimybes atskleisti reliacinį rūpesčio/rūpinimosi pobūdį.

3. Atskleisti rūpesčio etikos normatyvinio pagrindimo galimybes remiantis Emanuelio Levino etikos sąvokomis.

3. 1. Ištirti, kaip rūpesčio etika pagrindžia moralinius rūpinimosi reikalavimus.

3. 2. Išryškinti Levino etikos sąvokas reikšmingas rūpesčio etikos normatyvinio pagrindimo projektui.

**Ginama tezė.** Rūpesčio etikos specifiką atskleidžia normatyvinis žodynas, leidžiantis konceptualizuoti etinius rūpinimosi reikalavimus reliaciniame kontekste.

**Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga.** Šiuo metu rūpesčio etikos atstovai, apibrėždami jos normatyvinį turinį, plėtoja ją labai skirtingomis kryptimis, pradedant sentimentalizmu, baigiant kantiškąja moralės filosofija, tačiau retas plačiau analizuoja šios etikos ištakas. Šioje disertacijoje, siekiant išryškinti pamatines rūpesčio etikos prielaidas, sugretintos pirmųjų rūpesčio etikos kūrėjų ir šiuolaikinių jos plėtotojų idėjos. Didžioji disertacijos dalis skirta tų autorių, kuriuos sąlygiškai galima pavadinti klasikiniu rūpesčio etikos branduoliu, analizei. Šiam branduoliui priklauso Carol Gilligan, Nel Noddings, Saros Ruddick, Joan Tronto, Evos Fedder Kittay darbai.

JAV filosofės, edukologės Noddings tekstai atskleidžia rūpesčio etikos variantą, kuris buvo plėtojamas nepriklausomai nuo Gilligan koncepcijos. Analizuojant, lyginant rūpesčio etiką kitais filosofiniais požiūriais, dažniausiai remtasi trimis pagrindinėmis knygomis: 1984 metų knyga „Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education“ (Noddings 2003), kurioje pateikiama fenomenologinė rūpesčio/rūpinimosi analizė, 2002 m. „Starting at Home: Caring and Social Policy“ (Noddings 2002), kurioje rūpesčio etika apmąstoma socialinės ir politinės filosofijos kontekste, ir naujausia, 2010 m. išleista knyga „The Maternal Factor: Two Paths to Morality“, kurioje Noddings apibendrina

anksčiau nagrinėtas temas ir pateikia teisingumo koncepcijos, grindžiamos rūpesčio samprata, apmatius.

Pagrindinės Gilligan knygos yra skirtos psichologinei moralinio vystymosi problematikai, tačiau jos jau seniai tapo chrestomatiniiais rūpesčio etikos tekstais, todėl siekiant suprasti pamatines rūpesčio etikos prielaidas, analizuoti jos veikalai, kurie buvo publikuoti nuo 1982 iki 2011 metų. Pagrindinis šaltinis, kuriam skirtas didžiausias dėmesys – knyga „In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development“ (Gilligan 1982). Čia Gilligan pateikia rūpesčio moralinės perspektyvos apmatius, kuriais remiasi daugelis vėlesnių rūpesčio etikos atstovų. Tai, kokia linkme plėtojosi jos koncepcija, rekonstruota iš kitų jos vienos ar su bedraautoriais parašytų knygų bei straipsnių (Gilligan 1986, 1990, 1995, 1995b, 1999, 2002, 2004, 2011, Gilligan, Brown 1992, Gilligan, Wiggins 1999, Gilligan, Richards 2009).

Rūpesčio etikai nemažą įtaką darantis motinystės vaizdinys ir praktika analizuota, pasitelkiant JAV filosofės Saros Ruddick 1989 m. išleistą knygą „Maternal Thinking: Toward Politics of Peace“ (Ruddick 1995), kurioje rūpesčio sąvoka apmąstoma motinystės praktikos kontekste ir siūlomos jos socialinio ir politinio pritaikymo galimybės.

Kittay (1999), Tronto (1994) knygos – reikšmingos tuo, kad įtvirtino požiūrį, jog į rūpesčio etiką turi būti žvelgiama kaip į socialinės ir politinės teorijos, o ne tik privačių ir tarpasmeninių santykių, pagrindą. Jos reliacinės rūpesčio etikos prielaidas apmąstė socialinės ir politinės filosofijos kontekste.

Svarbus autorius, siekiant suprasti, kokia kryptimi vystosi tai, ką galima pavadinti šiuolaikine rūpesčio etika, yra Michaelas Slote’as, kurio pirmuosiuose darbuose rūpestis apibrėžiamas kaip dorybė, o vėlesniuose rūpesčio sąvoka įtraukiama į sentimentalizmo moralės filosofijos kontekstą ir siūloma žvelgti į rūpestį visų pirma kaip į vidinę veikėjo motyvaciją. Slote’o rūpesčio koncepcija analizuota remiantis trimis jo knygomis: „Moral from Motives“ (2001), „The Ethics of Care and Emphaty“ (2007) ir „Moral Sentimentalism“ (2010).

Rūpesčio etika kol kas skaičiuoja tik tris dešimtmečius ir tik paskutinį dešimtmetį ji peržengia siaurą bei pakankamai uždara feministinės filosofijos kontekstą, todėl platesnių tyrinėjimų, skirtų rūpesčio etikai apskritai ar skirtingiems jos autoriams atskirai, yra labai mažai. Vertos dėmesio dvi knygos, skirtos Gilligan teorijos analizei. Tai 1995 m. išleista Susanos Hekman knyga „Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory“ (Hekman 1995), kurioje Gilligan teorija įtraukiama į postmodernios filosofijos diskursą, ir 2008 metų norvegų filosofės Tove Pettersen knyga „Comprehending Care. Problems and Possibilities in The Ethics of Care“ (Pettersen 2008), kurioje pateikiama Gilligan koncepcijos teorinių prielaidų ir implikacijų analizė.

Šioje disertacijoje siekta pateikti sistemingą požiūrį į vis dar besivystančią rūpesčio etiką, t. y. siekta aiškiau apibrėžti rūpesčio/rūpinimosi kategoriją, jos normatyvinį turinį bei išanalizuoti, koks yra rūpinimosi reikalavimų normatyvinis šaltinis. Rūpesčio etikos atstovai ir tyrinėtojai kol kas pateikia fragmentišką požiūrį į šioje disertacijoje išryškintą problematiką. Pavyzdžiui, Virginia Held savo knygoje „The Ethics of Care: Personal, Political, and Global“ (Held 2006) susistemino skirtingas rūpesčio/rūpinimosi sąvokos reikšmes ir pasiūlė rūpestį/rūpinimąsi traktuoti kaip praktiką bei vertybę. Kiti rūpesčio etikos autoriai taip pat linkę rūpesčio/rūpinimosi etinę reikšmę apibrėžti remiantis kokia nors viena charakteristika: rūpestis kaip darbas (Bubeck 2004), kaip vidinė veikėjo motyvacija, kylanti iš empatijos (Slote 2007), kaip dorybė (Slote 2001, Halwani 2003a). Skirtingai nei kitų autorių darbuose, disertacijoje teigiama, kad adekvačiai apibrėžti etinį rūpestį/rūpinimąsi padeda įvairialypė rūpinimosi samprata.

Šiuo metu rūpesčio etikai vis labiau veikiant socialinės ir politinės filosofijos diskursą (Robinson 1999, Kittay 1999, Sevenhuijsen 2004, Held 2006, MacDonald 2010), tampant vis reikšmingesne taikomosios etikos dalimi (Benner, Wrubel 1989, Tschudin 2003, Donovan, Adams 2007, Hamington, Sander-Staudt 2011) kyla būtinybė įvertinti rūpesčio etikos normatyvinio

vystymo tendencijas. Teorinėje plotmėje dominuoja strategija papildyti rūpesčio etiką dorybių etikos sąvokomis (Slote 2001, Halwani 2003), praktinėje, t. y. sprendžiant konkrečias slaugos, sveikatos apsaugos, bioetikos problemas, vyrauja pliuralistinė prieiga, t. y. skirtingi autoriai remiasi skirtingomis filosofinėmis pozicijomis, apibrėždami normatyvines rūpesčio etikos gaires, pradedant dorybių etika (Benner 1997, Allmark 1998, van Hooft 1999), baigiant Martinu Heideggeriu (Benner, Wrubel 1989, van Hooft 1996). Ieškant rūpesčio etikai normatyvinio žodyno, kuris geriausiai apimtų ir atspindėtų reliacines jos prielaidas, pasitelkti koncepcijos ir mąstytojai, kurie rečiau atsiduria rūpesčio etikos atstovų dėmesio centre. Alternatyvą empatija grindžiamai rūpesčio kategorijai padeda surasti Simone Weil (1959, 2003) ir Iris Murdoch (1989) moralinio dėmesio sąvoka. Alasdairo MacIntyre'o knygos „Dependent Rational Animals“ (1999) analizė atskleidžia tam tikras dorybių etikos galimybes adaptuoti reliacines rūpesčio etikos prielaidas. Remiantis originalia britų filosofės Soran Reader (2007), kuri priklauso šiuolaikiniam poreikių filosofiją plėtojantiems mąstytojams (Braybrooke 1987, Brock 1998, Wiggins 1998, Hamilton 2003), poreikių koncepcija, aptariama teorinė galimybė rūpesčio etikos normatyvinį turinį plėtoti, remiantis poreikių sąvoka.

Pastaruoju metu taip pat pradedamas kelti rūpesčio etikos normatyvinio pagrindimo klausimas (Paley 2002, Vanlaere, Gastmans 2011, van Hooft 2011). Bandydami apibrėžti rūpesčio etikos normatyvumo šaltinį, šie autoriai remiasi skirtingomis filosofinėmis pozicijomis (Kanto moralės filosofija, personalizmu, Thomo Nagelio moraliniu realizmu). Disertacijoje nagrinėjama, kokį atsakymą į šį klausimą pateikia pati rūpesčio etika ir teigiama, kad rūpesčio etikai šiuo požiūriu paranki Levino skirtinguose darbuose plėtojama santykių etika.

Lietuvoje šia tema nėra atlikta tyrimų.

**Terminologija.** Rūpesčio etikoje dažnai daromas skirtumas tarp *care* ir *caring* (kartais *caregiving*). Pirmuoju atveju dažniausiai turima galvoje nuostata rūpintis, veikėjo motyvacija arba apskritai etinė perspektyva, antruoju

– ne tik nuostata, bet ir rūpinimosi veikla, praktika, šią veiklą reguliuojantys principai ir vertybės. Kad šis skirtumas būtų išlaikytas lietuvių kalba, pirmuoju atveju vartojamas žodis rūpestis, antruoju – rūpinimasis. Kai tekste vartojame šias dvi sąvokas kartu (rūpestis/rūpinimasis) referuojami abu rūpesčio aspektai.

Žmogus, kuris rūpinasi, atlieka rūpinimosi darbą, angliškai vadinamas *carer*, *caregiver*, o tas, kuriuo rūpinamasi – *care-receiver*. Noddings ir kai kurie kiti rūpesčio etikos autoriai, sekdami ja, vartoja naujadarus *one-caring* (žmogus, kuris rūpinasi, atlieka rūpinimosi darbą) ir *cared-for* (rūpinimosi recipientas). Noddings tokį sąvokų pasirinkimą gretina su Sartre'o, Heideggerio ir Buberio vartojama terminija. Pagrindinis jos argumentas dėl šių sąvokų vartojimo yra ekonomiškumo ir tikslumo kriterijus. Lietuviški šių žodžių atitikmenys disertacijoje – *rūpintojas* (*one-caring*) ir *rūpintinis* (*cared-for*). Taip pat vadovautasi ekonomiškumo ir tikslumo kriterijais. Artimiausias semantinis atitikmuo, kurį gali pasiūlyti lietuvių kalba yra *globėjas*, *slaugytojas*, tačiau jie atskleidžia pakankamai siaurą rūpesčio specifikos aspektą. Tokios sąvokos kaip „besirūpinanti“, „ta, kuri rūpinasi“, „tas, kuriuo rūpinamasi“ tekste gali būti per daug komplikotos ir apsunkinti teksto supratimą. Pasitelkiamos teisiniame diskurse paplitusios sąvokos *rūpintojas* ir *rūpintinis*, kur jos naudojamos kaip sinonimai *globėjui* ir *globotiniui* nusakyti, tačiau šiame kontekste parankūs savo ekonomiškumu ir tuo, kad aprėpia daugiau reikšmių nei *globėjas*, *globotinis*, *slaugytojas*.

Viena pagrindinių rūpesčio etikoje yra *relational self* sąvoka, kuria apibrėžiamas toks subjektas, kuris konstituojamas santykių, gali būti suvokiamas tik tarpusavio sąveikos ir santykių kontekste. Šioje disertacijoje sąvoka *relational self* verčiama *reliacinis aš*, *reliacinis subjektas*.

Kiti rūpesčio etikoje vartojami žodžiai, kurių atitkmens nėra lietuvių kalboje, verčiami, tačiau šalia skliausteliuose nurodomas ir žodis originalo kalba.

**Darbo struktūra.** Darbą sudaro įvadas, trys dalys ir išvados.

Pirmojoje dalyje, analizuojant įvairius rūpesčio/rūpinimosi sąvokos taikymo atvejus, rekonstruojama etinė šios sąvokos prasmė, ir teigiama, kad etinį rūpestį/rūpinimąsi adekvačiai suprasti reikalingos bent trys reikšmės, kurios formuluojamos skirtinguose rūpesčio etikos atstovų darbuose.

Nors rūpesčio etikos pradininkė Gilligan ir neformuluoja aiškaus rūpesčio/rūpinimosi apibrėžimo, tačiau jos darbuose ryškėja tam tikri vertybiniai elementai, siejami su šia sąvoka, todėl pirmame skyriuje, analizuojant Gilligan darbus ir įtraukiant juos į platesnį filosofinį kontekstą, rūpestis/rūpinimasis apibrėžiamas kaip naujos reliacinės etinės paradigmos branduolys. Sąvoka *etinė paradigma* šiuo atveju suprantama kaip vertybių, sąvokų, metodų, leidžiančių suvokti ir pagrįsti moralinį gyvenimą, visuma.

Noddings rūpesčio etikos kritikų, o neretai ir jos šalininkų, priskiriama tiems, kurie esą rūpestį apibrėžia, kaip rūpintojo jausmą, polinkį, empatinę nuostatą, todėl antrame disertacijos skyriuje, analizuojant šios autorės filosofiją ir ją formuojančias prielaidas, išryškinama, ką reiškia rūpestis kaip santykis ir kokie veiksniai jį konstituoja.

Noddings diadinis rūpinimosi santykis sulaukia kritikos, kadangi atsakomybę rūpintis apibrėžia, kaip privatų dalyką, siejantį rūpintoją ir rūpintinį, neatsižvelgia į platesnį socialinį ir galios santykių kontekstą. Trečiame skyriuje teigiama, kad konceptualizuoti platesnį rūpinimosi santykio kontekstą leidžia rūpesčio/rūpinimosi kaip darbo bei praktikos suvokimas. Nagrinėjant rūpesčio etikos atstovų požiūrį į motinystę ir pilietiškumą, atskleidžiama, kokią moralinę reikšmę šioje etikoje vaidina rūpestis/rūpinimasis suprantamas kaip darbas bei praktika.

Antroji disertacijos dalis skirta diskusijų dėl rūpesčio etikos normatyvinio turinio analizei. Siekiant atskleisti esamas ir galimas rūpesčio etikos vystymosi tendencijas ir galimybes, analizuojama, kaip šios etikos atstovai, remdamiesi savo ir kitų moralės teorijų siūlomais konceptualiniais resursais, plėtoja jos

normatyvinį turinį. Nagrinėjamas Simone Weil, Iris Murdoch, Alasdairo MacIntyre'o, Soran Reader idėjų santykis su rūpesčio etika. Pirmame skyriuje, siekiant pademonstruoti reliacinį rūpesčio etikos žodyną, nagrinėjamas jam įtaką darantis motinystės vaizdinys, motinos-vaiko santykio modelis ir teigiama, kad jis yra pernelyg daugiaprasmis, kad tik juo būtų grindžiamas normatyvinis šios etikos žodynas. Antrame skyriuje, kritiškai analizuojama rūpesčio etikos ir sentimentalizmo tradicijos tapatinimo tendencija, kuriai atstovauja Michaelo Slote'o rūpesčio etikos variantas. Trečiame skyriuje nagrinėjamas bandymas sustiprinti rūpesčio etiką dorybių etikos sąvokomis, dorybių etikos galimybes adekvačiai atskleisti rūpesčio etikos specifika. Šiuose skyriuose teigiama, kad nei viena iš šių tradicinių teorijų nėra pajėgi atskleisti reliacinės rūpesčio etikos specifikos.

Ketvirtame skyriuje teigiama, kad siekiant išsaugoti reliacinį rūpesčio etikos pobūdį, reikia skirti atitinkamą dėmesį ne tik moraliniam veikėjui, bet ir rūpinimosi recipientui, t. y. rūpintiniui. Tai siūloma daryti pasitelkus poreikių sąvoką, kuri analizuojama remiantis britų filosofės Soran Reader koncepcija.

Trečioje disertacijos dalyje analizuojamos rūpesčio etikos normatyvinio pagrindimo klausimas. Pirmame skyriuje nagrinėjamos rūpesčio etikos autoriams priklausančios rūpinimosi įsipareigojimų pagrindimo strategijos: Danielio Engsterio atsakymas, grindžiamas tarpusavio priklausomybės prielaida, ir Evos Fedder Kittay – pažeidžiamumo koncepcija. Antrame skyriuje nagrinėjama Levino etika ir teigiama, kad rūpesčio etikai ji padeda išryškinti reliacinį rūpesčio etikos pobūdį, apibrėžti kontekstualų, konkretų ir reliacinį rūpinimosi reikalavimų šaltinį

## 1. Įvairialypė rūpesčio/rūpinimosi samprata

### 1. 1. Rūpestis kaip naujos etinės paradigmos branduolys: Carol Gilligan

Daugelis apie rūpesčio etiką rašančių autorių jos pradžią sieja su amerikiečių psichologės Carol Gilligan knyga „In a Different Voice: Psychological Theory of Women's Development“ (Gilligan 1982). Visgi Gilligan nebuvo pirmoji, kuri į etinį diskursą įvedė rūpesčio sąvoką. Warrenas Thomas Reichas straipsnyje „History of the Notion of Care“ atskleidžia, kad rūpesčio sąvoka dar iki rūpesčio etikos atsiradimo buvo mitinio, religinio, filosofinio diskurso dalis (Reich 2004). Jis teigia, jog antikiniame diskurse (romėnų literatūra, stoikų filosofija) rūpesčio sąvoka apėmė dvi reikšmes. Viena vertus, rūpestis buvo siejamas su našta, nerimu, problemomis. Antra vertus, rūpesčio sąvoka buvo pozityvaus pobūdžio, nurodanti rūpinimąsi kitų žmonių gerove (Reich 2004: 349). Kitas rūpesčio sąvokos šaltinis, Reicho teigimu, yra sielovados (lot. *cura animarum*) praktika. Anot jo, „sielovados tradicija – jos aiškinimai literatūroje ir jos praktikų interpretacija – nušviečia šiuolaikinių rūpesčio idėjų kilmę ir turinį“ (Reich 2004: 350). Reichas „rūpinimosi sielomis“ praktikoje pabrėžia tris rūpesčio aspektus: rūpestis kaip rūpinimosi asmeniu ar jų grupe darbas, rūpestis kaip rūpestinga arba nerūpestinga nuostata rūpinimosi objekto atžvilgiu ir rūpestis, apimantis dėmesį subjektyviai kenčiančiųjų patirčiai (Reich 2004: 351). Reicho teigimu, savitą požiūrį į rūpesčio sąvokos sampratą įnešė ir Johannas Wolfgangas Goethe, suteikęs jai politinę dimensiją: Fausto personažas atskleidžia moralinę valdovo rūpinimosi žmonėmis ir institucijomis reikšmę (Reich 2004: 352). XX a. psichologijoje ir filosofijoje, anot Reicho, rūpesčio sampratą plėtojo Rollo May, Erikas Eriksonas, Miltonas Mayeroffas, Soerenas Kierkegardas bei Martinas Heideggeris.



Tai, kokių normatyvinių ir deskriptyvinių turinių Gilligan užpildė rūpesčio sąvoką, taip pat nėra visiškai nauja, žvelgiant iš tradicinės moralės filosofijos perspektyvos. Rūpesčio etikos užnugaryje stovi sentimentalizmo filosofija, dorybių etika ar net Aristotelis. Pavyzdžiui, Howardas J. Curzeris rūpesčio etikos kūrėju laiko Aristotelį, kadangi juos sieja ne tik tematinis panašumas, bet ir rūpesčio sąvoka (Curzer 2007). Aristotelis, kaip daroma ir rūpesčio etikoje, sumenkina visuotinių taisyklių bei principų reikšmę etinių sprendimų priėmimo procese ir pabrėžia, koks svarbus yra partikuliarus ir konkretus situacijos suvokimas. Tiek Aristotelio filosofijoje, tiek rūpesčio etikoje teigiama, kad individus saistantys konkretūs santykiai yra esminis jų tapatybės komponentas ir kad šie santykiai lemia, kaip turi būti traktuojamas kiekvienas asmuo (Curzer 2007: 241). Curzerio manymu, Aristotelio vartojama sąvoka *to philein*, kuri verčiama kaip meilė, draugiškas jausmas, artima šiuolaikinei rūpesčio sampratai rūpesčio etikoje (Curzer 2007: 221).

Visgi dažnai neįvertinama tai, kad Gilligan pirmoji idėjas, dažnai likdavusias dominuojančio moralinio diskurso paraštėse, sintezavo į naują etinę paradigmą, kurią pagrindė empiriniais psichologiniais tyrimais.

Gilligan šalininkai ir kritikai nepakankamai įvertina šį jos teorijos aspektą. Dažniausiai akcentuojama ir eskaluojama Gilligan pasiūlyta sąsaja tarp moteriškos patirties ir „rūpesčio balso“ arba rūpesčio perspektyvos, kuri jos teorijoje priešpastatoma teisingumo perspektyvai. Čia galima išskirti dvi tendencijas. Viena vertus, šią temą nagrinėjantys autoriai dažniausiai bando patvirtinti arba paneigti teiginį, kad moterims, būtent joms, būdinga rūpesčio moralinė perspektyva, kurios pagrindas yra atsakomybė, tarpasmeniniai santykiai, atsakas į kitų žmonių poreikius, atidus dėmesys, empatija, kontekstualus ir situatyvus mąstymas, o vyrams – teisingumo perspektyva, grindžiama teisėmis, pagarba individo autonomijai, abipusiškumu, moralinių principų visuotinumu, nešališkumu (Friedman, Robinson, Friedman 1987, Clopton, Sorrel 1993, Woods 1996). Antra vertus, ypatingai feministinėje literatūroje kritikuojama sąsaja tarp rūpesčio perspektyvos ir moterų moralinio

vystymosi modelio, moterų moralinės patirties bei apskritai moteriškumo (Houston 1987, Tronto 1987, Tong 1993, Wood 1994). Daugelis tų, kurios linkusios netapatinti feministinės etikos su rūpesčio etika, šią sąsają laiko pavojinga, kadangi ji esą paverčia beveik biologine būtinybe tai, kas yra atsitiktinumo ar ydingų socialinių ir kultūrinių struktūrų padariniai. Šiuos dalykus pakylėjant į etinio idealo poziciją, ir toliau palaikomas ir reprodukuojamas moterų išnaudojimas. Tokios argumentacijos šalininkai rūpesčio etiką įvardija kaip ne feministinę, bet kaip „moterišką“ (angl. *feminine*) etiką (Sherwin 1992, Tong 1992). Alison Jaggar teigimu, etinė teorija, kuri siekia būti feministine, privalo pasižymėti trimis savybėmis: pirma, ji turi formuluoti moralinę veiksmų ir praktikų, lemiančių moterų pajungimą, kritiką, antra, nurodyti moraliai pateisinamas priemones, kurios leistų pasipriešinti šiems veiksams ir praktikoms, trečia, sukurti moraliai pageidaujamas alternatyvas, kurios paskatintų moterų emancipaciją (Jaggar 2001: 528). Rūpesčio etika esą nepajėgi įvykdyti šių reikalavimų, kadangi yra nepakankamai kritiška struktūrų, iš kurių pati kyla, atžvilgiu: „puoselėjimas ir rūpestis yra pajungtos grupės, kuri gyvena nuolatiniame kontakte su pajungėjais, išgyvenimo įgūdžiai“ (Sherwin 1992: 50). Teigiama, kad moteriška etika akcentuoja moterų patirties reikšmę moraliniam diskursui, tuo tarpu feministinės etikos centre – politinis reikalavimas panaikinti moterų priespaudą (Tong 1992: 6).

Daugelis Gilligan kritikų ir interpretatorių ignoroja faktą, jog ji pati savo interviu ir vėlesnėse knygose pabrėžia, kad rūpesčio balsas nėra išskirtinai moterų savybė, kylanti iš jų biologijos ar psichologijos: „rūpesčio perspektyva nėra nei biologijos determinuota, nei specifiskai moteriška, tačiau tai yra moralinė perspektyva, kuri yra skirtinga nuo perspektyvos, įsitvirtinusios psichologinėse teorijose bei matavimuose, ir ji buvo apibrėžta klausant, kaip moterys ir vyrai aprašo savo patirtį“ (Gilligan 1986: 327).

Gilligan teorijoje egzistuoja sąsaja tarp moterų ir rūpesčio moralinės perspektyvos, bet ne tokia, kaip ją suvokia daugumą kritikų. Knygose, kuriose

ji tyrinėja mergaičių moralinio vystymosi eigą, taip pat pasipriešinimo patriarchatui formas ir būdus literatūroje, istorijoje, individų psichikoje, aiškėja, kad mergaičių, moterų moralinė patirtis, jų istorijų ir pasakojimų psichologinė analizė yra efektyviausias būdas identifikuoti rūpesčio moralinį balsą (Gilligan, Brown 1992, Gilligan 2002, Gilligan, Richards 2009). *Balso* sąvoka yra pagrindinė Gilligan psichologinio ir moralinio diskurso ašis. Ją Gilligan vartoja kalbėdama apie „aš“, tokį subjektą, kurį konstituoja ir konstruoja įvairūs santykiai: „turėti balsą reiškia būti žmogumi. Turėti kažką pasakyti reiškia būti asmeniu. Bet kalbėjimas priklauso nuo to, ar būsi išgirstas ir išklaustas. Tai yra labai santykinis veiksmas“ (Gilligan, Spencer, Weinberg, Bertch 2003: xvi). *Balso* sąvoką Gilligan apibūdina tai, kas yra autentiška, kas kyla iš subjekto psichikos ir dažnai ne visiškai sutampa su tuo, kas yra socialiai ir kultūriškai sukonstruota, kas laisvai išreiškiama, ir to, kas blokuojama bei varžoma. *Balso* sąvoka turi normatyvinę konotaciją, kadangi ji nurodo į tam tikrą moralinį diskursą: autentiškas, besipriešinantis santykių nutraukimo, atsiskyrimo traumai balsas yra rūpesčio balsas. *Balso* (t. y. ką tiriamasis kalba, kaip kalba, ko nepasako, ką pabrėžia ar nutyli, tiriančiojo santykis su tuo, kas sakoma, ir t. t.) klausymasis, analizė, interpretacija taip yra Gilligan ir jos bendradarbių sukurtas ir išplėtotas kokybinis psichologinių tyrimų metodas (Gilligan, Spencer, Weinberg, Bertch 2003). *Balso* sąvoka šiuo atveju atskleidžia ne tik tiriamojo subjekto „aš“, bet jo santykį su kalbinančiuoju, situacija, kurioje abu atsiranda ir gausybę socialinių, kultūrinių, istorinių veiksnių, formuojančių tai, kas gali būti išsakoma, išgirsta arba ne.

Gilligan ir jos bendradarbių ilgalaikiai psichologiniai tyrimai atskleidžia, kad mergaitės į patriarchalinę lyčių vaidmenų tvarką pradedamos įtraukti vėliau nei berniukai, paprastai 11–12 metų, berniukų atveju šis procesas prasideda, kai jiems būna 4–5 metai. Pereidamos iš vaikystės į paauglystės laikotarpį, mergaitės patiria psichologinę krizę: jos praranda santykį su savimi, savo mintimis ir emocijomis, kitais žmonėmis (Gilligan, Rogers, Tolman 1991, Gilligan, Brown 1992). Kai prasideda socializacija į nusistovėjusius lyčių

vaidmenis, mergaitės praranda norą sakyti ką iš tikrųjų galvoja ir žino, nebelinksta pasitikėti savo patirtimi, naudotis savo pačių balsu, išreikšdamos nuomonę ar emocijas, užuot sakiusios tikrąją nuomonę, jos ima kalbėti tai, kas iš jų tikimasi. Mergaitės atsiduria pasirinkimo situacijoje, kai jos priverstos rinktis – turėti balsą arba turėti santykius (legitimuojamus socialinės, kultūrinės tvarkos). Anot Gilligan, sveikos psichikos požymis – pasipriešinimas tokiam disociacijos procesui, ir būtent tokio pasipriešinimo „išoriniam balsui“ požymius ji pastebi analizuodama mergaičių atsakymus šiuo pereinamuoju laikotarpiu (Gilligan 1990, 2004, Gilligan, Rogers, Tolman 1991). Dėl vėliau vykstančios iniciacijos mergaitės sugeba geriau pasipriešinti „traumai, balso praradimui, atsiskyrimui“ (Gilligan, Richards 2009: 196), lengviau įbalsinti tuos žmogiško gyvenimo aspektus, kurie priešingu atveju liktų neišsakyti ir nepamatyti (Gilligan 2011). Remdamasi balso metodu, t. y. klausydama, analizuodama, interpretuodama savo tiriamųjų mergaičių ir moterų atsakymus, Gilligan formuoja reliacinę rūpesčio perspektyvą.

Gilligan knygose taip pat ryškėja aiški feministinė pozicija, pabrėžianti, kad rūpesčio moralinis balsas konstituoja pasipriešinimo strategijas patriarchalinei tvarkai, kuri vienodai nepalanki daugeliui moterų ir vyrų. *Patriarchato* fenomeno apibrėžimas jos teorijoje yra daugiasluoksnis. Visų pirma, tai tam tikra viešpatavimo tvarka, kurioje „galia bei valdžia kyla iš tėvo ar tėvų, žmogiškos savybės, įvardijamos kaip vyriškos, privilegijuojamos moteriškų savybių sąskaita“, „kai kurie vyrai iškeliami virš kitų, ir visi vyrai – virš moterų“ (Gilligan 2009: 22). Antra vertus, tai platus socialinis mechanizmas, lemiantis įvairias socialinės ir politinės nelygybės formas, individo santykį su kitais ir pačiu savimi, žmogiškos prigimties deformaciją. Anot Gilligan, patriarchato veikimo būdas visais laikais buvo panašus. Jis įsigali suardydamas tarpasmeninius santykius, ypatingai seksualinius, kadangi patriarchalinių normų įtvirtinimas privačiojoje sferoje yra pagrindinis veiksnys, lemiantis jų įsitvirtinimą ir viešojoje sferoje, kurioje tai pasireiškia prievarta ir socialine nelygybe. Remdamasi psichologiniais mergaičių socializacijos

proceso tyrimais, Gilligan tvirtina, kad suardyti tarpasmeniai santykiai turi trauminių pasekmių žmogaus psichikai, kadangi lemia susvetimėjimą su savo paties balsu, atmintimi, žinojimu. Savo ruožtu šis susvetimėjimas yra paslepiamas susitapatinant su patriarchaline vertybių sistema (Gilligan, Richards 2009: 21).

Gilligan įsitikinusi, kad žmonės galėtų geriau pasipriešinti patriarchato reikalavimams, jei sugebėtų išlaikyti egalitarinius santykius, paremtus meile ir empatija. Ypatingai didelę reikšmę šiuo atžvilgiu ji skiria seksualiniams santykiams, kadangi seksualumas ir tai, ką jis vadina seksualiniu balsu, yra integrali žmogiškos psichikos dalis, formuojanti „sveiką požiūrį į mūsų kūnus, troškimus, kūrybiškumą, intelektą ir taip pat mūsų etinį supratimą“ (Gilligan, Richards 2009: 20). Priešpaskutinėje knygoje analizuodama literatūros kūrinius, istorinius įvykius ir įvairių žmonių biografijas, Gilligan bando parodyti, kad tik tapatindamiesi su meile, pasitikėjimu, intymumu grindžiamais santykiais tarp artimųjų, o ne su patriarchalinėmis normomis, žmonės gali apsaugoti savo pačių autentišką moralinį balsą (Gilligan, Richards 2009).

Taigi, Gilligan kritikai ir šalininkai susikoncentravo ties vienu jos teorijos aspektu – sąsaja tarp rūpesčio moralės ir moterų patirties, kurią interpretavo ir tebeinterpretuoja pakankamai savavališkai. Pirmuoju atveju, empiriniai koreliacijos tarp skirtingų moralinių žodynų ir moterų bei vyrų tyrimai filosofškai nesą reikšmingi, o kai kurių manymu, net žalingi, nes įtvirtina esencialistinį požiūrį į moterį ir vyrą, t. y. tokį požiūrį, kuriuo teigiama, kad egzistuoja tikroji ir nekintanti moters ir vyro prigimtis, pateisinti esamą dalykų padėtį, net jei tai lemia skirtingą ir nelygų lyčių traktavimą. Antruoju atveju, kritikams teigiant, kad ši sąsaja įtvirtina moterų priespaudą, tiesiog ignoruojama didelė dalis Gilligan tekstų, kuriuose aiškiai teigiama, kad, pirma, nėra būtino ryšio tarp rūpesčio moralinio balso bei moterų, antra, emancipacijos ir pasipriešinimo formos yra siejamos su mergaičių bei moterų sociokultūrine patirtimi ir psichosocialinio vystymosi aplinkybėmis.

Šis požiūris į Gilligan darbus taip paplitęs, kad retai atkreipiamas dėmesys į tai, jog ji ne tik įvedė į filosofiją ir psichologiją lyties bei moralinio žodyno koreliacijos idėją, bet apskritai yra naujos etinės paradigmos, kurios pagrindas – reliacinė asmens samprata, pradininkė.

Faktą, kad Gilligan indėlis į filosofinį rūpesčio etikos diskursą nėra pakankamai įvertintas, galima paaiškinti tuo, kad ji turi mažai ką bendro su akademinė filosofija. Gilligan tyrimo laukas – asmenybės moralinis vystymasis, moterų psichologinė raida. Visgi „In a Different Voice“ ir vėlesniuose tekstuose egzistuoja du lygmenys, kurie atspindi skirtingus uždavinius ir tikslus. Pirmajame lygmenyje, kurį sudaro psichologinė problematika, Gilligan iš pat pradžių siekė parodyti Lawrence'o Kohlbergo moralinio vystymosi modelio ribotumus mergaičių bei moterų moralinio vystymosi atžvilgiu ir suformuluoti psichologinį modelį, kuris galėtų adekvačiai reflektuoti jų moralinio vystymosi ypatybes. Antrasis lygmuo, organiškai susijęs su pirmuoju, – tai fragmentiška tradicinės moralės filosofijos kritika ir naujos moralinės perspektyvos, pagrindžiančios jos psichologinį modelį, apmatai.

Pagrindinis Gilligan kritikos taikinytis šioje knygoje yra Lawrence'o Kohlbergo moralinio vystymosi modelis, tačiau kvestionavusi pastarąjį, ji nusitaikė ir į tradicinę moralės filosofiją, visų pirma, deontologinės etikos tradiciją, kuri buvo normatyvinis Kohlbergo (1973) teorijos pagrindas. Pagal šį modelį, aukščiausią moralinio vystymosi pakopą pasiekia individas, kuris paklūsta racionaliems, universaliems principams, pavyzdžiui, teisingumui, žmogaus teisių lygybei, pagarbai žmogiškam orumui (Kohlberg 1973: 632). Kohlbergo moralinis veikėjas, siekdamas visiško moralinio sąmoningumo, turi nuosekliai pereiti šešias pakopas, kurios suskirstomos į tris etapus: ikikonvencinį, konvencinį ir pokonvencinį. Pirmajame ikikonvenciniame etape vaikas socialines taisykles, gėrio ir blogio sąvokas interpretuoja pagal fizines ar hedonistines savo paties veiksmų pasekmes, arba tų, kurie tas taisykles išsako, fizinę galią. Pirmoji pakopa šiame etape vadinama „bausmės-

paklusnumo“ orientacija. Svarbiausia gero elgesio priežastis ir motyvas čia yra bausmės vengimas. Pereidamas į antrąją „instrumentinės-reliatyvistinės“ orientacijos pakopą, vaikas supranta, kad teisingi, geri poelgiai yra tokie, kurie patenkina jo paties poreikius ir galbūt atsitiktinai – kitų poreikius, jis taip pat suvokia, kad skirtingus interesus reikia derinti vadovaujantis pragmatiniu savitarpio pagalbos principu: tu man, aš tau. Antrajame konvenciniame etape Kohlbergo moralinis veikėjas įsisąmonina, kad šeimos, tam tikros socialinės grupės, visuomenės lūkesčiai lemia, koks veiksmas yra geras, priimtinas, o koks ne. Jo elgesys motyvuojamas ne bausmės baimės, bet lojalumo šiems lūkesčiams, tam tikrai socialinei grupei ir jos normoms. Trečiojoje pakopoje, kurią Kohlbergas vadina „visuomeninio atitikimo“ orientacija, geras elgesys yra toks, kuris įtinka kitiems ir yra jų pripažįstamas. Ketvirtojoje „įstatymo ir tvarkos“ orientacijos pakopoje iš moralinio veikėjo tikimasi, kad jis atliks savo pareigą, jaus pagarbą valdžiai, palaikys duotą socialinę tvarką. Pokonvenciniame etape, pasak Kohlbergo, moralinis veikėjas stengiasi moralines vertybes ir principus apibrėžti nepriklausomai nuo lojalumo tam tikrai socialinei grupei ir iš jos kylančiam autoriteto galiui. Penktojoje „socialinio kontrakto“ orientacijos pakopoje teisingais pripažįstami tie veiksmai, kurie atitiko visuomenės sutarties principus ir nepažeidė individo teisių. Anot Kohlbergo, šioje pakopoje dominuoja utilitaristinė potekstė (Kohlberg 1973: 632). Šeštojoje „universalijų etinių principų“ orientacijos pakopoje moralinis veikėjas įsisąmonina, kad moralus elgesys yra toks, kuris atitinka universalius etinius teisingumo, abipusiškumo, lygybės principus.

Gilligan, būdama Kohlbergo tyrimų asistente, pastebėjo, kad vadovaujantis jo moralinio vystymosi modeliu, mergaičių ir moterų apklausų rezultatai rodė, kad jos dažniausiai lieka trečiojoje pakopoje, kur asmens moralinį elgesį lemia santykiai su kitais žmonėmis. Gilligan kritika nukreipta ne vien tik į Kohlbergo moralinio vystymosi modelį, bet apskritai į psichologijos tradiciją, kurios kontekste mergaičių psichologinis vystymasis buvo ignoruojamas arba redukuojamas į berniukų psichologinio vystymosi

specifiką. Oponuodama Kohlbergui, kartu ir įsitvirtinusiai psichologijos bei filosofijos tradicijai, kuri neigė moterims racionalaus, o kartu ir moralaus balso galimybę, Gilligan teigė, kad šis vystymosi modelis atstovauja tik vienam moralinio vystymosi aspektui, kuriam normatyvinį pagrindą suteikia tai, ką Gilligan vadina teisingumo balsu, perspektyva arba orientacija. Jos tyrimo rezultatai parodė, kad egzistuoja ir kitoks moralinio vystymosi aspektas, kuris, žvelgiant iš vyraujančios etinės perspektyvos, yra nepilnavertis. Šiuos du skirtingus moralinio vystymosi aspektus konstituoja skirtingas požiūris į žmogaus prigimtį. Pirmasis, kuriuo remiasi Kohlbergo moralinio vystymosi modelis ir teisingumo etika, į žmogų žvelgia kaip į nepriklausomą, sau pakankamą, autonomišką individą. Gilligan formuluoja kitokią žmogaus sampratą, kuria pagrindžia savąjį moralinio vystymosi modelį ir rūpesčio perspektyvą. Individas jos teorijoje apibrėžiamas kaip reliacinis subjektas, t. y. toks subjektas, kurį konstituoja tarpasmeniniai santykiai ir tarpusavio priklausomybė.

„In a Different Voice“ teisingumo ir rūpesčio moralinius balsus arba perspektyvas Gilligan kildina iš ankstyvos vaikystės patirties, kurioje esą formuojami du skirtingi savosios tapatybės suvokimo būdai – susijęs, priklausomas „aš“ ir atsiribojęs, autonomiškas „aš“. Viena vertus, santykiyje su kitais vaikas save suvokia kaip nelygų su jais, nesaugų ir bejėgį, priklausantį nuo galingesniųjų malonės. Antra vertus, prisirišimo santykiai ir juose glūdinti dinamika formuoja tokį „aš“, kuris suvokia, kad jis gali daryti įtaką kitiems tiek pat, kiek ir pastarieji jį veikti. Pirmasis savęs suvokimas psichologinio vystymosi eigoje veda prie lygybės ir nepriklausomybės pozicijos, antrasis – prie rūpesčio: „vaikai atranda moralinių standartų efektyvumą, mastą to, kaip teisingumas gali apginti nelygųjį nuo priespaudos, o rūpestis – santykius, kai gresia apleidimas ir atsiskyrimas. Teisingumo ir rūpesčio pamokos, išmoktos ankstyvuosiuose vaikystės santykiuose, formuoja lūkesčius, kurie yra patvirtinami ir modifikuojami vėliau vaikystėje ir paauglystėje“ (Gilligan, Wiggins 1999: 115).



Šiuos du tapatybės modelius Gilligan, remdamasis Nancy Chodorow darbais, iš pradžių kildino iš skirtingų mergaičių ir berniukų psichoseksualinio vystymosi ypatybių. Chodorow pastebi, kad praktiškai visose kultūrose tiesioginė atsakomybė rūpintis vaikais tenka motinoms, todėl nuo ankstyvos vaikystės abiejų lyčių kūdikiai emocinius saitus suformuoja visų pirma su ja, o ne su tėvu. Mergaičių, kaip ir berniukų „aš“ yra formuojamas ankstyvojo santykio su motina, tačiau mergaičių atveju šis ryšys niekada galutinai nenutraukiamas, todėl ir vėlesniame gyvenime jos save apibrėžia per santykius. Nepaisant to, kad berniukai savo gyvenimą pradeda nuo analogiško emocinio santykio su motina, tačiau ilgainiui jie verčiami perimti vyrišką identitetą. Vyriškumas, anot Chodorow, formuojamas paneigiant saitus su motina, todėl vyrų identitetas apibrėžiamas ne santykius žyminčiomis sąvokomis, bet akcentuojant individuaciją, nepriklausomybę (Chodorow 1999).

Šias įžvalgas Gilligan sieja su vyrų bei moterų moralinio žodyno skirtumais ir formuluoja alternatyvų moralinio vystymosi modelį. Anot jos, vyriškos moralinio vystymosi modelis akcentuoja atsiskyrimą ir autonomiją, todėl pirmenybė teikiama šiuos dalykus apsaugantiems veiksniams: sąžiningumui, teisingumui, taisyklėms, universaliems moraliniams principams, pareigoms. Etinė teisingumo perspektyva yra apibrėžiama, remiantis individų autonomijos, formalios lygybės, pagarbos individų teisėms idėjomis. Moralinės problemos dažniausiai aiškinamos kaip konfliktai tarp kitų reikalavimų bei asmeninių pretenzijų ir yra sprendžiamos per žmogaus teisių ir pareigų prizmę, pritaikant universalius, objektyvius principus, taisykles. Rūpesčio perspektyvos centre yra santykiai tarp individų, jų tarpusavio priklausomybė, iš tarpasmeninių santykių kylanti atsakomybė, kontekstualus ir situatyvus moralinių problemų sprendimo būdas. Gilligan teigia, kad rūpesčio perspektyvos rėmuose moralinės problemos konstruojamos kaip santykių problemos, kurios sprendžiamos kreipiant dėmesį į konkretų kitą ir jo ar jos aktualią situaciją. Teisingumo perspektyvoje pagrindinis moralinis įsakymas – nesielgti su kitais nesąžiningai, gerbti žmonių teises, nesikišti į kitų gyvenimus

ir leisti jiems vadovautis savu gėrio supratimu (Gilligan 1982: 100). Rūpesčio etika reikalauja iš moralinio veikėjo nenusigrežti nuo žmogaus, turinčio poreikių (Gilligan, Wiggins 1999: 115), pastebėti ir palengvinti „realius ir atpažįstamus vargus“ (Gilligan 1982: 100).

Gilligan tyrimai, atlikti su moterimis, kurios svarstė nėštumo nutraukimo galimybę, atskleidė, kad pagrindinė jų svarstymų ašis buvo tarpasmeniniai santykiai: „kadangi santykių tikrovę moterys patiria kaip duotybę, o ne kaip laisvą pasirinkimą, jų gyvenimo supratimas atspindi autonomijos ir kontrolės ribas, todėl moterų vystymasis nubrėžia trajektoriją ne tik į mažiau smurtingą gyvenimą, bet ir į brandą, kuri realizuojama per tarpusavio priklausomybę ir rūpinimąsi“ (Gilligan 1982: 172). Moterys, anot Gilligan, moraliniame gyvenime susiduria su prieštata tarp savųjų interesų ir kitų norų bei poreikių, tarp savanaudiškumo ir atsakomybės, todėl jų moralinę brandą ji aiškina kaip šių dviejų polių suderinimą. Tai konflikto įveikos kelias „tarp užuojautos ir autonomijos, tarp dorybės ir galios, kurią moteriškas balsas stengiasi išspręsti, kad įtvirtintų savąjį „aš“ ir išspręstų moralines problemas tokiu būdu, kad nė vienas nebūtų įskaudintas“ (Gilligan 1982: 71).

Pirmą pakopą Gilligan moterų moralinio vystymosi modelyje galima vadinti egoistine, kadangi absoliuti pirmenybė čia teikiama rūpesčiui savuoju „aš“, savo poreikiais, stengiamasi išvengti skausmo, skriaudos savo asmeniui, todėl pagrindinė elgesio strategija šiuo atveju yra santykių nutraukimas, atsiribojimas, išlikimas bet kokia kaina. Perėjimą į kitą pakopą žymi suvokimas, kad paisyti tik savų interesų ir norų yra savanaudiška. Antroji pakopa gali būti įvardijama altruistine, kadangi rūpinimasis kitais bei jų poreikiais iškeliamas aukščiau asmeninių interesų. Šiuo atveju moterys aukščiausią moralinį gėrį suvokia kaip pasiaukojimą dėl kitų. Pusiausvyros stoka tarp savęs bei kitų ir iš jos kylantis nepasitenkinimas byloja apie perėjimą į trečią fazę, kurioje moterys išmoksta rūpintis tiek savimi, tiek kitais: „įtampa tarp savanaudiškumo ir atsakomybės panaikinama, išsklaidoma naujai suprantant sąveiką tarp savojo „aš“ ir kitų“ (Gilligan 1982: 74). Anot Gilligan,

moterys pasiekia moralinę brandą, kai liaujasi neigti savo poreikius dėl kitų ir suvokia, kad jie yra tokia pat santykių dalis, kaip ir kitų žmonių poreikiai.

Vėlesniuose tekstuose Gilligan apie šį moralinio vystymosi modelį nebekalba, tačiau jo elementus galima atrasti mergaičių psichologinio vystymosi teorijoje, kurioje įtampa tarp savojo „aš“ ir santykių su kitais tampa viena svarbiausių psichologinio brendimo dramų. Gilligan teigimu, paauglės mergaitės, siekdamos patenkinti savo ir kitų poreikius, klausia, ar jos gali atsakyti kitiems, neprarasdamos savęs (Gilligan 1999: 16).

Tokią rūpesčio sampratą, kur rūpestis suvokiamas ne kaip rūpintojo poreikius ir interesus paneigiantis nesavanaudiškas rūpestis kitu asmeniu, bet kaip toks, kuriame rūpintojas geba suderinti tiek savo, tiek rūpintinio poreikius, yra svarbus normatyvinei rūpesčio etikai, tačiau dažnai ignoruojamas šios etikos kritikų, kurie joje išvelgia pavojingą teoriją, legitimuojančią rūpintojų išnaudojimą. Brandus rūpestis (angl. *mature care*) yra ne tik Gilligan, bet ir daugelio kitų rūpesčio etikos atstovų konstruojamas normatyvinis idealas, kurio turėtų siekti moralinis veikėjas savo rūpinimosi praktikoje (Slote 2007, Pettersen 2008).

Gilligan teorijoje persipina Kohlbergo moralinio vystymosi modelio bei jį pagrindžiančio dominuojančio moralės filosofijos diskurso kritika. Tiksliau, ši kritika ilgainiui darosi vis radikalesnė, kadangi iš pradžių Gilligan rūpesčio balsą suvokė kaip psichologijos ir moralės filosofijos papildymą tokiais psichologinio ir moralinio gyvenimo elementais, kuriems vyraujančios teorijos skyrė nepakankamai dėmesio arba apskritai nepastebėjo. Psichologijos atveju, tai nepakankamas dėmesys mergaičių ir moterų psichologiniam ir moraliniam vystymuisi, moterų patirčiai. Moralės filosofijos – moterų moralinei patirčiai, priklausomybei bei tarpasmeninių santykių reikšmei, rūpinimosi kitais veiklai (Gilligan 1982, 1995b, 1999).

Susana Hekman mano, kad Gilligan siekis papildyti esamą psichologinę ir etinę perspektyvą patyrė savotišką nesėkmę: „jos moralinės sferos ir moralinio subjekto samprata yra nesuderinama su moderniosios moralės

teorijos moralės apibrėžimu, todėl negali tiesiog papildyti ją skirtingu moraliniu balsu“ (Hekman 1995: 9). Pasak Hekman, Gilligan ne tiek reformuoja, kiek radikaliai transformuoja Vakarų moralinę tradiciją, kadangi ji atveria duris tam, ką ji vadina „daugialypiais moraliniais kalbos žaidimais, išsisknijusiais daugialypiuose subjektuose“ (Hekman 1995: 32). Hekman pasiūlyta Gilligan darbų interpretacija yra gana drąsi, kadangi pastaroji laikėsi nuomonės, kad galimos tik dvi moralinio gyvenimo, etinių problemų suvokimo perspektyvos, kurios atspindi dvejoją asmens psichologinio vystymosi tendenciją. Antra vertus, rūpesčio moralinis balsas ir perspektyva Gilligan vertybių skalėje užima aukštesnę poziciją nei teisingumo moralinė perspektyva.

Knygoje „In a Different Voice“ Gilligan teigia, kad rūpesčio ir teisingumo perspektyvos papildo viena kitą (Gilligan 1982: 33). Vėliau ji pradeda aiškinti, kad individai, sprenddami moralinius konfliktus, pasitelkia vieną arba kitą perspektyvą, bet ne abi vienu metu, kadangi jos yra iš esmės skirtingos: „teisingumas ir rūpestis kaip moralinės perspektyvos nėra priešybės ar veidrodiniai viena kitos atspindžiai, kur teisingumas yra nerūpestingas, o rūpestis neteisingas. Šios perspektyvos nurodo skirtingus būdus, kuriais organizuojami pagrindiniai moralinių sprendimų elementai: „aš“, kiti, santykiai tarp jų. Pereinant nuo teisingumo prie rūpesčio, organizacinis santykių matmuo pasikeičia nuo nelygybės/lygybės prie prisirišimo/atsiskyrimo, kartu pertvarkomos mintys, jausmai ir kalba taip, kad santykius žymintys žodžiai, pavyzdžiui, „priklausomybė“, „atsakomybė“, ar moraliniai terminai, pavyzdžiui, „sąžiningumas“, „rūpestis“, įgauna kitokią reikšmę“ (Gilligan 1995: 34). Galiausiai rūpesčio balsas pradedamas apibrėžti kaip autentiškas reliacinio „aš“ balsas, balsas tokio subjekto, kuris priešinasi atsiskyrimo, santykių nutraukimo, atsiribojimo traumai ir siekia autentiškai apibrėžti save per santykius su kitais (Gilligan 2002, 2004, Gilligan, Richards 2009). Savo ruožtu, teisingumo balsas, o tiksliau jį numatanti etinė paradigma, tampa vis mažiau tinkama šio subjekto deskriptyviniam ir preskriptyviniam suvokimui, t.

y. jos konceptualinis aparatas yra nepajėgus adekvačiai aprašyti santykių konstituojamo moralinio veikimo galimybių bei suformuluoti atitinkamas normatyvines gaires moraliniam veikėjui (Gilligan 1995b, 1999, 2011).

Gilligan tiesiogiai nepolemizuoja su atskiromis tradicinėmis moralės filosofijos teorijomis, ji išrenka tam tikrus elementus, kurie esą sudaro jų branduolį arba teisingumo orientaciją, ir parodo, kad jie konstituoja visiškai kitokį moralės, subjekto ir tarpasmeninių santykių vaizdą, moralinių problemų sprendimo būdą. Gilligan, analizuodama ir interpretuodama tiriamųjų atsakymus, formuluoja tokią teisingumo perspektyvos charakteristiką: ji pabrėžia „atsiskyrimą, o ne ryšius“, teikia „pirmenybę individams, o ne santykiams“ (1982: 19), universalioms žmogaus teisėms, „pagrindinis rūpestis – žmogaus teisių pažeidimas“, siekia „objektyviai sąžiningo ir teisingo moralinių dilemų sprendimo būdo“ (1982: 21), yra „potencialus abejingumo ir nesirūpinimo pateisinimas“ (1982: 22), „atsiskyrimo, autonomijos, individuacijos ir prigimtinių teisių garbinimas“ (1982: 23), konstruoja moralinius samprotavimus, kaip „matematinės problemas su žmonėmis“ (1982: 28).

Svarbiausias Gilligan kritikos taikinytis – tradicinę moralės filosofiją persmelkianti individo, kaip racionalaus, nepriklausomo ir autonomiško veikėjo, samprata. Ji nekvestionuoja autonomijos, kaip individų gebėjimo savarankiškai formuluoti ir priimti moralinius sprendimus. Gilligan kritikuoja autonomijos sampratą, kurios centre – ne tik savarankiškas, bet ir sau pakankamas, nepriklausomas moralinis veikėjas. Pagal ją, kad individas gyventų gerą gyvenimą, jam nebūtina kitų žmonių parama ir pagalba, jis sugeba laisvai ir racionaliai rinktis, kokius santykius užmegzti, o kokius nutraukti. Gilligan psichologinis tyrimas atskleidžia, kad net autonomiškas ir atomizuotas subjektas yra santykių produktas, visi individai pradeda savo gyvenimą konkrečiame rūpinimosi santykių tinkle ir tik palaipsniui formuojasi „aš“, nepriklausomas nuo santykių. Tačiau tai nereiškia, kad nepriklausomas subjektas turi būti vienintelis moralinio vystymosi tikslas, kaip teigia tradicinės

psichologijos teorijos ir moralės filosofija. Viena vertus, privilegijuojant šį modelį nuvertinamas reliacinio subjekto modelis, kuris, Gilligan teigimu, formuoja realią mergaičių socializacijos strategiją: nuo vaikystės jos nėra skatinamos suvokti save kaip autonomiškas ir nepriklausomas, atvirkščiai, pabrėžiama jų priklausomybė nuo tarpasmeninių santykių. Tačiau vėliau joms pradama teigti, kad jos nesugebėjo pasiekti moralinės brandos, kadangi brandžią asmenybę esą natūraliai ir neišvengiamai apibrėžia tik autonomija. Autonomiško, atomizuoto subjekto modelio socialinis, kultūrinis, politinis privilegijavimas, Gilligan manymu, sukelia psichologinę traumą, kuriai individuali psichika įvairiais būdais ir formomis priešinasi (Gilligan, Richards 2009).

Gilligan rūpesčio etiką sieja su individu, kuris yra formuojamas santykių ir kuriam tarpasmeniniai santykiai yra neatsiejama moralinės tikrovės dalis. Nemaža dalis Gilligan rūpesčio etikos pasekėjų kalba apie būtinybę kažkokiu būdu suderinti teisingumo ir rūpesčio etiką, tačiau tik nedaugelis pastebi, kad jas konstituoja nebendramatės prielaidos. Autonomiškas ir atomizuotas subjektas, kuris yra teisingumo perspektyvos centre, negali būti nuosekliai suderintas su rūpesčio etikos reliaciniu subjektu.

Gilligan požiūris į vyraujantį moralės filosofijos diskursą dažnai kritikuojamas kaip trumparegiškas: esą ji nepastebi kokios skirtingos teorijos jį sudaro ir apibendrina, kaip jai yra patogausia (Pettersen 2008: 66). Tačiau šiuolaikinėje filosofijoje toks požiūris ne vienintelis. Pavyzdžiui, Margaret Urban Walker teigia, kad skirtingos vakarų moralės filosofijoje dominuojančios teorijos kuriamos pagal vieną šabloną, kurį ji vadina teoriniu-teisiniu modeliu. Pagrindiniai jo elementai yra intelektualizmas, racionalizmas, individualizmas, nuasmeninimas, socialinis modalumas ir transcendentiškusmas (Walker 2007: 9). Pasak jos, teorinio-teisinio modelio rėmuose etika redukuojama į pagrindinius moralinius įsitikinimus, kurie suvokiami ir tikrinami racionalios refleksijos bei loginės analizės metodais. Pagrindinės moralinės sąvokos čia suvokiamos kaip sistema, padedanti moraliniam veikėjui

susiorientuoti sprendimuose ir veiksmuose, nepriklausomai nuo konkrečios situacijos ir konteksto. Etinės teorijos, kurios formuluojamos pagal teorinį-teisinį modelį, vadovaujasi prielaida, kad moralinės praktikos iškilusios virš kitų socialinių praktikų, todėl iš esmės gali būti pritaikytos skirtinguose kontekstuose (Walker 2007).

Seyla Benhabib šiuolaikinėje moralės filosofijoje vyraujančią požiūrį į moralinį subjektą vadina „apibendrinto kito“ (angl. *generalized other*) pozicija, kuri reikalauja, kad visi vienas į kitą žvelgtų kaip į racionalias būtybes, turinčias vienodas teises ir pareigas, atsiribotų nuo konkrečios tapatybės ir individualumo, kad kiekvienas, kaip kalbantysis ir veikiantysis racionalus veikėjas, pažvelgtų į bendrumus, o ne skirtumus. Toks požiūris taip pat akcentuoja, kad santykiai su kitais yra reguliuojami formalios lygybės ir formalių tarpusavio sąveikos normų: kiekvienas gali tikėtis tik to, ko tikisi iš kitų. Moralinės kategorijos, pritaikomos apibrėžti tarpusavio sąveikai, yra teisės ir prievolės, o atitinkami moraliniai jausmai – pagarba, pareiga, orumas (Benhabib 1992: 157).

Panašiai vyraujančią moralės filosofijos diskursą ir jį pagrindžiančią moralinio subjekto sampratą suvokia bei kritikuoja komunitarizmo filosofijos atstovai. Tais pačiais metais, kai Gilligan išleido knygą „In a Different Voice“, Michaelas Sandelas publikavo savo knygą „Liberalism and Limits of the Justice“, kurioje kritikuoja vyraujančias politikos ir moralės teorijas už teisingumo sąvokos privilegijavimą ir pernelyg siaurą moralinio subjekto sampratą.

Sandelas ir Gilligan ne visai vienodai apibrėžia tai, ką jie suvokia esant teisingumo diskursu. Visų pirma, skiriasi jų metodologija. Gilligan leidžia sau gana laisvai interpretuoti moralės filosofijos tradiciją, konkrečiai neminėdama jokių autorių. Pagrindinis Sandelo kritinės analizės objektas yra Johno Rawlso filosofija, kuri esą įkūnija deontologinio liberalizmo esmę, tačiau jis turi nemažai bendrų sąlyčio taškų su Gilligan. Abiejų kritikos taikinyje atsiduria deontologinės etikos tradicija ir jos pagrindą sudarantis moralinis subjektas.

Sandelui tai įkūnija Rawlso teisingumo filosofija, o Gilligan – Kohlbergo psichologinės teorijos filosofinės prielaidos. Pastarasis Rawlso teisingumo teorijos pagalba iliustravo aukščiausią, šeštąją, moralinio vystymosi pakopą: idėja, kad individas renkasi teisingumo principus iš už nežinojimo uždangos, jam atrodė esanti tinkamiausia moralinio samprotavimo forma, o teisingumas kaip sąžiningumas – bendriausia teisingo elgesio teorija (Kohlberg 1981). Laisva Kohlbergo roliškos teisingumo koncepcijos interpretacija padarė tiesioginę įtaką Gilligan teisingumo balso arba deontologinės prieigos suvokimui. O Sandelo atlikta deontologinio liberalizmo, privilegijuojančio teisingumą, kritinė analizė nušviečia tai, ką Gilligan interpretuoja kaip teisingumo balsą.

Sandelas teigia, kad deontologinis liberalizmas suteikia teisingumui pirmenybę prieš kitas politines ar socialines vertybes, kadangi jo reikalavimų negali nusverti su individualiomis gėrio koncepcijomis susiję reikalavimai. Jis taip pat teigia, kad teisingumas turi pirmenybę prieš gėrį, kadangi jo principai yra nepriklausomi nuo konkrečios gėrio sampratos (Sandel 1987: 9). Gilligan ir Sandelo požiūriu, teisingumo diskursas redukuoja moralinio gyvenimo turinį į kelis pagrindinius elementus, kuriems suteikiamas absoliutus autoritetas, o kiti žmonių moralinio gyvenimo veiksniai subordinuojami pastariesiems arba apskritai pašalinami iš diskursyvinio lauko.

Deontologinio liberalizmo kritiką Sandelas papildė moralės subjekto, kuris yra „pirmesnis už savo tikslus“, kritika (Sandel 1987: 9). Sandelo manymu, fundamentali tokio subjekto savybė ir jo moralinės vertės šaltinis yra laisvo pasirinkimo gebėjimas. Teisingumas yra pagrindinė priemonė užtikrinti individų pasirinkimo laisvę. Sandelas išskiria tris svarbiausias Rawlso moralinio subjekto savybes. Pirmoji savybė jo įvardijama asmenų pliuralizmu: teisingumas gali egzistuoti tik ten, kur egzistuoja daugybė individų su skirtingais interesais. Tai, kas vienija žmones, tai, kas yra ar galėtų būti jų bendradarbiavimo pagrindas, esąs antrinis dalykas, pirmiausia mes atrandame save kaip atskirus individus ir tik vėliau „(jei aplinkybės leidžia) mes



formuojame santykius ir sudarome bendradarbiavimo su kitais susitarimus“ (Sandel 1987: 53). Antroji savybė yra turėjimas (angl. *possession*), kurio pagalba Rawlsas susieja subjektą ir jo tikslus. Ji lemia tai, kad subjektas išlaiko tam tikrą distanciją su savo tikslais, bet kartu nėra visiškai nuo jų atskiriamas: „teigti, kad aš turiu tam tikrą savybę, troškimą ar ambicijas, reiškia sakyti, kad aš susijęs su tuo tam tikru būdu – tai yra greičiau *mano*, nei *tavo*, ir tuo pačiu, kad aš atitolęs tam tikru būdu – tai yra labiau *mano*, nei *aš*. Pastarasis punktas reiškia, jei aš prarasiu dalyką, kurį turiu, aš liksiu tas pats *aš*, kuris tai turėjo“ (Sandel 1987: 55). Trečia Rawlso moralinio subjekto savybė yra stabili ir nepriklausoma nuo patirties tapatybė: „kad būčiau deontologiniu subjektu, aš turiu būti subjektas, kurio tapatybė yra nepriklausoma nuo dalykų, kuriuos turiu, t. y. duota nepriklausomai nuo mano interesų, tikslų ir santykių su kitais“ (Sandel 1987: 55). Rawlso tipo liberalizmas santykius, kurių reikšmė apibrėžiant moralinį subjektą, pasak Gilligan, yra pamatinė, įtraukia į kategoriją dalykų, kurie subjekto atžvilgiu yra atsitiktiniai ir nieko neprideda prie jo moralinio veikimo galimybių.

Sandelas išsako dvejopą moralinio subjekto, koks jis pasirodo deontologiniame liberalizme, kritiką. Viena vertus, tokiam subjektui nepasiekiamas savęs pažinimas: jam suteikiama absoliuti vertybių pasirinkimo laisvė, bet net giliausia filosofinė refleksija negali atskleisti jo tikslų ir vertybių, t. y. to, kas apibrėžia, kas jis iš tikro yra, nes vienintelis moraliai relevantiškas dalykas esanti pasirinkimo laisvė. Deontologinio liberalizmo subjektas, anot Sandelo, yra asmuo be charakterio ir moralinės gelmės, kadangi charakteris priklauso nuo dalykų, kurie jį konstituoja, ne tik nuo pasirinkimo galimybės (Sandel 1987: 179). Antra vertus, šio subjekto kognityvinis neišgalumas kyla iš to, kad jis yra antibendruomeniškas. Rawlsas, pasak Sandelo, nesuvokia, kaip mūsų tikslai ir gėrio supratimas dalyvauja mūsų asmenybės, moralinės tapatybės formavime, kokį svarbų vaidmenį čia vaidina bendruomeniniai saitai ir gėrio koncepcijų socialinis pobūdis. Anot jo, Rawlso subjekto samprata atmeta galimybę, kad bendruomenė steigia subjektą, kad ji

gali apibrėžti jį ir „būti daugiau, nei bendrų siekių objektas“. Ši samprata nepalieka vietos „intersubjektyvioms savęs suvokimo formoms“, kuriuose „aš“ tapatinasi su bendruomene ir mato savo narystę joje kaip esmišką tam, kas jis yra (Sandel 1987: 63). Sandel teigia, kad mūsų įsitikinimų, ištikimybės tam tikriems dalykams moralinė galia priklauso nuo mūsų savęs suvokimo, kurį konstituoja mūsų priklausomybė šeimai, bendruomenei, tautai. Tokio tipo ištikimybė, anot Sandelo, yra daugiau nei savanoriškas įsipareigojimas ar pareigos abstraktiems individams, ji parodo, kad kartais aš esu skolinga kitiems daugiau nei to iš manęs reikalauja teisingumas, ne dėl to, kad esu sudariusi visuomeninę sutartį su kitais žmonėmis, bet dėl „daugiau ar mažiau ilgalaikių prisirišimų ir įsipareigojimų, kurie kartu sudėjus dalinai apibrėžia, kas aš esu“ (Sandel 1987: 179).

Gilligan ir Sandelas kritikuoja filosofijoje dominuojantį požiūrį, individą laikantį savotišku atomu, kuris gali ir turi būti suvokiamas be jį konstituojančio ir formuojančio socialinio konteksto, nuvertinantį tarpasmeninių ir bendruomeninių santykių reikšmę individo gyvenimui bei gerovei. Visgi Sandelo ir Gilligan konstruktyvaus projekto nederėtų tapatinti, nes jų formuluojamas požiūris į subjektą skiriasi. Gilligan ir rūpesčio etika kalba ne tiek apie bendruomeninį individą, kiek apie tokį subjektą, kuris formuojamas ir apibrėžiamas konkrečių santykių, tarpusavio sąveikos. Rūpesčio etikos subjektas yra ne tiek bendruomeninis, kiek santykių, t. y. susijęs su konkrečiais žmonėmis – tėvais, seserimis, broliais, kaimynais, draugais, kolegomis, o ne su gana abstrakčia bendruomene, jos tradicijomis, kultūra, istorija.

Gilligan galima laikyti naujos etinės paradigmos pradininke, kadangi ji pirmoji psichologijoje besiformuojantį požiūrį į individą, kuris yra neatsiejamas nuo tarpasmeninių santykių ir tarpusavio sąveikos, perkėlė į moralinį diskursą. Viena vertus, tiesiogiai polemizuodama su psichologine moralinio vystymosi tradicija ir netiesiogiai – su jos normatyvinę pagrindą sudarančia kantiškąja moralės filosofija, Gilligan atskleidė, kad moralinio subjekto modelis, sudarantis šios tradicijos pagrindą, geriausiu atveju, yra per

siauras, kadangi atspindi tik vieną moralinio gyvenimo pusę, o blogiausiu atveju, – pavojingas, kadangi formuoja iškreiptą socialinį, kultūrinį, politinį žmogiškosios prigimties vaizdą. Antra vertus, Gilligan koncepcijos išeities taškas yra prielaida, kad individą formuoja ir konstituoja tarpasmeniniai santykiai. Jie esą sudėtinė ir neatimama moralinio subjekto dalis, todėl užuot redukavus jų reikšmę ir vaidmenį, kaip tai daro tradicinė moralės filosofija, reikia tokio normatyvinio žodyno, kuris galėtų tinkamai reflektuoti santykių, tarpusavio sąveikos tikrovę. Ji pati pateikia tik šio moralinio žodyno apmatų, kuriuose išryškintos pagrindinės rūpesčio etikos sąvokos – atsakomybė, kylanti santykiuose, empatija, brandus rūpestis, atidumas žmonių poreikiams, kontekstualus ir situatyvus moralinių problemų sprendimo būdas, reikalavimas palengvinti kitų žmonių kančias ir vargus, moralinių įsipareigojimų sąsaja su individų pažeidžiamumu, normatyvinė santykių reikšmė.

## **1. 2. Rūpestis kaip santykis: Nel Noddings**

Rūpesčio etika kritikuoja tradicinę moralės filosofiją, moralinį diskursą grindžiančią autonomiško ir atomizuoto individo idėją, kadangi ji esą neleidžia įžvelgti, kokią didelę reikšmę moraliniam žmonių gyvenimui turi įvairūs tarpusavio santykiai ir sąveika. Gilligan atkreipė dėmesį į tai, kokia keista ir svetima atrodė rūpesčio etinė prieiga tuo metu, kai ji pradėjo formuluoti savo „kito moralinio balso“ hipotezę: moterų „balsai išreiškė ryšių, gyvenimo ir veikimo santykių tinkle jausmą, kuris prieštaravo vyraujančiam individų teisių ir laisvių diskursui. Kadangi kontrastas tarp *aš* ir kito buvo giliai persmelkęs viešąjį diskursą, kalbėdamos apie ryšius, atsaką ir atsakomybę santykiuose moterys suvokė save kaip savanaudes arba kaip besiaukojančias. Atrodė, tarsi moterų santykių patirtis yra nenatūrali, nesveika ir netikroviška“ (Gilligan 1995: 122). Gilligan parodė, kad rūpestis/rūpinimasis įgauna adekvačią moralinę reikšmę tik jei mūsų išeities taškas yra individas, neatsiejamas nuo jį konstituojančių ir jo moralinę tapatybę formuojančių santykių. Pagrindinis

Gilligan siekis buvo apibūdinti rūpesčio etinę paradigmą ir ji nedaug dėmesio skyrė konkrečiam rūpesčio/rūpinimosi apibrėžimui, tačiau galima teigti, kad etinis rūpestis jos koncepcijoje yra moralinio veikėjo nuostata kito žmogaus ar/ir savo paties atžvilgiu, apimanti emocinius ir refleksyviuosius elementus. Nel Noddings eina toliau: etiškai reikšmingą rūpestį/rūpinimąsi ji apibėžia kaip santykį.

Noddings savo knyga „Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education“ (2003/1984) išleido dvejais metais vėliau nei Carol Gilligan savo pirmąją knygą, tačiau jos rūpesčio etikos versiją galima traktuoti kaip savarankišką pastangą apmąstyti rūpesčio fenomeną. Noddings ir Gilligan prieiga ir tyrimo metodas skiriasi<sup>1</sup>, tačiau jas abi vienija teorinė prielaida, kad ne individai, bet santykiai yra ontologiškai svarbiausi. Noddings teigia, kad „žmogiškasis susitikimas (angl. *encounter*) ir emocinis atsakas“ yra „pagrindinis žmogiškosios egzistencijos faktas“ (Noddings 2003: 4). Ji kelia klausimą „kokie mes esame“ rūpinimosi susitikimuose (angl. *encounter*). Noddings filosofijoje fenomenologinė analizė dažnai persipina su normatyvine, todėl jos rūpinimosi santykio analizė atskleidžia ne tik „kokie mes esame“, bet kokios sąlygos turi būti, kad tam tikras susitikimas, santykis, gyvenimo epizodas būtų vadinamas etiniu rūpesčiu. Fenomenologine rūpinimosi santykio analize ji siekia ne tik suprasti, kokie mes esame, kai rūpinamės kažkuo, bet ir atsakyti į klausimus „kaip mes galime išvengti žalos darymo sau ir kitiems?“ ir „kaip mes galime geriau rūpintis vieni kitais?“ (Noddings 2002: 11).

Noddings pradeda nuo rūpesčio santykio analizės, kadangi tai esąs pamatinis žmogiškas santykis, kuris apibrėžia mus kaip biologines, socialines ir moralines būtybes. Viena vertus, pradedant kūdikyste ir vaikyste, nuo kitų rūpinimosi mumis priklauso mūsų gyvybė, augimas ir mūsų socialinis priimtinumumas (Noddings 2002: 20). Tai yra, ne tik mūsų išgyvenimo galimybės, fizinis, emocinis ir intelektualinis vystymasis, bet ir kiekvieno iš

---

<sup>1</sup> Noddings rūpi ne psichologinė rūpesčio/rūpinimosi dimensija, bet jo santykis su auklėjimu ir ugdymu. Jos metodas yra fenomenologinis, nors ir gana laisvai interpretuojamas ir pritaikomas.

mūsų sėkminga socializacija. Antra vertus, rūpinimosi patirtis, tas rūpestis, kurį mes gauname ir kurį suteikiame kitiems, formuoja mus kaip moralinius veikėjus ir Noddings filosofijoje yra vienas iš svarbiausių moralinės atsakomybės ir įsipareigojimų šaltinių.

Noddings teigimu, kiekvienam rūpinimosi santykiui reikalingi bent du veikėjai – rūpintojas ir rūpintinis, kurių pirmasis rūpinasi, t. y. atsako ar siekia atsakyti į antrojo poreikius, o antrasis priima ir vienokiu ar kitokiu būdu reaguoja į pirmojo rūpinimąsi. Didžioji Noddings analizės dalis skiriama išsiaiškinti, kas charakterizuoja „rūpintojo sąmonę“, todėl neretai teigiama, kad rūpesčio etika yra dorybių etikos atmaina: jos centre yra moralinio veikėjo charakteris ir dorybės. Tačiau toks požiūris yra perdėm siauras, kadangi nesugeba deramai suprasti ir įvertinti Noddings savito filosofinio žodyno, kuriuo bandoma aprašyti santykių konstituojamą tikrovę ir moralinio veikimo, kurio pagrindas tarpusavio sąveika, galimybes. Pati Noddings daugelyje savo tekstų teigia, kad rūpestis kaip dorybė ir rūpestis kaip santykis nors ir yra susiję, tačiau ne tapatūs dalykai (Noddings 1999)<sup>2</sup>.

Net apibūdindama rūpintoją, Noddings vengia vartoti nusistovėjusias filosofijoje sąvokas. Rūpintojo sąmonės būseną ji aprašo pasitelkusi įsigilavimo (angl. *engrossment*) sąvoką. Įsigilimą Noddings apibrėžia kaip imlumą (angl. *receptivity*) kito žmogaus poreikiams, jausmams, situacijai. Kai rūpintojas įsigilina į kito žmogaus situaciją, jis esą atsisako pagundos analizuoti ir planuoti, neprimeta savo požiūrio ar pozicijos pastarajam, bet priima jo tikrovę, „mato ir jaučia kartu su kitu“ (Noddings 2003: 30). Vėlesniuose savo darbuose vietoj įsigilavimo Noddings naudojo dėmesingumo (angl. *attentiveness*), dėmesio (angl. *attention*) sąvokas.

Įsigilinimas nėra intensyvus jausmas, kurio šaltinis ir objektas yra kitas žmogus, tačiau tai nėra visiškai intelektualus kito žmogaus suvokimo procesas, kaip suponuoja paplitusi dėmesio sąvokos vartosena. Savo ankstyvuosiuose

---

<sup>2</sup> Rūpesčio etikos ir dorybių etikos santykis plačiau nagrinėjamas antros dalies trečiame skyriuje.

tekstuose Noddings taip pat atsargiai vartoja empatijos sąvoką, turinčią gilią šaknis psichologiniame ir filosofiniame diskurse. Jos teigimu, įsigilinimą arba dėmesį apibūdina imlumas, o empatiją paplitusioje Vakaruose vartosenoje – perdėm intelektualiai projekcija: savojo „aš“ perkėlimas į kitą, siekiant jį suprasti, intelektualiai susitapatinti su kitu (Noddings 2002: 13). Anot jos, įsigilinimas arba dėmesys yra artimesnis simpatijai, kaip „jausmui su“: „rūpinimosi susitikime aš priimu kitą asmenį ir jaučiu, ką jis jaučia“ (2002: 14). Rūpesčio etika iš moralinio veikėjo tikisi ne tiek to, kad pastarasis sugebės įsivaizduoti, kaip jis jaustųsi savo rūpintinio vietoje, kiek to, kaip jis suvokia ir jaučia tai, ką jo rūpintinis jaučia esamoje situacijoje. Noddings teigia, kad rūpinimosi situacijoje „rūpintojas yra atviras kitam, pažeidžiamas to, ką jis ar ji jaučia“ (2010b: 9). Michaelas Slote’as, oponuodamas Noddings, teigia, kad tai, ką kritikuoja pastaroji, yra projekcinė empatijos samprata ir šiuolaikinėje psichologijoje bei filosofijoje ji yra tik viena iš galimų empatijos rūšių. Dažniausiai ši sąvoka žymi tai, ką ir Noddings turi omenyje, kalbėdama apie dėmesį, įsigilinimą, simpatiją (Slote 2007, 2010b). Vėlesniuose darbuose Noddings sutinka su Slote’u, tačiau vis tiek laikosi pozicijos, kad empatijos sąvoka nėra visai tinkama, aprašant rūpintojo sąmonės būseną rūpinimosi santykiuje. Slote’as mano, kad empatija yra rūpinimosi pagrindas, Noddings teigia, jog dėmesys dažnai yra pirmesnis: „kai klausomės kito, mes atpažįstame jo jausmus; mes suprantame, ką jis išgyveno, kol galų gale, pajuntame kažką. Kai mes jaučiame kažką panašaus į tai, ką kitas išreiškia, tada galime sakyti, jog patiriame empatiją“ (2010b: 9)<sup>3</sup>.

Subjektyvioji rūpesčio pusė – tik vienas iš etinio rūpinimosi elementų. Noddings teigia, kad rūpestis/rūpinimasis apima imlųjį (subjektyvųjį) ir veiklųjį aspektus. Kad ir koks vertingas būtų rūpestis kaip nuostata, emocija, motyvas, jo nepakanka etiniam rūpinimosi santykiui įsteigti, rūpestį kaip nuostatą, turi lydėti rūpinimosi veikla, nukreipta į rūpintinio poreikių

---

<sup>3</sup> Empatijos ir dėmesio santykis rūpesčio etikoje bus išsamiau analizuojamas antros dalies antrame skyriuje, kuriame nagrinėjamos rūpesčio etikos ir sentimentalizmo sankirtos.

patenkinimą, todėl įsigilinimą arba dėmesingumą rūpinimosi santykyje lydi motyvacinis perkėlimas (angl. *motivational displacement*). Jo metu rūpintojas savo asmeninius interesus, projektus palieka nuošalyje ir energiją nukreipia į rūpintinį, jo ar jos poreikius ir jų patenkinimą (Noddings 2003: 33). Tai reiškia, kad tam tikram laikotarpiui, kad ir trumpai akimirksniai (priklauso, kokio pobūdžio rūpinimosi susitikimas), rūpintojas suteikia pirmenybę rūpintinio tikslams ir poreikiams.

Noddings požiūriu, rūpinimąsi galutinai įsteigia trečiasis elementas – rūpintinio atsakas. Pilnam rūpinimosi santykio įgyvendinimui reikia, kad rūpintinis vienokiu ar kitokiu būdu parodytų, kad žmogaus, kuris jį rūpinosi, pastangos buvo ne veltui, pasiekė savo tikslą: „kad tam tikrą situaciją apibrėžtume kaip rūpinimosi, rūpintinis turi prisidėti prie santykio, kažkokiu būdu jis turi parodyti, kad rūpestis buvo priimtas“ (Noddings 2010: 48). Noddings mano, kad rūpinimosi santykyje, net jei jis asimetriškas, kaip, pavyzdžiui, mokytojo ir mokinio, motinos ir vaiko, gydytojo ir ligonio, abipusiškumas (angl. *reciprocity*) yra būtinas, kadangi jis padeda išlaikyti rūpinimosi santykius. Abipusiškumas, kurio ji reikalauja, yra savitas, kadangi jis nesuponuoja, kad tai, ką suteikė rūpintojas, yra ar turi būti identiška tam, ką jis turėtų gauti iš rūpintinio: „rūpintiniui nereikia būti rūpintoju, kad santykis būtų konstitutas. Jis neprivalo priimti rūpintojo taip, kaip pastarasis jį priima, tačiau jis turi kažkaip atsakyti“ (Noddings 2003: 71). Siekdama iliustruoti, ką ji turi galvoje, kalbėdama apie rūpintinio atsaką, Noddings paprastai pasitelkia du pavyzdžius: mokytojos bei mokinio ir motinos bei vaiko santykį. Pirmuoju atveju rūpintinio atsakas gali būti tiesiog mokytojos pastangų pripažinimas, „spontaniškas džiaugsmas“, „laisvas, energingas, džiaugsmingas pasinėrimas į savo projektus“ ir kiti daugiau ar mažiau akivaizdūs ženklai, kad mokytojos rūpinimasis mokiniu pasiekė tikslą. Antruoju – vaikas gali pripažinti savo motinos rūpinimąsi dalindamasis su ja savo lūkesčiais, vertinimais, pasiekimais. Noddings manymu, tuo atveju, kai rūpintinis nepripažįsta, kad juo

rūpinamasi, negalima teigti, jog tai yra rūpesčio/rūpinimosi situacija ir santykis.

Autoriai, priskiriantys Noddings rūpesčio etiką sentimentalizmo ar dorybių etikos tradicijai, dažnai nesuteikia pakankamos reikšmės šiam jos filosofijos aspektui. Slote'as mano, kad jo rūpesčio etikos variantas, grindžiamas empatijos samprata, ir Noddings – nesiskiria, kadangi jiems abiem svarbi veikėjo moralinė motyvacija. Noddings skiria nemažai dėmesio subjektyviam rūpinimosi veiksmui, tačiau ne jis pagrindžia rūpinimosi etinę kokybę. Gerą rūpinimąsi apibrėžia, ne tiek rūpintojo nuostata, kiek santykis, užsimezges tarp rūpintojo ir rūpintinio. Šį santykį kuria ne tik rūpintojas, bet ir rūpintinis: reaguodamas, atsakydamas į rūpestį, rūpintinis ne tik atskleidžia, jog jam suteiktas rūpestis buvo adekvatus, bet ir suteikia impulsą tolesniam rūpinimuisi, nesėkmės atveju leidžia rūpintojui koreguoti savo rūpinimosi strategijas.

Noddings dažnai kaltinama, kad jos rūpesčio/rūpinimosi samprata apima labai siaurą moralinį lauką, todėl trukdo suvokti rūpesčio etikos platesnio pritaikymo galimybes. Esą tokiu būdu suprasta rūpesčio etika gali būti tik artimų tarpasmeninių santykių etika ir ne daugiau. Tačiau tokio požiūrio klaidingumas išryškėja, įsigilinus į Noddings tekstus. Daugelis atkreipia dėmesį, kad jos etikoje ryškiausias rūpinimosi santykio pavyzdys yra motinos rūpestis vaiku. Motinos-vaiko santykiu iliustruojamas ne tik fenomenologinis rūpinimosi turinys, bet ir normatyvinis, kadangi motinos rūpinimosi vaiku elementai nurodo į tai, kas yra geras rūpinimasis. Visgi jos rūpinimosi analizė palieka vietas kur kas platesniam rūpinimosi santykių spektrui.

Viena vertus, dėmesys ir motyvacinis perkėlimas būdingi skirtingoms situacijoms, kuriose susitinka du asmenys, vienas kaip rūpintojas, kitas kaip rūpintinis. Remiantis Noddings analize, asmenį, kaip rūpintoją, kuriam būdingas imlumas (dėmesingumas, įsigilinimas) ir motyvacinis perkėlimas, gali apibrėžti net tokia situacija, kurioje nepažįstamasis gatvėje paklausia



krypties. Tokiu atveju asmuo atidžiai išklausau nepažįstamojo prašymą (dėmesys), laikinai atidedu savo turimus planus, tikslus ir padedu jam susiorientuoti erdvėje (motyvacinis perkėlimas).

Antra vertus, Noddings teigia, kad rūpintojas egzistuoja tam tikruose rūpinimosi ratuose (angl. *circles of caring*). Pirmiausiai mes rūpinamės žmonėmis, kurie randasi mūsų vidiniame rate: dažniausiai tai šeimos nariai. Šiam ratui būdingas, Noddings žodžiais tariant, natūralus rūpestis (angl. *natural caring*), kurį ji apibrėžia gana skirtingai: viena vertus, tai – socialinis būvis, kuriam esant žmonės natūraliai atsako į vienas kito poreikius ir norus, antra vertus, tai yra praktinis, empatinis reagavimo vienas į kitą būdas, kylantis kasdienio gyvenimo sąveikose (Noddings 2010: 17). Natūralaus rūpinimosi santykiyje kyla pirminis impulsas, kurį Noddings palygina su jausmu: „aš turiu“ sutampa su „aš noriu“ padėti konkrečiam kitam, pasirūpinti juo ar ja. Kaip natūralaus rūpesčio terpę Noddings nurodo platų spektrą praktikų ir santykių: be vaikų auklėjimo ji mini draugystę, kaimynystę, kritines situacijas, kuriuose atsiduria mums svetimi žmonės (Noddings 2002: 29). Visur, kur žmonės suveda bendri reikalai, ne tik giminytės ryšiai, galima rasti natūralaus rūpesčio apraiškas, t. y. tokias kreipimosi ir atsako formas, kurios nėra motyvuotos taisyklės ar principo (Noddings 2010: 41). Taigi, natūralus rūpestis būdingas ir kitiems rūpinimosi ratams, ypač antram, kuris priklauso mūsų draugams, kolegoms, kaimynams, žmonėms, su kuriais mes sąveikaujame dažniausiai. Čia santykiai jau nepasižymi tokiu intensyviu rūpesčiu, jie dažniausiai trumpalaikiai, nutrūkstantis.

Noddings teigia, kad daugelyje situacijų, net santykiuose su artimais ir mylimais žmonėmis, natūralus rūpestis gali ir nekilti arba impulsas veikti kito labui gali būti tuoj pat nuslopintas. Egzistuoja daugybė faktorių, kurie gali sutrukdyti mums atsakyti rūpestingai į kito asmens kreipimąsi: pradedant mūsų nenoru, pasibjaurėjimu, baigiant resursų, reikalingų atitinkamai pasirūpinti kitu, stoka. Tokiose situacijose, kur reikalingos pastangos atsakyti į kito prašymą, kyla etinis rūpestis, tačiau tai nereiškia, kad jis yra vertingesnis už

natūralų rūpestį. Noddings filosofijoje pirmenybė teikiama natūralaus rūpesčio santykiams, o etinis rūpestis tik instrumentinis, reikalingas, kad būtų atkurti ar sukurti natūralaus rūpinimosi santykiai.

Į trečią ratą įeina visi kiti žmonės. Čia dažniausiai įmanomas tik abstraktus, paviršutiniškas, netiesioginis rūpestis, kurį Noddings apibūdina susirūpinimo (angl. *caring about*) sąvoka. Pirmiems dviem ratams būdingam rūpinimuisi (angl. *caring for*) Noddings teikia etinę pirmenybę, kadangi tik šiuo atveju įmanoma įsteigti, plėtoti ir išbaigti adekvatų rūpinimosi santykį. Noddings realistiškai suvokia individų gebėjimus ir išteklius, kuriuos jie gali skirti rūpinimosi santykių plėtrai, tačiau tai nereiškia, kad ji ragina ignoruoti pagalbos prašymus tų, su kuriais neįmanoma užmegzti santykių, pavyzdžiui, dėl atstumo. Ji sutinka, kad susirūpinimas (*caring about*), kurio viena iš formų yra labdara, reikalingas ir skatintinas, tačiau laikosi nuomonės, kad tai per daug paprastas ir neįpareigojantis rūpinimasis, pasižymintis lengvu aplaidumu (Noddings 2003: 112). Kitos jo ydos – teisuoliškumas, politinis korektiškumas, nutolimas nuo praktikos, natūralaus rūpinimosi santykių ardymas (Noddings 2002: 23). Vienoje iš paskutinių knygų ji permąsto perskyrą tarp rūpinimosi ir susirūpinimo ir teigia, kad pastarasis gali būti teisingumo jausmo pagrindu: žmonės, kuriais buvo adekvačiai rūpinamasi, kurie išmoko rūpintis savo šeimos nariais ir artimaisiais, bus pasiruošę atitinkamai rūpintis svetimais ir nepažįstamais (Noddings 2002: 22).

Noddings, kaip ir daugelio kitų rūpesčio etikos atstovų, pamatinė prielaida yra žmonių tarpusavio priklausomybė, todėl santykiai, formuojantys įvairius šios priklausomybės modusus, tampa pagrindiniu etinio susirūpinimo objektu. Noddings mano, kad nuo jų gerumo priklauso atskiro individo geras gyvenimas. Dėl to tradicinės moralės filosofijos kontekste rūpesčio etika iškyla kaip pakankamai originalus ir savitas etinis diskursas, tačiau jos formuluojama etinė perspektyva nėra iki galo įsisąmoninta net tų, kurie dirba su rūpesčio etika ar yra jai palankūs. Tai rodo bandymai redukuoti rūpesčio etiką į kitas etines teorijas, pavyzdžiui, dorybių etiką, sentimentalizmą ar net Kanto

moralės filosofiją (Miller 2005). Nuo pat formavimosi pradžios rūpesčio etikos kritikos centre atsidūrė deontologinė ir utilitarinė moralės teorijos, tos teorijos, kurios apibrėžia moralinius teisingų veiksmų ir poelgių principus bei vertinimo kriterijus. Gilligan, o vėliau Noddings teigė, kad šios teorijos siūlo beveik matematinį moralinių problemų sprendimo būdą, mažai ką bendro turintį su realiu etiniu žmonių gyvenimu, kuriame svarbūs ne tiek abstraktūs principai: pareiga, autonomija, abipusiškumas, nešališkumas ir kiti, bet konkreti žmogiška situacija, kontekstas, emocijos bei jausmai, tarpusavio santykių kokybė. Vienas iš pagrindinių rūpesčio etikos kritikos taikinių tapo šių teorijų suponuojamas pernelyg siauras moralinio veikėjo paveikslas, todėl nenuostabu, kad ją kuriančių mąstytojų žvilgsniai nukrypo į dorybių etiką, kuri tuo metu, kai kūrėsi rūpesčio etika, formavosi kaip pakankamai solidi alternatyva dominuojančioms moralės teorijoms. Dorybių etika moralės filosofijai pasiūlė kitokią, daug turiningesnę požiūrį į moralinį veikėją. Čia dėmesio centre yra jau ne veikėjų veiksmai ir poelgiai, bet pagirtinos charakterio savybės arba dorybės, žmogaus moralinis charakteris kaip visuma, o ne atskiri jo fragmentai.

Nepaisant to, kad šios dvi etinių teorijų grupės skirtingai tematizuoja moralės diskursą, jos abi yra orientuotos į individą, t. y. pamatinis etinio žodyno elementas yra individas. Tuo tarpu rūpesčio etikos pamatinis elementas yra santykiai. Noddings formuluojami etiniai klausimai – „kaip sutikti kitą moraliai“, „kaip įsteigti, išlaikyti ir išplėsti rūpinimosi santykius“ – rodo, kad rūpesčio etika siekia užimti savitą nišą normatyvinės moralės filosofijos diskurse.

Kritikai, įžvelgiantys tokį rūpesčio etikos potencialą, teigia, kad, jei ji ir toliau siekia plėtotis šia kryptimi, turi dar daug ką nuveikti: apibrėžti konkrečias santykių savybes ir paaiškinti, kodėl jos turi normatyvinę galią, pateikti normatyviai aprobuotų santykių sąrašą (Veatch 1998: 221), santykių kontekste apibrėžti, kas yra geri veiksmai, apibrėžti bent kažkokius moralaus elgesio orientyrus, kurie leistų pasirinkti, kokius santykius verta puoselėti, kokių ne (Koehn 1998: 29–30), išaiškinti, koku būdu savybės, kurios tam

tikruose kontekstuose aiškiai būdamos dorybėmis, gali būti iškreiptos bei deformuotos, kaip švelnumas, empatija ir simpatija gali susilpninti rūpintojo sąžiningumą, paskatinti moralinius kompromisus ar net prisidėti prie skriaudos darymo (Nelson, Carse 1996: 25), apibrėžti etinio elgesio su svetimaisiais galimybę, analizuoti santykiuose kylantį išnaudojimą (Hoagland 1990: 113).

Žvelgiant iš rūpesčio etikos pozicijų, tokie, kad ir palankiai nusiteikusių kritikų reikalavimai ir rekomendacijos prieštarauja pačiai rūpesčio etikos esmei. Nuo pat formavimosi pradžios ji oponuoja vyraujančioms moralės filosofijos teorijoms dėl universalizacijos, atitrūkimo nuo aktualaus moralinio gyvenimo, abstrakčių, mažai ką bendro su tikromis etinėmis problemomis turinčių moralinių problemų sprendimo būdų. Rūpesčio etika pabrėžia partikuliaristinę, situatyvinę, kontekstualią prieigą prie moralinio gyvenimo klausimų ir problemų, todėl siekiant išsaugoti šitos etikos specifiką, jos normatyvinio turinio plėtojimo projektai turi atspindėti šias prielaidas.

### **1. 3. Rūpestis kaip darbas bei praktika: nuo motinystės prie pilietiškumo**

Rūpesčio etika bando atkreipti dėmesį į faktą, kuris dažnai ignoruojamas kitų moralės teorijų, kad žmogus yra pažeidžiama, priklausoma nuo kitų rūpinimosi būtybė, ir tai nėra savybė, būdinga tik kai kuriems žmonėms. Visi žmonės skirtingais savo gyvenimo laikotarpiais priklauso nuo kitų žmonių ir jų rūpinimosi. Būtent ši prielaida, remiantis rūpesčio etika, turėtų būti moralinės teorijos išeities tašku, o ne autonomiško, sau pakankamo, nuo kitų rūpinimosi nepriklausomo individo, kurį su kitais saisto formalūs santykiai, grindžiami simetrišku abipusiškumu. Rūpesčio etika teigia, kad tokie socialine sutartimi, abipusiškumu ir lygybe grindžiami santykiai tarp individų ne tik atspindi mažą dalį moralinės ir socialinės (daugelis teigia, kad ir politinės) tikrovės, bet ir užtemdo tikrąjį individų tarpusavio priklausomybės mastą, neteikia deramo dėmesio žmonėms, kurie neša didelę, bet nematomą rūpinimosi našta, nuvertina ir ignoruoja tuos, kurie yra priklausomi nuo kitų rūpesčio ir rūpinimosi. Rūpesčio etika šiuo atveju kalba ne tiek apie tarpusavio priklausomybę, kuri grindžiama abipusiškumo pagrindais, bet apie priklausomybę, kuri peržengia socialinio sandorio ribas: Įvairiuose lygmenyse pasireiškianti individų tarpusavio priklausomybė, remiantis rūpesčio etika, nurodo į tai, kad žmonių išlikimas ir gerovė įvairiais jų gyvenimo laikotarpiais priklauso nuo tiesioginio ar netiesioginio kitų rūpinimosi.

Rūpinimosi, kaip moraliai reikšmingos veiklos, darbo supratimas tampa vis svarbesne rūpesčio etikos, kuri siekia pagrįsti socialinę ir politinę teoriją, dalimi. Rūpesčio/rūpinimosi, kaip darbo ir praktikos, apibrėžimas leidžia rūpinimąsi suvokti kaip daugeliui žmogiško gyvenimo sferų reikšmingą fenomeną. Siekiant pagrįsti šį teiginį, rūpestis/rūpinimasis nagrinėjamas motinystės ir pilietiškumo praktikų kontekste.

Šiuo metu rūpesčio etikoje egzistuojantys rūpesčio sąvokos apibrėžimai rūpestį/rūpinimąsi visų pirma nusako kaip veiklą, darbą. Joan Tronto, filosofė, kuri pirmoji rūpesčio etiką įtraukė į politinės filosofijos diskursą, teigia, kad rūpestis „turi būti suvokiamas kaip savita veiklos rūšis, apimanti viską, ką mes darome, kad išlaikytume, tęstume ir atkurtume savo „pasaulį“ tokį, kad mums jame būtų kuo geriau gyventi. Pasaulis susideda iš mūsų kūnų, mūsų pačių ir mūsų aplinkos – visa tai mes stengiamės supinti į sudėtingą, gyvybę palaikantį, tinklą“ (Tronto 1994: 103).

Tronto rūpinimosi apibrėžimas plačiai naudojamas iki šiol, nors atsiranda ir jo kritikų. Danielis Engsteris teigia, kad šis apibrėžimas pernelyg platus. Pasak jo, rūpestis, suprantamas kaip pasaulio išlaikymas, pratęsimas ir atkūrimas, gali reikšti, kad moraliai reikšminga veikla laikoma santechnika, namų statymu ar žemės apdirbimu, kurie šiaip nėra laikomi rūpinimosi veikla (Engster 2007: 24). Pats Engsteris rūpinimąsi susiaurina iki veiklos, tiesiogiai nukreiptos į kitus žmones. Jis mano, kad *rūpintis* reiškia padėti individams patenkinti jų gyvybinius poreikius, išvystyti ir palaikyti jų bazinius gebėjimus, išvengti žalos bei palengvinti jų nereikalingas ir nepageidaujamas kančias ar skausmus. Plačiausia prasme, *rūpintis* – tai „padėti individams išgyventi, vystytis ir funkcionuoti visuomenėje taip, kad jie galėtų kiek įmanoma pasirūpinti savimi ir kitais bei siekti tam tikros gero gyvenimo koncepcijos“ (Engster 2007: 28).

Diemut Bubeck rūpinimosi sąvoką linkusi dar labiau susiaurinti ir sukonkretinti. Ji teigia, kad rūpestį reikia suprasti kaip darbą, kurio metu vienas asmuo (rūpintojas) betarpiškoje sąveikoje patenkina kito asmens (rūpintinio) poreikius, kurių pastarasis pats negali patenkinti (Bubeck 2004: 129). Skirtingai nei daugelis rūpesčio etikos atstovų, ji teigia, kad rūpinimosi veiklai visiškai nereikia emocinių saitų tarp rūpintojo ir rūpintinio, kažkokio ypatingo santykio tarp jų, ypač kai kalbama apie visuomeninę, o ne intymią rūpinimosi sferą. Poelgiai, kurie kyla iš emocinių saitų, nebūtinai yra rūpinimasis. Mylinti žmona, gaminanti vakarienę savo vyrui, ne tiek rūpinasi juo, bet atlieka

patarnavimą (angl. *service*), kadangi ši savo poreikį jis ir pats gali patenkinti (Bubeck 2004: 134).

Rūpinimasis, kaip veikla ir darbas, konkrečias apibrėžtis ir normatyvinę turinį įgauna tik platesniame praktikos kontekste. Rūpesčio etikos atstovės nors ir kalba apie rūpestį/rūpinimąsi kaip praktiką, apie rūpinimosi praktikas, tačiau pačios retai apibrėžia pačią praktikos sąvoką. Pavyzdžiui, Virginia Held teigia, kad tai yra praktika, apimanti rūpinimosi darbą ir normas, kuriomis remiantis ši praktika gali būti įvertinta. Ji pabrėžia, kad rūpinimosi praktikai svarbu pastangų, kuriomis siekiama patenkinti poreikius, efektyvumas ir rūpinimosi motyvai. Taip pat vienas esminių rūpinimosi praktikos elementų – jos siekis įsteigti, išlaikyti, išplėsti gerus santykius (Held 2006: 36). Kas yra (tinkamas) rūpinimasis, kokias savybes privalo turėti rūpintojas, kokius rūpintojo poreikius jis turi patenkinti, kokiais metodais, principais vadovautis, apibrėžia konkreči rūpinimosi praktika. Paradigminės praktikos rūpesčio etikos kontekste yra motinystės arba rūpinimosi vaikais, ligonių slaugos, senų žmonių priežiūros, draugystės. Vienoks rūpinimasis yra būdingas vaikų priežiūros ir auginimo veiklai, kiek kitokio tikimasi slaugant ligonius ar puoselėjant draugiškus santykius su artimaisiais, tačiau ne tiek, kad negalima būtų kalbėti apie tam tikrus dalykus, būdingus ir būtinus kiekvienai rūpinimosi praktikai.

Sara Ruddick pateikia savo praktikos sampratą prieš imdamasi motinystės praktikos (angl. *maternal practice*) analizės. Praktiką ji apibrėžia kaip kolektyvinę žmogišką veiklą, kurią nuo kitų veiklų išskiria tikslai ir reikalavimai (angl. *demands*), keliami į ją įsitraukusiems žmonėms. Ruddick tikslus laiko svarbiausiu praktikas konstituojančiu veiksnium. Reikalavimai yra tai, ką turi būti pasiruošę įgyvendinti visi, kas įsitraukia į konkrečią praktiką (Ruddick 1995: 13–14). Ruddick – viena iš pirmųjų, kuri formuluoja išsamų požiūrį, kad motinystė arba motiniškas rūpinimasis, kaip ir daugelis žmogiškos veiklos formų, yra praktika. Taip ji atsiriboja nuo požiūrio, kuris motinystę laiko iracionalia meilės išraiška ar žmogaus biologijos sąlygotu instinktu. Ruddick motinystės praktikos analizė nėra tik deskriptyvinis egzistuojančių

rūpinimosi vaikais praktikų aprašymas, bet ir normatyvinė rekonstrukcija, atskleidžianti tai, kokia turėtų būti ši praktika. Formuluodama motinystės praktikos sampratą, didžiausią dėmesį ji skiria tam, ką Theodore'as Schatzkis vadina teleoafektyviu veiksmu, t. y. aprašo, kokie tikslai, uždaviniai, emocijos sudaro ar turi sudaryti motinystės praktiką<sup>4</sup>.

Motinystės praktika Ruddick filosofijoje nėra tik moterų ir motinų veiklos sritis. Ji vartoja sąvoką motinystės praktika, o ne tėvystės, kadangi mano, kad šios sąvokos žymi skirtingus dalykus. Motinystės praktika remiasi rūpesčiu ir vaikų poreikiais, tėvystės – galia ir kultūriniais reikalavimais. Ruddick teigimu, biologinė tėvystė ar motinystė šiai praktikai taip pat neturi didelės reikšmės, kadangi būti motina arba motinišku asmeniu reiškia „prisiimti atsakomybę už rūpinimąsi vaiku“ (Ruddick 1995: 17). Ji teigia, kad bet koku atveju visos motinos yra įmotės, t. y. motinystė kaip praktika prasideda nuo pasirinkimo ir įsipareigojimo, o ne nuo gimdymo fakto. Bet kuris žmogus, kuris imasi įgyvendinti motinystės praktikos reikalavimus gali būti motina arba motinišku asmeniu (angl. *mothering person*)<sup>5</sup>.

Ruddick teigia, kad motinystės praktika ja užsiimantiems žmonėms, kelia tris pagrindinius reikalavimus: apsaugoti vaiko gyvybę, užtikrinti jo emocinį ir

---

<sup>4</sup> Schatzkis teigia, kad integruota praktika yra veiksmų (angl. *doings*) ir sakymų (angl. *sayings*) visuma, susieta keturių veiksmų: 1) praktinio veiksmų ir sakymų, būdingų tam tikrai praktikai, supratimo, 2) taisyklių, 3) teleoafektyvios struktūros, 4) bendro supratimo (angl. *general understandings*) (Schatzki 2002). Praktikos supratimas reiškia veikėjo gebėjimą atpažinti bei atlikti tam tikrą veiksmą ar sakymą, atsakyti į jį (Schatzki 2002: 77). Taisyklės Schatzkis apibrėžia kaip principus, instrukcijas, kurios įsako, nurodo, kokius veiksmus žmonės gali atlikti, o kokių vengti (Schatzki 2002: 78). Teleoafektyvi struktūra nurodo į normatyvinę ir hierarchinę tikslų, uždavinių, projektų, įsitikinimų, emocijų ar nuotaikų sferą (Schatzki 2002: 78). Praktikos apibrėžia, kokie veiksmai yra priimtini, ir suteikia juose dalyvaujantiems asmenims tikslų, kurių jie privalo siekti, projektų, kuriuos turi įgyvendinti, jei nori pasiekti praktikos tikslus. Skirtingos praktikos apibrėžia taip pat skirtingus jausmus ir nuotaikas, kuriomis turėtų pasižymėti asmuo, dalyvaujantis juose. Schatzkis pabrėžia, kad teleoafektyvi struktūra nėra veikėjo savybių rinkinys, bet pačios praktikos savybės, kurias nevienodai inkorporuoja veikėjai (Schatzki 2002: 80). Bendrą supratimą Schatzkis sieja su įsitikinimais, vertybėmis, bendrais tikslais, pasaulėžiūra, nuostatomis, kurios dalyvauja formuojant tam tikros praktikos sandarą ir kartu gali būti išreiškiami veiksmais ir sakymais, tiesiogiai ar netiesiogiai susijusiais su tam tikra praktika (Schatzki 2002: 86). Dar viena svarbi praktikų savybė yra ta, kad jos yra socialiniai dariniai. Žmogus dalyvaujantis tam tikroje praktikoje sąveikauja ne tik su kitais šios praktikos dalyviais, bet ir su daugeliu kitų individų, kurie tiesiogiai ar netiesiogiai susiję su pastarąja (Schatzki 2002: 87).

<sup>5</sup> Šiame tekste bus vartojama sąvoka motina, tačiau turint omenyje platesnę *mothering person* sąvoką, apimančią abiejų lyčių individus ir nebiologinius tėvus.



intelektualinį augimą, padaryti jį socialiai priimtinu (Ruddick 1995: 17). Pirmi du reikalavimai kyla iš vaiko poreikių. Trečias reikalavimas, kad vaikas būtų socializuojamas, remiantis grupės vertybėmis, kyla iš socialinės ir politinės bendruomenės, kuriai priklauso motina ir vaikas.

Pirmasis reikalavimas arba vaiko gyvybės apsauga yra įgyvendinama apsaugančios meilės (angl. *preservative love*), kuri yra tiek jausmai, tiek ir darbas. Ruddick pripažįsta motinos jausmų vaikams ambivalentiškumą. Ta pati motina dienos eigoje giliausių jausmų skatinama galėtų paaukoti savo gyvybę vaiko labui arba jį nužudyti, norėdama atgauti tai, ką prarado pradėjus juo rūpintis. Ruddick teigimu, apsauganti meilė yra veikla, kurią vykdydama motina siekia apsaugoti vaiką ne tik nuo išoriniame pasaulyje glūdinčių pavojų, tačiau ir nuo pačios savęs. Ji prasideda nuo įsisąmoninimo, kad pirmiausia grėsmės šaltinis yra pati motina, jos ambivalentiški jausmai, emocinio, intelektualinio nepilnavertiškumo suvokimas, įsitikinimas, kad vaiko saugumas ir gerovė priklauso tik nuo jos pačios. Esminė apsaugančios meilės nuostata – globėjiškumas, kurį Ruddick įvardija *holding* sąvoka. Peta Bowden teigia, kad ši sąvoka kyla iš psichologinio diskurso. Čia ji žymi „erdvę“, kurioje vaikai gali žaisti, kurti, svajoti. Jų motinos, būdamos šalia, sukuria saugumo jausmą, tačiau nesikiša į vaikų žaidimus, nebando valdyti ir apriboti jų (Bowden 1997: 27). Pati Ruddick teigia, kad ši globėjiškumo nuostata siekia „sumažinti riziką ir sutaikyti skirtumus“ ir „išlaikyti minimalią harmoniją, materialinius išteklius bei įgūdžius, būtinus apsaugoti vaiką“ (Ruddick 1995: 79).

Ruddick pripažįsta, kad ne visi sutiktų, kad antrasis reikalavimas – vaiko emocinis ir intelektualinis auginimas – yra būtina motinystės praktikos dalis, tačiau ji įsitikinusi, kad vaikų emocinis, kognityvinis, seksualinis ir socialinis vystymasis yra per daug komplikuoatas, todėl jį būtina traktuoti kaip motiniško darbo reikalavimą (Ruddick 1995: 83). Anot jos, pagrindiniai augimo skatinimo uždaviniai yra administracinio pobūdžio: motinos kuria tokias vietas ir galimybes, kurios padeda vaikams bendrauti su kitais vaikais, mokytis,

žaisti, socializuotis, formuoja palankią jų natūraliam vystymuisi aplinką namuose (1995: 89). Šiai veiklai būdinga nuostata yra atvirumas pokyčiams (angl. *welcoming change*). Motinystės praktika yra dinamiška veikla, kadangi vaikai ir jų poreikiai nuolat kinta ir auga. Motinos atvirumas pokyčiams reiškia, kad ir ji pati turi būti linkusi keistis ir vystytis, kartu su savo vaikais ir jų besikeičiančiais poreikiais, bet tai neturi sutrukdyti vaikams atsiskirti nuo motinos, suformuoti savo tapatybes ir vertybių sistemas. Motinai sutvirtinti pasitikėjimą savimi ir vaikams sukurti savo individualias tapatybes, pasak Ruddick, padeda istorijų pasakojimas. Visų pirma, motinos dalindamosi savo istorijomis su kitomis motinomis, įsitraukia į platesnį socialinį šios praktikos kontekstą. Antra, pasakojimų dėka formuojasi vaikų asmenybės ir jų asmeninio gyvenimo istorijos, taip pat per jas „motinos ir vaikai susieja savo bendro patyrimo supratimą. Jie pradeda pažinti ir tam tikru mastu priimti vienas kitą per patirtas baimės, meilės, nerimo, pasididžiavimo ir gėdos istorijas, kurias kartu sukėlė ir patyrė“ (Ruddick 1995: 98).

Socialinio priimtimumo reikalavimas reiškia, kad motinos tokiu būdu turi ugdyti, auklėti vaiką, kad jis būtų priimtinas socialinei grupei, atitiktų jos reikalavimus, vertybes. Ruddick teigia, kad ugdymas (angl. *training*) kišimosi ir kontrolės dalykas, kadangi motina sprendžia, kokį vaiko elgesį leisti, skatinti ar atmesti, kaip jį nukreipti pageidaujama vaga (Ruddick 1995: 109). Tačiau tai nereiškia, kad motinos galia vaiko atžvilgiu yra beribė. Ją apriboja tiek motinos jausmai, tiek patys vaikai, niekais paversdami geriausias motinos ugdymo strategijas, tiek kiti žmonės bei institucijos: „Tėvas, kuris negali pakęsti triukšmo, parduotuvės vadybininkas, viliojamai išstatęs prie kasos saldainius, mokytojas, kuris atkakliai laikosi konkretaus testais tikrinamo mokymosi tempo, vyriausybė, nesugebanti kovoti su jaunimo nedarbu, krašto apsaugos departamentas, kuris nusprendžia, kur, kada ir ar jos vaikai bus priversti žudyti, – šie ir kiti pašaliečiai neigia pasaulį, kuriame motiniškas ugdymas gali veiksmingai formuoti siektinas kompetencijas ir dorybes“ (Ruddick 1995: 110). Motina privalo sugebėti išlaikyti pusiausvyrą tarp grupės reikalavimų ir

savo įsitikinimų, kurie gali skirtis. Ji turi sugebėti blaiviai įvertinti kitų žmonių keliamus reikalavimus, atsižvelgdama į vaiko poreikius, bet nenusileisti, jei tai būtina, visuomenės spaudimui.

Ruddick filosofijoje motiniško mąstymo analizė visų pirma buvo formuluojama kaip jos antimilitaristinės ir pacifistinės teorijos pagrindas, tačiau šiame kontekste ji reikšminga tuo, jog atkreipia dėmesį į faktą, kad motiniško rūpinimosi praktika nėra izoliuota ir nepriklausoma nuo kitų socialinių ir politinių praktikų, jog jos vertybės ir veikla peržengia ir turi peržengti tradicinių socialinių bei politinių teorijų nustatytas ribas tarp privačios ir viešos sferų. Šiuo metu nemaža dalis autorių, plėtojančių maternalizmo<sup>6</sup> filosofiją, teigia, kad motinystės praktikos principai, vertybės, nuostatos turi įgauti didesnę socialinę ir politinę reikšmę, tapti svarbia pilietiškumo diskurso dalimi (Held 1995, Noddings 2002, Stephens 2011).

Maternalistinis projektas sulaukia nemažai kritinės reakcijos net iš feministinės stovyklos, kuri mano, kad rūpestis, puoselėjimas, ugdymas, globa, jų sąlygojamas santykių modelis ir šiuos santykius apibrėžiantys moraliniai principai nėra adekvatūs veiksniai visuomeninėje sferoje, ypač apibrėžiant santykius tarp piliečių. Pavyzdžiui, Mary Dietz teigia, jog „būti motina nereiškia turėti savybių, būtinų pilietei. (Geros) motinos gali būti (geros) pilietės, bet tai, kad jos yra (geros) motinos, nepadaro jų (geromis) pilietėmis“ (Dietz 1985: 31). Dietz teigimu, santykis tarp motinos ir vaiko yra netapatus santykiams tarp piliečių, nes motina ir vaikas yra skirtingose galios ir kontrolės pozicijose, todėl santykiai tarp jų nėra lygūs – vaikas yra priklausomas nuo motinos, todėl demokratinio pilietiškumo modeliui, kuris grindžiamas piliečių lygybe, motinos ir vaiko santykis yra netinkamas. Ji taip pat pažymi, kad santykiai tarp piliečių yra ne emocinio, bet politinio pobūdžio, ir pirmą sutapatinus su antru, bus prarastas abiejų išskirtinumas: „intymumas, meilė, dėmesingumas yra brangūs dalykai iš dalies dėl to, kad jie yra išskirtiniai ir

---

<sup>6</sup> Maternalizmas apibrėžiamas kaip „vertybių, kurios paprastai siejamos su motinyste, pritaikymas visuomenei apskritai“ (Stephens 2011).

negali būti patiriami bet kur ir su bet kuo. [...] Intymumas praranda savo prasmę, o meilė konkrečią specifiką, kai jie yra pritaikomi visiems žmonėms ir padaromi politiniais tikslais“ (Dietz 1985: 32).

Kitoje dalyje bus nagrinėjama, ar motinystės praktika ir motinos-vaiko santykio įvaizdis gali būti normatyviniu modeliu kitiems moraliniams ir politiniams santykiams, šioje dalyje teigiama, kad apibrėžiant rūpestį/rūpinimąsi kaip darbą ir praktiką, ši sąvoka leidžia apmąstyti kur kas platesnį santykių lauką. Tai yra adekvati kategorija konceptualizuoti ne tik motinystės praktiką, bet ir pilietiškumą bei dvi pagrindines jo dimensijas: santykį tarp piliečių bei santykį tarp valstybės ir jos piliečių.

Rūpesčio etikos požiūris į pilietiškumą geriausiai suvokiamas per kritinį santykį su šiuo metu vyraujančiais pilietiškumo modeliais – liberaliuoju ir respublikonišku. Liberalusis modelis pilietiškumą apibrėžia kaip teisinį asmens statusą, kurio branduolį sudaro individų disponavimas tam tikromis socialinėmis, pilietinėmis ir politinėmis teisėmis. Jau klasika tapusiame Thomo Humphrey Marshallo straipsnyje pilietiškumas apibrėžiamas kaip pilna ir lygiateisė narystė visuomenėje, įtvirtinama suteikiant piliečiams vis daugiau teisių (Marshall 1998). Pilietiškumo sklaidą Marshallas siejo su vis didesne žmogaus pilietinių, politinių ir socialinių teisių plėtra. Kartu su žmogaus teisių plėtra, anot jo, plėtėsi ir klasė žmonių, kuriems jos buvo priskiriamos, pradedant baltaodžiais vyrais – nuosavybės savininkais, baigiant moterimis, juodaodžiais ir kitomis grupėmis (Marshall 1998). Feministinio diskurso atstovės gana skeptiškai nusiteikusios dėl tokio Marshallo optimizmo, kai kurių iš jų manymu, liberalusis modelis taip ir nesugebėjo suteikti moterims visaverčio pilietiškumo. Kalta dėl to ribota žmogaus teisių koncepcija, kuri dėl savo aklumo lyčių skirtumams linkusi sustiprinti ir išlaikyti lyčių nelygybę, užuot ją panaikinus. Kita vertus, net jei pripažįstama, kad žmogaus teisės gali būti daugiau ar mažiau efektyvios viešojoje sferoje, tai privačiojoje jos yra nenaudingos, nes šie pažeidimai nėra vertinami kaip žmogaus teisių pažeidimai. Remiantis feministine kritika, liberalusis modelis ir jo pilietiškumo

sklaidos strategija nepasiteisino, nes nesugebėjo adaptuoti arba panaikinti lyčių skirtumų (Rao 2001, Ramsay 2004).

Respublikoniškame pilietiškumo modelyje viena iš svarbiausių pilietiškumo charakteristikų yra dalyvavimas valstybės valdyme: „tikras pilietiškumas reikalauja įsipareigoti bendram gėriui ir aktyviai dalyvauti viešuosiuose reikaluose“ (Dagger 2002: 149). Šis modelis kildinamas iš aristoteliškos tradicijos ir siejamas su individų, kaip socialinių ir politinių būtybių, kurios gali save realizuoti, įgyvendinti savo laisvę tik dalyvaudamos politiniame gyvenime, samprata. Pilietinis ir politinis dalyvavimas šiame modelyje suvokiamas kaip esminė žmogaus gyvenimo dalis. Skirtingai nei liberalusis, respublikoniškas pilietiškumo modelis piliečio apibrėžimui pasitelkia ne tik politinį, teisinį, bet ir kur kas turiningesnę moralinį žodyną, kuris akcentuoja pilietinių dorybių, bendrojo gėrio, viešojo intereso, pilietinės atsakomybės reikšmę. Teigiama, kad geras yra toks pilietis, kuris pirmenybę teikia ne savo, bet bendruomenės interesams, kuris nevengia prisiimti atsakomybės vykdyti visuomenines pareigas. Rūpesčio etikos pilietiškumo versija turi tam tikrų sąlyčio taškų su respublikonišku pilietiškumo modeliu (Sevenhuijsen 2007), tačiau feministinėje literatūroje į jį, kaip ir į pirmąjį, žvelgiama kritiškai, kadangi šis taip pat ignoruoja lyčių skirtumus, kurie trukdo moterims tapti respublikoniško tipo pilietėmis, riboja jų politinio dalyvavimo galimybes: moterys atsiduria mažiau palankioje socialinėje, ekonominėje, politinėje padėtyje, nes joms vis dar priskiriama didžioji rūpinimosi darbu, atliekamo privačioje ir viešojoje sferoje, dalis.

Net jei sutinkama su Dietz, kad motinystės praktika ir jos vertybės yra netinkamos apibrėžti pilietiškumo galimybėms, negalima paneigti to, kad rūpesčio etika formuluoja moralinį žodyną, reikšmingą pilietiškumo diskursui. Tai gana aiškiai pastebima Tronto filosofijoje, kurioje apie rūpestį/rūpinimąsi svarstoma ne tiek kaip apie privačią, intymią veiklą, nukreiptą į artimų žmonių poreikių patenkinimą ir emocinių santykių puoselėjimą, kiek apie veiklą, pasižymintį giliomis socialinėmis ir politinėmis implikacijomis. Jos rūpesčio

etikos variante taip pat atskleidžiama, kad nebūtina sieti rūpesčio etinio žodyno su motinystės įvaizdžiu, norint atskleisti rūpinimosi kaip individų moralinės savybės (ar jų rinkinio) bei veiklos socialinę bei politinę reikšmę.

Tronto išskiria keturis elementus, būtinus rūpinimosi veiklai, kurie atkartoja Noddings rūpinimosi struktūrą: dėmesingumą, atsakomybę, kompetenciją, atsaką (Tronto 1994: 127). Skirtingai nei Noddings, ji kvestionuoja tokias perskyras: privatu/vieša, moralė/politika, kurios, jos požiūriu, pašalino rūpinimąsi kaip moterų darbą iš viešos politinės sferos ir redukavo jį į privačios moralės sferą. Tronto atskleidžia, kad tai, ką Noddings aprašo kaip subjektyvius, nieko bendro neturinčius su politiniu kontekstu, elementus, iš tikro yra labai svarbūs moralinių ir politinių sprendimų veiksniai.

Tronto teigimu, rūpestis/rūpinimasis turi keturias fazes. Pirmoje fazėje – susirūpinimo (angl. *caring about*) – įsiklausant, ką kiti žmonės sako ar net nepasako, stengiamasi atpažinti jų poreikius, todėl čia svarbi moralinė savybė – dėmesingumas. Tronto teigia, kad dėmesingumas paprastai apima tokių klausimų kėlimą: „koks rūpestis yra būtinas“, „ar egzistuoja pagrindiniai žmogiški poreikiai“, „koks rūpinimasis egzistuoja šiuo metu“, „ar jis yra adekvatus“, „kas apibrėžia poreikių prigimtį ir nurodo, kas ir kaip turi rūpintis konkrečiu atveju“ (Tronto 2001: 66). Antrojoje fazėje – rūpinimosi kaip pagalbos suteikimo (angl. *taking care of*) – imamasi atsakomybės už šių poreikių įgyvendinimą, kadangi vien tik poreikių suvokimo neužtenka tam, kad jie būtų patenkinti. Šioje fazėje būtina iškelti tokius klausimus: „kas privalo prisiimti atsakomybę už poreikių, kurie egzistuoja, patenkinimą“, „kaip ši atsakomybė gali ir turi būti nustatyta“, „kodėl“ (Tronto 2001: 66). Trečioji – rūpinimo (angl. *care giving*) – fazė apima tiesioginį poreikių patenkinimą, fizinį darbą, kuriam įgyvendinti yra būtinos tinkamos žinios, todėl čia svarbiausias etinis elementas – kompetencija. Kompetencijos trūkumas, anot Tronto, yra ne tik techninė, bet ir moralinė problema. Šioje fazėje būtina iškelti tokius klausimus: „kas yra tikrieji rūpintojai“, „kaip gerai jie atlieka savo darbą“, „kokių išteklių jiems reikia, kad rūpintųsi kompetentingai“ (Tronto

2001: 66). Ketvirtojoje – rūpesčio priėmimo (angl. *care receiving*) fazėje – svarbiausias yra rūpintinio atsakas, kadangi jis parodo, ar poreikiai iš tikrųjų buvo patenkinti. Atsakui suprasti reikia kelti tokius klausimus: „kaip rūpintojai atsako į patirtą rūpinimąsi“, „kaip rūpinimosi eigoje buvo patenkinti jų poreikiai“, „jei rūpintojų poreikiai prieštarauja vienas kitam, kas išsprendžia šiuos konfliktus“ (Tronto 2001: 66). Paskutinėje savo knygoje Tronto įveda ir penktąją rūpinimosi fazę, kurią vadina rūpinimosi kartu (angl. *caring with*) sąvoka. Pagal ją, rūpinimasis kitų poreikiais ir tie būdai, kuriais jie gali būti patenkiami, privalo būti suderinami su teisingumu, lygybe ir laisve, t. y. kiekvienas pilietis privalo rūpintis ne tik savo ar savo artimųjų poreikiais ir interesais, bet remti ir palaikyti tokias demokratines institucijas, kurios padeda žmonėms. Tronto teigimu, būti piliečiu demokratinėse visuomenėse reiškia rūpintis kitais piliečiais ir pačia demokratija (Tronto 2013). Čia reikalingos tokios savybės kaip komunikacija, balsų įvairovė, pasitikėjimas, pagarba, solidarumas.

Tronto nagrinėja, kas apskritai būdinga gerai ir tinkamai rūpinimosi praktikai, labiau dėmesį kreipdama į objektyvius veiksnius. Engsteris jos požiūrį papildė subjektyvių veiksmų analize, t. y. formuluoja moraliniam veikėjui reikalingų dorybių rinkinį. Jis teigia, kad geram, tinkamam ir efektyviam rūpinimuisi reikia bent trijų dorybių. Pirmoji dorybė jo, kaip ir Tronto, sąrašė yra dėmesys arba dėmesingumas. Anot Engsterio dėmesingumo dorybė reiškia, kad ja pasižymintis veikėjas pastebės kito žmogaus poreikius, atsakys į juos tinkamai ir sugebės numatyti papildomus poreikius, kurių jo rūpintinis galėtų turėti. Antroji rūpinimosi dorybė, kaip ir Tronto atveju, yra jautrumas atsakui (angl. *responsiveness*), leidžianti suprasti, ar mūsų rūpinimasis kitu asmeniu iš tikrųjų atitinka jo poreikius. Ja pasižymintis veikėjas turi sugebėti komunikuoti su savo rūpintiniu, kad galėtų tinkamai suprasti jo poreikius, gebėti atsižvelgti į pastarojo verbalinį ir neverbalinį atsaką. Trečioji dorybė būtina geram rūpinimuisi, Engsterio įsitikinimu, yra pagarba. Tai reiškia, kad į kitus mes privalome žvelgti kaip į asmenis, vertus

mūsų dėmesio ir atsako, nelaikyti žmonių, kuriems reikalingas mūsų rūpestis/rūpinimasis, menkesnėmis būtybėmis vien dėl to, kad jie turi poreikių, kurių patys nesugeba patenkinti (Engster 2007: 30–31).

Šie autoriai pabrėžia, kad rūpestingumas ir su juo susijusios savybės būtinos ne tik formuojant ir išlaikant rūpinimosi santykį su artimaisiais, draugais, pažįstamais, bet yra ir svarbus piliečių tarpusavio santykių veiksnys. Dėmesingumas, atsakomybė, kompetencija, jautrumas, pagarba yra būtinos piliečio ir pilietės charakteristikos, kadangi jos yra svarbios, sprendžiant klausimą, kas ir kuo rūpinasi, kokie rūpintinių poreikiai turi būti patenkinti pirmiausia, kas prisiima rūpinimosi atsakomybę, kaip rūpinimosi veiklos ir rezultatų paskirstymą persmelkę galios santykiai. Tronto teigia, kad „pasaulyje, kuriame būtų rimčiau žvelgiama į rūpestį, piliečius mes galėtume apibrėžti kaip žmones, kurie vieni su kitais užmezga rūpinimosi santykius“ (Tronto 2005: 131). Todėl rūpesčio etikoje laikomasi požiūrio, kad norint žmones motyvuoti pilietiniam dalyvavimui reikia ne tik ugdyti pagarbą kitų žmonių teisėms, lojalumą bendruomenėms ar politiniams principams bei institucijoms, bet ir formuoti ir įtvirtinti rūpinimosi visuomeninę reikšmę, diegti rūpinimuisi būtinas dorybes: dėmesingumą, jautrumą, atsakomybę, simpatiją, užuojautą ir kt.

Rūpesčio etika nesustoja ties piliečiui reikalingų dorybių apibūdinimu, ji siekia, kad rūpestis būtų vienu iš piliečio ir valstybės santykį apibrėžiančių veiksnių. Šioje vietoje rūpesčio etika atkreipia dėmesį į bent du buvimo piliete ar piliečiu būdus, kuriuos tradiciniai modeliai sieja su privačia sfera: žmogaus, kuris užsiima neatlygintina rūpinimosi veikla, ir žmogaus, kuris yra priklausomas nuo kitų rūpesčio. Nors dažnai rūpesčio etika atsiriboja nuo žmogaus teisių diskurso, tačiau galima sakyti, kad šiuo aspektu ji atkreipia dėmesį į tų žmonių, kuriems reikalingas kitų rūpestis, globa, poreikius ir teises, bei rūpinimosi veikla užsiimančių žmonių teises ir atsakomybę.

Feminisčių teigimu, liberaliojo ir respublikoniškojo pilietiškumo modelių paradigmintis subjektas tradiciškai yra šeimos maitintojas vyras, dirbantis



apmokamą darbą, tačiau toks modelis yra labai ribotas, nes neatsižvelgia į individus, kurie atlieka neapmokamą rūpinimosi darbą privačiojoje sferoje. Tradiciškai didžiausią tokio darbo dalį atliko ir atlieka moterys. Jau Aristotelis teigė, kad piliečiais gali būti tik tie, kas turi pakankamai laiko dalyvauti politiniame gyvenime, vadinasi, tie, kurių gyvenimiškų poreikių patenkinimas priklauso nuo kitų žmonių darbo. Šiuolaikinėse demokratinėse visuomenėse pilietiškumo pagrindas yra mokamas darbas, nes jis yra nepriklausomybės sąlyga, bet dažnai šiuolaikinis pilietis, kaip ir Aristotelio atveju, yra priklausomas nuo kitų, kurie rūpinasi jo kasdieniais poreikiais arba užsiima rūpinimosi darbu vietoj jo. Rūpesčio etika kritikuoja siaurą piliečio-darbininko sampratą ir siekia ją pakeisti ar bent papildyti piliečio-rūpintojo modeliu (Kittay 1999, Sevenhuijsen 2004, Tronto 2005, 2013).

Evai Kittay tokį pilietiškumo modelį grindžia priklausomybės prielaida. Ji teigia, kad kiekvienas iš mūsų vienokiu ar kitokiu būdu skirtingais savo gyvenimo tarpsniais susiduriame su priklausomybe: arba mūsų pagrindinių poreikių patenkinimas priklauso nuo kitų žmonių rūpinimosi, arba mes patys rūpinamės tais, kurie negali savimi tinkamai pasirūpinti. Net antruoju atveju, anot Kittay, esame priklausomi, kadangi mums būtina kitų žmonių ar institucijų pagalba, kad turėtume atitinkamų išteklių, kurie padėtų patenkinti mūsų ir mūsų rūpintinių poreikius. Kittay dėmesys nukreiptas būtent į tuos asmenis, kurie rūpinasi žmonėmis, negalinčiais pasirūpinti savimi. Šie individai, Kittay teigimu, netelpa į nepriklausomo, tik savo interesais besirūpinančio, autonomiško veikėjo modelį. Juos Kittay apibūdina sąvoka „permatomos asmenybės“ (angl. *transparent self*), kadangi per jas „įžiūrimi“ kitų poreikiai. Geras rūpintojas neturi primesti savo troškimų, lūkesčių, norų nuo jo priklausomam žmogui, kuriuo rūpinasi, nes kitaip nesugebės tinkamai to padaryti (Kittay, Jennings, Wasuna 2005: 466). Tokį rūpinimąsi priklausomaisiais ji vadina priklausomybės darbu (angl. *dependency work*), o žmones, kurie jį atlieka, – priklausomybės darbininkais (angl. *dependency workers*). Tai gali būti giminaičiai, draugai ar apmokami darbuotojai,

padedantys žmonėms, kurie patys negali (dėl amžiaus, ligos) patenkinti savo poreikių. Dažnai, anot Kittay, žmonės, kurie kasdien privalo pasirūpinti kitais, būtent dėl to turi ribotas galimybes užsiimti kita veikla, pavyzdžiui, dalyvauti, kaip to reikalauja respublikoniškoji pilietiškumo samprata, visuomeniniuose reikaluose. Negana to, priklausomybės darbininkai neretai net nėra piliečiai liberaliojo pilietiškumo prasme, nes daugelis jų yra atvykėliai iš skurdesnių šalių, kuriose greičiausiai paliko savo šeimos narius, taip pat priklausomus nuo kažkieno rūpinimosi darbu (Kittay 2008). Kittay kalba apie būtinybę pasirūpinti žmonėmis, kurie užsiima rūpinimosi darbu, kadangi jie teikia naudą ne tik savo rūpintiniams, bet ir visai visuomenei. Čia ji pasitelkia senosios graikų kalbos sąvoką *doula*, kuri reiškia asmenį, kuris tam tikrą laiką po gimdymo rūpinasi motina ir jos vaiku, nes pati gimdyvė to laikinai negali padaryti. Rūpesčio etikos kontekste *doulia* reiškia visuomeninę atsakomybę suteikti paramą rūpintojui, kad jis galėtų rūpintis neišsekindamas savęs ir neišeikvodamas savo išteklių: „kaip mums reikėjo rūpesčio, kad išgyventume ir klestėtume, taip ir mes turime sukurti tokias sąlygas, kurios leistų kitiems, įskaitant tuos, kurie atlieka rūpinimosi darbą, gauti rūpinimąsi, kuris reikalingas išgyventi ir klestėti“ (Kittay 1999: 107).

Motinstės ir pilietiškumo analizė atskleidžia, kad rūpesčio/rūpinimosi kaip darbo bei praktikos apibrėžimas leidžia jį traktuoti gana plačiai, kaip įvairioms žmogiško gyvenimo sferoms būdingą fenomeną, turintį moralinę, socialinę ir politinę reikšmę; taip pat pabrėžia, kad rūpinimasis nėra tik receptyvus santykis su kitu asmeniu, moralinė nuostata ar dispozicija, bet ir konkreti veikla kito žmogaus ir kartu savo paties labui, kadangi rūpintinio ir rūpintojo poreikiai bei interesai persipina.

## 2. Rūpesčio etikos normatyvinio turinio problema

### 2. 1. Motinos-vaiko santykis ir motinystė kaip normatyvinis rūpesčio etikos modelis

Dalis rūpesčio etikos atstovų etinį rūpestį/rūpinimąsi apibrėžia remdamiesi motinystės arba motiniško rūpinimosi ir motinos-vaiko santykio įvaizdžiais (Whitbeck 1984, Lauritzen 1989, Ruddick 1995, Bowden 1997, Noddings 2003, 2010, Held 2006).

Pavyzdžiui, Noddings natūralaus rūpinimosi santykius, kurie jos koncepcijoje yra siektinas moralinis idealas, dažnai iliustruoja motinos-vaiko santykiu. Viena vertus, motinos-vaiko santykį ji pasitelkia iliustruoti santykiais su konkrečiu kitu, o ne principais grindžiamą rūpinimąsi. Interpretuodama Abraomo istoriją, ji teigia, kad jokia motina neaukotų savo vaiko dėl aukštesnių principų: „motina Abraomo pozicijoje atsilieptų į vaiko baimę ir pasitikėjimą, o ne abstrakcijos balsą“ (Noddings 2003: 44). Jautrumas konkrečiam žmogui ir konkrečiai situacijai, atsakas, kylantis iš konteksto, galioja ir bet kokiam rūpintojui: „rūpintojas, vyras ar moteris, neieško saugumo abstrakcijose, kurios yra įgijusios principų ar esybių pavidalą. Jis lieka atsakingu čia ir dabar už šį rūpintinį bei šią situaciją, už savo paties ir rūpintinio kuriamus artimiausios ateities projektus“ (2003: 43). Antra vertus, motinos-vaiko santykis Noddings filosofijoje nurodo į tam tikrą emocinį turinį, kuris motyvuoja ar, turėtų motyvuoti natūralų rūpestį: „motinos rūpinimasis vaiku, suaugusio rūpestis vaiku daugeliui iš mūsų sukelia švelniausius jausmus“ (2003: 87). Šis puoselėjimo jausmas (angl. *feeling of nurturance*), anot jos, yra pagrindas to, ką mes traktuojame kaip gėrį.

Ruddick dėmesio centre yra motinystės praktika, kurią sudarančios dorybės, vertybės, mąstymo būdas gali būti ne tik individualaus rūpinimosi

gairėmis, bet ir nesmurtinės politikos pagrindu (Ruddick 1995). Held laikosi panašios pozicijos. Jai taip pat motinos-vaiko įvaizdis pasitarnauja iliustruoti galimą alternatyvą moralės ir politikos teorijoms, grindžiamoms kontrakto teorija (Held 1995).

Motinstės praktikos ir motinos-vaiko santykio įvaizdžiai rūpesčio etikoje persipina, tačiau nėra visiškai tapatūs. Pirmojo vaizdinio šaltinis motinstės praktika, kuri suvokiama kaip veikla, nukreipta į vaiko fiziologinių, psichologinių, emocinių, socialinių poreikių patenkinimą, jo ugdymą (Ruddick 1995). Motinos-vaiko santykis turi rūpesčiui būdingą reliacinį bei emocinį krūvį, rūpintojo atvirumą rūpintinio poreikiams ir atsaką į juos, rūpintinio pažeidžiamumą ir tarpusavio priklausomybę (Noddings 2003). Motinstės ir motinos-vaiko santykio vaizdinių susipynimas atsiskleidžia Petos Bowden požiūryje. Ji teigia, kad motinos-vaiko santykis dėl savo reprodukcinio ir kūrybinio potencialo yra svarbus siekiant suprasti rūpestį/rūpinimąsi. Pirma, jis vaidina didelį vaidmenį kuriant naujus asmenis: formuojant jų kalbą, kultūrą, moralę, rūpinimosi patirtį, kuria jie vėliau remsis savo etinėse praktikose. Antra, šis santykis yra traktuojamas kaip būtina bei natūrali prieraišumo bei meilės, nuolatinio ir besąlygiško atvirumo, atsako į kitų žmonių konkrečius materialinius, emocinius, socialinius poreikius sfera (Bowden 1997: 21).

Paul Lauritzen išskiria du motinstės modelius, kuriais remiantis bandoma apibrėžti rūpesčio etikos normatyvinį turinį (Lauritzen 1989). Pirmasis iš jų teigia, kad vaikų auginimo, ugdymo patirtis yra reikšminga, formuojant normatyvinį rūpesčio etikos turinį (Ruddick 1995, Noddings 2002, 2010, Held 1995). Antrasis, mažiau paplitęs, moraliai reikšmingas laiko nėštumo, gimdymo, pogimdyminio laikotarpio patirtį (Whitbeck 1984). Noddings, Ruddick bei Held normatyvinę rūpesčio/rūpinimosi koncepciją formuluoja pasitelkdamos ne „nėštumo ir gimdymo“, bet „auginimo, ugdymo“ patirtį, kuri, anot Noddings, formuoja moteriškumą „gilia klasikinė prasme“, kaip imlumą, susietumą, atsaką (Noddings 2003: 2). Antrojo

įvaizdžio taikymas rūpesčio etikoje, Lauritzeno teigimu, yra problemiškas, kadangi gimdymo patirtis nėra universali ir prieinama visiems individams (Lauritzen 1989: 41). Daugelis rūpesčio etikos atstovų siekia sukurti tokią etinę teoriją, kuri būtų pritaikoma plačiai. Pirmasis modelis yra kur kas pliuralistiškesnis (rūpesčio etikos normatyvumas apibrėžiamas remiantis elementais, būdingais vaikų auginimo bei auklėjimo praktikoms, kurios formuoja savitą motinos ir vaiko santykio supratimą), todėl labiau tinkamas universaliai rūpesčio etikai, t. y. tokiai rūpesčio etikai, kuri rūpestį siekia apibrėžti kaip moralinę visiems atvirą ir privalomą orientaciją.

Strategija, kuria siekiama apibrėžti etinį rūpestį/rūpinimąsi per motinystės ir motinos-vaiko santykio vaizdinius, sulaukia aršios kritikos iš daugelio feministinės filosofijos ir pačios rūpesčio etikos atstovių. Galima išskirti dvi šios kritikos kryptis. Pirmosios dėmesio centre atsiduria susirūpinimas moraliniu veikėju, antrosios – rūpinimosi recipientu.

Pirma, teigiama, kad palaikydamos ir reprodukuodamos tradicinius vaizdinius, šios rūpesčio etikos atstovės formuoja esencialistinį požiūrį į moterų vaidmenis, tokiu būdu pagrindžia ir įtvirtina moterų išnaudojimą. Net tokios autorės kaip Susana Sherwin, kurios yra pakankamai palankiai nusiteikusios rūpesčio etikos atžvilgiu, laiko ją „vergų moralės“ atmaina. Rūpesčio etika, jos manymu, siekia suteikti moralinę vertę savybėms, kurios tėra „engiamos grupės, nuolat kontaktuojančios su engėjais, išgyvenimo įgūdžiai“. Ji baiminasi, kad seksistinėje visuomenėje, kurioje moterys laikysis rūpesčio etikos reikalavimų ir ugdys rūpinimosi dorybes, o vyrai ir toliau susitelks ties savo teisių ir autonomijos puoselėjimu, pagrindinė rūpinimosi pažeidžiamais ir priklausomais našta kris ant moterų pečių (Sherwin 1993: 50). Motinos rūpinimosi vaiku modelis, kuriam būdingas vienpusis rūpinimasis, anot kitos kritikės Saros Hoagland, nepalieka galimybės, kad rūpinimosi kitais dorybės ir vertybės bus vienodai paskirstytos tarp abiejų lyčių. Ji teigia: „aš nesu įsitikinusi, kad vaikas, ypatingai vyriškos lyties, kuriuo rūpinosi motina,

išmoks kada nors pats būti rūpintoju. Kaip rodo mano pastebėjimai, tokie vaikai tikisi vienpusiško rūpinimosi iš visų moterų“ (Hoangland 1990: 110).

Antrosios kritinės tendencijos išeities taškas – potencialaus rūpesčio recipiento interesai. Motinos rūpinimosi vaiku modelio pagrindas – asimetriškas santykis tarp rūpintojo ir rūpintinio, kuriame pirmasis disponuoja didesne galia, todėl rūpesčio etika, Rosemarie Tong manymu, pasižymi potencialia galimybe pavirsti dominavimo-paklusnumo paradigma (Tong 1993: 125). Remiantis šiuo požiūriu, grėsmė yra ta, kad nelygiame rūpinimosi santykyje rūpintiniai neturi jokių moralinių resursų, pasipriešinti rūpintojams tuo atveju, jei jie pradeda piktnaudžiauti savo galia. Marilyn Friedman teigia, kad motinos-vaiko santykis pateisina įsikišimą ar net dominavimą kito atžvilgiu, todėl jis netinka suaugusiųjų moraliniams santykiams apibrėžti, kadangi šiuo atveju įsikišimas, net ir turint gerų paskatų, gali būti vertinamas kaip asmens autonomijos pažeidimas (Friedman 1993: 151). Tą patį tvirtina ir Linda Bell. Jos teigimu, motinos-vaiko santykis jau savo esme yra prievartinis, kadangi jis remiasi ypatingu vaiko pažeidžiamumu ir galios disbalansu tarp vaiko bei motinos. Tėvai tam tikrais atvejais privalo įsikišti į vaiko projektus, kad apsaugotų jį nuo nepageidaujamų pasekmių, tokiu būdu jie neišvengiamai apriboja jo laisvę, tačiau nepaisant geriausių ketinimų, tai bet kokiu atveju reiškia prievartą (Bell 1993: 201). Tokį santykio modelį pritaikius suaugusių individų santykiams, neįmanoma, anot kritikų, išvengti paternalizmo problemos. Jei motinos-vaiko santykis, kuris iš esmės yra santykis tarp nelygiųjų, brandaus ir nebrandaus priklausomo asmens traktuojamas kaip normatyvinis modelis kitiems santykiams, tada rūpesčio etika ne tik pateisina, bet ir skatina vieno individo kišimąsi į kito subrendusio, savarankiško individo reikalus, grindžiant tai pastarojo gerove, poreikiais ar interesais. Amy Mullin pažymi, kad tos rūpesčio etikos atstovės, kurios teigia, jog motinos-vaiko santykis gali būti normatyviniu modeliu įvairiems santykiams, dažniausiai šia sąvoka apibrėžia santykius tarp motinų bei nuo jų priklausomų mažų vaikų ir netyrinėja šių santykių kaitos vaikui augant, bręstant (Mullin 2007: 49). Koehn

taip pat atkreipia dėmesį į tai, kad motinos-vaiko santykis Noddings tekstuose dažniausiai žymi motinos rūpinimąsi kūdikiu. Anot jos, auganti vaiko nepriklausomybė gali kelti grėsmę moteriai, kuri save apibrėžia kaip motiną ir globėją. Ji kelia klausimą, kas galėtų sukliudyti rūpintojui patirti pagundą infantilizuoti kitą asmenį, jei jis nori patirti rūpinimosi džiaugsmą ir toliau (Koehn 1998: 42).

Motinos-vaiko santykio taikymo platesniam moraliniam kontekstui priešininkai dažniausiai kritikuoja ne tiek konkretų turinį, kurį vienas ar kitas rūpesčio etikos atstovas suteikia šiam santykiui ar motinystės praktikai, kiek tam tikrą kultūrinių įvaizdžių kompleksą, siejamą su motinos rūpinimusi vaiku. Diana Tietjens Meyers teigia, kad tokios kultūroje įsitvirtinusios motinos-vaiko santykių reprezentacijos aktyvina nerimą, kuris neleidžia daugeliui individų ramiai svarstyti, kokia galėtų būti visuomenės struktūra, grindžiama motinos-vaiko paradigma (Tietjens Meyers 2002: 61). Ji išskiria tris pagrindinius įvaizdžius, kurie trukdo adekvačiai suprasti rūpesčio etikos užmojų. Pirmasis įvaizdis, atskleidžiantis motinos-vaiko santykio dviprasmiškumą, yra susilieėjimas. Viena vertus, tai yra beribė meilė, atsidavimas, džiaugsmingas, ekstatiškas ryšis. Antra vertus, jis žymi grėsmę prarasti savo nepriklausomą tapatybę, mirtį, priklausomybę nuo kito asmens absoliučios galios, savęs išsekimą ir pasiaukojimą. Antrasis – amžinos skolos – įvaizdis apima beribę vaiko skolą, kurios nesumažins jokios pastangos, gyvybę suteikusiai motinai. Motina savo ruožtu suvokiama kaip galios ištroškusi ir nepasotinama geradarė, iš kurios gniaužtų siekiama išsivaduoti. Trečiasis – Edipo įvaizdis – apibrėždamas motiną kaip pirmą ir intensyviausią vaiko meilę, erotizuoja santykį tarp jų. Kadangi ši meilė negali būti realizuota, motinos-vaiko santykis tampa tabu, frustracijos ir gėdos sfera (Tietjens Meyers 2002: 65–67).

Negatyvus motinos-vaiko santykio supratimas egzistuoja ir feministinėje filosofijoje. Antrosios bangos feminizme vyravo dvi tendencijos, negatyviai apibrėžiančios motinos-vaiko santykį ir motinystę. Pirmoji pabrėžė motinystės, kaip socialinės institucijos, grindžiamos biologine funkcija, engėjišką ir

išnaudotojišką pobūdį. Antroji akcentavo tai, kad motiniškas rūpinimasis vaikais pats gali būti engėjiškas ir turintis destruktivių padarinių vaikams ar apskritai visai visuomenei.

Tai, kad motinystė yra moterų išnaudojimo ir priespaudos sfera, buvo vyraujanti antrosios bangos feminizmo tema: pradedant šiai bangai įtaką padariusiu Simone de Beauvoir veikalu „Antroji lytis“ (1949/2010), baigiant gerokai vėliau išleistomis Betty Friedan „The Feminine Mystique“ (1963/1977), Sulamith Firestone „The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution“ (1970/1972) knygomis, kuriose, nepaisant žymių teorinių skirtumų, pasikartoja analogiška idėja – motinystė kaip socialinė institucija (daugelio radikalojo feminizmo atstovių įsitikinimu – ir biologinė funkcija) yra pagrindinė moterų individualaus, socialinio, kultūrinio ir politinio išlaisvinimo kliūtis.

Radikalojo feminizmo atstovė Firestone teigia, kad moterų priespaudos šaltinis yra dvejopas: biologinė vaikų gimdymo funkcija ir socialinis vaikų augintojos vaidmuo (Firestone 1972: 72). Norint pasiekti visišką lygybę, reikia eliminuoti būtent šį biologinį apribojimą, o socialiniame lygmenyje rūpinimąsi vaikais padaryti ne tik motinos, bet visos visuomenės atsakomybe (Firestone 1972: 206). Liberaliojo feminizmo atstovė Friedan vartoja nuosaikesnį žodyną, tačiau ir ji teigia, kad problema ta, kad moterys buvo įtikintos, jog jos save gali realizuoti tik atlikdamos namų šeimininkių ir motinų vaidmenis. Ši ideologija, kurią Friedan vadina „moteriškumo mistika“ (angl. *feminine mystique*), esanti pagrindinė kliūtis, trukdanti vystytis moterų asmenybėms, plėtoti savo sugebėjimus, realizuoti save kitose gyvenimo srityse.

Antroji tema turi dar gilesnes ištakas. Jau Mary Wollstonecraft teigė, kad lyčių nelygybė yra pagrindinė kliūtis, siekiant išugdyti dorybingus piliečius, kadangi ji iškreipia, padaro nesveikais santykius tarp artimųjų, šeimos narių. Visuomenėje vyraujanti nelygybė lyčių atžvilgiu, anot jos, stabdo moralinį visuomenės progresą, kuris prasideda nuo to, kokį auklėjimą gauna vaikai šeimoje. Žmogaus moralumą, dorybingumą Wollstonecraft sieja su



pareigų savo šeimos nariams, draugams, bendrapiliečiams vykdymu. Moterų pareigas ji supranta visų pirma kaip motinų, dukterų, žmonių pareigas, vyrų – kaip tėvų, sūnų, brolių, sutuoktinių pareigas. Visuomenės moralinis progresas priklauso nuo to, kaip moterys ir vyrai vykdo savo pareigas šeimoje ir visuomenėje. Kad jie atitinkamai vykdytų savo pareigas, turi būti įgyvendintos tam tikros sąlygos – lygybė, lygiateisiškumas ir laisvė. Ji pabrėžia, kad nereikia tikėtis, kad egzistuojant lyčių nelygybei moterys gali išauklėti dorus vaikus ir prisidėti prie visuomenės moralinio progreso. Neturėdamos tų pačių kaip vyrai galimybių siekti pripažinimo ir pagarbos socialinėje ir politinėje sferoje, jos yra priverstos siekti savo tikslų manipuliudamos kitais, o viso to pasekmė – savanaudiškas, tironiškas elgesys ne tik sutuoktinių, bet tarnų bei vaikų atžvilgiu (Wollstonecraft 2002: 84). Neturėdamos galimybės realizuoti savęs kitais būdais, moterys visas savo svajones ir tikslus projektuoja į savo vaikus, pamiršdamos, kad jie taip pat verti pagarbos ir nepriklausomybės. Kol egzistuoja socialinės nelygybės sąlygos, motinystė, motiniškas rūpinimasis, anot Wollstonecraft, yra ydinga praktika: „kiekvienoje situacijoje būdama prietarų vergė, moteris retai parodo protingą motinišką meilę; arba ji nesirūpina savo vaikais, arba nederamai nuolaidžiaudama juos išpaikina“ (Wollstonecraft 2002: 230).

Simone de Beauvoir veikale „Antroji lytis“ formuluoja dar radikalesnį požiūrį į tai, kokią žalą daro motiniškas rūpestis vaikams, klestint socialinei ir politinei nelygybei. Motinystė, motinos rūpestis vaiku jos filosofijoje dažniausiai išsitenka tarp dviejų kraštutinių, kurie vienaip ar kitaip atskleidžia motinos siekį viešpatauti ir valdyti vaiką. Viena vertus, ji kalba apie moterų žiaurumą ar net sadizmą: „suvokus, kaip dabartinė moters situacija trukdo jai atskleisti savo galimybes, suvokus, kiek joje slypi geismų, maištingumo pretenzijų, reikalavimų, išsigąsti, kad jos globai atiduodami beginkliai vaikai. [...] Motina, talžanti savo vaiką, muša ne tik jį (tam tikra prasme ji išvis jo nemuša) – ji keršija už kokį nors vyrą, už pasaulį, už save pačią“ (Beauvoir 2001: 612). Kitas motinos rūpinimosi vaiku kraštutinitumas –

mazochistinis pasiaukojimas. Tokios motinos yra liguistai susirūpinusias savo vaikais, aukoja dėl jų savo malonumus, siekius ir tampa savo „palikuonių vergėmis“. Tačiau, kaip teigia Beauvoir, „tokio pobūdžio išsižadėjimas lengvai suderinamas su tironišku dominavimo siekiu; *mater dolorosa* savo kančias paverčia ginklu, kuriuo sadistiškai naudojasi“ (Beauvoir 2001: 614).

Friedan atkreipia dėmesį į analogišką motinos ir vaiko santykio aspektą: motinos, kurios priverstos visą savo dėmesį, energiją ir intelektualinius išteklius skirti vaikams, atiduoda jiems visą save, tačiau nesąmoningai dominuoja jų atžvilgiu, įtvirtindamos pastarųjų priklausomybę nuo savęs, taip sugriaudamos savo vaikų gyvenimus: „tokios moterys tampa vis infantilesnės ir būdamos priverstos vis labiau siekti pasitenkinimo per savo vaiką, jos pasidaro galutinai nepajėgios atskirti savęs nuo jo. Tokiu būdu atrodo, kad vaikas šiame „simbiotiniame“ santykiyje palaiko motinos gyvenimą, tačiau ilgai jis faktiškai sunaikinamas“ (Friedan 1977: 278). Jos įsitikinimu, tokio motiniško rūpesčio padarinys – nesavarankiški, pasyvūs, niekuo nesidomintys ir nieko nesiekiantys vaikai, kurie ir suaugę ieško žmonių, kurie jais pasirūpintų, kaip kad jais rūpinosi jų pačių motinos.

Firestone teigia, kad ypatingas santykis tarp moterų ir vaikų yra tik bendrai išgyvenamos priespaudos ryšis (Firestone 1972: 72). Įsigalėję požiūriai arba vadinamieji mitai apie vaikus, vaikystę ir moteriškumą, vienas su kitu persipina. Jie suformuoja vaizdą, kad moterys ir vaikai negali egzistuoti nepriklausomai vienas nuo kito. Tai savo ruožtu lemia ir pateisina institucijų, pavyzdžiui, šeimos, mokyklos, kuriose abi šios grupės esą globojamos, bet iš tikrųjų kontroliuojamos, egzistavimą. Visų šitų veiksnių padarinys yra „nesaugus, todėl agresyvus, užimantis gynybinę poziciją, dažnai bjaurus mažas asmuo, kurį vadiname vaiku“ (Firestone 1972: 103).

Antrosios bangos feministės buvo įsitikinusios, kad situaciją gali pataisyti tik visiškas moterų įtraukimas į viešą socialinę ir politinę sferą, ir jei šio tikslo pasiekimui reikia panaikinti praktikas, kurios engė moteris, taip ir reikia padaryti. Jos mano, kad rūpinimasis vaikais, artimaisiais, būdingas privačiai

sferai, negali turėti platesnės visuomeninės reikšmės, kadangi (1) jis yra deformuotas socialinės, pilietinės, politinės nelygybės, (2) įgyvendintų socialinės, pilietinės ir politinės lygybės principų pakanka užtikrinti teisingumą tiek privačioje, tiek ir viešojoje sferoje.

Tokią antrosios feminizmo bangos požiūrį į motinystę daugeliu atvejų formavo ta pati, tradicinę moralės filosofiją persmelkianti, nepriklausomo, autonomiško, atomizuoto individo prielaida, verčianti atsiriboti nuo visko, kas kelia nors mažiausią grėsmę moters autonomijai. Todėl rūpesčio etikos bandymą formuluoti normatyvinį žodyną remiantis motinos-vaiko santykio modeliu, galima adekvačiai suprasti, jei į rūpesčio etiką žvelgiama kaip į etinę paradigmą, kurios pagrindas – reliacinis subjektas. Rūpesčio etikos atstovai ne tik konstatuoja, kad motinos-vaiko santykis galėtų būti naujos etinės paradigmos pagrindu, tačiau ir patys formuluoja kitokius motinystės įvaizdžius, jie kalba ne tik apie tai, kokios motinystės praktikos egzistuoja, bet ir kokios jos galėtų ir turėtų būti. Vienas iš išsamesnių bandymų naujai apibrėžti motinos-vaiko santykį, motinystės praktiką priklauso Ruddick. Ji formuluoja savitą reliacinių dorybių rinkinį, reikalingą motinystės praktikos tikslams įgyvendinti, kuris gerokai skiriasi nuo vyraujančių tradicinėje filosofijoje.

Šioje vietoje paranki Alasdairo MacIntyre'o praktikos ir jos pagrindu apibrėžiamų dorybių samprata, kuri suteikia platesnį kontekstą kiek neįprastam Ruddick dorybių rinkiniui. MacIntyre'o knygoje „After Virtue: A Study in Moral Theory“ teigiama, kad praktika yra „kiekviena koherentiška ir kompleksinė socialiai pagrįstos, kooperatyvios žmogiškos veiklos forma, kurios dėka realizuojamos vidinės veiklos gėrybės, stengiantis pasiekti šiai veiklai būdingus tobulumo standartus“ (MacIntyre 1984: 187). Dorybę jis apibrėžia, kaip „įgytą žmogišką savybę, kurios turėjimas ir naudojimas mums leidžia pasiekti tam tikrai praktikai būdingas gėrybes, o jos trūkumas veiksmingai trukdo siekti tokių gėrybių“ (MacIntyre 1984: 191). MacIntyre'as pabrėžia tai, kas būdinga kiekvienai praktikai: asmenys, prieš pradėdami

užsiimti konkrečia praktika atranda taisykles, normas, kriterijus, gėrybes, dorybių, būtinų šioms gėrybėms pasiekti, rinkinius, o tapdami konkrečios praktikos dalyviais, tiesiogiai ar netiesiogiai susiduria su kitais žmonėmis, kurie buvo ar yra jos dalyviai. Ruddick filosofijoje menkai atskleidžiamas motinystės praktikos kaip „kooperatyvios žmogiškos veiklos“ pobūdis. Ji nieko nekalba apie motinos santykį kitomis motinomis ir, kaip pastebi kritikai, nedaug dėmesio skiria kultūrinių ir istorinių motinystės formų įvairovei (Rumsey 1990, Keller 2010). Motinos-vaiko izoliacija, menka kitų santykių (pvz., motinos santykis su vaiko tėvu, kitais šeimos nariais, kitais tėvais ir motinomis, socialinės paramos grupėmis ir t. t.) reikšmė motinystės praktikai daugelio kritikų laikoma Ruddick koncepcijos silpnąja vieta (Rumsey 1990: 129). Tačiau kritikai neatkreipia dėmesio į faktą, kad Ruddick labiau rūpi normatyvinis motinystės praktikos aspektas: visų pirma, kokios dorybės reikalingos geram motiniškam rūpesčiui. Ji nekelia sau tikslo aprašyti kultūriškai skirtingas motinystės praktikas.

MacIntyre'as teigia, kad skirtingos praktikos pasižymi skirtingomis dorybėmis, tačiau kiekvienai iš jų yra būtinos trys dorybės, apibrėžiančios „mūsų santykius su žmonėmis, su kuriais mes dalijamės tam tikros praktikos tikslais ir standartais“: teisingumas, drąsa, sąžiningumas. Teisingumą jis nusako kaip pripažinimą to, kas kam priklauso. Jis reikalauja, kad mes traktuotume kitus, pagal jų nuopelnus, remdamiesi vienodais ir nešališkais standartais. Drąsą MacIntyre'as sieja su rūpinimusi „individais, bendruomenėmis ir tikslais“, kadangi rūpestį turi lydėti pasiruošimas rizikuoti (MacIntyre 1984: 192). Sąžiningumą jis apibrėžia kaip atidumą kitų išsakomai kritikai ir tokį pat atidų reagavimą į faktus (MacIntyre 1984: 191).

Dorybių etikos tradicija nėra labai paranki, siekiant apibrėžti dorybes, kurios galėtų būti siejamos su rūpinimosi praktikomis, kadangi, pradedant Aristotelium, pirmenybė teikiama dorybėms, turinčioms mažai ką bendro su moterimis ir tuo pačiu rūpinimosi veikla. Aristotelio vertybių hierarchijoje aukščiausia protinga veikla atitinkanti dorybę yra dalyvavimas politikoje, todėl

jis išaukština dorybes, kurios būtinos piliečiui, o ne moterims, vergams ar darbininkams, kurie, žvelgiant iš rūpesčio etikos pozicijų, yra pagrindiniai rūpinimosi praktikų dalyviai. „Politikos“ pirmos knygos pabaigoje Aristotelis teigia, kad „vergas yra naudingas būtiniesiems poreikiams tenkinti, taigi, akivaizdu, kad ir dorybės jam reikia nedaug – tiek, kad nesivaldymas ir bailumas nesukliudytų atlikti darbų“ (1260a). Jis taip pat užsimena, kad vyro ir moters, vaikų ir tėvų dorybes, jų gerus ir blogus tarpusavio santykius apibrėš, kalbėdamas apie valstybės santvarką, „kadangi kiekvienas ūkis yra valstybės dalis, o šie dalykai – ūkio dalis“, bet vėliau taip ir negrįžta prie šios temos. Aristotelis skyrė nepakankamą dėmesį rūpinimosi kasdieniais poreikiais sferai, ją nuvertino, padarydamas neprotingų arba tik iš dalies protingų, todėl pavaldžių, žmonių veiklos sritimi, kurią priešpastatė laisvų, racionalių, nepriklausomų nuo darbo piliečių veiklai. MacIntyre’as savo knygoje „Dependant Rational Animals“ teigia, jog Aristotelis „į moralės filosofiją įtraukė požiūrius tiek tų, kurie save laiko sau pakankamais ir tuo pranašesniais už kitus, tiek ir tų, kurie savo standartus ima iš save laikančių sau pakankamais ir tuo pranašesniais už kitus“ (MacIntyre 2002: 7).

Tradicinė dorybių etika stokoja resursų apibrėžti dorybėms, kurios reikalingos priklausomybės santykiams, nepasižymintiems simetrišku galios balansu, abipusiškumu, lygybe, todėl Ruddick, apibrėždama motinystės praktikos dorybes, susiduria su sunkumais. Viena vertus, ji formuluoja tokias dorybes, kurios neturi analogo tradicijoje, antra vertus, klasikinėms dorybėms suteikia savitas reikšmes, todėl kyla klausimas, kiek pagrįstai jos gali būti laikomos dorybėmis, ir ypač tuo atveju, kai norime jas perkelti į kitas rūpinimosi praktikas ir santykius.

Ruddick teigia, kad pagrindinės dorybės, reikalingos pirmam motinystės praktikos tikslui įgyvendinti, t. y. apsaugoti vaiko gyvybę, yra trys: intelektinė tiriamojo žvilgsnio (angl. *scrutinizing gaze*) dorybė ir moralinės – kuklumas (angl. *humility*) bei linksmumas (angl. *cheerfulness*). Tiriamasis žvilgsnis leidžia motinai atskirti, kurie pavojai vaiko gyvybei, sveikatai, gerovei yra tikri

ir kurie ne, į ką verta kreipti dėmesį aplinkoje ir į ką žiūrėti atlaidžiai. Šios dorybės kraštutinumai egzistuoja tada, kai motina visur įžvelgia kylantį pavojų vaikui arba, atvirkščiai, visiškai jo nepastebi (Ruddick 1995: 71).

Kuklumas būtinas motinai, kad ji galėtų suvokti savo valios ribas, t. y. ji turi įsisąmoninti, kad negali visko sukontroliuoti, siekdama užtikrinti vaiko saugumą. Kuklumo dorybė įsiterpia tarp dviejų kraštutinumų: siekio kontroliuoti kiekvieną vaiko gyvenimo akimirką ir pasyvumo, kuris kyla, kai motinos yra „nusivylusios ar bejėgės, nutildytos ar tylinčios“ (Ruddick 1995: 73). Kuklumo dorybę papildo linksmumo dorybė: „būti linksma reiškia paisyti atsitiktinumų, apribojimų, trūkumų, bet nepaisant viso šito, veikti taip, tarsi būtų įmanoma visiškai apsaugoti vaiką“ (Ruddick 1995: 74). Ši dorybė leidžia motinoms judėti pirmyn, neatsižvelgint į kliūtis, kurias sukuria jos pačios, vaikai, visuomenė. Kraštutinumai linksmumo skalėje yra neviltis ir džiugus neigimas. Pastarasis kyla, kai motinos vengia realistiškai pažvelgti į jas supančią tikrovę (Ruddick 1995: 75).

Vaikų augimo skatinimas taip pat turi savo dorybes, kurios būtinos tam, kad motiniškos istorijos pasiektų savo tikslą. Motiniškos istorijos privalo pasižymėti tikroviškumo, užuojautos, pasigėrėjimo (angl. *delight*) dorybėmis. Tikroviškumas reikalauja, kad motina nieko nenuslėptų, nepagražintų, nepameluotų savo istorijoje: „kad vaikas galėtų patikėti, motiniški pasakojimai turi apimti motinų ir vaikų pyktį, jų bendras ar individualias klaidas, apgailestavimą, praradimus ir gėdą“ (Ruddick 1995: 99). Užuojauta suponuoja polinkį veikti, padėti vaikui pataisyti jo klaidas ir nesėkmes, atleisti už paklydimus (Ruddick 1995: 99). Kadangi vaikai sukelia nusivylimą, auga, keičiasi ir ne viskas motinoms juose gali būti priimtina, tai jos ne visada pajėgia būti geranoriškos savo vaikų atžvilgiu. Tokiu atveju motinos gebėjimas gerėtis savo vaiko pasiekimais yra dorybė, kurią būtina ugdyti, kadangi ji formuoja vaiko savęs suvokimą (Ruddick 1995: 100).

Ruddick teigimu, vaikų ugdyme taip pat egzistuoja vidurys, kurio turėtų laikytis motina. Viena vertus, jos turi išlaikyti balansą tarp savo pačios

vertybių ir visuomenės reikalavimų, antra vertus, tarp to, koku būdu ji nori socializuoti vaiką ir jo paties pasirinkimų. Šioje vietoje ryškėja MacIntyre'o ir kitų komunitarų bei feministinės rūpesčio etikos išsiskyrimo taškas. Teigdamas, kad praktika yra kooperatyvios veiklos forma, kurią apibrėžia tradicija, kultūrinis ir istorinis kontekstas, nusistovėję socialiniai vaidmenys, MacIntyre'as nepalieka didelės erdvės socialiniams, politiniams pokyčiams, kurių siekia politiškai angažuota rūpesčio etika. MacIntyre'as akcentuoja pagarbą bei lojalumą bendruomenės tradicijai, bei jos gėrio sampratai: „aš esu kažkieno sūnus ar dukra, aš esu vieno ar kito miesto pilietis, šitos ar kitos gildijos ar profesijos narys, aš priklausau klanui, genčiai, tautai, taigi, kas yra gėris man, privalo būti gėris kiekvienam, kas įkūnija šituos vaidmenis“ (MacIntyre 1984: 220). Motinystės praktika Ruddick filosofijoje yra svarbus socialinių ir politinių pokyčių veiksnys (taikios politikos projekto pagrindas), todėl įgyvendinant socialinio priimtumo reikalavimą, ji akcentuoja ne lojalumą istorinėms, kultūrinėms, bendruomeninėms gyvenimo formoms, bet klausia, kaip suderinti lojalumą ir socialinių pokyčių galimybes.

Ji teigia, kad motinoms būtinos dvi dorybės – sąžiningumas (angl. *conscientiousness*) ir tinkamas pasitikėjimas (angl. *proper trust*), kurių kraštutinumai arba ydos yra neautentiškumas ir dominavimas. Anot Ruddick, motinos dažnai kaltinamos dėl savo vaikų blogo elgesio, nusižengimų, nesėkmių, todėl joms nėra paprasta išlaikyti pasitikėjimą savimi, savo vertybėmis ir apmokymo metodais susidūrus su „kitų žvilgsniu“ (angl. *gaze of others*) (Ruddick 1995: 111). Viena iš dorybių, kurią turėtų išsiugdyti motina šioje situacijoje, yra sąžiningumas, kurį Ruddick apibrėžia kaip gebėjimą spręsti priešingai, nei nurodo dominuojančios vertybės, ir kartu atsižvelgiant į jas (Ruddick 1995: 117). Ruddick teigia, kad sąžiningos motinos neperleidžia savo autoriteto vyresniesiems ir neskatina vaikuose nekritiško paklusnumo, jos ne tiek nori išugdyti deramai besielgiančius vaikus, bet siekia juos išmokyti pasitikėti kitų valdžia, autoritetu ir kartu išlaikyti „pagarbą nepriklausomybę“ pastarųjų atžvilgiu (Ruddick 1995: 117). Sąžiningumo priešingybė yra

neautentiškumas, kylantis tada, kai motina savo autoritetą, galią perleidžia kitiems, visiškai atmesdama savo pačios supratimą ir vertybes. Anot Ruddick, motinos ne tuomet yra neautentiškos, kai tiesiog paklūsta išoriniam autoritetui iš bailumo ar apdairumo, bet tuomet, kai jos neigia, kad toks jų elgesys sąlygotas bailumo ar apdairumo, ir bando įteigti savo vaikams, kad nekritiškas paklusnumas yra teisingas. Tokios motinos ne tik visiškai paklūsta dominuojančiam požiūriui, bet ir vaikuose ugdo nuolankumo, paklusnumo savybes (Ruddick 1995: 112–113).

Antrąją dorybę Ruddick vadina tinkamo pasitikėjimo (angl. *proper trust*) sąvoka. Tinkamas pasitikėjimas yra santykio tarp motinos ir vaiko dorybė: „patikima motina įgyja vaikų pasitikėjimą, kuris sustiprina jos gebėjimą būti patikima“ (Ruddick 1995: 119). Pirma, vaikas turi pasitikėti motina, bet kad tai būtų įmanoma, motina privalo būti verta pasitikėjimo. Ruddick teigia, kad patikima motina yra tokia, kuri pripažįsta savo blogąsias savybes, pavyzdžiui, polinkį manipuliuoti, nepastovumą, bjaurų charakterį, ir bando jas įveikti, taip pelnydama vaiko pasitikėjimą. Antra, motina savo patikimumą vaiko akyse privalo formuoti ne tik santykyje su juo, bet ir su kitais žmonėmis: ji turi sugebėti blaiviai įvertinti kitų žmonių keliamus reikalavimus, atsižvelgdama į vaiko poreikius, nenusileisti, kai tai būtina, „mokytojui, Tėvui ar bendruomenei“ (Ruddick 1995: 118). Trečia, motina taip pat privalo išlaikyti pusiausvyrą pasitikėdama savo pačios vaiku. Ji negali nuolat įtarinėti vaiko turint blogų ketinimų, tačiau akiai juo pasitikėti taip pat negali. Pasitikėjimo stoka gali atvesti prie dominavimo. Anot Ruddick, dominuojanti motina į vaiko prigimtį žvelgia kaip į priešą, kurio valia turi būti palaužta, o troškimai nuslopinti (Ruddick 1995: 114).

Visas motiniškos praktikos dimensijas ir dorybes jungia metadorybė – atidi meilė (angl. *attentive love*). Apibrėždama šią dorybę Ruddick remiasi Simone Weil ir Iris Murdoch filosofija, kurioje ji visų pirma buvo apibrėžiama kaip savitas pažinimo metodas: atidi meilė yra teisingas ir mylintis žvilgsnis, nukreiptas į individualią tikrovę, mokantis, kaip galima žvelgti į dalykus, jų



neužgrobian ir neišnaudojant (Murdoch 1989). Ruddick atidžios meilės sąvoką iš teorinės plotmės perkelia į praktinę. Ji teigia, kad atidi meilė yra savotiškas pažinimas, kurio tikslas yra tikrumas, tačiau jis turi tarnauti asmeniui, kurį siekiama pažinti (1995: 120). Ji leidžia motinai įsiklausyti, įsigilinti į vaiko tikrovę, jo situaciją, poreikius ir pritaikyti šį žinojimą tam, kad vaikas galėtų visapusiškai augti. Atidi meilė nėra tai, kas įgyjama natūraliai ir be didesnių pastangų. Motinos, anot Ruddick, turi nuolat disciplinuoti save, t. y. mokytis atidumo, savo troškimų apribojimo bei „matyti, įsivaizduoti ir priimti tai, kas skirtinga“ (Ruddick 1995: 123).

Motinstės praktika formuoja tai, ką Ruddick vadina motinišku mąstymu (angl. *maternal thinking*). Tai yra intelektualinės savybės, kurias motina išsiugdo, sprendimai, kuriuos ji priima, metafizinis požiūris, kurį ji įgyja, vertybės, kurias ji išpažįsta (Ruddick 1995: 24). Pagrindinė motiniško mąstymo ypatybė, kuri konstituoja ne tik motinų veiksmus, problemų sprendimo būdus, santykius su kitais šios praktikos dalyviais, bet ir motinstės praktika užsiimančių individų santykį su aplinkiniu pasauliu bei jame egzistuojančiomis praktikomis, yra nesmurtumas. Ruddick pripažįsta, kad motinos gali būti smurtautojos ir naudoti prievartą prieš savo vaikus ar kitus žmones, tačiau ji teigia, kad motinstės praktika ir nesmurtumas yra susiję, kadangi šios praktikos vidinė logika yra tokia, kad jos tikslų neįmanoma pasiekti prievartiniais ir smurtiniais būdais, t. y. puoselėjimas, auginimas ir net socialinis priimtinumas motinstės praktikoje remiasi nesmurtiniais įgyvendinimo būdais.

Motinišką mąstymą Ruddick priešpastato militaristiniam mąstymui, kuris yra radikali pirmojo priešingybė. Šį mąstymo būdą konstituoja smurtas, prievarta, jis eliminuoja motinstės praktikos rezultatus, t. y. naikina žmones, kurie kažkieno buvo prižiūrimi, auginami, lavinami. Ruddick teigia, kad motinstės praktikos logika yra nesuderinama su prievarta, tiek atskiro vaiko atžvilgiu, tiek valstybės sankcionuota, nes skiriasi ne tik motinstės praktikos ir karo tikslai, bet ir mąstymo būdas. Ruddick teigimu, motinstės praktikos

tikslas – apsaugoti vaikų gyvybes, o kare žmonės aukojami, siekiant abstrakčių tikslų, kurie esą svarbūs valstybei, tautai. Abstraktų karinį mąstymą ji priešpriešina konkrečiam motiniškam mąstymui: pirmasis kare mato tik laimėjimus, gyvybės apgynimą, savo pozicijos įtvirtinimą, bet nepastebi, kad žūva kažkieno konkretūs vaikai, kuriais buvo rūpinamasi, kurie buvo auklėjami ir ugdomi daug metų, todėl yra nepakeičiami, unikalūs. Motiniškas mąstymas, anot Ruddick, gali būti pavyzdžiu taikos politikai: asmenys, užsiimantys motinystės praktika, nuosekliai ir logiškai turi siekti taikos, nes jos tikslai ir strategijos prieštarauja karinei veiklai (Ruddick 1995: 221).

Ruddick, skirtingai nei mano jos kritikai, nesiekia perkelti motinystės praktikos, motinos-vaiko santykio modelio skirtingiems etiniams santykiams, ji tik išryškina tam tikrus veiksnius (pavyzdžiui, gyvybės apsauga, savo galios ribų suvokimas, nesmurtiškumas), kuriais remdamasi formuluoja savo taikos politikos viziją.

Panašiai šį įvaizdį pritaiko ir Virginija Held. Motinos-vaiko santykis jai padeda išryškinti tai, ko negali nušviesti kontrakto teorija, ir parodyti, kad rūpestis gali būti suvokiamas ne tik kaip moralinė, bet ir politinė vertybė. Ji kelia klausimą, kaip atrodytų šiuolaikinis moralinis ir politinis diskursas, jei į individus ir socialinius santykius pažvelgtume per motinos-vaiko rūpinimosi santykio prizmę, o ne per šiuo metu vyraujančią ekonominio žmogaus paradigmą, kurioje moraliai reikšmingi santykiai yra steigiami sutarties, sudaromos nepriklausomų, racionalių individų, besivadovaujančių asmeniniais interesais (Held 1993). Held pabrėžia, kad motinystės vaizdinį ji užpildo ne aktuali egzistuojančių praktikų ir santykių turiniu, bet įsivaizduoja, kokia ji galėtų būti postpatriarchalinėje visuomenėje. Jos metodologinis išėities taškas yra idealus modelis, analogiškas kontrakto saistomų individų modeliui. Tačiau Held siūlomo mintinio eksperimento tikslas nėra pakeisti vieną mąstymo paradigmą kita, bet (1) kvestionuoti ekonominio žmogaus modelio moralinį imperializmą, parodant, kad jis negali apimti visų žmogiškų santykių, (2) išryškinti socialinės, politinės sąveikos aspektus, kurie nesulaukia pakankamo

moralės ir politikos teorijų dėmesio. Užbėgdama už akių tiems, kurie teigia, kad ekonominis žmogaus modelis, grindžiamas lygių ir laisvų individų sutartimi, jokių būdu nesiekia visų žmogiškų santykių redukuoti į vieną, Held teigia, kad jis trukdo konceptualiai apmąstyti gausią tarpžmogiškų santykių įvairovę, kadangi daugelis santykių, kylančių, pavyzdžiui, iš jausmų, šeimyninės, gentinės, tautinės priklausomybės, jo tiesiog redukuojami į sutartimi grindžiamų santykių modelį arba jų moralinė reikšmė lieka nepastebėta.

Kokios savybės, anot Held, būdingos motiniško rūpinimosi praktikai ir kaip jos gali praturtinti mūsų požiūrį į socialinius santykius?

Pirma, santykis tarp motinos ir vaiko nėra savanoriškas ir paremtas sutartimi. Jei motinos atveju egzistuoja tam tikra laisvo pasirinkimo galimybė, tai vaikas tiesiog atsiduria tam tikrame santykių tinkle. Šis aspektas leidžia suprasti, kad daugelis santykių, ypač globaliame lygmenyje, nėra savanoriškai pasirenkami. Gimdami mes atsiduriame tam tikroje valstybėje, etninėje grupėje, bendruomenėje, šeimoje, nuo kurių liekame daugiau ar mažiau priklausomi visą savo gyvenimą. Būtent šį žmogiško gyvenimo aspektą, Held teigimu, paslepia liberalizmo filosofijos formuojamas požiūris į individą kaip laisvą, nepriklausomą, gebantį kritiškai įvertinti bet kokius savo santykius ir laisvai pasirinkti, kas jis nori būti ir su kuo užmegzti saitus.

Antra, motinos-vaiko santykis pasižymi pastovumu ir nepakeičiamumu. Šioms savybėms nelieka vietos rinkos vertybių reguliuojamame viešajame pasaulyje, kur kiekvienas dalykas turi savo piniginę vertę ir gali būti lengvai pakeičiamas kitu.

Trečia, motinos-vaiko santykis leidžia kitaip traktuoti individų lygybės sampratą. Šiuo atveju moralinę reikšmę įgyja ne tik kiekvieno teisės ir interesai, bet ir pasitikėjimas, abipusė parama, tarpusavio jausmai. Tai yra reikšminga ne tik šeimos, bet ir platesniame socialinių santykių kontekste.

Ketvirta, motinos rūpinimasis vaiku atskleidžia, kad nesikišimas į kito reikalus, ne visada yra didžiausia moralinė vertybė, kadangi paliktas vienas

mažas vaikas neišgyventų. Vyraujantis moralinis ir politinis požiūris, kad moralinių įsipareigojimai įvykdomi, kai užtikrinamos žmogaus teisės ir nesikišama į kitų reikalus, Held teigimu, yra nepakankamas.

Penkta, motinos-vaiko santykis suponuoja visai kitokią subjekto sampratą, besiremiančią prielaida, kad iš pat pradžių mes esame susieti santykių su kitais. Pagrindinė problema čia, kaip pasiekti tam tikrą individuacijos laipsnį: motiniško asmens atveju – kaip palaipsniui išsilaisvinti iš sekinančio įsitraukimo į savo vaiko reikalus, vaiko – kaip palaipsniui tapti labiau nepriklausomu. Motinos-vaiko ryšis, Held teigimu, atskleidžia, kaip palaipsniui judama nuo visuomenės prie vis didesnio individualumo, o ne nuo laisvo, sau pakankamo individo prie sutartimi grindžiamų socialinių sąty.

Šešta, motinos-vaiko santykis formuoja kitokį požiūrį į galios santykius. Šiame santykyje galia, kuria disponuoja motiniškas asmuo ir vaikas, radikaliai skiriasi. Pirmasis šiame santykyje disponuoja kur kas didesne galia, tačiau pastaroji nėra efektyvi, siekiant konkrečių rūpinimosi vaiku tikslų, pavyzdžiui, ugdant jo atsakomybę. Vaiko auginimo procese faktas, kad jis disponuoja mažesne galia, taip pat nėra reikšmingas. Atvirkščiai, didžiausi vaiko pažeidžiamumo ir priklausomybės momentai iššaukia intensyviausią motinos dėmesį ir rūpinimąsi. Held mano, kad, nepaisant skirtingo galios balanso, motiniško asmens užimama pozicija nėra viešpatavimo, bet rūpinimosi. Jei rūpinimasis virsta viešpatavimu ir pavaldumu, tai reiškia, kad santykis yra ne toks, koks turėtų būti.

Septinta, Held įsitikinusi, kad motinos-vaiko santykio perspektyva suponuoja kitokį požiūrį į moralę. Rūpinimasis konkrečiu asmeniu, jautrumas jo ar jos poreikiams, lemia tai, kad tampa mažiau svarbu laikytis abstrakčių ir universalių taisyklių, teikti pirmenybę savo asmeniniams interesais. Anot Held, moralė, kuria vadovaujasi motiniškas asmuo, turi padėti formuojant ir palaikant santykius su aktuali, konkrečiu vaiku visiškai konkrečiame kontekste. Hipotetinės situacijos ir abstraktūs, universalūs moraliniai principai tokiu atveju yra mažai naudingi (Held 1995: 205–211).

Formuluodama motinos-vaiko santykį kaip alternatyvios moralinės paradigmos pamatinį modelį, Held atkreipia dėmesį į tai, kad tam tikri šio santykio aspektai gali būti pritaikyti kaip normatyviniai orientyrai įvairiose žmonių gyvenimo plotmėse: ne tik santykiuose su artimiausiais žmonėmis, bet ir privačios sferos ribas peržiangiančioje socialinėje, pilietinėje, politinėje sąveikoje. Held tik atkreipia dėmesį, tačiau toliau neplėtoja šios teorinės galimybės. Jai daugiau dėmesio skiria Noddings, motinystės praktikos reikalavimais grįsdama geriausių namų koncepciją ir jos pagrindu formuodama savo socialinę teoriją (Noddings 2002).

„Geriausi namai“ yra Noddings konstruojamas normatyvinis idealas, kuris nurodo į tokius namus, kuriuose „išlaikomi rūpesčio ir pasitikėjimo santykiai, kontroliuojami susidūrimai, suteikiama apsauga, skatinamas augimas ir jų nariai formuojami socialinio priimtumo linkme“ (Noddings 2006: 123). Namai, anot Noddings, suteikia savo gyventojams maisto, prieglobstį, drabužių, apsaugą, meilę, apsaugo nuo fizinių sužalojimų, minimizuoja psichologines skriaudas, padeda įsteigti atitinkamą santykį su savo pačių kūnais ir kitais žmonėmis.

Geriausių namų idėją Noddings apibrėžia remdamasi idėjomis ir sąvokomis, kurių daugelis būdingos motinystės praktikos etikai. Viena iš tokių sąvokų yra atidi meilė (angl. *attentive love*). Ruddick teigė, kad tai yra motinystės praktikos metadorybė. Noddings taip pat mano, kad geriausius namus arba rūpinimąsi, kurį kiekvienas juose gauna, konstituoja atidi meilė. Ruddick savo analizėje dėmesį sutelkia daugiausiai ties tuo, kokios yra ir turi būti motinos arba tie žmonės, kurie vykdo motiniškos praktikos reikalavimus. Noddings dėmesio centre ne tik rūpintojas, bet ir rūpintinis, jo poreikiai, todėl čia atidi meilė visų pirma yra darbas, apimantis daug skirtingų aspektų. Rūpinimosi kūdikiais ir mažais vaikais atveju atidi meilė gali reikštis kaip pastovus atsakas į vaiko poreikius, kad jis jaustųsi užtikrintas ir saugus, žinodamas, jog yra žmogus ar žmonės, kurie juo rūpinasi. Ji taip pat yra neatsiejama nuo kontrolės ir tam tikros prievartos. Geruose namuose, anot

Noddings, tėvai kontroliuoja savo vaikų susitikimus, susidūrimus su kitais žmonėmis tokiu būdu, kad jie, viena vertus, būtų apsaugoti nuo žalos, antra vertus, išlaikytų pasitikėjimą žmonėmis, išmoktų rūpintis ne tik savimi ir savo artimaisiais, bet ir žmonėmis, kurie neįeina į artimųjų ratą. Būtinai tokios kontrolės ir prievartos elementas yra derėjimasis, kadangi asmuo, kuris kontroliuoja, turi padėti suprasti kontroliuojamajam, kodėl tam tikra prievarta jo atžvilgiu yra būtina, ir išsiaiškinti, kokias sąlygas reikia sukurti, kad prievarta būtų efektyvi ir kartu pakeliama (Noddings 2002: 228).

Geriausių namų koncepcija, Noddings įsitikinimu, gali suteikti gilesnį supratimą ir tam tikras normatyvines gaires, kaip platesniame socialiniame ir politiniame kontekste atpažinti poreikius, kaip juos tinkamai ir efektyviai patenkinti, kaip dėl jų užmegzti dialogą ir derybas, kaip tinkamai atsisakyti patenkinti tam tikrus poreikius ir pan. Pati ji šią koncepciją pasitelkia socialinėms problemoms – abortai, eutanazija, infanticidas, mirties bausmė, benamystė, prievarta lyties pagrindu – apmąstyti ir demonstruoja, kokias galimybes rūpesčio etika suteikia ieškant naujų ir efektyvių šių problemų sprendimo būdų (Noddings 2002).

Rūpesčio etikos atstovės, skirtingai nei mano jų kritikai, neteigia, jog motinos-vaiko santykio įvaizdį galima tiesiogiai ir be jokių išlygų perkelti į skirtingų etinių santykių sritį. Tačiau jos mano, kad tam tikri šio santykio ir motinystės praktikos elementai gali atverti naujas konceptualines galimybes reflektuojant moralinius, socialinius ir politinius reiškinius. Pasitelkusios motinystės įvaizdį, jos bando parodyti, kad priklausomybė, kitų pagalbos ir rūpinimosi poreikis, pažeidžiamumas, bejėgiškumas yra universali žmogiška patirtis.

## 2. 2. Rūpesčio etikos ir sentimentalizmo santykis

Rūpesčio etiką didelę moralinę reikšmę skiria emocijoms ir jausmams. Tai yra svarbus moralinės psichologijos (vienas iš pagrindinių moralinio veikėjo motyvacijos šaltinių) ir moralinės epistemologijos (neatsiejama moralinių sprendimų proceso dalis) veiksnys. Toks požiūris į jausmus, emocijas, kurį bando įtvirtinti rūpesčio etikos atstovės, daugelį kritikų ir gynėjų verčia teigti, kad egzistuoja tiesioginė sąsaja tarp rūpesčio etikos ir sentimentalizmo (Baier 1996, Slote 2007, Reader 2007, Tronto 1994). Michaelas Slote'as (Slote 2007) ir Annette Beier (Beier 1996) rūpesčio etiką sieja su Davido Hume'o sentimentalizmo filosofija. Beier teigia, kad Hume'o moralės filosofiją ir rūpesčio etiką jungia daug bendrų sankirtos taškų: jos nesureikšmina visuotinių, abstrakčių moralinių taisyklių; laikosi konvencionalaus istoricistinio požiūrio; kildina moralę iš jausmų, o ne proto; pabrėžia įvairių, ne tik egoistinių, jausmų svarbą moraliniam gyvenimui; akcentuoja socialinį jausmų ir su jomis susijusių dorybių pobūdį; plėtoja šeimos kaip moralinės kooperacijos ir tarpusavio priklausomybės modelio sampratą; pripažįsta moralinių santykių įvairovę ir suvokia, kad moralės būtinybė kyla iš tarpasmeninių ir iš vidinių konfliktų (Baier 1996: 62). Slote'as rūpesčio etiką laiko nuoseklia sentimentalizmo tąsa, teigdamas, kad rūpesčio etika yra geriausiai išplėtotą sentimentalistinę normatyvinę moralės teoriją (Slote 2007). Slote'o rūpesčio etikos pamatinė sąvoka yra empatinis rūpestis, kurį jis traktuoja kaip pamatinį moralinio gyvenimo veiksnį, motyvuojantį individus moraliam arba altruistiškam, orientuotam į kitų gerovę, elgesiui bei lemiantį jų moralinius vertinimus.

Nepaisant to, kad Noddings, Held ir net Tronto skiria nemažai dėmesio emociniam rūpinimosi aspektui, skirtingai nei Slote'as, jos neredukuoja moraliai reikšmingo rūpesčio vien tik į emocijas ir jausmus. Antra vertus, rūpesčio etiką sentimentalizuojanti tendencija ignoruoja filosofinę tradiciją,

padariusią didelę įtaką rūpesčio etikos moralinio žodyno susiformavimui. Dažnai nepastebima, kad daugelis rūpesčio etikos atstovių, nepriklausomai nuo to, kaip jos apibrėžia rūpestį, teigia, kad vienas iš pagrindinių normatyvinių rūpesčio elementų yra dėmesys (angl. *attention*). Šią sąvoką jos plėtoja remdamosi Simone Weil ir Iris Murdoch filosofija.

Formuluodamas savo rūpesčio sampratą, Slote'as remiasi Davido Hume'o filosofinėmis idėjomis. Slote'o požiūriu, empatija motyvuoja rūpinimąsi ir konstituoja jo moralinę vertę. Hume'o filosofijoje tai, kas šiuo metu vadinama empatija, buvo įvardijama simpatijos terminu. Hume'o veikale „Traktatas apie žmogaus prigimtį“ galima išskirti tris glaudžiai susijusius simpatijos/empatijos aspektus. Pirma, simpatija yra tam tikras žmonių bendravimo principas, leidžiantis vienam žmogui suprasti, patirti kito žmogaus emocijas. Antra, siauresne prasme, t. y. tam tikras mechanizmas, kuris Hume'o yra apibrėžiamas kaip „idėjos virsmas įspūdžiu, veikiant vaizduotės jėgai“ (Hume 2007: 317). Trečia, simpatijos sąvoka nurodo į įspūdį, gautą simpatijos proceso metu: „simpatija tėra įspūdžiu virtusi gyva idėja“, leidžianti kitų padėtį paversti mūsų rūpesčiu (Hume 2007: 289).

Hume'o požiūriu, simpatija veikia tokiu būdu: matydami kito asmens veido išraiškas, kūno kalbą, girdėdami jo skleidžiamus garsus, mes gauname idėją, ką jis jaučia. Tai įmanoma, nes, pirma, mes turime tam tikros patirties, kokios išraiškos, gestai, garsai su kokiomis emocijomis asocijuojasi, antra, mes suvokiame, kad kiti žmonės panašūs į mus, todėl „mes niekada nepastebėsime kituose kokios nors aistros arba principo, kurio didesnių ar mažesnių atitikmenų nerastume savyje“ (Hume 2007: 243). Hume'as įsitikinęs, kad kuo panašesni žmonės, tuo lengviau tarp jų įvyks jausmų komunikacija, tuo stipresnius jausmus jie patirs. Jis teigia, kad mes visada stipriau išgyvename jausmus tų, kurie mums artimi savo elgesiu, charakteriu, kilme, profesija, tautybe. Kuo labiau kitas žmogus yra nutolęs erdvėje, laike, tuo silpnesnė mūsų simpatija jam ar jai, tačiau jis neneigia, kad iš esmės simpatija galima tarp kiekvieno individo: „nėra nei vieno žmogaus ir netgi jokios jaučiančios



būtybės, kurios laimė arba vargas ne kiek nejaudintų mūsų, jei būtų šalia ir jei būtų pateikta gyvomis spalvomis“ (Hume 2007: 360).

Slote'as, remdamasis Hume'u ir Martino Hoffmano psichologiniais darbais, toliau plėtoja empatijos moraliniam diskursui reikšmę. Hoffmannas atkreipė dėmesį į tai, kaip vystantis kognityviniams vaikų sugebėjimams, vystosi ir jų gebėjimai empatiškai įsijausti, suvokti kito skausmą (Hoffman 2001). Jei iš pradžių reikia tiesiogiai patirti kitų žmonių emocijas, kad suvoktum jų skausmą ar džiaugsmą ir įsijaustum, tai ilgainiui empatiją gali sukelti vien tik spėjimas, kad kitas galbūt gali jausti skausmą. Vadovaudamasis Hoffmano įžvalgomis, Slote'as akcentuoja tris empatijos aspektus. Pirmas aspektas yra analogiškas Hume'o simpatijos sampratai: „empatija apima kito asmens jausmų (nesąmoningą) sužadimą mumyse, kai mes matome kitą asmenį patiriant skausmą“ (Slote 2007: 13). Antras empatijos aspektas atskleidžia, kad ji yra tam tikras jausmas, kuris nevalingai sukeliamas ne tiesioginės situacijos ar patirties, bet tiesiog kažko išgirsto, prisiminto, perskaityto (Slote 2007: 14). Trečia, empatija leidžia įsijausti į ne tik į tai, ką jaučia kiti asmenys, bet ir į tai, ką jie jaustų, esant tam tikroms aplinkybėms (Slote 2007: 15). Nors Slote ir neekspliciuoja, tačiau galima spėti, kad šios trys empatijos vystymosi pakopos sudaro tai, ką jis įvardija „pilnai išsivysčiusia“ empatija arba empatiniu rūpesčiu. Jo teigimu, empatinis rūpestis yra moralės pagrindas. Pirma, empatija lemia individų moralinius vertinimus: „veiksmi yra moraliai blogi ir prieštarauja moraliniams įsipareigojimams, jei, ir tik jei, atspindi, demonstruoja ar išreiškia veikėjo pilnai išvystyto empatinio rūpesčio (ar susirūpinimo) kitais stoka“ (Slote 2007: 31). Antra, moralų elgesį kitų žmonių atžvilgiu: „empatijos stiprumo ir galios skirtumai lemia tai, kaip stipriai mes rūpinamės kitų likimu skirtingose situacijose“ (Slote 2007: 15).

Skirtingai nei Slote'as, Noddings rūpestį/rūpinimąsi apibrėžia ne tik kaip motyvą, bet ir kaip veiklą santyki, apimančią racionalų ir emocinį aspektus. Daugelis kitų rūpesčio etikos atstovų taip pat laikosi nuomonės, kad rūpestį/rūpinimąsi sudaro bent du moraliai reikšmingi momentai: (1) veikla

nukreipta į kitą asmenį, (2) santykio kokybė, kurią konstituoja ne tiek rūpintojo šilti jausmai rūpintiniui (požiūris, kurio laikosi Slote'as), kiek dėmesio-atsako-dėmesio procesas.

Slote'as akcentuoja motyvacijos, kylančios iš empatijos, moralinę reikšmę ir ignoruoja tai, kad empatija, kurią asmuo jaučia kitai būtybei, ne visada veda prie rūpinimosi veiklos. Hoffmanas, kurio darbais vadovaujasi Slote'as, įveda distinkciją tarp empatinio sielvarto (angl. *empathic distress*) ir atjaučiančio sielvarto (angl. *sympathetic distress*). Tai reiškia, ne tik empatija lemia, kaip stipriai pasirūpinsime kitu likimu, bet ir simpatija, kurią, kaip visai skirtingą mechanizmą, Slote'as palieka nuošalyje. Didesnė tikimybė, kad asmuo, patiriantis empatinį sielvartą kito žmogaus atžvilgiu tiesiog atsiribos nuo pastarojo, o ne ims jis jam padėti. Hoffmano teigimu, „empatinis sielvartas, kuris yra daugiau ar mažiau tiksli esamo ar numatomo aukos sielvarto jausmo kopija“, tam tikru vaiko vystymosi laikotarpiu iš dalies gali būti transformuotas į labiau atsakomąjį susirūpinimo auka jausmą (Hoffman 2001: 87). Būtent šis empatinį sielvartą lydintis atjautos komponentas lemia tai, kad asmuo nori padėti kitam, o ne vien palengvinti savo empatinį sielvartą (Hoffman 2001: 88).

Hume'as taip pat suprato, kad empatija tiesiogiai neveda prie rūpinimosi kitu žmogumi. Jis darė skirtumą tarp simpatijos ir geravalystės (angl. *benevolence*). Ne simpatija, bet geravalystė, kurią Hume'as apibrėžia kaip laimės troškimą mylimam žmogui ir antipatiją jo nesėkmėms, yra tiesioginė priežastis susirūpinimo ir siekimo pagelbėti sielvarto, bėdos ištiktam asmeniui. Hume'as nurodo du geravalystės šaltinius. Viena vertus, ji gali kilti iš simpatijos, kai matomas kažkas bėdoje, jaučiamos jo emocijos ir puolama jam pagelbėti (Hume 2007: 289). Hume'as manymu, geravalystė, t. y. ar imamasi padėti kenčiančiajam ar ne, priklauso nuo simpatijos kaip įspūdžio stiprumo. Jei įspūdis yra stiprus, „aš susidomiu jomis [asmens gyvenimo aplinkybėmis – aut.], dalyvauju juose ir pajuntu savo krūtinėje simpatijos paskatą, kuo labiau, kiek tik įsivaizduoju, atitinkančią jo paskatą“, tuo tarpu silpnas įspūdis užkerta

susidomėjimą kito likimu (Hume 2007: 289). Antra vertus, geravalystė gali kilti, jei net nėra „jokio kito santykio, bet mūsų laimė ar nesėkmė priklauso nuo kito asmens laimės ir nesėkmės“ (Hume 2007: 287). Hume’as pateikia dviejų verslo partnerių pavyzdį, kurių bendras interesas verčia juos rūpintis vienas kitu. Teigiama, kad skirtinguose kontekstuose Hume’as vartoja šią sąvoką arba siaurąja, arba plačiąja prasme. Siaurąja prasme tai laimės troškimas asmeniui, su kuriuo egzistuoja tam tikri emociniai saitai, plačiąja – laimės troškimas asmeniui, nepriklausomai nuo to, ar kas nors jam jaučiama (Vitz 2004: 265).

Šiuolaikinėje filosofinėje ir psichologinėje literatūroje gausu pavyzdžių, kuriais bandoma parodyti, kad nėra būtino ryšio tarp mūsų empatijos kitam žmogui ir mūsų veiksmo, kuriuo mes stengtumėmės palengvinti pastarojo kančias. Martha Nussbaum pateikia priešingą pavyzdį, sakydama, jog kankintojas gali jausti empatiją savo aukai, bet tik tam, kad išgalvotų naujas ir geresnes skausmo sukėlimo technikas (Nussbaum 2001: 328). Stephen Darwall taip pat pažymi, kad empatiją gali lydėti abejingumas arba net sadistinis žiaurumas (Darwall 2002: 51).

Noddings taip pat mano, kad ne visada pakanka jausti tai, ką jaučia kita būtybė, kad pradėtume rūpintis ja ir jos poreikiais, net kai empatiniam rūpesčiui kilti sudarytos palankios sąlygos, tokios, kurios egzistuoja artimais emociniais ryšiais susijusių asmenų grupėje. Noddings skiria natūralų rūpestį ir etinį rūpestį, kurie kyla iš skirtingų šaltinių. Kai vienas asmuo spontaniškai, iš „jausmo ir natūralaus polinkio“ atsako į kito asmens poreikius ir norus, tada galima kalbėti apie natūralų rūpestį. „Natūraliai“ Noddings žodyne reiškia, kad toks rūpestis nėra motyvuotas jokio moralinio principo ar juo grindžiamo samprotavimo (Noddings 2010: 38). Jausmų, empatijos, simpatijos inicijuojamas ir palaikomas natūralus rūpestis yra tik dalis jos piešiamo moralinio paveikslo. Kita dalis susijusi su etiniu rūpesčiu, kurį ji apibrėžia kaip moralinę pastangą rūpintis, atsakyti kaip rūpintojams, kai susiduriama su kita būtybe ir jos poreikiais. Etiniame rūpestyje svarbų vaidmenį atlieka ne tik

emocijos, jausmai, bet ir protas. Etinį rūpestį lemia tai, ką Noddings įvardija „etinio idealo“ sąvoka. Etinis idealas yra sudėtinė, daugiasluoksnė, įvairialypė struktūra: mūsų pačių kaip rūpintojų vaizdinys, kuris buvo suformuotas mūsų buvimo rūpintiniais ir rūpintojais patirties, atsiminimų, rūpinimosi veiklos apmąstymo ir įvertinimo. Anot Noddings, nepakanka vien tik norėti rūpintis, reikia rūpintis ir nuolat analizuoti bei įvertinti buvusią rūpinimosi patirtį, kad ateityje pasielgtume dar geriau: „kuo sėkmingesnę rūpinimosi praktiką asmuo turi sukaupęs, tuo bus stipresnis šis etinis idealas“ (Noddings 2010: 79). Natūralus rūpestis kyla be pastangų, jis yra spontaniškas atsakas į kito prašymą, tuo tarpu etinio rūpesčio būtinybė iškyla situacijose, kuriose neįmanoma spontaniška reakcija. Tokiu atveju, teigia Noddings, rūpintojas turi atsigręžti į natūralaus rūpinimosi eigoje suformuotą savo paties vaizdinį ir iškelti klausimą „kaip aš atsakyčiau, jei būčiau savo geriausio rūpestingojo aš formoje“ (Noddings 2010: 68).

Rūpesčio etikos ir sentimentalizmo moralės teorijos sąsaja taip pat suponuoja, kad moralinio veikėjo rūpinimąsi kitais žmonėmis motyvuoja empatija arba simpatija, todėl esą nėra prasmės empatiškai besirūpinantiems kitais žmonėmis teigti, ką jie privalo daryti, kadangi jie ir taip elgiasi moraliai. Tiems žmonėms, kurie nepasižymi atitinkama empatija, taip pat beprasmiška teigti, ką jie privalo daryti, kadangi emocijos negali būti apibrėžiamos kaip moraliniai įsipareigojimai, t. y. beprasmiška reikalauti iš moralinio veikėjo, kad jis jaustų simpatiją ar empatiją kitam žmogui. Į tai atkreipia dėmesį ir Slote'as, teigdamas, kad moralinis veikėjas neprivalo empatiškai rūpintis kitu žmogumi, o asmuo, vertinantis veikėjo moralinius poelgius, neprivalo jausti empatijos pastarojo empatiniam rūpinimuisi.

Slote'as nesiekia pateikti normatyvinės moralės teorijos, apibrėžiančios tam tikras rūpinimosi gaires. Jis formuluoja kriterijus, kuriais remiantis galima būtų įvertinti, ar tam tikri atlikti ar ketinti atlikti poelgiai ir veiksmai yra moralūs, t. y. ar jie išreiškia ir atspindi veikėjų empatinio rūpesčio motyvaciją. Slote'as to nelaiko, savo teorijos trūkumu. Remdamasis Bernardu Williamsu,

jis teigia, kad empatinio rūpesčio atveju rėmimasis tam tikrais etiniais principais reikštų, kad moralinis veikėjas turi „viena mintimi per daug“ (Slote 2007: 76). Sutuoktinis, kuris gelbėja savo žmoną, vadovaudamasis etiniais principais, o ne jausmais jai, draugas, kuris lanko ligoninėje savo draugą dėl to, kad tai jo pareiga, o ne vedinas jausmų pastarajam, Slote'o manymu, prasilenkia su tuo, kas intuityviai laikoma moraliai pasigėrėtinu dalyku. Individas, pasižymintis pakankamu arba pilnai išvystytu empatiniu rūpesčiu, atsako tiesiogiai į kito asmens kreipimąsi, o ne į tai, ką jam nurodo moraliniai principai ar imperatyvai. Rūpesčio etika, anot jo, galinti pasiūlyti moralines gaires sutuoktiniui ar draugui, sunaikintų pati save. Jei pastarieji vadovautųsi rūpesčio etikos priesakais, būtų neįmanoma teigti, kad jie tikrai rūpinasi savo artimaisiais. Todėl daugiausia, ką gali padaryti moralės teorija, tai pasiūlyti tam tikrą vertinimo kriterijų, kuris gali būti pritaikomas *post hoc*: „veiksmai yra moraliai blogi ir prieštarauja moraliniams įsipareigojimams, jei, ir tik jei, atspindi, demonstruoja ar išreiškia veikėjo pilnai išvystyto empatinio rūpesčio (ar susirūpinimo) kitais stoka“ (Slote 2007: 31).

Anot Slote'o, užuot bandžius moraliniam veikėjui atskleisti jo įsipareigojimus, reikia stengtis sužadinti jo natūralų empatijos gebėjimą, kaip įmanoma vaizdingiau parodant, kokius padarinius turės jo poelgis kitiems žmonėms (Slote 2001: 47). Slote'o teigimu, galima išplėsti atskiro asmens empatinius gebėjimus net nepažįstamų ir svetimų žmonių kančioms per moralinį auklėjimą. Moralinis auklėjimas Slote'o etikoje yra adaptuotas Hoffmano indukcijos metodas. Hoffmannas teigia, kad vaiko empatinius gebėjimus galima plėsti, jei tėvai ar kiti suaugusieji esantys šalia jam padeda aiškiai suprasti, kokią skriaudą kitam jis padarė savo poelgiu, ir skatina įsivaizduoti, kaip jis jaustųsi būdamas pastarojo vietoje. Slote'as mano, kad indukcijos metodą galima pritaikyti plečiant empatiją ir nepažįstamų, nutolusių žmonių ir jų grupių atžvilgiu, todėl jis siūlo, kad tėvai ir mokyklos supažindintų vaikus su literatūra, filmais, televizijos programomis, kurios išryškina nutolusių žmonių ar grupių bėdas ir tragedijas, skatina juos

įsivaizduoti, kaip būtų, jei jie ar jų artimieji patys patirtų panašias nelaimes ir kančias (Slote 2007: 29).

Slote'o sentimentalizuotas rūpesčio etikos variantas yra tik maža dalis rūpesčio etikos diskurso, tačiau daugelio rūpesčio etikos kritikų akyse visa rūpesčio etika, ypač Noddings variantas, moralę grindžia jausmais, emocijomis, polinkiais ir negali nieko pasakyti apie moralinius įsipareigojimus (Reader 2007: 14).

Viena vertus, toks kritikų kuriamas rūpesčio etikos vaizdinys nėra adekvatus, kadangi šiuo metu daugelis rūpesčio etikos atstovų siekia jai suteikti gilesnį normatyvinį turinį (Pettersen 2011, Vanlaere, Gastmans 2011, Nortvedt 2011). Vis didesnis rūpesčio etikos sentimentalizavimas užtemdo ir apsunkina šitą uždavinį. Antra vertus, kritikai ir šalininkai akcentuojantys sentimentalistinį rūpesčio etikos variantą, ignoruoja tai, kad rūpestis/rūpinimasis yra santykis, kurį sudaro du vienodai svarbūs dėmenys – rūpintojas ir rūpintinis. Rūpestį traktuojant kaip vidinę veikėjo motyvaciją, kylančią iš empatijos, dėmesys sutelkiamas į moralinį veikėją, paliekant nuošalyje rūpesčio recipientą. Siekiant nepamesti šio esminio rūpesčio etikai veiksnio, reikia atsigręžti į visai kitą filosofinį diskursą nei sentimentalizmo moralės filosofija. Ir tai yra Simone Weil bei Iris Murdoch filosofija, kurios įtaka rūpesčio etikai dar nėra deramai įvertinta.

Noddings, apibrėždama emocinius arba subjektyvius rūpinimosi santykio veiksnius, vengia vartoti empatijos sąvoką, nors diskusijose su Slote'u pripažįsta, kad tai yra svarbus moralinio gyvenimo veiksnys. Tačiau, anot jos, dar svarbesnis moralinio gyvenimo veiksnys yra dėmesys, kurį ji apibrėžia remdamasi Weil bei Murdoch filosofija. Tronto ir Engsteris, kurie rūpestį apibrėžia kaip veiklą ir praktiką, taip pat teigia, kad dėmesys yra vienas iš svarbiausių rūpinimosi elementų (Tronto 1994, Engster 2007). Būtent dėmesys, o ne empatija, yra parankesnis rūpesčio etikai, siekiančiai konkrečiau apibrėžti savo normatyvinį turinį, kadangi jis atlieka dvigubą funkciją:

dėmesys kitam žmogui ir jo situacijai, korektiškas pastarosios suvokimas suteikia gaires rūpinimuisi ir kartu motyvuoja atitinkamą rūpintojo atsaką.

Noddings subjektyviają rūpinimosi santykio pusę sieja su receptyvumu ir atvirumu tam, ką patiria kitas žmogus. Kaip ir Weil, ji teigia, kad įsigilinimas arba dėmesys reiškia tai, kad subjektas tarsi ištuština save, kad priimtų tai, ką jaučia ir patiria kitas asmuo (Noddings 2002: 15). Weil filosofijoje dėmesys pirmiausiai yra tiesos, gėrio, Dievo suvokimo metodas. Panašiai, kaip ir empatija, tai yra pasyvi proto praktika, kadangi jai nereikia subjekto valios ir pastangų: „iš manęs reikalaujama tik dėmesio, tokio dėmesio, kuris yra toks pilnas, kad „aš“ išnyksta“ (Weil 2003: 118). Weil filosofijoje dėmesį apibūdina imlumas, atvirumas, kantrumas ir laukimas<sup>7</sup>, kurių dėka atsiskleidžia pasaulio daiktai ir jų tiesa: „dėmesys yra neatsiejamas nuo mąstymo suspendavimo, paliekant jį atsietą, tuščią ir paruoštą objekto įsiskverbimui,“ (Weil 1959: 111). Tačiau, kad dalykai atsiskleistų savo nuosavoje šviesoje, reikalinga paradoksaliai pasyvi ir aktyvi tuo pat metu žiūrėjimo praktika, t. y. asmuo turi įveikti, peržengti įvairias kliūtis, kurios trukdo atsiskleisti tikrajai dalykų vertei, gėriui, Dievui: „mes turime nuolat stabdyti vaizduotės, užpildančios tuštumą mummyse, darbą“ (Weil 2003: 18). Weil filosofijoje ši dėmesingo žiūrėjimo praktika visų pirma yra religinė, kadangi jos tikslas yra Dievas, tačiau dėmesys yra būtinas norint suprasti ir tai, ką išgyvena kitas žmogus. Weil pažymi tai, ko nepastebi Slote'as, o Noddings rūpesčio etikoje bando išsaugoti: „nelaimingiesiems nereikia nieko kito šiame pasaulyje tik žmonių, kurie gali suteikti jiems savo dėmesį. [...] Širdies šilumos, impulsyvumo, gailėsčio nepakanka“ (Weil 1959: 114). Weil manymu, kad pamatytumė kenčiantį žmogų ne kaip „socialinės ‚nelaimėlių‘ kategorijos egzempliorių“, bet kaip „žmogų, kuris yra kaip mes“, reikia pasitelkti tam tikrą žiūros būdą,

---

<sup>7</sup> Prancūzų kalboje daiktavardis *attention* yra kilęs iš veiksmažodžio *attendre*, kuris reiškia laukti, tikėtis. Toks pasyvus dėmesio aspektas yra būdingas, nors ir ne taip ryškiai išreikštas, Noddings rūpesčio etikai. Tai, ką Noddings vadina natūraliu rūpesčiu/rūpinimusi, yra inicijuojama ne tiek rūpintojo valios, kiek rūpintinio tiesioginio ar netiesioginio kreipimosi, pagalbos prašymo, jo poreikių.

kurio metu „siela ištuština visą savo turinį, kad priimtų į save būtybę, į kurią žvelgiama, tokią, kokia ji yra savo pačios tiesoje“ (Weil 1959: 115).

Norint suprasti, kaip tai gali būti įgyvendinama konkrečiame etiniame santykiyje, Weil manymu, pakanka „žinoti, kad alkanas ir ištroškęs žmogus realiai egzistuoja kaip ir aš“ (Weil 2003: 119). Būti dėmesingam kitam žmogui reiškia priimti jį kaip unikalų ir konkretų įvykį, o ne apibendrintą atvejį, bandyti suprasti jį remiantis jo paties situacija. Tai atskleidžia ir Petos Bowden Weil dėmesio sampratos interpretacija: „jei mes siekiame būti dėmesingi kitiems, mes turime „perkelti“ save į tą mąstymo centrą, iš kurio kitas asmuo suvokia vertybes, ir bet kokiomis priemonėmis priešintis pagundai prievarta primesti kitiems mūsų pačių požiūrį, net jei mes esame įsitikinę, kad šis požiūris geriausiai atspindi jų interesus“ (Bowden 1998: 62).

Noddings taip pat teigia, kad rūpestis kitu žmogumi prasideda imliame režime (angl. *receptive mode*), tada, kai mes nesiekiame manipuliuoti, analizuoti, planuoti, spręsti problemų, tiesiog priimame kitą žmogų, išgyvename kartu su juo. Weil filosofijoje toks imlus dėmesys yra apibrėžiamas kaip retas ir išskirtinis fenomenas: „gebėjimas suteikti dėmesį kenčiančiajam yra labai retas ir sunkus dalykas; tai beveik stebuklas, tai yra stebuklas. Beveik visi, kurie mano turintys šį gebėjimą, jo neturi“ (Weil 1959: 114). Noddings mano priešingai: imlus dėmesys dažnam žmogui yra kasdienis įvykis, kuris ištinka tiek natūralaus rūpesčio situacijoje, tiek santykiyje su nepažįstamais, svetimais, menkai pažįstamais žmonėmis. Ji kelia problemą, kaip išlaikyti ar bent vis sugrįžti į šį režimą, kadangi nuo jo priklauso, kaip gerai ir tinkamai mes rūpinsimės kitais žmonėmis. Analitinis-objektyvusis režimas, kuriame rūpintojas analizuoja situaciją ir ieško jos sprendimo būdų, „primeta pasauliui struktūrą“, neatsiejamas nuo rūpinimosi kita būtybe, tačiau jis yra pavojingas, kadangi gali lengvai išvirsti abstrakčia, objektyvia, nuasmeninta pozicija, kurioje rūpestis sutelkiamas ne ties kitu žmogumi, bet ties problema (Noddings 2003: 36). Noddings teigia, analitinis-objektyvusis rūpintojo sąmonės režimas turi būti glaudžiai susijęs su imliuoju, todėl



rūpesčio etika turi daugiau dėmesio skirti konkretizacijos procedūrai, t. y. užuot žiūrėjus į tam tikrą moralinę situaciją per didėjančios abstrakcijos prizmę, reikia ją konkretizuoti – atsižvelgti į konkrečias aplinkybes, asmenis, faktus, kitų žmonių jausmus, gyvenimo istorijas (Noddings 2003: 37).

Iris Murdoch dėmesio sąvokai suteikia dar aiškesnę etinę dimensiją nei Weil. Ji teigia, kad dėmesio praktika leidžia ne tik įveikti „didelį storą ego“, t. y. mūsų egoistinius rūpesčius, bet ir veda prie „vis didesnio moralinio pasaulio vienovės ir tarpusavio priklausomybės įsisąmoninimo“ (Murdoch 1989: 68). Dėmesys kaip „teisingas ir mylintis žvilgsnis (angl. *just and loving gaze*), nukreiptas į individualią tikrovę“ yra „charakteringas ir tikrasis aktyvaus moralinio veikėjo ženklas“ (1989: 34). Noddings teigia, kad rūpesčio etikos žodyne tai reiškia kas kartą pradėti susitikimą (angl. *encounter*) su kitu pasiruošus rūpintis, net jei iš pat pradžių ir nesame empatiški (Noddings 2010b: 11).

Sąvokos *teisingas* ir *mylintis* suponuoja tai, kad Murdoch siekia apibrėžti racionalųjį ir emocionalųjį moralinės praktikos lygmenis kaip neatsiejamus ir vienodai reikšmingus moraliniam gyvenimui. Murdoch rūpesčio etikai reikšminga tuo, kad ji aiškiai parodo, kad būtent šių dviejų veiksmų sąveika, o ne tik empatija, kaip mano Slote'as, konstituoja rūpinimąsi, kadangi dėmesys lemia veiksmus kitų žmonių atžvilgiu: „kuo labiau suvokiamas kitų žmonių atskirumas bei skirtingumas, ir išvelgiamas faktas, kad kitas žmogus turi poreikių bei norų, kurie tokie pat svarbūs kaip ir manieji, tuo sunkiau tampa traktuoti kitą žmogų kaip daiktą“ (Murdoch 1989: 64).

Murdoch atkreipia dėmesį į tai, kad neobjektyvizuojantis ir tikrai rūpestingas santykis su kita būtybe dažnai įmanomas tik per darbą su savuoju „aš“. Tai ji iliustruoja anytos santykio su marčia pavyzdžiu. Anytą jaučia priešišumą savo marčiai, nors ir pripažįsta ją esant geros širdies, bet laiko ją familiaria, prasta, nebrandžia, ir mano, kad ji netinkama pora jos sūnui. Tačiau tam tikru momentu anyta pradeda kvestionuoti savo požiūrį ir jį formuojančias prielaidas: „Aš senamadiška ir konvencionali. Aš greičiausiai turiu išankstinį

nusistatymą ir esu ribota. Aš greičiausiai esu snobė ir neabejotinai pavydi“ (Murdoch 1989: 17). Anytos bandymas naujai pažvelgti į marčią nėra motyvuojamas tik tikslumo siekiu, t. y. ji nesiekia surinkti teisingesnę, išsamesnę informaciją apie savo marčią. Murdoch teigia, kad anyta šiuo atveju nori pažvelgti į savo marčią „teisingu ir mylinčiu“ žvilgsniu. Viskas prasideda nuo noro, tačiau juo nesibaigia: etiniam dėmesiui išlaikyti reikia nuolatinių pastangų, kurios leidžia reflektiviai ir kritiškai įvertinti save, savo vertybes ir nuostatas, išeiti iš savojo „aš“ ir pripažinti kitą žmogų tokiu, koks jis yra savime. Murdoch teigia, kad kaip moraliniai veikėjai mes turime stengtis žvelgti teisingai, nugalėti prietarus, vengti pagundų, kontroliuoti ir pažaboti vaizduotę, nukreipti refleksiją (Murdoch 1989: 40).

Murdoch dėmesio koncepcija vis dar orientuota į moralinį veikėją: iš rūpesčio etikos pozicijų žvelgiant, tinkamas rūpinimasis priklauso nuo to, kaip sėkmingai rūpintojas sugebės neutralizuoti tai, kas trukdo jam žvelgti į kitą žmogų mylinčiu ir teisingu žvilgsniu. Noddings sugriauna šį subjekto centrizmą akcentuodama rūpintinio atsako reikšmę rūpinimesi: rūpintojas turi būti atidus ne tik rūpintinio poreikiams, bet ir jo atsakui į rūpinimąsi. Dėmesys rūpintinio atsakui, o ne tiek savojo „aš“ refleksijai, yra rūpesčio (kaip subjektyvios nuostatos) ir rūpinimosi (kaip tolesnės veiklos) korekcijos sąlyga. Noddings teigia, kad „tradicinėje moralės teorijoje nėra nieko tokio, kas mums leistų atpažinti moralinę reikšmę to, kokį įnašą turi vaiko atsakas tėvo-vaiko santykiuose. Bet šis įnašas yra realus. Kaip ir mokinio atsakas mokytojo-mokinio santykiuose, ar gydytojo-paciento santykiuose. Rūpesčio etika siekia pagauti ir aprašyti šiuos įnašus“ (Noddings 1999: 38).

Noddings, kaip ir Slote'as, pabrėžia jausmų ir emocijų reikšmę steigiant rūpinimosi santykį, tačiau Noddings rūpesčio etika nėra vienareikšmiškai sentimentalistinė, kadangi etinis žodynas, kurį ji pasitelkia, pabrėžia ne tiek jausmo, emocijos, kiek specifinio santykio, kuris sieja rūpintoją ir rūpintinį, moralinę reikšmę. Šiame santykiuose svarbu ne tiek rūpintojo šilti jausmai rūpintiniui ar rūpintojo ir rūpintinio emocijos panašumas, kiek gebėjimas

priimti kitą būtybę kaip konkrečią, ypatingą ir unikalią, kad rūpinimasis juo ar ją pasiektų savo tikslą ir būtų adekvatus.

### **2. 3. Rūpesčio etikos ir dorybių etikos santykis**

Rūpesčio etiką ir dorybių etiką sieja daug bendrumų: 1) abi jos yra oponentės šiuolaikiniame moralės diskurse dominuojančioms deontologinės ir konsekventinės etikos tradicijoms, 2) siekia formuoti platesnį moralinio gyvenimo vaizdą, t. y. ne tik apibrėžti, kokie veiksmai ir poelgiai laikytini moraliais, bet ir reflektuoti kitus, tradicinių teorijų ignoruojamus, moralinio gyvenimo aspektus, 3) moralaus elgesio neredukuoja į moralinių įsipareigojimų, kylančių iš racionalių bei universalių principų, vykdymą.

Rūpesčio etikos atstovės yra linkusios pasitelkti dorybių etikos moralinį žodyną apibrėždami normatyvinį rūpesčio/rūpinimosi matmenį. Pavyzdžiui, Ruddick formuluoja dorybes, kuriomis privalo pasižymėti motinystės praktikos dalyviai (Ruddick 1995). Noddings, kalbėdama apie etinį rūpestį, formuluoja etinio idealo koncepciją, kuri artima dorybės sampratai: etinis idealas tai dalyvavimo rūpinimosi santykiuose suformuota ir išugdyta asmens nuostata rūpestingai atsakyti į kito žmogaus kreipimąsi (Noddings 2003). Tačiau daugelis jų teigia, kad požiūris į rūpestį/rūpinimąsi kaip į dorybę neišsemia visos rūpesčio etikos specifikos. Noddings teigia, kad rūpestis/rūpinimasis visų pirma yra santykis: geras rūpestis priklauso ne tiek nuo moralinių veikėjų dorybių, kiek nuo pačių santykių, kuriuos formuoja rūpintojai ir rūpintiniai, kokybės. Todėl, anot jos, rūpesčio etika kelia klausimą, kaip sutikti kitą asmenį ir kaip su juo elgtis (Noddings 2010: 126). Held taip pat prieštarauja tiems, kurie yra linkę rūpestį apibrėžti tik kaip dorybę. Anot jos, tai vienas iš būdų kalbėti apie rūpestį, tačiau jis nėra tinkamas konceptualizuoti reliacinį rūpinimosi pobūdį. Kaip ir Noddings, ji mano, kad santykiai yra pirmesni už dorybes. Daugelis tų santykių moralinių veikėjų tiesiog atrandami, o ne

inicijuojami, todėl, Held teigimu, rūpesčio etikos dėmesio centre moralinis santykių įvertinimas ir rekomendacijos jų korekcijai (Held 2006: 52).

Kita dalis autorių yra įsitikinę, kad rūpesčio etikos įtraukimas į dorybių etiką padės jai įgyti solidesnį normatyvinį turinį ir atremti kritikų teiginius, jog rūpesčio etika negali pasiūlyti normatyvinių gairių moraliniam veikėjui, kai kalbama apie rūpestį/rūpinimąsi žmonėmis, kurie nepatenka į artimųjų bei pažįstamųjų ratą. Šiame skyriuje analizuosime du bandymus, kurie rūpestį/rūpinimąsi apibrėžia kaip dorybę arba jų rinkinį, ir iš esmės suveda rūpesčio etiką į dorybių etiką. Pirmasis jų priklauso Rajai Halwaniui (2003, 2003b), kuris apibūdina rūpesčio/rūpinimosi turinį kaip dorybių rinkinį, tinkamą artimų ir intymių santykių sferai. Kitas bandymas priklauso Michaelui Slote'ui (2001), kuris rūpestį/rūpinimąsi apibrėžia kaip dorybę, svarbią įvairioms žmogiško gyvenimo sferoms. Viena vertus, šie bandymai rūpesčio diskursą papildyti dorybių etikos normatyviniu turiniu ignoruoja rūpesčio etikos specifiką, nesugeba įtraukti pagrindinių rūpesčio etikos sąvokų ir idėjų. Antra vertus, apibrėžiant rūpestį vien kaip dorybę ar jų rinkinį rūpesčio/rūpinimosi socialinė ir politinė reikšmė tampa nepastebima.

Halwanis ir Slote'as, įtraukdami rūpesčio etiką į dorybių etiką siekia panašių tikslų – suteikti rūpesčio etikai solidesnį normatyvinį turinį, tačiau skirtingai suvokia rūpesčio kaip dorybės apimtį: Halwaniui tai yra dorybė, reikalinga artimų ir intymių santykių sferai; Slote'as mano, kad rūpestis arba empatinis rūpestis yra ne tik tai, kas motyvuoja individų tarpusavio sąveiką, bet ir socialinį bei politinį teisingumą.

Halwanis mano, kad rūpesčio etika yra tik santykių tarp artimųjų etika, tačiau net šiuo atveju rūpestis artimaisiais ne visais atvejais yra moralus, geras, tinkamas. Halwanis įsitikinęs, kad rūpesčio etika negali savarankiškai atremti Victorios Davion priekaišto, kuriuo atkreipiamas dėmesys į rūpinimąsi kitais, kai jis suvokiamas tarytum įsijautimas į rūpintinio situaciją, besąlygiška parama jo siekiamiems tikslams, gali būti moraliai pavojingas besirūpinančiam asmeniui: kai rūpinamasi kažkuo, kas yra blogas, rizikuojama pačiam tapti

tokiu (Davion 1993: 162). Halwanis mano, kad dorybių etika gali suteikti tam tikrą normatyvinį pagrindą, padėsiantį atskirti gerą, tinkamą rūpinimąsi, priimti teisingus sprendimus rūpinimosi veikloje. Halwanis taip pat mano, kad dorybių etika leidžia išsaugoti vertingiausias rūpesčio etikos elementus: šališkumą savo artimųjų atžvilgiu, partikuliarumą (konkrečių santykių tarp artimųjų, šeimos narių, draugų moralinę vertę), spontaniškumą (moralinę emocijų, polinkių reikšmę), dėmesį tokioms gyvenimo sferoms: draugystė, tėvystė, meilė, santuoka (Halwani 2003b: 166–167).

Halwanis atranda rūpesčio etikos ir dorybių etikos bendrumus, kurie esą leidžia rūpesčio etiką redukuoti į dorybių etiką, nepadarant didesnės žalos pirmajai. Pirmasis sankirtos taškas, Halwanio teigimu, – individų socialinės prigimties pabrėžimas. Rūpesčio etikos atstovės mano, kad laisvas, autonomiškas, laisvai pasirenkantis savo santykius individas yra fikcija. Atskiras asmuo iš pat pradžių yra konkretaus santykių tinklo dalis ir savo gyvenimo eigoje lieka priklausomas nuo konkrečių santykių su kitais žmonėmis: tėvais, vaikais, broliais, seserimis, kaimynais, draugais, kolegomis. Nuo kitų rūpinimosi priklauso jo išlikimas, gerovė ir net jo gebėjimas būti moraliniu veikėju. Halwanio įsitikinimu, dorybių etika taip pat pabrėžia būtent tokią socialumo reikšmę žmonių gyvenime: „vienas iš pagrindinių dorybių etikos teiginių skelbia, kad mes esame socialiniai gyvūnai, kurie privalo susitarti dėl bendradarbiavimo būdų ir to, kaip gyvensime vienas su kitu“ (Halwani 2003b: 168). Remdamasis dorybių etika, Halwanis teigia, kad geras žmogaus gyvenimas neįmanomas be tam tikros rūšies santykių, kurie suvokiami ne tik kaip instrumentiniai siekiant gėrio, bet ir kaip svarbi gero gyvenimo dalis: artimųjų tikslai svarbūs formuojant moralinio veikėjo gyvenimo tikslus, gero gyvenimo sampratą. Šioje vietoje Halwanis nėra visai teisingas, kadangi dorybių etika ir rūpesčio etika dėlioja skirtingus akcentus. Dorybių etikos centre yra asmens moralinis charakteris. Pagrindinis klausimas, kurį iškelia dorybių etika, koks yra geras gyvenimas žmogui. Individas yra dorybių etikos išeities taškas. Rūpesčio etika dažniausiai kelia kitokio

pobūdžio klausimą: kaip įsteigti, išlaikyti ir išplėsti rūpinimosi santykius (Noddings 2002). Rūpesčio etikoje santykiai yra moralinio diskurso išeities taškas, o ne individas. Halwanis mano, kad šis skirtumas nėra esminis, kadangi santykius formuoja žmonės, todėl individai, o ne santykiai yra pirmesni (Halwani 2003b: 168). Antra vertus, rūpesčio etikos atstovės teigia, kad dorybių etika visų pirma akcentuoja individų asmeninį tobulėjimą kaip moralaus elgesio su kitais sąlygą, tačiau rūpesčio etikai ne mažiau nei rūpintojas svarbus ir rūpinimosi recipientas. Rūpesčio etikos redukcija į dorybių etiką paslepia moraliai reikšmingas implikacijas, kylančias iš moralinio recipiento veiksnio.

Antrasis rūpesčio ir dorybių etikos sankirtos taškas, kurį akcentuoja Halwanis, yra emocijų vaidmuo moraliniam elgesiui ir sprendimams. Reta rūpesčio etikos atstovė neigia, kad tų žmonių, kuriais rūpinamasi, atžvilgiu emocijos ir jausmai yra svarbi sudėtinė rūpinimosi dalis. Rūpinimasis kitais gali būti atliekamas be atitinkamų jausmų pastarųjų atžvilgiu, tačiau jų buvimas motyvuoja rūpinimąsi ir leidžia jam išlikti. Kita vertus, pabrėžiama, kad simpatija, empatija, užuojauta ar net pyktis yra svarbūs moraliniuose samprotavimuose, priimant sprendimus, vertinant savo paties ar kitų elgesį (Held 2006: 10). Halwanis įsitikinęs, kad dorybių etikos moralinis žodynas gali papildyti rūpesčio emocinę dimensiją racionalia. Remdamasis Aristotelium, jis teigia, kad žmogaus, pasižyminčio rūpesčio dorybe, veiksmai susiję su emocijomis (sukelia arba lydi juos), tačiau jie taip pat yra racionalūs, kadangi šia dorybe pasižymintis moralinis veikėjas žino, kad jo veiksmai ir jų priežastys atitinka dorybę (Halwani 2003b: 172). Būtent protas, praktinė išmintis, anot Halwanio, leidžia kritiškai įvertinti santykius, kuriuose dalyvauja moralinis veikėjas, suteikia galimybę nutraukti ydingus santykius ar bent jau sumažinti jų žalą. Praktinė išmintis ir teisingumo dorybė, papildantys rūpestingumą, taip pat leidžia moraliniam veikėjui suderinti šališkumą artimųjų atžvilgiu su jam svetimų žmonių moraliniais reikalavimais (Halwani 2003b: 176).

Halwanis nepastebi, kad rūpesčio etikai anaipol nėra svetima racionali dimensija. Daugelis rūpesčio etikos atstovių nėra linkusios rūpesti/rūpinimąsi apibrėžti tik kaip jausmą, emociją ar jų rezultatą. Rūpestis/rūpinimasis rūpesčio etikoje daugeliu atveju yra veikla, apimanti emocinę ir racionalią dimensijas. Antra vertus, rūpesčio etika šioje vietoje turi savų resursų normatyviniam vakuumui užpildyti, vienas iš jų – dėmesys ir reikalavimas įsigilinti į tai, ką jaučia, mąsto kitas žmogus, kaip jis pats suvokia situaciją, neprimesti savo įsivaizdavimo.

Remdamasis Aristoteliu, Halwanis teigia, jog dorybė yra nuostata teisingai veikti ir atitinkamai jausti. Rūpestis kaip dorybė, anot jo, apima platų spektrą emocijų, troškimų ir jausmų: meilę, simpatiją, užuojautą, empatiją, atvirumą, geranoriškumą, troškimą padėti kitam (Halwani 2003: 65). Kiekviena iš šių emocijų gali būti išreikšta tinkamu ir netinkamu būdu. Moralinis veikėjas, pasižymintis atitinkama praktine išmintimi ir rūpesčio dorybe, bus linkęs išreikšti emocijas „tinkamu laiku, tinkamiems dalykams, tinkamiems žmonėms, tinkamiems tikslams ir tinkamu būdu“ (Halwani 2003a: 65). Pasak Halwanio, esant įprastoms sąlygoms individas, pasižymintis rūpesčio dorybe, nesirūpins asmeniu, kuris yra moraliai sugedęs, užuot pirmiausiai rūpinęsis artimuoju, pasirūpins svetimu, kuriam to labiau reikia, nerems amoralių rūpintinio tikslų, rūpinsis juo tinkamu būdu (Halwani 2003a: 66).

Halwanis teigia, kad rūpestis arba rūpestringumas gali būti apibrėžiamas kaip svarbiausia dorybė, kadangi jis yra esminis individo geram gyvenimui. Viena vertus, žmogus be kitų pagalbos ir rūpinimosi negalėtų pasiekti gero gyvenimo. Antra vertus, Halwanis įsitikinęs, kad geram gyvenimui svarbus ne tik tas rūpestis, kurį asmuo gauna iš kitų, bet ir tas, kurį sugeba suteikti kitiems. Halwanis pripažįsta, kad rūpestis yra svarbus gero gyvenimo veiksnys, tačiau jis neatkreipia dėmesio, kad rūpinimasis taip pat gali būti gero gyvenimo kliūtimi: rūpinimasis kitais, net artimiausiais gali būti nesuderinamas su rūpintojo asmenine gerove, sekinantis fiziškai ir emociškai, ypatingai jei jis

traktuojamas tik kaip individualios atsakomybės dalykas ar privataus gero gyvenimo projekto dalis (Tronto 1994, Kittay 1999, Held 2006).

Slote'as, skirtingai nei Halwanis, siekia žengti toliau. Jis mano, kad įtraukus rūpestį į dorybių etikos kontekstą, rūpesčio etikai galima būtų suteikti platesnę konceptualinę struktūrą, sukonstruoti vien tik rūpesčio kategorija grindžiamą teoriją, kuri būtų reikšminga ne tik intymioje ar privačioje sferoje, bet ir platesniame socialiniame ir politiniame kontekste.

Slote'as, skirtingai nei Halwanis, savo projektui vystyti pasitelkia ne aristotelišką, bet sentimentalistinę tradiciją, ir rūpesčio dorybę apibūdina kaip pasigėrėtiną charakterio bruožą ir pagrindinį individų moralaus elgesio motyvą (Slote 2001). Vėlesnėse savo knygoje (Slote 2007, 2010) rūpestį Slote'as siekia apibrėžti pasitelkęs empatijos fenomeną, tačiau rūpesčio ir dorybės sąsają išlaiko.

Slote'as rūpestį įtraukia į tai, ką jis pats įvardija „radikalesne ir grynesne dorybių etika“ arba „veikėju grindžiama etika“ (angl. *agent-based*). Tokia etinė teorija, anot jo, veiksmų, poelgių moralinės vertės šaltiniu ir vertinimo kriterijumi laiko išimtinai veikėjo motyvus, charakterio savybes, vidinio gyvenimo ypatybes, o ne pasekmes ar atitikimą tam tikriems principams ar taisyklėms. Daugelis rūpesčio etikos atstovių atsargiai žvelgia į abstrakčius moralinius principus, kuriuos laiko nesuderinamais su rūpinimosi partikuliarumu ir kontekstualumu (pvz. Noddings 2003), tačiau jos nelinkusios paneigti pasekmių moralinės reikšmės. Noddings net teigia, kad rūpesčio etika yra konsekventinė, nors ir ne utilitaristinė, kadangi jai svarbu, kokį poveikį rūpinimasis padarė rūpintiniams (Noddings 2002: 30). Slote'as moraliai reikšmingu laiko tik individo motyvus, o ne pasekmes, todėl jis moraliu laikytų net tokį poelgį, kuris neatnešė rūpintiniui pozityvių rezultatų, tačiau buvo motyvuotas geriausių intencijų.

Slote'as skiria dvi dorybių etikos rūšis, kurių pirmąją įvardina „šaltąja“, antrąją „šiltąja“. Ši skirtis priklauso nuo to, kokiam charakterio bruožui etinė teorija suteikia pirmenybę. Platono ir Aristotelio etines teorijas jis priskiria



šaltoms, kadangi jos remiasi sielos harmonijos, klestėjimo, gerovės ir vidinės stiprybės idėjomis. Teorija, grindžiama šiomis idėjomis, negali paaiškinti rūpesčio ir prielankumo kitų žmonių atžvilgiu: „ką bendro turi vidinė stiprybė su buvimu geru kitiems žmonėms, su jų neapgaušinėjimu ir nedarymu kitiems žalos?“ (Slote 2001: 21). Slote'as mano, kad Aristotelio teorija, nors ir pripažįsta „šiltas“ dorybes, tačiau negali joms suteikti deramo statuso, kadangi joje nėra vietos rūpinimuisi kitais apskritai (Slote 2001: vii). Visgi toks Slote'o požiūris yra pakankamai ribotas. Howard Curzer teigia, kad Aristotelio etikos sąvoka *philesis*, kuri dažnai verčiama kaip „draugystė“, yra artima rūpesčio etikoje vartojamai rūpesčio sąvokai. Anot jo, *philesis* yra gero kitam asmeniui troškimas. Gero kitam trokštama ne kaip priemonės veikėjo tikslams pasiekti, bet dėl kito asmens (Curzer 2007: 221).

Rūpestis ir geravalystė (angl. *benevolence*) yra dvi pagrindinės dorybės, kurias Slote'as pastato veikėju grindžiamos „šiltos“ dorybių etikos centre. Rūpesčio ir prielankumo kaip dorybių statusą jis grindžia tuo, kad žmonės paprastai jų buvimą laiko pasigėrėtinu dalyku, o stoką – smerktinu. Šioje vietoje Slote'o dorybių koncepcija skiriasi nuo Halwanio, kuris veikiamas aristoteliškos tradicijos, rūpesčio dorybę grindė gero arba klestinčio gyvenimo samprata. Slote'o filosofijoje dorybė yra pamatinė sąvoka, nereikalaujanti jokio kito pagrindimo.

Rūpestis ir geravalystė yra pagrindiniai asmens motyvai, į kuriuos reikia kreipti dėmesį, jei norima paaiškinti ir įvertinti moralinius žmonių poelgius: „veiksmas yra moraliai priimtinas, jei, ir tik jei, jis kyla iš geros arba dorybingos motyvacijos, apimančios geravalystę ar rūpestį (kitų gerovę), ar bent jau nekyla iš blogos ar žemesnės motyvacijos, kuri apima pyktį ar abejingumą žmonijai“ (Slote 2001: 38).

Rūpesčio arba „šališkos geravalystės“ dorybė leidžia šališkumą artimųjų atžvilgiu. Ja grindžiama etika teigia, kad moraliai pasigėrėtina labiau rūpintis artimaisiais, o ne svetimaisiais. Prielankumo dorybe grindžiama etika teigia, jog moraliai pasigėrėtinas vienodas rūpestis visų žmonių atžvilgiu. Rūpestis,

Slote'o požiūriu, turi intuityvų pranašumą prieš universalų prielankumą. Anot jo, universalia geravalyste grindžiama moralė įpareigoja rūpintis kiekvienu individu vienodai, todėl nesuteikia atitinkamos reikšmės meilei ir rūpesčiui artimaisiais. Pirmenybę jis teikia rūpesčio arba šališkos geravalystės etikai ir mano, kad ji gali būti pritaikoma taip pat plačiai, kaip ir pirmoji (Slote 2001: 136).

Slote'as mano, kad geras žmogus yra toks, kuris rūpinasi artimųjų gerove ir žmonija apskritai, tik mažesniu mastu. Aukščiausias moralinio vertinimo kriterijus arba, jo dorybių etikos kontekste, labiausiai vertas pasigėrėjimo, pritarimo – subalansuotas rūpestis. Slote'o, skirtingai nei Halwanio, moralės filosofijoje ši dorybė turi mažai bendro su racionaliu samprotavimu, kadangi ji pasiekama ne tiek svarstant ir bandant priimti vienokį ar kitokį sprendimą konkrečioje situacijoje, bet pasikliaujant jausmais, intuicija. Anot Slote'o, mylintis tėvas, turintis du sūnus, vieną sveiką, kitą neįgalų, skirs daugiau dėmesio pastarajam, tačiau tai nereiškia, kad pirmąjį jis mylės mažiau. Būtent meilė abiem sūnums leis jam pasiekti rūpinimosi jais balansą.

Subalansuoto rūpesčio sąvoka Slote'as taip pat bando paaiškinti santykį tarp intymaus rūpinimosi, t. y. rūpinimosi artimaisiais, ir humanitarinio – rūpinimosi visais kitais. Slote'as teigia, kad subalansuotą rūpestį reikia suprasti *in sensu composito*, t. y. toks rūpestis, kurį atskiras individas jaučia savo artimiesiems ne kaip atskiriems individams, bet kaip jų klasei, ir taip pat nepažįstamiesiems kaip klasei (Slote 2001: 70). Moraliai geras žmogus, anot Slote'o, yra toks, kuris skiria atitinkamai dėmesio, energijos, pinigų, rūpesčio savo artimiesiems ir atitinkamai nepažįstamiesiems. Moraliai leistina ir pagirtina, jei žmogus labiau rūpinasi savo artimaisiais nei nepažįstamaisiais, tačiau nemoralu, jei rūpinimasis tuo ir užsibaigia.

Vėlesnėje knygoje Slote'as vietoj subalansuoto rūpesčio pradeda vartoti „pilnai išvystyto empatinio rūpinimo“ sąvoką (Slote 2007). Moralinis gėris jo filosofijoje ne tiek rūpestis/rūpinimasis apskritai, kiek empatinis rūpestis, jo apibrėžiamas kaip pamatinis moralinio gyvenimo veiksnys, motyvuojantis

individus moraliai arba altruistiškam, orientuotam į kitų gerovę, elgesiui, nepriklausomai nuo to, ar tai artimi ar svetimi žmonės. Anot jo, jei tam tikri individo veiksmai demonstruoja visišką empatinį rūpestį artimiesiems ir stokoja empatinio susirūpinimo nepažįstamaisiais, svetimaisiais, jų negalima laikyti moraliai teisingais. Tas pats galioja ir priešingu atveju, jei asmuo rūpinasi svetimaisiais ir ignoruoja artimuosius, tai taip pat nėra moraliai pasigerėtina, teisinga.

Slote'as taip pat įsitikinęs, kad apibrėžus rūpestį kaip empatinio rūpesčio dorybę, rūpesčio etika gali išspręsti rūpesčio ir teisingumo perskyros problemą, kuri, pradant Gilligan tekstais, buvo viena iš esminių jos problemų. Daugelis rūpesčio etikos kritikų teigia, kad be teisingumo rūpesčio etika yra nepakankama moralės teorija, kadangi rūpinimosi santykiai ir praktikos ne visada būna teisingos, o kartais net neteisingumas pateisinamas rūpinimusi kitais. Tai atskleidžia Uma Narayan, nagrinėjusi santykį tarp kolonijinės politikos ir rūpinimosi diskurso. Anot jos, kolonializmo projektas buvo pateisinamas kolonizuotų žmonių, kurie pozicionuojami kaip žemesni, silpnesni, atsilikę interesais ir gerove. Narayan teigimu, įvairios praktikos, vykdytos kolonijose, buvo pateisinamos apeliuojant į vietinių žmonių interesus, pavyzdžiui, prievartinis kitatikių krikštijimas buvo pagrindžiamas nauda jų dvasinei gerovei, įtraukimas į kolonijinę ekonominę infrastruktūrą kaip materialinių, kultūrinių ir moralinių Vakarų mokslo, technologijos, švietimo ir darbo etikos privalumų perdavimas (Narayan 1995: 134). Daugelio rūpesčio etikos kritikų teigimu, tokį rūpesčio/rūpinimosi moralinį, socialinį, politinį ambivalentiškumą tinkama vaga gali nukreipti tik tam tikrų principų, t. y. teisingumo, apibrėžimas.

Per tris rūpesčio etikos vystymosi dešimtmečius susiformavo keturi pagrindiniai atsakymai į klausimą, koks galėtų ir turėtų būti rūpesčio ir teisingumo santykis. Pirma, teigiama, kad rūpestis yra teisingumo pagrindas, kadangi be rūpinimosi praktikų pastarasis negali egzistuoti, bet ne atvirkščiai (Held 2006). Antra, rūpestis gali būti be didesnių prieštaravimų redukuotas į

teisingumo etiką (Okin 1989). Trečia, rūpesčio etika yra privačios sferos moralės teorija, teisingumo – viešosios (Kohlberg 1983). Ketvirtas atsakymas, kurį pateikia Slote'as, teigia, kad pakanka rūpesčio, o tiksliau, empatinio rūpesčio sampratos, siekiant adekvačiai suprasti ir pagrįsti moralinį žmonių gyvenimą.

Taip, kaip atskirų žmonių poelgiai išreiškia jų empatinį rūpestį ar jo stoką, taip ir įstatymai, institucijos, papročiai, socialinės praktikos išreiškia įstatymdavių, socialinių grupių ar subgrupių poreikius. Šių įstatymų, institucijų, socialinių praktikų teisingumas, Slote'o manymu, priklauso nuo to, ar jos buvo motyvuotos žmonių, kurie kuria įstatymus, dalyvauja socialinių praktikų bei institucijų veikloje, empatinio rūpesčio savo bendrapiliečiams, visuomenei ir apskritai valstybei, ar bent jau nebuvo motyvuotos visiškos jo stokos (Slote 2007: 94). Pavyzdžiui, jis sako, kad tos socialinės praktikos ir lūkesčiai, kurie priskiria didesnę atsakomybę už rūpinimosi darbu, atliekamą šeimoje, moterims, o ne vyrams, įkūnija empatinio rūpesčio stoką moterų poreikiams ir siekiams, todėl yra neteisingi. Taigi, anot jo, teisingumo koncepcija, grindžiama empatinio rūpesčio sąvoka, smerkia bet kokią situaciją, kurioje pilną darbo dieną dirbančios moterys dar ir atlieka pagrindinį rūpinimosi darbu šeimose (Slote 2007: 96).

Pagrindinė Slote'o koncepcijos problema yra ta, kad jis labai siaurai suvokia rūpestį/rūpinimąsi, todėl daugiausia, ką gali pasiūlyti jo rūpesčio etikos variantas, tai vertinimo kriterijų, kaip atskirti gerą, teisingą rūpestį nuo blogo ir neteisingo, tačiau ji nepajėgi suformuluoti tam tikrų moralaus elgesio gairių empatinio rūpesčio dorybe nepasižymintiems žmonėms, socialinių ir politinių rekomendacijų tuo atveju, jei visuomenėje ir jos institucijose pasireiškia empatinio rūpesčio stoka. Slote'as ignoruoja tai, kad ne tik socialinių ir politinių institucijų teisingumas priklauso nuo atskirų asmenų empatinio rūpesčio, bet ir tai, kad socialinės ir politinės institucijos, praktikos lemia žmonių empatinio rūpesčio sklaidą ir tai, į ką jis bus nukreiptas. Pavyzdžiui, tam tikra visuomenė, stokojanti empatiškų, rūpestingų institucijų ir

nepasižyminti atitinkama socialine politika, gali lemti tai, kad piliečiai tiesiog liks empatiškai akli tam tikrų žmonių poreikiams, laikys juos nereikšmingais ar tiesiog asmeninės atsakomybės reikalu, todėl ir toliau formuos ir rems panašias institucijas ir socialines praktikas. Slote'as negali paaiškinti, kaip galima būtų ištrūkti iš šio ydingo rato. Viena iš priežasčių gali būti ta, kad jo prieiga stokoja rūpesčio etikai būdingos reliacinės dimensijos ir yra perdėm individualistinė. Skirtingai nei kitos rūpesčio etikos atstovės, Slote'as formuluodamas savo rūpesčio etikos variantą, visiškai nekreipia dėmesio į rūpinimąsi konstituojančius konkrečius santykius, asimetrišką tarpusavio priklausomybę, rūpintojo atsakomybę, rūpintinių atsaką, pažeidžiamumą ir daugelį kitų moraliai svarbių veiksnių.

Kur kas geriau rūpesčio etikos moralinį žodyną atspindi Alasdairo MacIntyre'o dorybių koncepcija, išdėstyta knygoje „Dependent Rational Animals“, kurioje jo išėties taškas yra analogiškas pamatinėms rūpesčio etikos prielaidoms – priklausomybė, pažeidžiamumas, bejėgiškumas. Iš rūpesčio etikos pozicijų žvelgiant, jis formuluoja rūpinimosi santykiams ir praktikoms būtinų dorybių rinkinį, kuris leidžia rūpesčiui/rūpinimuisi peržengti asmeninių santykių bei privačių praktikų ribas, įtraukdamas jį į visuomeninės ir politinės reikšmės sferą.

MacIntyre'as nors ir pripažįsta šios knygos pradžioje dviejų pagrindinių rūpesčio etikos atstovių – Evos Kittay ir Virginios Held – filosofijos ir apskritai feministinės etikos reikšmę keičiant dominuojantį moralės filosofijos diskursą, tačiau pats jis rūpesčio/rūpinimosi sąvokos nevartoja ta prasme, kuria ją vartoja šios dvi autorės, tačiau galima teigti, kad tai, ką jis vadina davimo-gavimo santykiais, yra artima plačiai suvokiamai rūpinimosi praktikai. Davimo-gavimo struktūrą sudaro dalyvavimas santykiuose su konkrečiais kitais, kurie suteikia mums, tai, ko mums reikia, arba mes patys suteikiame kitiems žmonėms, nebūtinai tiems, iš kurių kažką gavome, ko jiems reikia, t. y. davimo-gavimo santykiams nėra būdingas lygiavertis abipusiškumas. Davimo-gavimo santykiai yra neatsiejami

nuo bendrojo gėrio koncepcijos: kiekvieno atskiro dalyvio gėris yra glaudžiai susijęs su daugelio kitų žmonių gėrio, savo ruožtu jų visų gėris priklauso ir nuo bendro gėrio, kuris suvokiamas, kuriamas ir įgyvendinamas per dalyvavimą kasdienėse praktikose, bendroje veikloje, racionaliuose vertinimuose ir svarstymuose.

MacIntyre'as, atnaujindamas savo dorybių koncepciją, grįžta, kaip pats teigia, prie Aristotelio. Jis mano, anksčiau padaręs klaidą, kai atmetė aristotelišką biologiją, kadangi, viena vertus, „joks gėrių, taisyklių ir dorybių įvertinimas negali būti adekvatus, jei nepaaiškina, [...] kaip šita gyvenimo forma yra galima būtybėms, kurios yra biologiškai konstitutos taip kaip mes“ (MacIntyre 2002: x). Tai yra dorybių ir jas konstituojančio gero arba, kaip sako MacIntyre'as, klestinčio gyvenimo apibrėžimas priklauso nuo požiūrio ne tik į žmonių kultūrinį, socialinį, bet ir biologinį vystymąsi, kadangi išeities taškas yra „pradinė gyvūniška būklė“. Antra vertus, jis teigia, kad atmetęs biologiją, nesugebėjo suteikti pakankamos reikšmės tokiems žmogiško gyvenimo aspektams – pažeidžiamumui bei bejėgiškumui ir jų sąlygojamai tarpusavio priklausomybei. Visiškai rūpesčio etikos dvasioje, jis teigia, kad pažeidžiamumas ir bejėgiškumas nėra tik atsitiktiniai ir greitai praeinantys atskiro žmogaus gyvenimo etapai. Atskiras žmogus priklausomas nuo kitų rūpinimosi ir globos ne tik vaikystėje ar senatvėje, bet net ir tada, kai pasiekia savo nepriklausomybės piką: niekas nėra apsaugotas nuo ligos ar negalios etapų.

Nuo Aristotelio filosofijos, MacIntyre'o manymu, jį nutolina tai, kad savo atnaujintos dorybių koncepcijos išeities tašku jis padaro žmogišką pažeidžiamumą ir bejėgiškumą, kas esą visiškai nebūdinga šiam Antikos filosofui. Viena vertus, jis neteikė didelės reikšmės patirčiai tų žmonių, kurie dažniau susiduria su bejėgiškumu ir priklausomybe: moterims, vergams, tarnams, darbininkams. Antra vertus, Aristotelis išaukštino vyrišką didžiadvasiškumo dorybę, tačiau didžiadvasiškam vyrui nebūdinga užmegzti su kitais emocinius paramos santykius: jei vyras dalijasi savo

skausmu su kitais, siekia paguodos ar užuojautos, jis elgiasi kaip moteris. Didžiadvasiškumo dorybe pasižymintiems žmonėms arba, tiksliau, vyrams, taip pat yra gėdinga priimti kitų žmonių pagalbą, kadangi tai esąs žemesniojo požymis: „didžiadvasiškam vyrui, kuris, Aristotelio požiūriu, yra dorybių įsikūnijimas, nepatinka, kai atpažįstamas jo pagalbos bei paguodos iš kitų poreikis“ (MacIntyre 2002: 7).

MacIntyre'as, papildydamas Aristotelį, teigia, kad atskiro žmogaus geras arba klestintis gyvenimas, jo vystymasis, kurį jis apibrėžia kaip perėjimą nuo tiesioginio paklusimo troškimams, prie jų įvertinimo ir transformavimo, mokymosi bendradarbiauti siekiant bendrų tikslų, gebėjimo įsivaizduoti ateities galimybes, neįmanomas be kitų pagalbos ir rūpinimosi. MacIntyre'as kaip ir anksčiau laikosi aristoteliškos pozicijos, kad geras arba klestintis gyvenimas žmogui yra toks gyvenimas, kuriame jis pilnai išskleidžia savo nepriklausomo praktinio samprotavimo galias, įgyja atitinkamas intelektines ir moralines savybes. Nepaisant kritikos, kad Aristotelis ignoravo arba prastai atsiliepė apie tokius žmogiško gyvenimo faktus kaip bejėgiškumas, pažeidžiamumas, priklausomybė, jis išlaiko dar knygoje „After virtue“ išsakytą optimizmą dėl aristoteliškos etikos galių, ir mano, kad joje pakanka resursų vidinių klaidų identifikacijai ir jų ištaisymui. Jo dorybių rekonstrukcijos metodas „pasukti Aristotelį prieš Aristotelį, kartais padedant Akviniečiui“ (MacIntyre 2002: 8).

MacIntyre'as apmąsto dorybes ir jų svarbą pradinių prielaidų – pažeidžiamumo, bejėgiškumo ir priklausomybės kontekste. Aristoteliška dvasia jis teigia, kad be dorybių neįmanoma pasiekti nepriklausomo praktinio samprotavimo gebėjimų, tačiau naujai nuskamba lygiavertis teiginys, kad šito taip pat neįmanoma pasiekti be kitų žmonių rūpesčio, pagalbos, ir kad šiuo atveju taip pat reikalingos atitinkamos dorybės. Tarpusavio priklausomybės pripažinimas, žmogiško bejėgiškumo ir pagalbos poreikio suvokimas, leidžia MacIntyre'ui teigti, kad „dorybės, kurių mums reikia, jei norime išsivystyti iš pirminės gyvūniškos būklės į

nepriklausomus racionalius veikėjus, ir dorybės, kurios mums reikalingos, kai susiduriame su pažeidžiamumu ir bejėgiškumu savyje bei kituose bei atsiliepiame į juos, priklauso tam pačiam dorybių rinkiniui“ (MacIntyre 2002: 5). Šias dorybes MacIntyre’as vadina „pripažintomis priklausomybės dorybėmis“ (angl. *virtues of acknowledged dependence*).

Knygoje „After Virtue“ MacIntyre’as minėjo tokias moraliniam klestėjimui būtinas dorybes – teisingumą, sąžiningumą, drąsą. Tuo tarpu dabar jis eina ne tokiu įprastu keliu, kadangi imasi rekonstruoti ar net konstruoti dorybes, kurios atspindėtų ne tik tai, kuo turėtų tapti kiekvienas gero gyvenimo siekiantis asmuo, t. y. savarankiškai mąstančiu ir veikiančiu asmeniu, bet išreikštų ir tai, kad kiekvienas asmuo yra išsitęsusių laike rūpinimosi santykių, kurie dažniausiai yra asimetriški, matricos dalimi: „kad dalyvaučiau šiame gavimo-davimo santykių tinkle, kaip to reikalauja dorybės, aš privalau suprasti, kad tai, ką esu pašauktas duoti, gali būti neproporcinga tam, ką aš gavau, ir kad tie, kuriems aš esu pašauktas duoti, gali būti tie, iš kurių nieko negausiu“ (MacIntyre 2002: 108).

MacIntyre’as susiduria su sunkumais, siekdamas apibrėžti dorybes, kurios reikalingos tokiam asimetriškam gavimo-davimo santykių tinklui palaikyti, kadangi tradicinės dorybės, jo manymu, atspindi tik kažkokį vieną aspektą, o ne jų sąveiką, todėl pagrindine šių santykių dorybe jis įvardija „teisingą dosnumą“ (angl. *just generosity*), kadangi „remiantis paplitusiu dorybių supratimu, kas nors gali būti dosnus, nebūdamas teisingas ir teisingas, nebūdamas dosnus“ (MacIntyre 2002: 120). Gana artimą teisingo dosnumo dorybei pavyzdį jis randa dviejuose visiškai skirtinguose kontekstuose: lakotų „wancantognaka“ sampratoje ir Tomo Akviniečio *liberalitas* dorybėje. Pirmoji įvardija individo dorybę, kai jis pripažįsta atsakomybę tiesioginei ir išplėstai šeimai, genčiai ir išreiškia tai per dalyvavimą įvairiose ceremonijose. Akvinietiškas *liberalitas* nurodo į dorybę, įgalinančią moralinį veikėją elgtis ne tik teisingai (t. y. atiduoti kitam tiek, kiek esame skolingi), bet ir motyvuojančią tokius veiksmus,



„kurie vienu metu yra teisingi, dosnūs, geraširdiški ir daromi iš gailėsčio“ (MacIntyre 2002: 121). Teisingo dosnumo dorybė leidžia suteikti žmonėms, kuriems reikia mūsų pagalbos ir rūpesčio, tai, ką mes patys tam tikru savo gyvenimo etapu gavome ar dar galbūt gausime. MacIntyre'as teigia, kad teisingo dosnumo dorybė leidžia apimti skirtingus santykius su kitais žmonėmis. Teisingo dosnumo dorybė įgalina mus elgtis atitinkamai ne tik su žmonėmis, su kuriais mus sieja ilgalaikiai bendruomeniniai santykiai, bet ir su prašalaičiais bei turinčiais neatidėliotinų poreikių (MacIntyre 2002: 126). Ji būtina moraliniam veikėjui, nes davimo ir gavimo santykiai yra asimetriški ir neįmanoma apskaičiuoti proporcijos tarp to, kiek kiekvienas asmuo gavo ir kiek turėtų atiduoti. Rūpinimosi asimetrija ir su ja susijusios temos – rūpintojų išnaudojimas, perdegimas – yra viena iš pagrindinių rūpesčio etikos problemų. MacIntyre'as ją siūlytų spręsti, teisingo dosnumo dorybę siejant su apdairiu apskaičiavimu. Jis teigia, kad gavimo-davimo santykių tinkle neįmanoma apskaičiuoti proporcijos tarp to, ką asmuo gavo, ir to, ką turėtų duoti, todėl asmuo neturi reikalauti, kad gaunamas rūpinimasis būtų lygiavertis kažkada suteiktam, tačiau moraliniam veikėjui būtina sugebėti apskaičiuoti, koks rūpestis ir koku metu yra skubus ir būtinas, o koks ne, ir atitinkamai paskirstyti savo disponuojamus resursus (MacIntyre 2002: 126).

Kitas svarbus teisingo dosnumo dorybės aspektas yra atidus ir švelnus palankumas rodomas kitam žmogui. Žvelgiant iš rūpesčio etikos perspektyvos, svarbu ne tik tai, kad rūpinimosi aktas yra atliekamas, bet ir kaip jis atliekamas. MacIntyre'o požiūriu, nors ir negalime iš žmogaus reikalauti, kad jis jaustų atitinkamus jausmus kito žmogaus atžvilgiu, tačiau galima lavinti dispoziciją jausti atitinkamai (MacIntyre 2002: 122).

Noddings teigė, kad rūpinimasis būtų įgyvendintas, rūpintinis kažkokiu būdu turi atsakyti rūpintojui, parodyti, kad jo rūpinimasis buvo priimtas. MacIntyre'as teigia, kad gavimo-davimo santykių funkcionavimui būtinos ir gavėjo dorybės: „žinojimas kaip išreikšti dėkingumą, kad jis netaptų našta,

mandagumas netaktiško davėjo atžvilgiu, pakantumas neadekvačiam davėjui“ (MacIntyre 2002: 126).

MacIntyre'as kelia gana didelius reikalavimus moraliniams veikėjams davimo-gavimo santykių tinkle: „aš turiu žinoti, kad kritiškomis situacijomis tu padarysi kas reikalinga ir nenusisuksi, kai tos užduotys, dėl kurių tu prisiėmei atsakomybę, pasirodys labiau atstumiančios [...] ar sunkesnės nei tikėjaisi“ (MacIntyre 2002: 110). Jo įsitikinimu, toks moralinis charakteris pasiekiamas auklėjimu, kurio uždavinys – transformuoti egoistinius ir altruistinius impulsus ir troškimus linkti link bendro ir individualaus gėrio“, kad nebūtume nei egoistai, nei altruistai, bet tokie asmenys, „kurių aistros ir polinkiai nukreipti tiek į tai, kas yra gėris mums, tiek į tai, kas yra gėris kitiems“ (MacIntyre 2002: 160). Nepaisant moralinio auklėjimo reikšmės suvokimo, MacIntyre'as pesimistiškai atsako tiems, kurie į auklėjimą žvelgia per dorybių etikos prizmę. Anot jo, pliuralistinėse visuomenėse, kuriose vyrauja įvairios ir nesuderinamos dorybės, neįmanoma visuomeninė auklėjimo sistema, nukreipta į dorybių ugdymą (MacIntyre 1999). Todėl kaip ir knygos „After virtue“ pabaigoje, čia politiniu idealu lieka lokali bendruomenė, kurioje asmuo gavimo-davimo santykių tinkle išugdo jo nepriklausomybę ir priklausomybę atspindinčias dorybes, kurios būtinos siekiant tiek individualaus, tiek ir bendrojo gėrio. Apibrėždamas bendrąjį gėrį, MacIntyre'as akcentuoja panašius dalykus, kaip ir rūpesčio etikos atstovės: tarpusavio priklausomybę, pažeidžiamumą, rūpinimosi ir pagalbos poreikį. Jis teigia, kad šios bendrojo gėrio koncepcijos pagrindinis elementas turi būti suvokimas ir pripažinimas, kad neveiksnumas ir priklausomybė nuo kitų žmonių svarbi žmogiško gyvenimo dalis, todėl poreikių, kylančių iš šių veiksmų, patenkinimas turi būti suprantamas kaip visos politinės visuomenės, o ne tik atskiros žmonių grupės, interesas (MacIntyre 2002: 130).

MacIntyre'as teigia, kad visiškas socialinis ir politinis tarpusavio priklausomybės ir pažeidžiamumo pripažinimas, pripažintos priklausomybės

dorybių realizavimas negali būti įgyvendintas šeimoje ar modernioje valstybėje, kadangi nei vienoje iš jų nėra įmanomas bendrasis gėris. To neįmanoma realizuoti šeimoje, kadangi ji nėra sau pakankama ir jos bendrojo gėrio vizija ir įgyvendinimas priklauso nuo platesnio visuomeninio gėrio. Tuo tarpu moderni valstybė nepajėgi realizuoti bendrojo gėrio, grindžiamo tarpusavio priklausomybės, pažeidžiamumo ir neveiksnumo prielaidomis, kadangi (1) čia lemiamą reikšmę priimant sprendimus lemia besiderančių ekonominė galia ir (2) valstybės dydis bei heterogeniškumas (MacIntyre 2002: 131–135)

Rūpesčio etikos atstovės sutiktų su MacIntyre'u, kad lokaliai bendruomenės yra ta erdvėje, kurioje gali būti (1) steigiami rūpesčio santykiai, grindžiami tarpusavio priklausomybe, pažeidžiamumu ir bejėgiškumu, (2) individualiu ir bendruomeniniu lygmeniu atpažįstami ir efektyviai patenkinami pažeidžiamų asmenų poreikiai, (3) o tarpusavio interakcijos motyvuojamos individų dorybių, kurios formuojamos ir kultivuojamos susiduriant, bendradarbiaujant, svarstant bendrojo gėrio klausimus su kitais tos bendruomenės nariais. Tačiau jos nėra linkusios sutikti, kad rūpestis/rūpinimasis ir jį konstituojančios neveiksnumo, pažeidžiamumo ir tarpusavio priklausomybės prielaidos, gali įgauti visuotinę moralinę reikšmę ir būti realizuotos tik bendruomenėse, kurias MacIntyre'as lokalizuoja tarp šeimos ir modernios valstybės.

## 2. 4. Rūpinimasis ir poreikiai

Siekiant išsaugoti rūpesčio etikos specifika, bandymai apibrėžti jos normatyvinį turinį turi atspindėti bent keturis jai būdingus bruožus<sup>8</sup>. Pirma, atskleisti, kokią reikšmę turi konkrečių žmonių poreikiai rūpinimosi moraliniams reikalavimams ir įsipareigojimams. Antra, apibrėžiant moralinius rūpinimosi įsipareigojimus, suteikti atitinkamą vaidmenį emocijoms ir jausmams. Trečia, nenutolti nuo to, ką Sheyla Benhabib įvardija konkrečiau kito požiūriu (angl. *standpoint*), kuris „reikalauja, kad į kiekvieną racionalią būtybę žvelgtume kaip į individą su konkrečia istorija, tapatybe ir afektyvia-emocine sandara“ (Benhabib 1992: 159). Anot jos, vadovaujantis šiuo požiūriu, reikia abstrahuotis nuo to, kas konstituoja mūsų panašumą, ir susitelkti ties kiekvieno individualumu, bandyti suprasti kito asmens poreikius, motyvaciją, siekius ir troškimus. Kitas žmogus turi būti traktuojamas kaip konkreti žmogiška būtybė, turinti specifinius poreikius, talentus ir gebėjimus. Normos, siejančios žmones ir reguliuojančios jų interakcijas, turėtų apimti ne tik teises bei pareigas, bet ir draugystę, meilę bei rūpestį (Benhabib 1992: 159). Ketvirta, bandymas atsakyti į klausimą, kokie yra moraliniai rūpesčio reikalavimai, taip pat privalo nurodyti žmonių susietumą ir tarpusavio sąveiką, atskleisti, koku būdu santykiai konstituoja asmenų atsakomybę ir įsipareigojimus rūpintis ne tik artimaisiais, bet ir svetimais bei nepažįstamais.

Bandymas papildyti rūpesčio etiką dorybių ar sentimentalistinės etikos normatyviniu turiniu dera su jos antra ir trečia savybe, kadangi jos abi skiria pakankamai dėmesio jausmams bei emocijoms, taip pat akcentuoja

---

<sup>8</sup> Virginija Held išskiria keturis pagrindinius skirtingas rūpesčio etikos versijas vienijančius bruožus. Pirma, rūpesčio etika sutelkia dėmesį į žmonių, kuriais rūpinamasi, poreikius. Antra, siekdama suprasti, kokie moraliniai reikalavimai yra keliami veikėjui, rūpesčio etika siūlo atsižvelgti į emocijas ir jausmus. Trečia, rūpesčio etika atmeta universalius moralinius principus, teigiančius, kad kiekvieną žmogų ir moralinį santykį su juo turime traktuoti vienodai, ir siūlo kreipti dėmesį į moralinius reikalavimus, kylančius santykyje su konkrečiu kitu žmogumi. Ketvirtas bendras bruožas kyla iš pamatinės rūpesčio etikos prielaidos, kad moralės dėmesio centre yra reliacinis subjektas, t. y. toks subjektas, kuris yra formuojamas ir konstituojamas santykių su kitais žmonėmis (Held 2006: 10–15).

partikuliaristinę etinę poziciją. Tačiau sentimentalistinė ir dorybių etika, net papildytos rūpesčio etikos įžvalgomis, skiria nepakankamą dėmesį rūpinimosi recipientams ir tam, kokią reikšmę moraliniam veikimui turi santykiai su konkrečiais žmonėmis (ir ne tik žmonėmis), taip pat socialiniam ir politiniam kontekstui, kuriame paskirstoma rūpinimosi atsakomybė.

Sentimentalizmo ir dorybių etikos išėties taškas yra moralinis subjektas. Klasikinė rūpesčio etika laikosi pozicijos, kad rūpestis/rūpinimasis kitu žmogumi prasideda ne tiek nuo moralinio veikėjo empatijos, dorybės ar jų rinkinio, bet nuo to, kad kitam žmogui, su kuriuo egzistuoja vienoks ar kitoks santykis, reikia rūpinimosi bei pagalbos patenkinant tam tikrus poreikius. Empatija ir dorybės čia yra svarbūs, bet antraeiliai dalykai. Jie yra priemonės efektyviam rūpinimuisi, bet ne gėris ir tikslas savaime.

Kad rūpesčio etika neprarastų savo specifikos, kurios pagrindas yra reliacinio veikimo, santykių ir tarpusavio sąveikos prielaidos, jai būtina išlaikyti konceptualinį dėmesį ne tik ties rūpintoju, bet ir rūpintiniu. Šiuo atveju rūpesčio etikai gali padėti išplėtotą poreikių koncepcija. Poreikių sąvoka, kuri apibrėžiama remiantis Soran Reder teorija, sugražina etinį dėmesį prie rūpesčio recipiento ir leidžia išlaikyti reliacinį rūpesčio etikos pobūdį, kurį konstituoja sąveika tarp rūpintojo ir rūpintinio, t. y. etinį rūpestį nukreipia ne tiek rūpintojo motyvacija, kylanti iš jo jausmų ar dorybių, bet visų pirma paties rūpintinio poreikiai, santykis, siejantis rūpintinį ir rūpintoją, jų abiejų padėtis platesniame socialinių, kultūrinių, politinių praktikų kontekste.

Poreikių sąvoka nėra svetima rūpesčio etikai. Nepaisant to, kad daugelis jos atstovų pateikia gana skirtingą požiūrį į tai, kas yra rūpestis/rūpinimasis, kokią vietą jis užima privačiame ir viešame žmonių gyvenime, kokia yra jo socialinė ir politinė reikšmė, kas apibrėžia gerą ir blogą rūpinimąsi, kaip toli siekia įsipareigojimai rūpintis, jas vienija požiūris, kad rūpintis kitu žmogumi ar žmonėmis reiškia atsakyti į to žmogaus ar žmonių poreikius, juos patenkinti (Noddings 2002: 53, Held 2006: 10, Tronto 1994: 130). Rūpesčio etika teigia, kad turėti poreikių ir būti reikalingam kitų pagalbos juos patenkinant yra

pamatinė žmogiško gyvenimo būseną, o ne išskirtinė ir reta savybė, būdinga nedaugeliui žmonių tik tam tikrais jų gyvenimo momentais. Tradicinės moralinės, socialinės ir politinės teorijos, besiremiančios autonomiško, sau pakankamo ir racionalaus individo prielaida, nustumia į periferiją ne tik asmenis, kuriems akivaizdžiai reikia kitų rūpinimosi, bet ir nuvertina tuos, kurie atlieka rūpinimosi darbą įvairiose situacijose, pradedant vaikų auginimu, senų ir ligotų artimųjų priežiūra, baigiant neįgaliųjų, ligonių slauga. Pirmojoje dalyje, analizuojant rūpesčio etikos indėlį į pilietiškumo sampratą, atskleista, kad ne tik buvimas nuolatinio rūpinimosi recipientu, bet ir pati rūpinimosi veikla gali riboti ja užsiimančių žmonių pilietines ir politines galimybes. Todėl nenuostabu, kad rūpesčio etika, remdamasi poreikių, o ne vyraujančiam socialiniam bei politiniam diskursui įprastesne teisių idėja, konstruoja savo moralinę, socialinę bei politinę viziją.

Viena iš pirmųjų atkreipusių dėmesį, kaip netolygiai ir neteisingai šiuolaikinėje Vakarų visuomenėje paskirstoma rūpinimosi veikla bei jos rezultatai, buvo Diemut Bubeck (Bubeck 2004). Jos pasiūlytas rūpesčio apibrėžimas susiejo rūpinimąsi kitu asmeniu su jo poreikių patenkinimu. Anot jos, rūpestis yra veikla, kurios metu vienas asmuo padeda patenkinti kito asmens poreikius. Panašiai, kaip ir Noddings, Bubeck teigia, kad galima būtų tam tikrą veiklą apibrėžti kaip rūpinimąsi, tarp rūpintojo ir rūpintinio turi būti glaudi sąveika. Rūpintojo moralinius įsipareigojimus rūpintis konstituoja tai, kad kitas asmuo pats negali patenkinti savo poreikių (Bubeck 2004: 129). Bubeck išskiria dvi poreikių rūšis: pamatinius žmogiškus poreikius ir socialiai konstruojamus poreikius. Rūpinimasis yra veikla, anot Bubeck, nukreipta į pamatinių žmogiškų poreikių patenkinimą (Bubeck 2004: 133).

Bubeck pateikia gana siaurą požiūrį į rūpinimąsi, kuris turi savo privalumų ir trūkumų. Viena vertus, tokiu būdu apribodama rūpinimosi sferą, ji nubrėžia normatyvines gaires rūpintojui ir kartu socialinės politikos orientyrus, leidžiančius nubrėžti ribą tarp moraliai privalomo ar leistino rūpinimosi ir tokio rūpinimosi, kuris eksploatuoja pačius rūpintojus. Bubeck tai yra labai svarbu,

kadangi jos dėmesio centre – moterų išnaudojimas, kylantis iš fakto, kad net šiuolaikinėse visuomenėse moterys atlieka didžiąją dalį neapmokamo rūpinimosi darbo privačioje sferoje: ant jų krenta pagrindinė atsakomybė rūpintis vaikais, sutuoktiniais, partneriais, susenusiais ligotais tėvais. Žmonių poreikiai gali būti begaliniai, o asmens, kuris prisiima atsakomybę ar yra įpareigotas juos patenkinti, galios, gebėjimai ir išteklių yra riboti. Bubeck leidžia suprasti, kad moraliai pateisinamas yra toks rūpinimasis, kuris nukreiptas į asmens, kuris pats dėl įvairių galimybių nepajėgus to padaryti, poreikių patenkinimą. Visa kita gali būti laikoma ne rūpinimusi, o patarnavimu (angl. *service*) (Bubeck 2004: 134).

Antra vertus, Bubeck rūpinimąsi kaip poreikių patenkinimą traktuoja labai supaprastintai. Daugelis rūpesčio etikos atstovių nėra linkusios atmesti „socialiai konstruojamų poreikių“ reikšmės žmonių gyvenimui, ypač jei į juos įtraukiami meilės, pripažinimo, palaikymo ir panašūs poreikiai. Noddings, kuri visiškai nesutapatina rūpesčio (angl. *care*) ir rūpinimosi (angl. *caregiving*), tiksliau, teigia, kad rūpestis yra daugiau nei tik rūpinimasis, nėra linkusi moraliai reikšmingo rūpinimosi apriboti tik gyvybinių poreikių patenkinimu. Anot jos, jei ir yra koks bazinis poreikis, kurį rūpesčio etika siekia patenkinti, tai toks yra poreikis būti išgirstam ir pripažintam (Noddings 2010: 181). Ji skeptiškai žvelgia į išankstinį poreikių apibrėžimą ir jų hierarchijas, nes mano, jog tai gali tik sukliudyti atpažinti ir patenkinti konkrečius egzistuojančius žmonių poreikius. Jos teigimu, socialinė ir politinė teorija turėtų koncentruotis ne tiek į poreikių klasifikaciją, remiantis jų svarba ar būtinybe, bet dėmesį kreipti į natūralaus rūpesčio ratų (angl. *circles of natural care*), kuriuose poreikiai gali būti efektyviausiai identifikuojami ir patenkunami, kūrimą bei palaikymą (Noddings 2010).

Noddings siūlo kiek kitokią poreikių klasifikaciją. Anot jos, užuot darius distinkciją tarp pamatinių ir nepamatinių poreikių, reikia kalbėti apie numanomus (angl. *inferred needs*) ir išreikštus (angl. *expressed needs*) poreikius. Išreikšti poreikiai, anot jos, kyla iš paties rūpintinio. Tai gali būti jo

norai, troškimai. Numanomų poreikių šaltinis yra rūpintojas, kuris, interpretuodamas rūpintinio išraiškas, remdamasis situacija, turimais ištekliais, socialiniais ir kultūriniais reikalavimais, sprendžia, ko reikia rūpintiniui. Pavyzdžiui, vaikų mokymosi poreikis gali būti numanomu, kadangi dažniausiai jį, atsižvelgdami į kultūrinius ir socialinius reikalavimus, vaikams primeta tėvai, mokytojai, įvairios institucijos. Noddings mano, kad siekiant nustatyti, kokie poreikiai yra labiau ar mažiau svarbūs, kokius patenkinti, o kokius atmesti, reikia kalbėti, klausytis, derėtis. Pirmenybė turi būti skiriama išreiškiamiems poreikiams, būtina pagarba ir atidumas tam, kokius norus ir troškimus formuluoja kiti žmonės, kad galėtume atitinkamai jiems padėti (Noddings 2010: 203).

Nepaisant to, kad poreikių kategorija yra rūpesčio etikos pagrindas, nedaugelis skiria jai pakankamai dėmesio, retas kuris analizuoja poreikių sąvoką ar apibrėžia, ką jis turi omenyje, kalbėdamas apie moralinius reikalavimus konstituojančius poreikius. Dažniausiai apeliuojama į kasdienės kalbos lygmenį, kuriame poreikiai skirstomi į esą svarbesnius biologinius, kurie lemia žmonių išgyvenimą ir bent jau minimaliai gerą gyvenimą, bei emocinius, į kuriuos žvelgiama, kaip į mažiau svarbius ir antraeilius, tačiau taip pat reikalingus geram žmonių gyvenimui.

Šiuo atžvilgiu rūpesčio etikai gali padėti Reader formuluojama etinė poreikių koncepcija, kurioje ji apmąsto poreikių sąvokos moralinę reikšmę ir teigia, kad atsakas į kitų žmonių poreikius, jų patenkinimas yra bet kokios etinės praktikos pagrindas, o poreikiai – pamatinis moralinių reikalavimų šaltinis. (Reader 2007, Reader 2003, Reader, Brock 2004). Ji abejoja, ar rūpesčio etika gali adekvačiai reflektuoti poreikių reikšmę moraliniame gyvenime, kadangi jos moralinis pagrindas esą yra afektyvi rūpintojo nuostata rūpintinio atžvilgiu. Poreikių teorijos moralinis pamatas ne tai, ką jaučią moralinis veikėjas, bet tai, kad poreikiai turi būti atpažinti ir patenkinti (Reader, Brock 2004: 264). Ji taip pat įsitikinusi, kad rūpesčio etika, pabrėždama pažeidžiamumą ir priklausomybę, suponuoja tai, kad poreikiai yra



savybė būdinga nedaugeliui individų, tik tiems, kurie yra priklausomi nuo kitų pagalbos ir rūpesčio. Jos manymu, rūpesčio etikos atstovės poreikius sieja tik su tam tikromis žmogiško gyvenimo fazėmis ir būsenomis, pavyzdžiui, kūdikyste, vaikyste, senatve, liga, į visus kitus žmones esą jos žvelgia kaip į nepriklausomas būtybes, galinčias patenkinti savo pačių poreikius, susirūpinusias tik savo autonomija, laimės siekimu ir žalos vengimu (Reader, Brock 2004: 265).

Toks Reader požiūris į rūpesčio etiką nėra tikslus, ypač jos antrasis priekaištas. Moralinio, socialinio bei politinio rūpesčio etikos projekto pamatas yra asmens, turinčio poreikių, pažeidžiamo ir priklausomo nuo kitų rūpinimosi, samprata. Daugelis rūpesčio etikos atstovų pabrėžia, kad pažeidžiamumas yra universalus žmogiško gyvenimo faktas (Kittay 1999, Held 2006, Tronto 2013).

Pirmasis priekaištas irgi nėra visai tikslus, kadangi atspindi gana siaurą rūpesčio etikos supratimą. Moraliai reikšmingas rūpestis/rūpinimasis nėra tik moralinio veikėjo jausmas, emocija, motyvacija, bet įvairialypis fenomenas, apimantis skirtingus, bet vienas su kitu glaudžiai susijusius elementus. Net tokios rūpesčio etikos autorės kaip Noddings, su kurios vardu (klaidingai) siejamas ne tik Reader būdingas požiūris į rūpesčio etiką, rūpestį/rūpinimąsi laiko ne emocija, jausmu, simpatija ar empatija, bet santykiu tarp rūpintojo ir rūpintinio, kurį konstituoja trijų veiksnių sąveika: rūpintojo receptyvus dėmesys ir motyvacinis perkėlimas bei rūpintinio atsakas. Antra vertus, šis, rūpesčio etikai būdingas, subjektyviojo, emocinio veiksnio akcentavimas galėtų praturtinti poreikių teoriją išvalgomis apie tai, kaip įmanomas adekvatus poreikių atpažinimas, efektyvus ir orus jų patenkinimas.

Reader teigia, kad moralinio privalėjimo pamatas yra žmonių ar objektų, su kuriais vienokiu ar kitokiu būdu susiduria moralinis veikėjas, poreikiai: „moralinės būtinybės šaltinis glūdi faktuose apie etinių veiksmų recipientus, būtybes, kurių atžvilgiu buvo veikama, o ne faktuose apie veikėjus, veiksmus ar veikėjo vertybes ir tikslus (Reader 2007: 1). Tai neprieštarauja rūpesčio etikos pozicijai, kadangi čia dėmesys taip pat nukreipiamas į rūpesčio gavėją ir

jo poreikius, o ne tik į moralinį veikėją. Rūpesčio etikoje rūpintojas, jo moraliniai sprendimai, dorybės ir veikla apibrėžiami per santykį su rūpintiniu. Pavyzdžiui, Kittay tokį moralinį veikėją apibrėžia kaip „permatomą aš“ (angl. *transparent self*), t. y. tokį „aš, per kurį yra įžiūrimi kito poreikiai, aš, kuris žvelgdamas į savo poreikius, pirmiausiai mato kito poreikius“ (Kittay 1999: 51). „Permatomas aš“ tai toks aš, kuris ne tik prisitaiko prie asmens, kuriuo rūpinasi, norų ir poreikių, bet ir „atideda ar susklyaudžia savo paties poreikius, kad pasirūpintų kitų poreikiais“ (Kittay 1999: 51). Tik suspenduojant asmeninius norus, tampa įmanoma išžvelgti norus ir poreikius tų, kuriais rūpinamasi. Anot Kittay, priklausomybės darbas, kuris jos filosofijoje atskleidžia tiesioginio rūpinimosi kitu asmeniu ar asmenimis aspektą, – neatsiejama bet kokios visuomenės dalis ir kiekviena visuomenė priklauso nuo tų, kurie prisiima tokio moralinio aš reikalavimus (Kittay 1999: 52)<sup>9</sup>.

Reader manymu, poreikiai yra akivaizdžiausias moralinių reikalavimų šaltinis: „su sąlyga, kad aš esu kompetentinga moralinė veikėja, ir kad man nekeliami kiti reikalavimai (moraliniai ar kylantys iš kitų gyvenimo aspektų), nieko kito negalima tarti, tik tai, kad aš turiu patenkinti poreikį, nieko kito daryti, tik patenkinti poreikį, ir nieko kito negalima mąstyti, tik tai, kad teisinga, gera, moraliai pagirtina yra patenkinti poreikį, ir neteisinga, bloga ir moraliai smerktina jo nepatenkinti“ (Reader 2007: 48). Reader įsitikinusi, kad šį normatyvinį poreikių aspektą puikiai atskleidžia paprasti atvejai, kurie sudaro moralinio gyvenimo pagrindą: jei vaikas yra alkanas, jį reikia

---

<sup>9</sup> Nemaža dalis rūpesčio etikos atstovų taip pat yra linkę ir patį rūpintoją įtraukti į potencialių rūpesčio recipientų sąrašą, kadangi rūpinimasis rūpintojo poreikiais yra rūpinimosi rūpintinio poreikiais sąlyga. Rūpesčio etika rūpinimąsi apibrėžia kaip santykį bent tarp dviejų asmenų, todėl kai kurios rūpesčio etikos atstovės yra linkusios neigti, kad įmanomas rūpestis savimi (Bubeck 2004: 138), tačiau kitiems autoriams tai netrukdo rūpinimąsi savimi laikyti svarbia ir net būtina rūpesčio dalimi (Kittay 1999, Slote 2007, Pettersen 2008). Asmeninės moralės lygmenyje toks rūpestis, kuris apima kitus ir save, dažnai apibrėžiamas kaip tam tikra dorybė. Pavyzdžiui, Michaelo Slote'o požiūriu, moraliai pasigėrėtina yra subalansuoto rūpinimosi dorybė, kuri leidžia atitinkamai paskirstyti rūpinimąsi savimi, artimaisiais ir svetimais bei nepažįstamais (Slote 2001). Tove Pettersen plėtoja Gilligan brandaus rūpesčio (angl. *mature care*) sampratą, papildydama ją Aristotelio dorybės kaip vidurio tarp dviejų kraštutinių koncepcija. Jos teigimu, rūpindamasis moralinis veikėjas privalo išlaikyti pusiausvyrą tarp kitų žmonių poreikių ir asmeninių interesų (Pettersen 2008: 114). Reader taip pat teigia, kad moraliai reikšmingi ir veikėjo, ne tik recipiento poreikiai.

pamaitinti, jei katinas yra kankinamas, jį reikia išgelbėti, jei iš kolegos yra tyčiojamasi, jį reikia užstoti, jei seseriai reikia emocinės paramos, reikia ją suteikti (Reader 2007: 49).

Toks Reader požiūris yra parankus rūpesčio etikai, kuri siekia išlikti kaip įmanoma kontekstualesnė ir partikuliariesnė, t. y. rūpesčio etika besivadovaujantis moralinis veikėjas neturi savo arsenale konkrečių moralinių taisyklių rinkinio, kuris jam padėtų susiorientuoti kiekvienu atveju. Atvirkščiai, rūpesčio etika siūlo jam veikti vadovaujantis tuo, kas iškyla konkrečioje situacijoje, likti atidžiam ir jautriam rūpinimosi konteksto detalėms, ir jomis remiantis formuluoti konkrečius veiklos orientyrus. Reader siūloma poreikių koncepcijoje teigiama, kad poreikiai yra ne tik moralinių reikalavimų šaltinis, bet ir veiklos orientyras, kadangi juos išreiškiantys teiginiai moraliniam veikėjui atskleidžia, ką jis turi daryti. Viena vertus, jie parodo, kas yra blogai, ko stokoja kitas asmuo arba, jos požiūriu, bet kokia būtybė ar objektas. Antra vertus, jie atskleidžia, kaip šią situaciją ištaisyti, ką reikia daryti, kad poreikis būtų patenkintas. Reader manymu, poreikius išreiškiančius teiginius galima palyginti su dar neužpildytomis dėlionės vietomis: jie aprašo trūkstamus pasaulio fragmentus. Šie teiginiai pasako, kokia yra trūkstama detalė, ir nurodo, ką mes turėtume padaryti ją radę (Reader 2007: 52). Poreikius išreiškiantis teiginys „vaikas yra alkanas“, pasako ne tik, ko vaikui reikia, bet ir nurodo, kas turi būti atlikta, kad šis poreikis būtų patenkintas, t. y. vaikas turi būti pamaitintas.

Reader poreikių koncepcija rūpesčio etikai gali suteikti aiškesnes gaires, kaip atskirti moralinius reikalavimus keliančius poreikius nuo tokių reikalavimų nekeliančių. Poreikių sąvoką Reader apibrėžia remdamasi Aristotelio būtinybės samprata, išdėstyta „Metafizikoje“. Esą Aristolis teigia, kad visos būtinybės turi vieną bendrą savybę, kuri nurodo į poreikius (reikalavimus), be kurių kažkas negalėtų būti: „jei kažkam reikia y, kad būtų x, tada, kad būtų x, turi būti y“ (Reader 2007: 54). Pats Aristotelis išskiria keturias būtinybių rūšis: 1) tai, kas privalo būti, kad būtų gyvenimas ir

egzistencija, 2) tai, kas privalo būti, kad būtų pasiektas gėris ar išvengta blogio, 3) tai, kas privalo būti, kadangi kyla prieš valią ar prigimtį, 4) tai, kas privalo būti dėl loginės būtinybės. Paprastai moralės filosofijoje, kalbant apie poreikių moralinę galią, pasitelkiama antroji būtinybės rūšis: moralinius reikalavimus kelia tie poreikiai, kurių nepatenkinus asmuo negalėtų pasiekti gero gyvenimo ar bent jau išvengti žalos. Anot Reader, etikai reikšmingesnė yra pirmoji būtinybės ir poreikių rūšis. Didžiausius moralinius reikalavimus keliantys poreikiai yra tie, kurie susiję su stokojančios būtybės pačia egzistencija ir gyvenimu: „išlavintas mūsų, kaip moralinių veikėjų, jausmas, kad egzistencija yra tai, kas svarbu, kad stokojanti būtybė liausis buvusi, jei nepadėsime, struktūruoja esminių poreikių, kurie yra moralinių reikalavimų paradigma, normatyvumo suvokimą“ (Reader 2007: 56).

Toks moralinius reikalavimus keliančių poreikių apibrėžimas, rūpesčio etikai leistų pagrįsti rūpinimosi recipientų klasės praplėtimą, t. y. teigti, kad moraliai reikšmingas rūpinimasis gali būti ne tik žmonėmis, bet ir kitomis būtybėmis bei objektais (tai yra svarbu šiuo metu besiplėtojančiai rūpesčio etika grindžiamai ekologiškai etikai). Reader idėja leidžia pagrįsti ir nubrėžti tam tikrus moralinius orientyrus šiam rūpesčio etikos užmojui. Jos teigimu, moralinius reikalavimus keliančių poreikių apibrėžimas tokiais veiksniais, kuriuos nurodo kai kurie moralės filosofai, kaip klestėjimas, gebėjimai, gyvenimo planai ir projektai, turi du pagrindinius trūkumus. Pirma, toks požiūris yra ribotas, kadangi suponuoja, kad tik tai, kas gali klestėti, veikti, turėti gebėjimus, formuoti gyvenimo planus ir projektus, taip pat gali turėti moralinius reikalavimus keliančius poreikius. Požiūris, kurį ji siūlo, leidžia prasmingai kalbėti apie bet kokio daikto poreikius, kas tai bebūtų – žmogus, gyvūnas, gamtos ar žmogaus rankų darinys, kadangi pagrindiniai poreikiai yra būtinos ir esminės stokojančios esybės savybės, t. y. tokios savybės, be kurių šios esybės apskritai nebūtų (Reader 2007: 58). Antra, požiūris, besiremiantis antrąja Aristotelio būtinybių rūšimi, anot jos, atspindi šališkumą moralinių

veikėjų atžvilgiu, kadangi esą tik tam tikromis savybėmis pasižymintieji nusipelno moralinio dėmesio (Reader 2007: 57).

Kita vertus, Reader požiūris, siejantis poreikių normatyvumą su būtybės egzistavimu, gali pasirodyti esąs per daug siauras, ypač rūpesčio etikos kontekste, kur manoma, kad moralinius reikalavimus gali kelti ne tik žmonių išgyvenimą konstituojantys poreikiai, bet ir poreikiai, kurių patenkinimas lemia kokybišką gyvenimą. Noddings teigia, kad kiekvieno iš mūsų bent vienas nepamatinis poreikis turi būti patenkintas, kadangi gyvenimas, kuriame patenkinami tik pamatiniai poreikiai, yra skurdus (Noddings 2002: 66).

Reader koncepcija gali pagrįsti ir tų poreikių, kurie svarbūs rūpesčio etikai, moralinę reikšmę, kadangi siekdama paaiškinti, kaip moralinius reikalavimus keliantys poreikiai susiję būtent su būtybės ar daikto egzistencija, ji pasitelkia Davido Wigginsso rūšinių substancijų (angl. *substance sortals*) sąvoką, o dar tiksliau, antrinių-natūralių, tarpinių-rūšinių substancijų sąvoką (angl. *second-natural phased-sortal*). Ji teigia, kad įprastos rūšinės sąvokos (angl. *sortal concepts*) atskleidžia, su kokios rūšies daiktais mes turim reikalą. Jos pateikia atsakymą į klausimą „kas tai?“. Tokia rūšinė sąvoka yra „žmogiška būtybė“, tačiau ji, anot Reader, yra per daug bendra, kad ja galima būtų aprašyti „moralinio susirūpinimo objektų kategoriją“ (Reader 2007: 59). Pastarąją, jos teigimu, geriausiai išreiškia substancinės rūšinės sąvokos, kurios nurodo į tai, ką Aristotelis vadino „vidiniais daikto kaitos ir tęstinumo principais“ (Reader 2007: 59). Pavyzdžiui, būtinos kūdikio, kaip substancialios natūralios būtybės, egzistavimo sąlygos yra tokie dalykai, kurie turi būti patenkinti, kad kūdikis būtų substancinės rūšies daiktu, koks jis yra, t. y. jam reikia tėvų, kūno, maisto, miego ir kitų dalykų (Reader 2007: 60). Kūdikis negalėtų egzistuoti, jei nebūtų patenkinti jo esminiai poreikiai, t. y. jei jis negautų maisto, miego, neturėtų kūno ir pan. Šie poreikiai yra moralinio normatyvumo šaltinis.

Tačiau tai dar ne viskas. Kadangi žmogus yra ne tik biologinė, bet ir socialinė bei kultūrinė būtybė, todėl siekdama kaip įmanoma konkrečiau

atsakyti į klausimą, kokie poreikiai yra moralinių reikalavimų šaltinis, Reader neapsiriboja tik natūralios substancijos sąvoka, bet įveda dar tarpsnines-rūšines bei antrines-natūralias rūšines substancijas. Pirmosios reiškia skirtingas daikto egzistavimo fazes, pavyzdžiui, tokias kaip kūdikis, vaikas, motina, filosofė ir pan. Antrosios, atsakant į klausimą „kas tai yra“, nurodo į sociokultūrinėse praktikose, gyvenimo formose, ritualuose susiformavusias tapatybes. Reader nori pasakyti, kad mūsų moralinių įsipareigojimų šaltinis – ne tik tai, ko reikia, kad kažkas egzistuotų kaip žmogiška būtybė apskritai, bet kaip žmogiška būtybė su konkrečia kultūriškai bei socialiai suformuota tapatybe: motina, filosofė, kriketo žaidėjas. Anot jos, tokios būtybės poreikiai gali būti pagrįstai laikomi moralinių reikalavimų šaltiniu, kadangi jų nepatenkinus tam tikra tapatybė liautųsi egzistuoti: „įtvirtintos praktikų, istorijos ir socialinio palaikymo antrinės-natūralios žmogiškos būtybės formos pagrindžia poreikius, kurie yra tokie pat esminiai ir keliantys moralinius reikalavimus, kaip ir poreikis vandeniui“ (Reader 2007: 65).

Tačiau ir jie dar nėra galutinė normatyvumo riba. Moralinius reikalavimus, anot Reader, kelia ir visiškai konkretaus asmens individualūs poreikiai. Rūpesčio etikai būdinga partikuliaristinė pozicija, todėl jai yra paranki Reader idėja, kad net iš antrinių-natūralių tarpsninių substancijų poreikių kylantys moraliniai reikalavimai nebūtinai žymi galutinę moralinių reikalavimų ribą, kadangi žmonės yra ne tik savo socialinės, kultūrinės erdvės bei laiko apibrėžti, bet ir unikalūs individai su savo asmeninėmis istorijomis, savybėmis, gebėjimais, todėl atskiro asmens ramybės ir tylos poreikis gali būti toks pat moralinis reikalavimas, kaip ir kito asmens poreikis numalšinti troškulį ar alkį.

Rūpesčio etika nesiekia pateikti poreikių sąrašo, kuriame konstituojami svarbūs, svarbesni ir svarbiausi moraliniai įsipareigojimai. Kadangi kiekvienas poreikis ir jo patenkinimo svarbos ir skubos klausimas gali būti nustatytas tik konkrečiame kontekste ir situacijoje, susidūrus su kitais žmonėmis bei jų numanomais ir išsakomais poreikiais. Rūpesčio etika taip pat nelinkusi teigti,

kad poreikiai konstituoja universalius moralinius reikalavimus, t. y. rūpesčio etika besivadovaujantis moralinis veikėjas neturi pareigos atsakyti į kiekvieno asmens poreikius. Atvirkščiai, rūpesčio etika teigia, kad moralinis veikėjas turi moralinius įsipareigojimus rūpintis visų pirma tais žmonėmis, su kuriais egzistuoja tam tikras santykis: šeimos nariais, draugais, kolegomis, kaimynais ir pan. Pavyzdžiui, tai, ar įmanoma užmegzti santykį ir ar kito atsakas gali užbaigti rūpinimosi santykį, Noddings etikoje yra moralinio įsipareigojimo rūpintis kriterijus: jei kitas gali mums atsakyti kaip rūpintinis ir nėra jokių objektyvių sąlygų trukdančių mums gauti kito atsaką, tada mes privalome kitą sutikti kaip rūpintojai. Mes turime absoliučią pareigą atsakyti kitam kaip rūpintojai, jei santykis jau egzistuoja. Jei santykio galimybė tik potenciali, privalėjimas, kaip ji teigia, – ne kategorinis, bet hipotetinis: aš turiu atsakyti kaip rūpintoja, jei aš noriu ar galiu įsteigti santykį (Noddings 2003: 86). Čia lemiami veiksniai yra tokie, ar santykis turi galimybę augti ir plėtotis kaip abipusiškas<sup>10</sup>: „jei santykis gali augti abipusiškumo atžvilgiu, tai mano įsipareigojimo galimybė ir mastas irgi auga“ (Noddings 2003: 87). Dėl to rūpesčio etikos kritikai dažnai teigia, kad pastaroji yra labai ribotas ir net pavojingas moralinis diskursas, kadangi negali apibrėžti moralinių įsipareigojimų svetimiems, paaiškinti, kodėl mes turime rūpintis ne tik savo artimaisiais ir pažįstamais (Card 1990, Garland 2000, Knight-Abowitz 2004). Tačiau šiuo atveju Noddings pozicija dažnai interpretuojama klaidingai, kadangi jos sampratoje rūpinimosi santykiai apima pakankamai platų spektrą sąveikų. Paskutinėje savo knygoje „The Maternal Factor: Two Paths to Morality“ ji gana aiškiai apibrėžia skirtingas rūpinimosi santykių formas. Minimalų rūpinimosi santykį ji vadina susitikimu (angl. *encounter*). Tokio susitikimo pavyzdžiu gali būti nepažįstamojo pagalbos prašymas gatvėje: nurodyti kryptį, padėti pereiti gatvę ar panešti sunkų nešulį. Ilgesniam

---

<sup>10</sup> Abipusiškumas Noddings filosofijoje suprantamas asimetriškai: rūpintojas turi sulaukti, tam tikro atsako iš rūpintinio, kad rūpinimosi santykis būtų įsteigtas, tačiau tai nereiškia, kad rūpintinis ateityje turi pasikeisti vietomis su rūpintoju, kad šis juo rūpintųsi aktualiu momentu.

susitikimui ar jų eilei įvardinti ji naudoja epizodo sąvoką, o santykio (angl. *relation*) terminu ji įvardija ilgalaikį rūpinimosi santykį, kurio pavyzdys – motinos rūpinimasis vaiku (Noddings 2010: 49–50).

Reader taip pat teigia, kad tai, ar kitų poreikiai pasižymi normatyvine galia moraliniam veikėjui ar ne, priklauso nuo jo ir recipiento santykio. Universalios pareigos rūpintis kiekvienos būtybės poreikiais nėra. Tai gali padėti rūpesčio etikai atremti kritikų kaltinimus parapiniu siaurumu (angl. *parochialism*) ir pagrįsti jos poziciją, kad didesnius moralinius įsipareigojimus rūpintis turime žmonėmis, su kuriais mus sieja tam tikri santykiai. Reader etinių santykių samprata padeda geriau nušviesti rūpesčio etikos formuluojamą ryšį tarp santykių, rūpinimosi ir moralinių reikalavimų. Anot jos, moralinius santykius nuo kitų santykių skiria dvi savybės. Pirma, jie apima tikrą ryšį, tikrą „kažką tarp“ siejantį veikėją ir recipientą. Santykiai gali turėti tokias formas: fizinis buvimas vieno su kitu, bendra aplinka, gyvenamoji vieta, tam tikri biologiniai veiksniai – nėštumas, gimdymas, maitinimas, istorija, praktikos, bendri projektai, institucijos, įvairi individų sąveika. Antra, moralinis veikėjas turi žinoti apie būtybę, su kuria jis susijęs, kad santykis konstituočiau moralinius įsipareigojimus (Reader 2003: 370–371). Rūpesčio etika sulaukia priekaištų, kad apibrėždama moralinius įsipareigojimus ji suteikia pirmenybę artimiesiems. Tai galima paaiškinti tuo, ką Reader vadina santykio pilnumu: kuo pilnesnis santykis tarp dviejų susijusių narių, tuo stipresnis iš kitos asmens poreikių kylantis moralinis reikalavimas. Pavyzdžiui, santykis tuo pilnesnis, kuo labiau susiję nariai pažįsta vienas kitą ir juos sieja bendra gyvenimo istorija. Panašiai ir rūpesčio etikoje, kur rūpinimosi santykio paradigma yra motinos-vaiko santykis, taip ir Reader pilniausio moralinio santykio pavyzdžiu laiko tėvų-vaiko santykį (Reader 2007: 77). Tačiau tai nepaneigia fakto, kad kito žmogaus poreikiai įpareigoja moralinį veikėją, net jei egzistuoja ne toks pilnas santykis tarp jų.

Danielis Engsteris, bandydamas suteikti gaires tam, kaip moraliniai veikėjai turėtų paskirstyti rūpinimąsi kitais asmenimis, moralinius



įsipareigojimus sudėlioja hierarchiškai. Pirma, mūsų pagrindinis įsipareigojimas yra rūpinimasis savimi, kadangi, viena vertus, tik mes patys geriausiai galime nuspręsti, ko mums reikia, antra vertus, nuo to, kaip mes rūpinamės savimi, priklauso tai, kaip mes sugebėsime pasirūpinti kitais. Mūsų antriniai įsipareigojimai yra tiems žmonėms, su kuriais esame ypatinguose santykiuose (pavyzdžiui, vaikai, sutuoktiniai, tėvai, draugai, partneriai ir pan.) arba esame tokioje pozicijoje, kad galime jiems padėti. Mes turime ypatingą atsakomybę pasirūpinti šiais žmonėmis, nes galime suteikti atidesnį, jautresnį ir pagarbesnį rūpestį. Šiai moralinių įsipareigojimų grupei priklauso ir mūsų įsipareigojimai žmonėms, kuriuos priklausomais nuo mūsų padaro tam tikros aplinkybės, o mes esame tokioje padėtyje, kad galime jiems padėti. Tada eina mūsų pareigos gyvenantiems kaimynystėje ir tiems, su kuriais mus sieja socialiniai santykiai, t. y. įsipareigojimas pasirūpinti tam tikros bendruomenės nariais, bendrapiliečiais, kadangi nuo rūpinimosi jais taip pat priklauso kaip mumis bus rūpinamasi iškilus tokiai būtinybei. Galiausiai Engsteris kalba apie pareigas rūpintis visais kitais, turinčiais poreikių žmonėmis, kai mes esame pajėgūs tai padaryti (Engster 2007: 55–57).

Bandymas papildyti rūpesčio etiką platesne poreikių koncepcija ir rūpestį/rūpinimąsi sieti visų pirma su poreikių, o ne dorybės sąvoka, neneigia rūpesčio kaip dorybės reikšmės, kadangi rūpestingą moralinį veikėją galima apibrėžti kaip jautrų, atidų kito žmogaus poreikiams. Rūpesčio etika šioje vietoje siūlo įdomių įžvalgų, kaip formuoti individualius ir visuomeninius jautrumo, dėmesingumo kitų poreikiams įgūdžius (Held 1995, Tronto 1994, Slote 2007, Noddings 2002). Visgi pamatinė sąvoka, su kuria rūpesčio etikoje turėtų būti siejamas rūpestis/rūpinimasis, yra poreikių sąvoka, kadangi ji leidžia perkelti etinį akcentą nuo moralinio veikėjo prie rūpinimosi recipientu, juos abu siejančio santykio, konstituojančio konkrečius rūpinimosi reikalavimus, ir tokiu būdu išlaikyti reliacinį rūpesčio/rūpinimosi pobūdį.

### **3. Rūpesčio etikos normatyvinio pagrindimo problema**

#### **3. 1. Tarpusavio priklausomybė ir pažeidžiamumas kaip normatyvinis rūpinimosi reikalavimų šaltinis**

Antroje disertacijos dalyje atskleista, kad rūpestis/rūpinimasis, kaip mano nemaža dalis rūpesčio etikos kritikų ir kai kurie atstovai, nėra tik šiltas jausmas, geranoriška, būdinga daugiau ar mažiau empatiškiems žmonėms, motyvacija padėti kitam žmogui (Koehn 1998, Reader 2007, Slote 2007). Skirtingi šios etikos kūrėjai akcentuoja, kad rūpestis/rūpinimasis yra veikla, reikalaujanti daug pastangų, resursų, kompetencijos, atitinkamo santykio su kitu žmogumi, dažnai net savo poreikių ir interesų apribojimo. Todėl neišvengiamai rūpesčio etikos atstovai susiduria taip pat ir su normatyviu klausimu „kodėl aš privalau rūpintis?“. Siekis pagrįsti rūpinimosi moralinius reikalavimus, rūpintojo įsipareigojimus ir atsakomybę rūpesčio etikai svarbus praktiniu ir teoriniu požiūriu.

Visų pirma bandymą pagrįsti moralinius rūpinimosi reikalavimus galima vertinti kaip rūpesčio etikos strategiją suteikti didesnę individualią, socialinę bei politinę vertę rūpinimuisi, motyvuoti tuos, kurie neužsiima rūpinimosi veikla arba jos vengia, perimti dalį rūpinimosi pareigų iš tų, kurie yra priversti užsiimti pastarąja. Daugelis rūpesčio etikos kūrėjų akcentuoja „privilegiuoto neatsakingumo“ (angl. *privileged irresponsibility*) problemą, kuri kyla, kai darbo pasidalijimas tarp lyčių ir vyraujančios socialinės vertybės vieną veiklą padaro svarbesne, vertingesne, taip leisdamos daliai individų „teisėtai“ išvengti elementarios rūpinimosi veiklos, tiesioginio rūpinimosi kitų žmonių poreikiais (Tronto, White 2004: 441). Vieni žmonės atlieką neproporcingai didelį rūpinimosi darbą, kiti gali sau leisti nesirūpinti. Todėl tie, kas rūpinasi, ir toliau lieka įpareigoti rūpintis. Elementarus rūpinimasis priimamas kaip savaime

suprantamas ir neproblemiškas, tačiau šiuolaikinėje Vakarų visuomenėje, nepaisant jos deklaruojamų pasirinkimo, pilietinės, politinės lygybės, socialinio teisingumo idealų, žmonės, kurie vienokiu ar kitokiu būdu (pradedant rūpinimosi santykiais tarp artimųjų, baigiant ligonių slauga, senų žmonių priežiūra ar vaikų globa) rūpinasi kitais žmonėmis, atsiduria prastesnėje ekonominėje ir socialinėje situacijoje, jų pilietinio ir politinio dalyvavimo galimybės apribojamos (Kittay 1999, Bubeck 2004, Sevenhuijsen 2007).

Rūpesčio normatyvinio pagrindimo problema taip pat tiesiogiai susijusi su rūpesčio etikos siekiu tapti pagrindu solidžiai socialinei ir politinei teorijai. Kaip teigia Engsteris, tik sugebėję pagrįsti moralinius įsipareigojimus rūpintis, mes galime parodyti, kodėl privalome organizuoti socialinę politiką, praktikas ir institucijas tokiu būdu, kad jos palaikytų simpatijos ir užuojautos jausmų, kurie vaidina lemiamą vaidmenį motyvuojant moralų elgesį, vystymąsi, o ne rungtyniavimą ir egoizmą (Engster 2007: 37).

Rūpesčio etikos atstovai kol kas neskiria daug dėmesio normatyviniam rūpesčio etikos pagrindimui, tačiau galima išskirti du išsamesnius bandymus, kuriais siekiama pagrįsti (pirmuoju atveju) universalų įsipareigojimą rūpintis ir (antruoju atveju) situatyvų ir kontekstualų įsipareigojimą rūpintis. Vienas iš jų priklauso Engsteriui, kitas – Kittay.

Engsteris moralinį reikalavimą rūpintis grindžia tarpusavio priklausomybės prielaida: „pareiga rūpintis kitais kyla ne iš pačių žmogiškų poreikių ar filosofinių teiginių apie įgimtą žmogiškų būtybių orumą ar vertę, bet iš mūsų neišvengiamos priklausomybės nuo kitų ir mus palaikančių rūpinimosi santykių tinklo“ (Engster 2007: 12). Kaip ir daugelis kitų rūpesčio etikos atstovų, jis teigia, kad priklausomybė yra persmelkusi žmonių gyvenimus: kiekvienas iš mūsų esame priklausomi nuo kitų rūpesčio, ne tik kaip rūpintiniai, bet ir kaip rūpintojai. Engsteris savo argumentaciją vysto tokiu būdu. Pirma, jis teigia, kad galima numanyti, jog kiekvienas žmogus vertina savo išgyvenimą, vystymąsi, pagrindinių gebėjimų funkcionavimą, skausmo ir kančių nebuvimą. Kiekvieno žmogaus gyvenime esama tokių laikotarpių, kai

jo išgyvenimas, vystymasis ir kitos gėrybės priklauso nuo kitų žmonių rūpinimosi. Todėl, galima tarti, jog kiekvienas žmogus gali reikalauti, bent jau implicitiškai, kitų pagalbos, siekiant šių gėrybių (Engster 2007: 46). Remdamasis priklausomybės nuo kitų prielaida, Engsteris formuluoja bendrą moralinį principą, kad „veiksnius žmogiškos būtybės privalo padėti individams, turintiems poreikių, kai jos sugeba tai padaryti nepažeisdamos savo rūpinimosi kitais įsipareigojimų“ (Engster 2007: 48). Šį apibendrinimą Engsteris pagrindžia tuo, kad mes nežinome tiksliai, kas mums padės patenkinti mūsų poreikius ateityje. Tie žmonės, kurie rūpinsis mumis, galės tai daryti, nes savo ruožtu priklausė nuo kitų žmonių rūpinimosi. Jo teigimu, „mes turime pareigas rūpintis kitais, kadangi patys apeliavome į kitų rūpinimąsi, o kiti individai turi pareigas mums, nes apeliavo dar į kitų žmonių rūpinimąsi“ (Engster 2007: 50). Kiekvienas žmogus, nebent jis linkęs pažeisti neprieštaringumo principą ar yra veidmainis, turėtų pripažinti kitų asmenų rūpinimosi reikalavimus pagrįstais (Engster 2007: 49).

Engsterio principas yra gana platus ir abstraktus. Viena vertus, jis įveikia rūpesčio etikai metamą kaltinimą tuo, kad ji netinka šiuolaikiniam pasauliui, kadangi „garbina“ rūpinimosi dorybes, būdingas šeimos ir intymiai sferai (O’Neill 1996: 141). Mes esame moraliai įpareigoti rūpintis ne tik artimaisiais ir pažįstamais, bet potencialiai kiekvienu sutiktu žmogumi. Antra vertus, toks principas uždeda gana didelę įsipareigojimų našą ant moralinio veikėjo pečių, kadangi iš pastarojo reikalaujama „padėti individams išgyventi, vystytis ir funkcionuoti visuomenėje taip, kad jie galėtų kiek įmanoma pasirūpinti savimi ir kitais bei siekti tam tikros gero gyvenimo koncepcijos“ (Engster 2007: 28).

Formuluodamas savo rūpinimosi įsipareigojimų teoriją, Engsteris remiasi individų tarpusavio priklausomybės prielaida, bet daugelis kitų rūpesčio etikos atstovų akcentuoja priklausomybės, o ne tarpusavio priklausomybės, pirmenybę. Šios prielaidos persipina, bet nėra tapačios.

Tarpusavio priklausomybės prielaida rūpesčio etikoje vaidina dvejopą vaidmenį. Pirma, rūpesčio etikos atstovės akcentuoja fundamentalų žmonių

tarpusavio susietumą (Gilligan 1982, Kittay 1999, Noddings 2003, Held 2006). Kiekvieno žmogaus gyvenimas prasideda, tęsiasi ir baigiasi tam tikrame santykių tinkle, kuriame jis priklauso nuo kitų žmonių rūpinimosi arba kiti žmonės priklauso nuo jo paties rūpinimosi. Antra, rūpesčio etikos atstovės taip pat teigia, kad tarpusavio priklausomybė bei susietumas yra būtina sąlyga geram ir klestinčiam žmogaus gyvenimui (Gilligan 1982, Held 2006, Noddings 2002, 2003, Pettersen 2008). Reikia turėti omenyje, kad rūpesčio etikos atstovės neteigia, kaip klaidingai tvirtina daugelis jos kritikų, kad visi tarpusavio santykiai konstituoja žmogaus gerovę, todėl visus juos privaloma išlaikyti ir išsaugoti. Jos sako, kad rūpesčio/rūpinimosi santykiai yra fundamentali žmogaus gerovės sąlyga, todėl būtent juos reikia steigti, išlaikyti ir plėsti (Noddings 2002, 2003).

Priklausomybės prielaida pabrėžia tokį kiekvieno žmogaus gyvenimo aspektą, kuris skirtingai nei abipusė priklausomybė, nepalieka vietos abipusiškumui: „tarpusavio priklausomybė (angl. *interdependence*) prasideda nuo priklausomybės. Ji prasideda nuo kūdikio priklausomybės ir dažnai baigiasi sergančio ar merdinčio asmens priklausomybe. Kūdikis gali tapti asmeniu, kuris veiks abipusiškumo pagrindais, ir nuo kurio kiti galės priklausyti [...]. Silpnas senas žmogus [...] gali būti įtrauktas į eilę tarpusavio priklausomybės saitų. Bet tam tikrame taške egzistuoja priklausomybė, kuri dar nėra ar jau nebėra tarpusavio priklausomybė“ (Kittay 1999: xii). Abipusio rūpesčio/rūpinimosi galimybė gali bent iš dalies pagrįsti tai, kodėl mes privalome rūpintis ne tik savimi, savo artimaisiais, bet ir svetimais bei nepažįstamais. Santykiai, kuriuos konstituoja rūpestis/rūpinimasis, yra būtina kiekvieno iš mūsų gerovės ir klestėjimo sąlyga, todėl mes privalome rūpintis kitais, kad ir mumis kas nors rūpintųsi, kai mums to reikės. Tokį, tačiau dar neišplėtotą, normatyvinį argumentą, anot Tove Pettersen, galima rasti jau Carol Gilligan darbuose (Pettersen 2008: 37). Jį plėtoja ir Engsteris. Tačiau priklausomybės prielaida verčia suabejoti jo įsteigtu normatyviniu pagrindu. , nesuponuoja, kad jis turi pareigą atsakyti tuo pačiu, net jei galėtų tai kada nors

padaryti. Kaip teigia Anca Geus, tėvų rūpesčio, kurį mes patiriame kūdikystėje ir vaikystėje, šaltinis yra jų atsakomybė už mūsų egzistenciją, šis rūpinimasis nesuponuoja mūsų įsipareigojimų, kadangi, visų pirma, mes nesirinkome egzistuoti (Geus 2010: 622). Požiūris, teigiantis, kad rūpestis, kurį mes patiriame laikinos priklausomybės atvejais, pavyzdžiui, ligos, konstituoja mūsų pareigą atsakyti su rūpesčiu į mus besikreipiantiems, taip pat yra ydingas, kadangi redukuoja visas rūpinimosi formas į savotišką mainų objektą: rūpindamasis kitais aš nusipelnau, kad ir manimi būtų rūpinamasi, kai man to reikės. Kaip pastebi Geus, žmonėmis turi būti rūpinamasi ne todėl, kad jie nusipelno to, bet todėl, kad jiems to reikia (Geus 2010: 622).

Žmogiškąją egzistenciją persmelkiantis abipusės priklausomybės bei priklausomybės faktas lemia tai, kad kiekvieno žmogaus poreikių patenkinimas didesniu ar mažesniu mastu priklauso nuo kitų žmonių, tačiau pats priklausomybės faktas dar nepagrindžia mūsų moralinės pareigos rūpintis. Kas ją galėtų pagrįsti?

Kittay, panašiai kaip Engsteris, siekia rūpesčio etiką įtraukti į socialinį ir politinį diskursą, tačiau, bandydama pagrįsti rūpesčio moralinius įsipareigojimus, ji pasitelkia visai kitas prielaidas. Remdamasi Roberto Goodino pažeidžiamumo modeliu, ji teigia, kad moralinių įsipareigojimų rūpintis šaltinis – ne tiek žmonių priklausomybė, kiek iš pastarosios kylantis pažeidžiamumas (angl. *vulnerability*).

Goodinas teigia, kad mūsų ypatingi įsipareigojimai ir atsakomybė artimiesiems (šeimos nariams, draugams, kolegoms ir pan.) kyla iš to, kad jie yra nuo mūsų priklausomi ir todėl ypatingai pažeidžiami mūsų veiksmų ir pasirinkimų. Paradigminis pavyzdys jo filosofijoje yra įsipareigojimai, kuriuos tėvai turi savo vaikams. Goodinas pabrėžia, kad jie kyla ne iš biologinio ryšio tarp tėvų ir vaikų, bet iš „ypatingo vaiko pažeidžiamumo“ (Goodin 1985: 33). Goodinas pažeidžiamumo modelį visų pirma pasitelkia aiškindamas ir pagrįsdamas ypatingą atsakomybę ir įsipareigojimus, kuriuos mes turime savo šeimos nariams, draugams, kolegoms, bendrapiliečiams.

Šios atsakomybės negali apimti savanoriško įsipareigojimo modelis. Pastarajame visi mūsų moraliniai įsipareigojimai kildinami iš savanoriško pažado, kurį individas duoda, kai įsipareigoja kažką padaryti. Anot Goodino, mūsų ypatingi įsipareigojimai nėra konkretūs, specifiniai atvejai, kuriuos galima būtų išvesti iš bendresnių pareigų. Atvirkščiai, bendrų ir ypatingų įsipareigojimų šaltinis yra tas pats. Mūsų šeimos nariai, draugai, kaimynai ir kiti artimi žmonės priklauso nuo mūsų, o priklausomybė suponuoja jų pažeidžiamumą. Šis pažeidžiamumas ir yra mūsų ypatingos atsakomybės ir įsipareigojimų šaltinis. Kuo labiau kitas žmogus pažeidžiamas mūsų veiksmų ir poelgių, tuo stipresni mūsų įsipareigojimai vengti daryti ką nors, kas sukeltų jam žalą arba apsaugoti jį nuo žalos. Tačiau ta pati logika galioja ir mūsų įsipareigojimams kitiems žmonėms, kurie vienokiu ar kitokiu būdu yra priklausomi nuo mūsų, todėl pažeidžiami: atsakomybė ir įsipareigojimai jų atžvilgiu kyla iš ten pat, iš kur ir ypatinga atsakomybė bei įsipareigojimai, t. y. įsipareigojimai mūsų artimiesiems, draugams, pažįstamiems (Goodin 1985: 11).

Kittay teigia, kad Goodino pažeidžiamumo modelis tinka pagrįsti rūpinimosi įsipareigojimus, kadangi puikiai išreiškia santykį tarp rūpintojo ir rūpintinio, arba jos sąvokomis kalbant, priklausomybės darbininko (angl. *dependency worker*) ir priklausomojo (angl. *dependent*): „moralinis reikalavimas yra reikalavimas man, jei tik aš esu tokioje padėtyje, kad galiu atsakyti į kito poreikius. Tai yra moralinis reikalavimas man, jei tik kitas yra pažeidžiamas mano veiksmų“ (Kittay 1999: 55). Kittay pažymi, jog pažeidžiamumo modeliui būdinga dvejopa kritika. Viena vertus, teigiama, kad jis grindžia visuotinius įsipareigojimus, kurie iš moralinių veikėjų reikalauja daugiau, nei jie galėtų atlikti. Antra vertus, priešingas kaltinimas teigia, jog šis modelis nepagrįstai apriboja mūsų atsakomybę: mano pareiga pasirūpinti kitu kyla iš specifinio santykio su tuo asmeniu, todėl tokiu atveju, kai juo gali pasirūpinti bet kas, aš tarsi ir neturiu jokios pareigos juo rūpintis (Kittay 1999: 56). Nepaisant šios kritikos, pažeidžiamumo modelis, anot Kittay, yra parankus

nustatant rūpintojo įsipareigojimus rūpintiniui, kadangi rūpinimosi arba priklausomybės darbo (angl. *dependency work*) atveju santykiai tarp asmenų yra apibrėžti socialinių struktūrų: dažniausiai tai yra šeimyniniai, darbo, draugystės santykiai. Čia yra pakankamai aišku, kad konkretus asmuo, kuris yra priklausomas nuo rūpintojo, yra pažeidžiamas pastarojo veiksmų.

Dar viena svarbi problema, aktuali norint pritaikyti pažeidžiamumo modelį rūpesčio etikai, susijusi su klausimu, kokią reikšmę individo moraliniams įsipareigojimams turi tai, kaip jis atsidūrė tokioje situacijoje, kurioje kito žmogaus poreikių patenkinimas priklauso nuo jo: ar tai, kad ponas yra priklausomas nuo vergo rūpinimosi, konstituoja pastarojo moralinius įsipareigojimus? Ši problema yra labai svarbi feministinės filosofijos kontekste, kadangi atkreipia dėmesį į tai, jog tradiciškai moterims buvo ir tebėra priskiriami didesni įsipareigojimai rūpintis kitų asmenų poreikiais. Tai, kad joms tenka už atlygį ar neatlygintinai rūpintis savo artimais arba svetimais, apriboja jų socialines, ekonomines, pilietines galimybes, todėl Kittay nenori sutikti su Goodino pozicija, kad ši aplinkybė, t. y. kaip susiformavo tokie priklausomybės-pažeidžiamumo santykiai, neturi jokios reikšmės, kaip teigia pastarasis: „egzistuojantis atsakomybių paskirstymas, koks bebūtų jų pirminis pagrindas, turi būti traktuojamas kaip „socialinis faktas“. Nepriklausomai nuo to, ar egzistuojantis atsakomybės paskirstymas turi moralinį pateisinimą, jis pavertė vienus žmones pažeidžiamais kitų žmonių atžvilgiu; ir būtent šis faktas pateisina atsakomybę“ (Goodin 1985: 125).

Kittay nemano, kad priklausomojo pažeidžiamumas yra absoliuti rūpintojo moralinių įsipareigojimų sąlyga, kurią reikia vykdyti net tuo atveju, jei rūpintojas buvo priverstas rūpintis kitu asmeniu, tačiau jai nepriimtinas ir voliuntaristinis moralinių įsipareigojimų modelis, mūsų moralines pareigas kildinantis iš laisvo pasirinkimo. Ji pabrėžia, tarp pareigos, kylančios iš savanoriško ir prievartinio pasirinkimo rūpintis kitu asmeniu įsiterpia daugybė „neprievartiniu, bet ir ne laisvai pasirinktų“ įsipareigojimų, kurie sudaro žmonių moralinio gyvenimo pagrindą (Kittay 1999: 62). Šią problemą Kittay



sprendžia formuluodama įsipareigojimų rūpintojui koncepciją, grindžiamą *doulia* idėja. Tai yra moralinis reikalavimas pasirūpinti rūpintoju ir jo poreikiais, kurie neišvengiamai kyla besirūpinant kitais. Šis principas nubrėžia gaires ne tik individo moralei, bet apskritai socialinės politikos formavimui: „kaip mums reikėjo rūpesčio, kad išgyventume ir klestėtume, taip ir mes turime sukurti tokias sąlygas, kurios leistų kitiems, įskaitant tuos, kurie atlieka rūpinimosi darbą, gauti rūpinimąsi, kuris reikalingas išgyventi ir klestėti“ (Kittay 1999: 107).

Bandydama pagrįsti rūpinimąsi rūpintoju, Kittay remiasi tuo, kuo įsipareigojimą rūpintis grindė ir Engsteris, t. y. specifine abipusiškumo (angl. *reciprocity*) samprata: rūpintojas ir rūpintinis egzistuoja tam tikrame rūpinimosi santykių tinkle, kuriame įsipareigojimai rūpintis peržengia lygiaverčių „aš-tau, tu-man“ mainų logiką. Mūsų buvimas rūpinimosi santykių tinkle įpareigoja mus rūpintis kitais žmonėmis, sugrąžinti rūpinimąsi, tačiau jau nebūtinai tiems žmonėms, kurie jį suteikė mums.

Šią abipusių mainų logiką Kittay bando įveikti pasitelkdama motinos-vaiko santykio analogiją. Kiekvienas žmogus, anot jos, turi teisę į kitų rūpinimąsi ne todėl, kad rūpindamasis kitais pats nusipelno jų rūpinimosi, bet dėl tos priežasties, jog kiekvienas esame „kokios nors motinos vaikas“. Vienintelis dalykas, kuris sieja visus be išimties žmones tai, kad tam tikru gyvenimo laikotarpiu mūsų išgyvenimu, augimu, socializacija rūpinosi kažkoks kitas žmogus – biologinė motina ar jos pakaitalas. Frazė *kiekvienas esame motinos vaikas*, anot Kittay, nurodo „santykį, kuris buvo nukaltas rūpinantis pažeidžiamais priklausomaisiais, ir apie vertę, kurią šis santykis suteikia rūpintiniui ir rūpintojui. Žmonių visuomenėje toks santykis atrandamas visur ir yra fundamentalus mūsų žmogiškumui, kaip bet kokia kita savybė, kurią filosofai laiko išskirtinai žmogiška“ (Kittay 1995: 25). Šis žmogiško gyvenimo faktas pagrindžia, kad kiekvienas žmogus yra vertas rūpesčio, ir tai yra kiekvieno savotiška teisė, kurios negalima atimti ir

panaikinti. Pagarba žmogui kaip kokios nors motinos vaikui, reiškia taip pat pagarbą motiniško asmens rūpinimosi pastangoms (Kittay 1999: 6).

Šiuolaikiniame praktiniame ir teoriniame diskurse rūpinimosi stoka, nesirūpinimas vis dar dažnai nėra suvokiami kaip moralinius įsipareigojimus pažeidžianti veikla, kadangi rūpesčiui/rūpinimuisi skiriama nepakankama moralinė reikšmė. Tačiau, kaip bando parodyti daugelis rūpesčio etikos atstovų, rūpinimosi santykiai ne tik formuoja mus kaip asmenis, bet ir konstituoja mus kaip moralinius veikėjus. Todėl bandymas atsakyti į klausimą, kodėl aš privalau rūpintis, turi atspindėti tai, (1) kokį vaidmenį vaidina rūpesčio/rūpinimosi santykiai formuojant moralinius reikalavimus ir įsipareigojimus, (2) kokią reikšmę jie turi mūsų moraliniam veikimui. Pagrindinė Engsterio ir Kittay koncepcijų problema yra ta, kad jos nepateikia atsakymo, kuris paaiškintų tai, kaip rūpestis konstituoja moralinio veikimo galimybes.

### **3. 2. Leviniškasis rūpesčio etikos pagrindimas**

Rūpesčio etikai atsakymą į normatyvinį klausimą gali padėti suformuluoti Emmanuelio Levino etika, kadangi joje atskleidžiama, kokią normatyvinę galią turi santykiai su kitais žmonėmis ir kaip jie konstituoja mus, kaip moralinius veikėjus. Bandymas surasti normatyvinį pagrindimą rūpesčio etikai Levino filosofijoje gali pasirodyti nepagrįstas, nes jo etika, kaip pabrėžia tyrinėtojai, nėra normatyvinė (Critchley 2002: 27; Keršytė 2006: 188). Levino filosofijos tyrinėtojai, kurie laikosi šios pozicijos, normatyvumą supranta, kaip atsakymą į klausimą, ką aš privalau daryti, kokios mano pareigos, įsipareigojimai bei atsakomybė. Šia prasme jie teisūs, kadangi Levinas atsisakė kurti etiką kaip principų, taisyklių ir normų sistemą. Jis tvirtino, kad etika prasideda nuo atsakomybės už kitą žmogų, o ne „iš pagarbos kokio nors principo universalumui ir ne iš moralinio akivaizdumo“ (Levinas 2001: 89). Jo etika nepateikia konkrečių atsakymų ir elgesio gairių moraliniam veikėjui. Tačiau ją

galima laikyti normatyvine ta prasme, kad ji suteikia galimybę atsakyti į normatyvinį klausimą: koks yra moralinių reikalavimų šaltinis. Savo filosofinių tyrinėjimų uždavinį jis formulavo būtent šia linkme: „mano uždavinys nėra kurti etiką. Mėginu tikrai ieškoti jos prasmės“ (Levinas 1994: 91). Michaelas L. Morganas teigia, kad Levino filosofija turi būti suprantama kaip šiuolaikinėje moralės filosofijoje vykstančios diskusijos apie etiškumo pagrindą ir turinį dalyvė (Morgan 2011: 7). Jo manymu, Levino atsakymas į klausimą, kas yra etiškumo pagrindas, moralinė galia ar moralės autoritetas, šiame filosofiniame kontekste yra išsiskiriantis ir originalus. Levinui, skirtingai nei pliuralistinio, racionalistinio, natūralistinio ar konvencinio požiūrio atstovams, etiškumo pagrindas glūdi dviejų konkrečių asmenų santykiuose, kai jie susitinka akis į akį (Morgan 2011: 10).

Šiame skyriuje bus plėtojamos dvi idėjos. Pirma, teigiama, kad Levino filosofija gali padėti rūpesčio etikai atsakyti į klausimą „kodėl aš privalau rūpintis“. Antra, suteikti platesnį filosofinį kontekstą kontraversiškomis rūpesčio etikos sąvokoms. Levino filosofijoje plėtojami moteriškumo ir motinystės vaizdiniai leidžia dekonstruoti nepriklausomą, autonomišką, atomizuotą subjektą, pagrįsti rūpesčio etikos reliacinio subjekto modelį.

Keletas autorių jau yra atkreipę dėmesį į Levino etikos ir rūpesčio etikos sąsajas (Bookman 2000; Dietrich 2003; Batnitzky 2004). Myra Bookman ir Mitchell Aboulafia bendrais bruožais išryškina Carol Gilligan empiriniais tyrimais grindžiamos psichologinės teorijos ir Levino etikos sankirtos taškus (Bookman 2000). Wolfas Dietrichas, Rogeris Burggraeve'as ir Chrisas Gastmansas, lygindami Joan Tronto filosofiją ir Levino etiką, teigia, kad pastaroji gali suteikti rūpesčio etikai „filosofinį teisėtumą“ (Dietrich 2003). Leora Batnitzky, analizuodama rūpesčio etikos ir žydų egzistencinės filosofijos, kuriai ji priskiria Leviną, Martiną Buberį ir Franzą Rosenzweigą, sąsajas, teigia, kad jų abiejų bandymas apibrėžti žmogaus prigimtį kaip pažeidžiamą ir priklausomą, pasitelkiant moteriškumo vaizdinį, kelia filosofinių ir politinių problemų (Batnitzky 2004). Noddings, skirtingai nei Gilligan ar Tronto, nėra

svetimas filosofinis diskursas, kuriam priklauso Levinas, kadangi savo tekstuose, apibrėždama pagrindines rūpesčio etikos sąvokas, ji dažnai remiasi Martino Buberio filosofija.

Rūpesčio etikos atstoves ir Leviną sieja požiūris, kad etika yra pamatinė žmogiško gyvenimo dimensija. Levinas savo filosofijoje aiškiai artikuliuoja etikos pirmenybę, t. y. ne tai, kad moraliniai įsipareigojimai, atsakomybė yra svarbesni už nemoralinius dalykus, bet tai, kad jie yra pamatiniai. Etika yra fundamentali socialinio gyvenimo dimensija: „moralybė atsiranda ne kaip antrinis klodas, esantis aukščiau už abstrakčią refleksiją apie totalybę ir jos pavojus; moralybė turi nepriklausomą ir įvadinę svarbą“ (Levinas 1994: 77). Rūpesčio etikos atstovė laikosi panašios nuomonės: viena vertus, rūpestis/rūpinimasis yra pamatinis kiekvieno žmogaus gyvenime – jis formuoja mus, kaip asmenis, ir konstituoja kaip moralinius veikėjus, antra vertus, rūpesčiui/rūpinimuisi daugelis rūpesčio etikos atstovių teikia pirmenybę teisingumo atžvilgiu. Ilgą laiką pagrindinė rūpesčio etikos problema buvo santykis tarp rūpesčio ir teisingumo, kadangi rūpestis/rūpinimasis kaip moralinis diskursas, teikiantis pirmenybę partikuliarumui, kontekstualumui, antiteorinei ir antiprincipinei prieigai, kritikų ir dalies šalininkų buvo laikomas nepakankamu socialinio, politinio teisingumo problemoms spręsti. Šiuo metu daugelis rūpesčio etikos atstovių teigia, kad teisingumas svarbi moralinio diskurso sąvoka, tačiau rūpestis/rūpinimasis yra pirmesnis, todėl jo prielaidomis vadovaujantis reikia konstruoti socialinio ir politinio teisingumo koncepcijas (Noddings 2002, Held 2006). Ši nuostata artima Levino idėjai, kad teisingumas prasideda tada, kai atsiranda *Trečias*, tačiau atsakomybė už konkretų kitą ir teisingumas, kaip daugybės skirtingų reikalavimų suderinimo sfera, nepaneigia vienas kito, atvirkščiai, teisingumas tiesiogiai susijęs su atsakomybe už kitą asmenį. Levinas tik užsimena apie šį santykį: „teisingumą vykdo institucijos, kurios yra neišvengiamos, ir jį visuomet turi kontroliuoti pirminis tarpasmeninis santykis“ (Levinas 1994: 91). Rūpesčio etikos atstovai nagrinėja, kokių socialinių, politinių struktūrų reikia, kad atsakomybė už kitą,

rūpinimasis juo ar ja būtų adekvačiai įgyvendinami (Tronto 2013, Noddings 2002, Held 2006). Pavyzdžiui, Tronto savo paskutinėje knygoje teigia, kad atsakomybė rūpintis kitu žmogumi ir jo poreikiais nėra tik individualus reikalas. Ją determinuoja socialinės ir politinės praktikos, kurios apibrėžia, kas įgyvendins rūpinimosi atsakomybę konkrečiu atveju, ir kas galės jos išvengti. Tronto keliamas klausimas – kaip reformuoti demokratines institucijas, kad sprendimo priėmimo procesas, kuriuo priskiriama socialinė atsakomybė rūpintis, apimtų kuo daugiau žmonių (Tronto 2013).

Kitas aspektas, kuris suartina rūpesčio etiką ir Levino etiką, yra jų abiejų partikuliaristinė pozicija. Rūpesčio etika nuo pat savo atsiradimo oponavo dominuojančioms moralės filosofijos teorijoms dėl atitrūkimo nuo aktualaus moralinio gyvenimo, universalių principų, abstrakčių, mažai ką bendro su tikromis etinėmis problemomis turinčių sprendimo būdų. Pavyzdžiui, Noddings atmetė etiką, grindžiamą universaliais principais, ir ją įvardijo „atsiribojusiojo prieiga“, priešindama etikai, kuri „prasideda nuo moralinės nuostatos ir troškimo būti geru“ (Noddings 2003: 2). Kaip ir Levinui, jai rūpi etinė susitikimo su kitu asmeniu situacija. Pagrindinis jos keliamas klausimas – „kaip sutikti kitą moraliai“ (2003: 4). Tai reiškia, kaip rūpestingai atsakyti į kito asmens kreipimąsi bei užmegzti, išlaikyti, plėtoti rūpinimosi santykius. Noddings įsitikinusi, kad principais grindžiama etika čia mažai kuo gali padėti ar net tolinti nuo konkreta asmens, priklausomo nuo mūsų rūpinimosi.

Noddings ir Levino išeities taškas – konkretus susitikimas, konkretus santykis. Noddings jį apibrėžia kaip rūpinimosi, Levinas – kaip atsakomybės santykį. Siekdama išryškinti etinio santykio prielaidas Noddings remiasi natūralistiniu etiniu žodynu. Natūralizmas moralės filosofijoje gali reikšti skirtingus dalykus, Noddings filosofijos kontekste jį reikia suvokti kaip bandymą etiškumą kildinti iš žmogaus psichologijos. Pamatinis ją apibūdinantis bruožas – universalus rūpesčio troškimas (Noddings 2002: 12). Noddings prieiga remiasi dviem prielaidomis. Pirma, kiekvienas mūsų trokšta, kad juo būtų rūpinamasi. Antra, akstinas veikti kito asmens labui yra įgimtas,

jis glūdi kiekviename, tačiau turi būti nuosekliai vystomas rūpinimosi santykiyje (Noddings 2003: 83). Šį akstiną veikti Noddings įvardija natūraliu rūpesčiu ir laiko jį mūsų suinteresuotumo moraliu elgesiu šaltiniu. Natūralaus rūpesčio santykiai jos filosofijoje yra ne tik etinio rūpesčio, moralės šaltinis, socialinės sąveikos pagrindas, bet ir siekiamas būvis arba tikslas. Vienokia ar kitokia natūralistinė prieiga feministinės moralės filosofijos kontekste yra paplitusi ir teigiama, kad būtent tai yra skiriamasis jos požymis (Jaggar 2000: 457). Tačiau Noddings rūpesčio etikoje ji sukuria problemų. Pavyzdžiui, kritikai dažnai teigia, kad rūpesčio etika gali pasiūlyti moralinius orientyrus tik artimiems santykiams tarp šeimos narių, draugų, kolegų, tačiau ji nieko arba nedaug ką gali pasakyti apie santykius tarp svetimųjų ir nepažįstamųjų. Net Tronto teigia, kad Noddings rūpesčio etika negali išvengti „parapinio siaurumo“ (angl. *parochialism*), nes ji privilegijuoja rūpinimosi santykius tarp artimųjų ir į juos žvelgia kaip į svarbesnius kitų santykių atžvilgiu (Tronto 1994: 170).

Levino išeities taškas panašus kaip ir Noddings – pamatinė etinė situacija, kurią konstituoja konkreti dviejų asmenų tarpusavio sąveika. Tačiau skirtingai nei Noddings, Levinui jo filosofinis žodynas leidžia atskleisti šios sąveikos universalų pobūdį. Morgano žodžiais tariant, „veidas prieš veidą“ sąveika „yra ne tiek kasdienės patirties įvykis, bet viso socialinio gyvenimo dimensija“ (Morgan 2007: 56).

Leviną ir Noddings (ir apskritai rūpesčio etiką) suartina taip pat moralinio subjekto samprata, dėl kurios rūpesčio etika sulaukia nemažai kritikos. Noddings rūpesčio etikoje moralinis subjektas yra formuojamas rūpinimosi santykių, kuriuose jis save atranda ir dalyvauja. Ji mano, kad subjektą galima aprašyti kaip didėjančią susitikimų su kitais, atsako kitiems, atsiminimų, refleksijos, įvertinimų bei gauto atsako iš kitų visumą (Noddings 2002: 99). Konkretūs rūpinimosi santykiai, kuriuose rūpinamasi kitais ar gaunamas kitų rūpestis, formuoja kiekvieno „etinį idealą“, kuris yra individų moralinių veiksmų pagrindas. Noddings rūpesčio etikoje dėmesys nukreipiamas ne į

moralinių veikėjų jausmus ar dorybes, bet į tai, kaip įsteigti, išlaikyti ir išplėsti rūpinimosi santykius, kadangi jie yra tiek rūpintojo, tiek rūpintinio gero gyvenimo sąlyga.

Tokia rūpesčio etikos pozicija sulaukia feministinės kritikos. Dalis feminisčių, ypač tų, kurios laikosi liberaliojo feminizmo pozicijų, nėra linkusios atsisakyti individo laisvės, pasirinkimo, autonomijos, žmogaus teisių sąvokų. Viena vertus, teigiama, kad Noddings rūpesčio etika išnaudoja rūpintojus, nes primeta jiems absoliučią atsakomybę rūpintis net savo asmeninės gerovės sąskaita ir nesuteikia jokių priemonių ydingiems santykiams nutraukti (Card 1990; Hoagland 1990). Antra vertus, rūpesčio etikos formuluojama reliacinio subjekto samprata esą panaikina net teorinę galimybę pasipriešinti išnaudojimui: „bet kokia perspektyvi santykių etika turi vengti tendencijos daryti santykį kažkuo, kam individas privalo tarnauti visais įmanomais būdais. Nuo kitų atsiribojęs *aš* gali būti solipsistiniu atomu, bet visiškai su kitais susietas *aš*, jau nėra subjektas“ (Tong 1993: 116).

Levino etika negali pasiūlyti aiškių orientyrų, kaip atpažinti, nutraukti ar pakeisti ydingus santykius, kaip išsaugoti autonomišką subjektą, tačiau ji gali suteikti rūpesčio etikai tvirtesnę atramos tašką, siekiant sukurti etinę alternatyvą liberaliajam požiūriui į individą. Kaip ir rūpesčio etika, Levinas mano, kad žmonių tarpusavio santykis yra pamatinė žmogiškosios egzistencijos savybė. Jo filosofijoje moralinė subjekto vertė kyla iš atsakomybės santykio, o ne iš asmeninės laisvės, autonomijos, gebėjimo racionaliai samprotauti vienam ar kartu su kitais. Levinas siekia parodyti, kad etinis subjektas kaip toks neegzistuoja savaime iki ar anapus atsakomybės santykio. Subjektas konstituojamas tik santykyje su kitu, tik tada, kai yra pašaukiamas atsakyti kitam: „atsakomybė iš tikrųjų nėra tiesiog subjektyvybės bruožas, tartum subjektyvybė jau egzistuoję pati savaime, iki etinio santykio. Subjektyvybė nėra kažkas sau, ji – kartoju – iš pat pradžių yra kitam asmeniui“ (Levinas 1994: 99).

Etinį santykį su kitu Levinas aprašo kaip santykį su kito veidu. Tačiau tai nereiškia, kad kitas yra tai, ką mes tiesiogiai matome ir patiriame, jo ar jos fizinės savybės, išvaizda, socialinio statuso atributai. Veidas Levino filosofijoje yra nuoroda į tai, kas nesutampa su visais šiais dalykais, kas peržengia bet kokį „aš“ suvokimą ir nesileidžia jo tematizuojamas, paverčiamas vienu iš daugelio sąmonės reiškinių, užvaldomas: „veidas nėra paprasčiausiai plastinis pavidalas“ (Levinas 2007: 122). Nijolės Keršytės teigimu, „veido kaip fenomeno statusas ypatingas. Jis savotiškas epifenomenas [...], tai, kas negali būti aprašyta įprastomis fenomenologinėmis kategorijomis, nes veido epifanija pranoksta žiūrą, negali būti jos įsavinta, paversta sąmonės vaizdiniu ar reprezentacija“ (Keršytė 2005: 24). Kitaip negu objektai ar kiti individai, kuriuos „aš“ padaro savo „nuosavybe“, kitas etiniame santykiuje sutinkamas kaip visiška „išorybė“, „radikali kitybė“, „paslaptis“. Levinas sako, kad „geriausias būdas susitikti su kitu asmeniu – tai net nepastebėti jo akių spalvos“ (Levinas 1994: 87). Postuluodamas kitą kaip absoliučią kitybę, Levinas atveria etinio santykio su kitu asmeniu galimybę. Tik todėl, kad kitas yra absoliučiai skirtingas, su juo įmanomas santykis, nepaklūstantis tapatybės logikai.

Noddings teigia, kad pareiga pasirūpinti kitu žmogumi dažniausiai tiesiog ištinka santykiuje su kitu, susiduriant su jo ar jos poreikiu, bet nekyla iš tam tikro apriorinio principo (Noddings 2002: 50). Ji šį procesą linkusi natūralizuoti, t. y. rūpinimąsi ir atsakomybę už kitą asmenį ir jo ar jos poreikių patenkinimą aiškinti jausmais, polinkiais, kurie lemia tai, kad „aš noriu“ susilieja su „aš privalau“. Levinas formuluoja grynai moralinį požiūrį, atsakomybės šaltinį perkeldamas į kitą asmenį: „santykis su veidu iš karto yra etinis. Veidas yra tai, ko negalime žudyti ar bent jau tai, ko prasmė yra „nežudyk“ (Levinas 1994: 87). Susidūrusi su radikaliu skirtumu, į kurį nurodo kito veidas, aš suvokių savo atsakomybę, arba, tiksliau, ji ištinka mane: „nuo tos akimirkos, kai kitas mane pamato, aš esu už jį atsakingas, net nesiimdamas šios atsakomybės jo atžvilgiu. Ši atsakomybė peržengia to, ką aš darau, ribas“



(1994: 98). Pasak Keršytės, Levinas „kalba apie atsakomybę anapus laisvės/nelaisvės dualizmo. Tokia atsakomybė nėra laisvas autonomiško subjekto apsisprendimas, tačiau ji nėra kilusi ir iš nelaisvės, nes tai nėra būtinybė, neišvengiamybė. Negalėjimas nusišukti nuo kito asmens, negalėjimas neatsakyti į pašaukimą, nereiškia jokio absoliutaus ar būtino negalėjimo“ (Keršytė 2006: 313). Noddings teigia tą patį: „rūpinimasis [...] iš dalies yra atsakomybė už kitą – už rūpintinį. Kai mes rūpinamės, mes girdime „aš privalau“ – tiesioginį ir pirminį“. Tačiau šis „aš privalau“ nėra būtinybė, jį galima ignoruoti ir atmesti“ (Noddings 2003: 40).

Savo atsakomybės samprata Levinas nutraukia sąsajas su Vakarų tradicinę moralės filosofiją konstituojančiu laisvo, nepriklausomo, autonomiško subjekto modeliu. Moralinis subjektas atsakingas ne už save, bet už kitą asmenį ar net visus kitus žmones. Ši atsakomybė kyla ne iš subjekto laisvės ir galimybės rinktis, bet dėl to, kad kitas savo veido vargu, skurdu ir alkio reikalauja ir įsako būtent jam: veidas – „pirmiausia įpareigojimas man, kreipimasis į mane, įsakymas man jam pasitarnauti. Ne tik veidui, bet ir kitam asmeniui, kuris šiuo veidu atsiveria man savo nuogybe, be išteklių, be apsaugos, savo skurdu, ir kartu kaip vieta, kur man įsakoma“ (Levinas 2007: 122).

Rūpesčio etika suteikia pamatinę moralinę reikšmę konkrečių vienaip ar kitaip su mumis susijusių žmonių poreikiams. Levinas savo etikoje atskleidžia, jog kito asmens „skurdas ir alkis“, kuriuos galima interpretuoti kaip poreikius, subjektui turi normatyvinę galią: „asmens veidas yra apnuogintas: tai vargšas, kuriam aš galiu padaryti viską ir kuriam viską privalau“ (Levinas 1994: 90). Ne tik atsakomybė už kitą žmogų, bet ir reikalavimas rūpintis, t. y. veikti kito žmogaus labui, kyla iš tarpusavio sąveikos: „pripažinti kitą žmogų – tai pripažinti alkį. Pripažinti kitą žmogų – tai duoti“ (Levinas 1989: 301).

Levino filosofija gali rūpesčio padeda atsakyti į klausimą „kodėl privalau rūpintis“, kadangi parodo, kad tarpusavio sąveika, santykis su kitu žmogumi, nesvarbu, ar tai santykis tarp artimų žmonių, ar santykis tarp svetimų bei

nepažįstamų, konstituoja besąlygišką įsipareigojimą rūpintis. Šioje vietoje verta atkreipti dėmesį į Morgano interpretaciją apie tai, kokį moralinio elgesio pagrindą formuluoja Levinas. Jis teigia, kad veido ir to, ką jis išreiškia – kito žmogaus poreikius, reikalavimus, pretenzijas, skurdą, kančią ir pan., negalima laikyti moralinės veiklos pagrindu (angl. *reason*) tradicine prasme, kur *pagrindas* suvokiamas kaip tai, kas gali būti aprašyta kasdienėmis sąvokomis, ir tai, kas padeda suprasti, kodėl kažkas elgėsi vienaip, o ne kitaip. Anot jo, Levino filosofijoje veidas išreiškia tai, kas yra konkrečių asmenų akistata, pirmesnė už mąstymą, supratimą, kalbą. Tai „žmogiška socialinė būklė fundamentaliausiu lygmeniu“, kuriame „veidas suteikia kvazi-prasmę arba, geriausiu atveju, kvazi-pagrindą, t. y. kito žmogaus egzistencija, poreikiai, skausmas, pretenzijos ar kvietimas tarsi-prasmė, bet ne prasmė, tarsi-pagrindas, bet ne pagrindas“ (Morgan 2007: 465).

Veidas prieš veidą santykis yra ne tik pamatinis socialinis faktas, konstituojantis etiškumą apskritai, bet ir dimensija, kurioje formuojasi individo moralinė tapatybė. Prieš mane esantis žmogus jau vien savo buvimu man kelia reikalavimą ir aš esu atsakinga prieš jį ir už jį, o tai, kaip ir koku mastu aš įgyvendinu šią atsakomybę, formuoja tai, kas aš esu: pagalbos ranką ištiesianti praeivė, rūpestinga nepažįstamoji, gera kaimynė, draugė, dukra, mama, plačiausia prasme – rūpintoja. Visi šie moralinės tapatybės aspektai egzistuoja tiek, kiek aš pripažįstu, priimu, atsakau į kitų žmonių man keliamus reikalavimus, t. y. rūpinuosi.

Noddings turi galvoje kažką panašaus, kai siūlo pažvelgti į savo etinį idealą, siekiant atsakyti į klausimą, kas privalu daryti, kai natūralus rūpestis žlunga ar nekyla. Etinis idealas yra moralinio veikėjo kaip rūpintojo vaizdinys, kuris buvo suformuotas jo buvimo rūpintiniu ir rūpintoju patirties, atsiminimų, rūpinimosi veiklos apmąstymo ir įvertinimo. Kai dėl įvairių priežasčių natūralus rūpestis nekyla, veikėjas turi atsigręžti į rūpinimosi eigoje suformuotą savo paties kaip rūpintojo vaizdinį ir iškelti klausimą „kaip aš atsiliepiu, jei būčiau savo geriausioje rūpintojo formoje“ (Noddings 2010:

68). Kiekvienas rūpestingas atsakas į kito žmogaus kreipimąsi, anot jos, padidina šį idealą, o negatyvus – sumažina. Levinas parankus rūpesčio etikai, nes jo požiūris leidžia išvengti subjektyvių konotacijų, kurios lemia rūpesčio etikos redukciją į dorybių etiką ir sentimentalizmo moralės filosofiją. Levinas atskleidžia, kad moralaus elgesio pagrindas nėra tiesiog noras, siekis išsaugoti savo moralinę tapatybę, bet santykis su kitu žmogumi ir šio santykio konstituojiama atsakomybė.

Formuluodamas moralinio veikėjo sampratą, Levinas, kaip ir rūpesčio etika, pasitelkia motinystės vaizdinį, motinos ir vaiko santykio modelį, kuris ne tik iliustruoja tai, kokių būdu santykis konstituoja individų moralinę tapatybę, bet ir yra gryniausios etinės atsakomybės įvaizdis. Levino etikoje, kaip teigia jos tyrinėtojos, moteriškumo vaizdinys atlieka svarbų vaidmenį dekonstruojant „vyrišką“ moralės diskursą ir formuluojant alternatyvą jam<sup>11</sup> (Chanter 2001, Katz 2003, Geunther 2006). Tai būdinga ir rūpesčio etikai, kuri siekia tam tikrus moralinio diskurso elementus, siejamus su moteriškumu ir dėl to nuvertinamus, perkelti iš jo periferijos į centrą.

Skirtinguose Levino veikaluose galima aptikti kelias moteriškumo vaizdinio panaudojimo strategijas. Pirma, moteriškumas, apibrėžiamas erotinio santykio plotmėje, Levino filosofijoje yra vienas (kiti yra mirtis ir tėvystė) iš susitikimo su *kitu* pavyzdžių (Levinas 1987). Antra, vėliau plėtodamas etinio santykio sampratą, moteriškumą per vaisingumo ir namų įvaizdžius Levinas paverčia etikos sąlyga, susitikimo su kitu prielaida, esančia iki etikos (Levinas 1979). Trečia, galiausiai moteriškumą jis suveda į motinystę, kuri apibrėžiama kaip gryniausio etinio santykio pavyzdys (Levinas 2006).

Bene daugiausia diskusijų feministinėje filosofijoje sukėlė ankstyvoji sąsaja tarp *kito* ir moteriškumo. Kito kitybė, anot Levino, gryniausiu savo pavidalu pasireiškia per moteriškumą (Levinas 1987: 85). Moteriškumas čia

---

<sup>11</sup> „Vyriškumą“ (taip pat ir „moteriškumą“) šiame kontekste reikia suprasti ne kaip vienokiu ar kitokiu būdu kylančią iš biologinės lyties, bet kaip tam tikrą sąvokų, savybių, vertybių rinkinį, kuris tradiciškai (bent jau vakarų kultūroje) siejamas su viena lytimi, arba, kaip teigia feministinė filosofijos kritika, suvokiamas kaip universalus ir bendražmogiškas.

simbolizuoja absoliučią kitybę, kuri negali būti redukuota į *aš* per pažinimą ar galią. Moteriškumas čia apibrėžiamas kaip „kuklumas“, „slydimas tolyn nuo šviesos“, „slėpimasis“, „paslaptis“. Atrodytų, savo kitybės samprata Levinas tik reprodukuoja įsitvirtinusį populiaryų požiūrį į moteris ir moteriškumą, tačiau jis pats atsiriboja nuo populiaraus moteriškumo vaizdinio, kuris iškyla literatūroje ir populiariojoje kultūroje: „moteriškumas – radikaliai kitas – nesiejamas su romantine paslaptingo, nepažinumo ar nesuprastos moters samprata“ (Levinas 1987: 86). Antra vertus, jis teigia, kad „profanacija yra ne paslapties neigimas, bet vienas iš galimų santykių su ja“ (1987: 86). Audronės Žukauskaitės teigimu, moteriškumas Levino filosofijoje funkcionuoja ir kaip standartinis „amžinojo moteriškumo“ motyvas, ir kaip radiklios kitybės apraiška (Žukauskaitė 2010: 173).

Moteriškumas ankstyvojoje Levino filosofijoje nėra tik negatyvus vyriškumo analogas, jis yra „absoliučiai priešingas priešingumas, prieštaringumas, kuris jokių būdu nėra paveiktas santykio, kuris gali būti įsteigiamas tarp jo ir jo koreliato“ (Levinas 1987: 85). Jis nesutinka su idėja, kad moteriškumas ir vyriškumas yra du vienas kitą papildantys elementai, kurie siekia atkurti buvusią androginišką visumą ir susilieti erotiniame santykiuje, kaip teigė Platono „Puotos“ dalyviai. Moteris ir vyras papildo vienas kitą, ne kaip dvi tos pačios visumos dalys, bet kaip dvi skirtybės, kurių susilieėjimas nėra įmanomas, todėl Levinas yra įsitikinęs, kad erotinis santykis ne neutralizuoja, bet apsaugo kitybę. Kitas meilės santykiuje išlieka paslaptimi, kadangi šis santykis yra specifinis, tai „nėra nei kova, nei susilieėjimas, nei pažinimas“ (Levinas 1987: 88).

Ankstyvojoje savo kūryboje Levinas dar aiškiai neapibrėžė etinio santykio, vėliau, kai jis ėmėsi tai daryti, leido suprasti, kad erotinis santykis nėra tikras etinis santykis. Jis stokoja pastarajam būdingo rimtumo, yra džiaugsmingas, lengvas, nepasotinamas, juslingas: „veidas nublanksta ir savo beasmeniu ir neišraiškingu neutralumu yra dviprasmiškai pratęsiamas į gyvuliškumą. Santykiai su kitu vystomi žaidžiant, su kitu žaidžiama kaip su

jaunu gyvūnu“ (Levinas 1979: 263). Moteriškumas čia netenka veido statuso ir pradedamas apibūdinti kaip geidulingumas, „neatsakingas gyvuliškumas“, „vaikiškumas be atsakomybės“, koketiškumas. Tokiu būdu apibrėžiant moteriškumą, jis pašalinamas iš etinės sferos, kadangi, kaip vėliau patikslino Levinas, etinis santykis yra atsakomybė už kitą ir tai yra „meilė be eroso; geraširdiškumas ir meilė, kuriuose etinis aspektas dominuoja prieš aistringąjį, meilė be geidulio“ (Levinas 2001: 165).

Visgi veidas, kuris yra etinės atsakomybės už kitą šaltinis Levino etikoje, nors ir nublanksta, bet išlieka ir meilės santykyje, todėl kyla abejonė, ar jis visiškai pašalina etiškumą, o kartu ir moteriškumą, iš etinės sferos, kaip teigia jo kritikai: „ši „kaip“ logika įsteigia radikalią asimetriją ir pavojingai supriešina pasyvų, gyvulišką, vaikišką neatsakingumą ir veido reikšmingumą, etinį imperatyvą „nežudyk“ (Žukauskaitė 2010: 184). Erotinis santykis Levino filosofijoje yra dviprasmiškas: kitas pasirodo kaip poreikio objektas, bet kartu, pagal anksčiau suformuluotą sampratą, pasilieka visiškai kitu, su kuriuo neįmanomas susilieėjimas. Vengiant radikalaus supriešinimo galima būtų teigti, kad etiškumas meilės santykyje visiškai neišnyksta, „tik kito veidas yra paslepiamas erotinio meilės momento“ (Katz 2004: 160).

Kokią pozityvią reikšmę čia turi moteriškumas, sunku pasakyti, tačiau bent netiesiogiai jis suvaidina savo vaidmenį per vaisingumą. Sekdamas judaistine tradicija, kurioje meilė, erotinis ryšys suvokiama ne kaip tikslas savaime, bet kaip jį apimančio platesnio eschatologinio projekto dalis, Levinas iš dalies išteisina erotinį santykį etikos atžvilgiu: geidulingumo, kurį įkūniją moteriškumas, tikslas yra vaisingumas, konkrečiau, sūnaus gimimas. Jis inicijuoja tėvo etinę atsakomybę: „tai, kad matome kito galimybes, kad galime išėiti iš užsisklendimo savo tapatybėje bei tame, kas mums skirta, link kažko, kas mums nėra skirta, o vis dėlto yra mūsų, – štai kas yra tėvystė“ (Levinas 1994: 70). Tėvystė Levino filosofijoje iliustruoja etinio santykio pirmenybę, kadangi tik santykyje su sūnumi tėvas atranda savo subjektiškumą: „tėvystė yra

santykis su svetimu, kuris likdamas visai kitu asmeniu, yra aš. Mano santykis su manimi pačiu, kuris vis dėlto yra man svetimas“ (Levinas 1994: 71).

Ar toks sąvokų, iliustruojančių etinį santykį, pasirinkimas reiškia tai, kad visgi Levino filosofijoje moteriškumas neturi jokios etinės prasmės? Prieš bandant atsakyti į šį klausimą, verta grįžti prie pirmosios feministinės Levino kritikės Simone de Beauvoir. Levino filosofiją ji priskiria tradiciniam filosofiniam diskursui, kuris į vyrišką subjektą žvelgia kaip į absoliutą, o į moterį kaip šio subjekto kitą, ji neturi savarankiškos būties ir prasmės: „stulbina tai, kad jis sąmoningai prisijungia prie vyrų nuomonės, nenurodydamas, kad subjektas ir objektas yra abipusiški. Kai rašo, esą moteris yra paslaptis, jis turi galvoje, kad ji yra paslaptis vyrui. Taigi šitas rašinys, pretenduojantis būti objektyvus, iš tikrųjų yra vyriško pranašumo teigimas“ (Beauvoir 2010: 14). Tačiau jei pažvelgsime į vėlesnius Levino darbus, kuriuose jis eksplikuoja etikos kaip asimetriško atsakomybės santykio su *kitu*, kur *kitam*, o ne subjektui, teikiama absoliuti pirmenybė ir vertė, išryškėja šio Beauvoir teiginio klaidingumas. Tina Chanter teigia, kad „tiesmukas Beauvoir moters kaip kito sampratos atmetimas sukelia problemų dėl to, kad juo neįvertinama Levino filosofinio projekto visuma, kur kitybės samprata iškeliamą prieš totalybės sampratą. Levinas suardo visybės, vienio, sistemos, kuriomis grindžiamos mūsų papildymo, abipusiškumo, simetrijos sąvokos, pirmenybę, ir tuo pačiu kvestionuoja Beauvoir modelį, kuris gina abipusiškus santykius. Kadangi moteriškumą Levinas susieja su kitybe, moteriškumas tampa ypač svarbus metant iššūkį filosofiniam paveldui, kur prioritetas teikiamas Tam pačiam“ (Chanter 2001: 2).

Tačiau pažvelgus į tai, kaip plėtodamas etinio atsakomybės santykio sampratą Levinas palapsniui pašalina moteriškumą iš etinės sferos ir kalba išskirtinai iš vyriškos pozicijos, akcentuodamas tėvo ir sūnaus santykį, kyla abejonių, ar Chanter ne per daug optimistiškai žvelgia į Levino etiką. Galima sutikti su Chanter, kad moteriškumas Levino etikoje sudaro galimybę permąstyti etinio subjekto sampratą, tačiau etiniu požiūriu, reikšmingesnė yra

ne moteriškumo kaip radikali kitybė, sutinkamos erotiniame santykių samprata, bet kitos dvi – moteriškumas kaip svetingumas, namų įvaizdis bei motinystė kaip etinio santykio *par excellence* modelis. Būtent šie moteriškumo įvaizdžiai padeda artikuliuoti alternatyvą autonomiško moralinio subjekto modeliui ir konceptualizuoti reliacinio veikimo sampratą. Levino etika taip pat padeda rūpesčio etikai išryškinti tam tikrus etinio gyvenimo elementus, kurie vyraujančio moralinio diskurso yra ignoruojami, nuvertinami, siejami su moteriškumu, ir koceptualizuoti juos kaip normatyvinius reikalavimus, kurie galioja nepriklausomai nuo lyties ar giminės.

Levino moteriškumo vaizdinys, apibrėžiamas per namų, svetingumo sąvokas, turi daug panašumų su rūpesčio etikos moteriškosios patirties, kurią esą formuoja tradiciniai vaidmenys, kultūriniai reikalavimai, socialiniai lūkesčiai, samprata. Visgi jo šaltinis, Katz teigimu, Senojo Testamento moterų paveikslai (Katz 2003). Straipsnyje „Judaizmas ir moteriškumas“ Levinas nagrinėja, kokį vaidmenį judaizme atliko moterys. Daugelis šio straipsnio idėjų vėliau pasirodo ir knygoje „Totalybė ir begalybė“, kurioje jis moteriškumą susieja su namais ir svetingumu. Levinas teigia, kad biblinėje istorijoje svarbų vaidmenį suvaidino moterys: „šitame sunkiame kelyje, kuriame mesianistinės istorijos traukinys galėjo tūkstančius kartų nulėkti nuo bėgių, moterys prižiūrėjo ir kontroliavo visus iešmus“ (Levinas 1997: 31). Anot jo, tokios Senojo Testamento moterų savybės kaip „budrus įžvalgumas“, „tvirtas ryžtas“, sumanumas ir pasiaukojimas lėmė biblinių įvykių eigą. Levinas išskiria tokias savybes, kurios Vakarų kultūroje buvo laikomos moteriškomis, ir suteikia joms socialinę bei politinę reikšmę: „įveikti susvetimėjimą, kuris galiausiai kyla iš pačio universalus, viską užkariaujančio logoso vyriškumo, persekiojančio net šešėlį to, kas galėtų būti jo prieglobsčiu, – tai yra ontologinė moteriškumo funkcija“ (Levinas 1997: 33)<sup>12</sup>. Levinas šiame straipsnyje teigia, kad Biblijos

---

<sup>12</sup> Tradicinėje moralės ir politikos filosofijoje dažniausiai jai ir skiriamas dėmesys moterims, moteriškoms savybėms, jų moralinė, socialinė ir politinė vertė yra menka. Pavyzdžiui, Jeanas Jacques Rousseau, kuris skirtingai nei daugelis kitų moralės ir politikos filosofų, nemažai dėmesio skyrė apibrėžti tam, kokį socialinį ir politinį vaidmenį gali vaidinti moterys ir moteriškumas, teigė, kad su

moterų paveikslai atskleidžia „paslaptinę, esantį ant nematomumo ribos, tų motinų, žmonių ir dukterų buvimą, kurių tylūs žingsniai tikrovės gilumoje ir nepermatomume išreiškia pačią vidujybės dimensiją ir daro pasaulį gyvenamu“ (Levinas 1997: 31). Tokiu būdu jis priartėja prie rūpesčio etikos, siekiančios suteikti didesnę moralinę vertę dalykams, kurie buvo tradiciškai siejami su moteriškumu ir nuvertinami vyraujančio moralės diskurso: kasdieniam rūpinimuisi, puoselėjimui, tam, kas, Tronto žodžiais tariant, būtina pasaulio, apimančio mus pačius, mūsų kūnus ir aplinką, išlaikymui, pratęsimui ir atkūrimui.

Knygoje „Totalybė ir begalybė“ ši tematika plėtojama toliau. Moteriškumas čia siejamas su namų ir svetingumo vaizdiniais: „moteris yra susikaupimo sąlyga, namų vidujybė ir buveinė“ (Levinas 1979: 155). Visgi čia ir vėl moteriškumo etinis statusas yra abejotinas, kadangi namų erdvėje susitikimas su moterišku *kitu* yra intymus, familiarus santykis su „Tu“, o ne su veido „Jūs“ (Levinas 1979: 155). Santykis su *tu* stokoja etiniam santykiui būdingos aukščio dimensijos. Moteriškumas čia yra etinio santykio sąlyga: pirma, jis reprezentuoja prieglobstį nuo beasmensio „tai yra“, antra, simbolizuoja pirminį tarpasmeninį santykį. Tačiau šis santykis dar nėra transcendentinis santykis su kitu, kurį reprezentuoja veidas. Moteriškas kitas šiuo atveju nereikalauja iš subjekto atsakomybės, neima jo įkaitu, netraumuoja jo savo veido nuogumu ir skurdu, bet pasaulyje sukuria prieglobstį, kuriame subjektas, gali susikaupti, atsigauti, kur gali pasijusti saugus būdamas pats su savimi. Moteriškas kitas šiltai sutinka ateinantį į šį būstą „aš“, tačiau kartu ji lieka diskretiška, neprimeta savęs, jos veidas „prasiveržia pro plastinį pavidalą“ ir kartu pasislepia šešėlyje, dėl to *aš* turi galimybę jaustis „namuose su pačiu savimi“ (Levinas 1979: 155). Lisa Geunther teigia, kad „moteriškas Kitas leidžia subjektui apsigyventi namuose, tarsi jie būtų jo paties, tarsi jis

---

moterimis siejamos dorybės yra vertingos tik tiek, kiek jos naudingos apsaugoti privačią erdvę nuo korumpuoto pasaulio įtakos. Platesnės istorinės, socialinės, politinės ar tuo labiau eschatologines prasmės jos neturi (Rousseau 2007)



būtų pilies karalius“, esą moteriškas kitas sukuria galimybę tokiam subjektui įsivaizduoti save, tarsi jis būtų savo paties priežastis ir būtų priklausomas tik nuo savęs (Geunther 2006: 60).

Toks Levino požiūris į moteriškumą daugeliu atveju sutampa su rūpesčio etikos. Gilligan, konstruodama savąją kito moralinio balso idėją, pažymi, kad moterys vyro gyvenimo cikle esą traktuojamos kaip puoselėtojos, rūpintojos, pagalbininkės, santykių tinklų mezgėjos. Moralinio vystymosi teorija, kurioje aukščiausia pakopa priklauso autonomiškam individui, nuvertina tą rūpestį/rūpinimąsi, santykius, kurie buvo reikalingi suformuoti tokiam subjektui (Gilligan 1982: 17). Levinas, kaip ir rūpesčio etika, parodo, kad sau pakankamo, visiškai susiformavusio, autonomiško individo idėja yra netiksli arba vienpusė, jam atsirasti ir vėliau palaikyti reikalingos tam tikros sąlygos, kurias tradiciniai požiūriai buvo linkę nutylėti arba nuvertinti. Levino filosofijoje jas reprezentuoja namai, analogiška prieiga būdinga ir Noddings (Noddings 2002). Tačiau Levinas šioje vietoje nelinkęs taip lengvai susieti namų ir etiškumo, kadangi jam tai familiarumo, intymumo sfera, kuri stokoja tikram etiniam santykiui būdingo transcendencijos, išorybės elemento. Kita vertus, jis net neigia galimybę, kad namai galėtų paruošti individą etiniam susitikimui su kitu, kas būdinga Noddings. Levinas neatmeta galimybės, kad subjektas turi žinoti, kaip sutikti kitą etiškai: „aš turiu žinoti, kaip atiduoti tai, ką turiu“ (Levinas 1979: 170). Tačiau šis žinojimas ateina ne iš namų, kadangi tai yra moteriškos kalbos valda, kurioje yra „kalba be mokymo, tylioji kalba, supratimas be žodžių“ (Levinas 1979: 155), bet iš susitikimo su *kitu*: „tam aš turiu sutikti nediskretišką kito veidą, kuris mane užginčija“ (Levinas 1979: 170). Svetimasis moko subjektą duoti ir atsakyti, užginčydamas visa tai, ką jis turi, bet tuo pačiu metu suteikdamas naujas „šilto priėmimo, dovanos, pilnų rankų, svetingumo“ galias atsakyti į jo prašymą (Levinas 1979: 205).

Atrodytų, kad Levinas ir vėl, kaip eroso ir atveju, pašalina iš etinės sferos elementus, siejamus su moteriškumu. Tačiau Geunther teigia, kad Levino filosofijoje moteriškumas visiškai neišnyksta iš etiškumo horizonto.

Svetingumas parodytas svetimajam, kuris Levino filosofijoje išreiškia tikrąjį etinį santykį, atkartoja svetingumą, šiltą priėmimą, kurį subjektas patyrė susitikime su moterišku kitu namų sferoje (Geunther 2006: 67). Svetimojo įsakymas neišstumia moteriškojo svetingumo, bet įsako subjektui tapti kitam tokiu, kaip ji, šiltai priimti svetimąjį: „atsakyti Kitam, tam tikra prasme, būti feminizuotam veidas prieš veidą susitikimo tokiu mastu, kad aš priimčiau svetimąjį be išlygų, ne tik kaip svečią, bet greičiau kaip šeimininką, kuris paverčia mane svečiu mano paties namuose. [...] Kaip moteriškas Kitas priėmė mane „nuogą ir skurstantį“ į namus, taip aš priimu svetimąjį su jo „nuogumu“, „alkiu“, „skurdu“ (Geunther 2006: 72). Ši Geunther pateikta Levino etikos interpretacija nėra jau tokia radikaliai priešinga Noddings rūpinimosi, kuris prasideda nuo namų, sampratai. Būti rūpintiniais, priimti kitų rūpestį kaip daugiau ar mažiau natūralų dalyką, išmokstame namuose, vėliau mokomės rūpintis, atsakyti artimiesiems iš „meilės ir polinkio“, ilgainiui patirtis to, kaip mumis buvo rūpinamasi ir kaip mes rūpinomės suformuoja mūsų, kaip rūpintojų, idealą, kuris lemia tai, kad susidūrę su kitų žmonių poreikiais, mes jam atsakysime teigiamai, o ne nūsūsksime. Kaip pastebi ir pats Levinas, atsakomybė, kuriai pašaukia kito veidas, yra „imperatyvinė galia, kuri nėra būtinybė“ (Levinas 1991: 93). Jei Levinas siekia aprašyti etinę atsakomybę, kuri kyla iš betarpiško žmogiško santykio, tai rūpesčio etika klausia, kaip ji yra arba kaip privalo būti įgyvendinama.

Apibrėždamas moteriškumą per santykį su namais ir svetingumu, Levinas, kaip ir rūpesčio etika, įkvėpimo semiasi iš tradiciškai moterims priskiriamų vaidmenų, praktikų, tačiau, skirtingai nei rūpesčio etika, nesiekia (bent jau tiesiogiai) joms suteikti didesnę etinę reikšmę, tačiau gana vykusiai pasinaudoja šiais moteriškumo įvaizdžiais, kvestionuodamas bei dekonstruodamas laisvo, autonomiško, o kartu ir vyriško etinio subjekto modelį ir į pirmą planą iškeldamas atsakomybės santykį, kuris yra tikroji ir vienintelė etinės subjektyvybės prielaida.

Tik motinystės vaizdinį Levinas be išlygų įsileidžia į etikos sferą. Čia jis išreiškia radikaliausią subjektyvybės kaip „aš“ pakeitimo kitu arba atsakomybės *par excellence* momentą: „kas reikšminga motinystėje – tai atsakomybė už kitus iki tokio taško, kai aš pakeičiamas kitu“ (Levinas 2006: 75). Šios atsakomybės pirmavaizdis esąs nėštumas: „kito brandinimas pačiame“ (Levinas 2006: 75). Levino etikoje galima išskirti kelias funkcijas, kurias atlieka motinystės įvaizdis. Pirma, nėščios motinos, brandinančios savyje vaisių, įvaizdis išreiškia kraštutinę artumo sąvoką, kurią Levinas vartoja atsakomybės santykiui su kitu apibrėžti: „artimo artumas – tai mano atsakomybė už jį“ (Levinas 2001: 189). Antra, motinystė išreiškia subjekto pasyvumą, buvimą kito įkaitu etiniame susitikime, nes nėščios moters kūnas be jos sąmoningo pasirinkimo ir valios maitina joje bręstantį vaisių. Trečia, besąlygišką atsidavimą kitam: motina – „tai tokia žmogiška galimybė, kurią sudaro sakymas, kad kitos žmogiškos būtybės gyvenimas svarbesnis už mano paties, kad kito mirtis man svarbesnė už mano mirtį, kad kitas eina pirmiau už mane; kad Kitas žmogus svarbesnis už mane; kad Kito žmogaus vertingumas įvestas pirma manojo“ (Levinas 2006b: 150).

Levinas rūpesčio etikai parankus tuo, jog atskleidžia, kad ne tik motinystės sąsaja su auklėjimo modeliu, bet ir su „gimdymo“ įvaizdžiu gali neprieštarauti jos pretenzijoms būti universalia etika. Tai pastebi ir feministinės pakraipos Levino filosofijos tyrinėtojos. Guenther Levino etikos interpretacijos atspirties tašku pasirinkusi metaforą „kaip motinos kūnas“, teigia, kad ši metafora nenumato būtinos sąsajos tarp moterų ir motinų, motinystės ir atsakomybės. Anot jos, Levino filosofijoje tapti „motinos kūnu“ kažkam – tai tapti atsakingam už tą asmenį, tarsi jis ar ji būtų savas vaikas. Ji mano, kad Levinas savo motinystės samprata nesiekia formuluoti moterims biologinio ar socialinio imperatyvo gimdyti, bet teigia, kad kiekvienas, vyras ar moteris, turi „tapti kaip motinos kūnas Kitam“, t. y. atsakomybė, kurią suponuoja motinystė, privaloma visiems (Guenther 2006: 7). Panašaus požiūrio laikosi ir Katz. Ji teigia, kad moteriškumo samprata Levino etikoje yra kaip priemonė

suardyti vakarietiška filosofijos tradicija persmelkusį vyriškumo vaizdinį ir kartu sukurti kitokį etinį modelį (Katz 2003: 4). Motinos kūno metafora atskleidžia, kaip veikia atsakomybė mumyse, ir tai nėra tik deskriptyvus teiginys, bet ir preskriptyvus, nurodantis „visiems mums (vyrams ir moterims) tapti *tarsi* motinos kūnas“ (Katz 2003: 144).

## Išvados

1. 1. Etinę rūpesčio/rūpinimosi sąvokos specifika rūpesčio etikoje nusako trys reikšmės. Rūpestis kaip etinės paradigmos branduolys išreiškia reliacinį požiūrį į moralinį gyvenimą, kadangi etinių samprotavimų ir poelgių išeities tašku yra tarpusavio priklausomybės suvokimas, atsakomybė už tuos, kurie yra priklausomi ir pažeidžiami, dėmesys konkretiems žmonių poreikiams, emocinių saitų pripažinimas. Antroji – rūpesčio/rūpinimosi kaip santykio – reikšmė pabrėžia tai, kad rūpestis/rūpinimasis yra imlus bei veiklus santykis tarp (bent) dviejų žmonių. Svarbūs kito žmogaus poreikiai ir moralinio veikėjo vidinė būseną, kurią lemia tokie veiksniai: dėmesys, empatija, simpatija, gebėjimas suprasti rūpintinį, už jį prisiimti atsakomybę bei ją įgyvendinti. Trečioji reikšmė pabrėžia, kad rūpinimasis taip pat yra veikla, nukreipta (plačiausia prasme) į kitų žmonių poreikių patenkinimą, ir poreikių patenkinimo praktika, kurią sudaro tam tikros vertybės, nuostatos, elgesio, veiklos principai bei taisyklės, dorybės ir net atitinkamos emocijos, jausmai.

1. 2. Šios trys rūpesčio/rūpinimosi sampratos:

a) neprieštarauja viena kitai; jos grindžiamos tomis pačiomis prielaidomis: pamatinė santykių svarba atskiro žmogaus gyvenime, rūpinimosi santykių moralinė reikšmė, poreikiai kaip moralinių įsipareigojimų ir atsakomybės šaltinis;

b) papildo viena kitą, atskleidamos skirtingus rūpesčio/rūpinimosi aspektus. Pirmoji samprata rodo, kad rūpestis/rūpinimasis konstituoja reliacinį požiūrį į moralinį gyvenimą; antroji akcentuoja, kad rūpinimasis formuoja subjektyvūs (rūpintojo empatija, simpatija, dėmesys, atvirumas, imlumas) ir objektyvūs (rūpintinis ir jo poreikiai) veiksniai; trečioji pabrėžia, kad kiekvienas konkretus rūpinimosi santykis egzistuoja ne tik tarp dviejų žmonių, bet ir platesniame socialinių bei politinių galios santykių kontekste, todėl

rūpinimosi atsakomybė bei jos paskirstymas yra ne tik individualus, bet ir visuomeninis reikalas.

2. 1. Siekdami konceptualizuoti rūpinimosi santykių įvairovės konstituojamą etinę praktiką, dalis rūpesčio etikos kūrėjų naudojo savitą moralinį žodyną, grindžiamą motinos-vaiko santykio ir motinystės praktikos įvaizdžiais. Šis moralinis žodynas pabrėžia priklausomybės, moralinio santykio asimetriškumo, pažeidžiamumo, kitų pagalbos ir rūpinimosi reikšmę, tačiau normatyviniu požiūriu yra neapibrėžtas ir daugiaprasmis.

2. 2. Šiuo metu rūpesčio etikoje ryškėja tendencija pasitelkti tradiciškesnius etinius resursus šios etikos normatyvinio turinio plėtrai - sentimentalizmo ir dorybių etikos sąvokas. Tačiau bandymas sieti rūpesčio etiką su šiomis dviem etinėmis teorijomis užgožia reliacinę šios etikos specifiką, kadangi apibrėžiant rūpestį/rūpinimąsi kaip dorybę ar jausmą dėmesio centre atsiduria moralinis veikėjas, o ne rūpinimosi recipientas, rūpestis/rūpinimasis pradamas traktuoti esantis labiau privačios atsakomybės reikalu, o ne integralia platesnio reliacinio tinklo, formuojamo įvairių socialinių ir politinių santykių, dalimi.

2. 3. Rūpesčio etikos normatyvinį žodyną būtina papildyti platesne poreikių koncepcija, kuri leidžia:

a) išlaikyti reliacinį rūpesčio/rūpinimosi pobūdį - etinį rūpestį konstituoja rūpintojo ir rūpintinio sąveika, kurią inicijuoja ir nukreipia pastarojo poreikiai. Geras rūpinimasis visų pirma turi būti apibrėžiamas remiantis tuo, kaip adekvačiai patenkinami rūpintinio poreikiai, o ne teikiant pirmenybę subjektyviems veiksniams – rūpintojo motyvacijai, jausmams rūpintinio atžvilgiu, atitinkamų dorybių turėjimui;

b) apibrėžti konkretesnes veiklos gaires ir rūpinimosi veiklos vertinimo kriterijus, nepaneigiant rūpesčio etikos partikuliaristinės nuostatos;

c) įtraukti diadinį atsakomybės ir rūpinimosi santykį į platesnį socialinį, kultūrinį bei politinį kontekstą, kuris formuoja skirtingas poreikių atpažinimo, pripažinimo ir patenkinimo praktikas.

3. Levino etikos sąvokos išryškina ir pagrindžia reliacines rūpesčio etikos prielaidas. Abi jas sieja požiūris, kad atsakomybės ir rūpinimosi santykis (o ne laisvo, autonomiško, sau pakankamo individo samprata) yra pamatinė etikos prielaida. Abi jos pabrėžia, kad normatyvinė moralinių reikalavimų galia kyla iš konkrečių santykių – vieno asmens akistatos su kitu asmeniu, o ne iš universalių, iš anksto apibrėžtų principų. Levinas, kaip ir rūpesčio etika, artikuluoja tai, kas telpa į „moteriškos“ etikos apibrėžimą, t. y. jis akcentuoja santykių pamatiškumą, asimetrišką atsakomybę bei tarpusavio priklausomybę, pažeidžiamumą, atsaką į kito asmens poreikius, tačiau sugeba atskleisti šių rūpinimąsi konstituojančių veiksmų universalią etinę reikšmę.

## Literatūra

- Aristotelis. 1997. *Politika*. Pradai
- Allmark, P. 1998. „Is Caring a Virtue?“, in: *Journal of Advanced Nursing*, Vol. 28, Issue 3, p. 466–472.
- Baier, C. A. 1996. *Moral Prejudices*. Harvard University Press.
- Batnitzky, L. 2004. „Dependency and Vulnerability: Jewish and Feminist Existentialist Constructions of the Human“, in: Tirosh-Samuels, H. (ed.) *Women and Gender in Jewish Philosophy*. Indiana University Press, p. 127–152.
- Beauvoir, S. 2010. *Antroji lytis*. Margi raštai.
- Bell, L. A. 1993. *Rethinking Ethics in the Midst of Violence*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Benner, P., Wrubel, J. 1989. *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*. California: Addison-Wesley.
- Benner, P. 1997. „A Dialogue between Virtue Ethics and Care Ethics“, in *Theoretical Medicine*, Vol. 18, Issue 1–2, p. 47–61.
- Benhabib, S. 1992. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge.
- Bookman, M., Aboulafia, M. 2000. „Ethics of Care Revisited: Gilligan and Levinas“, in: *Philosophy Today*, Vol. 44, 169–174.
- Bowden, P. 1997. *Caring. Gender Sensitive Ethics*. Routledge.
- Bowden, P. 1998. „Ethical Attention: Accumulating Understandings“, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 6, Issue 1, p. 59–77.
- Braybrooke, D. 1987. *Meeting Needs*. Princeton University Press.
- Brock, G., 1998. *Necessary Goods: Our Responsibility to Meet Others Needs*. Rowman and Littlefield.
- Bubeck, D. 2004. *Care, Gender, and Justice*. Oxford University Press.
- Card, C. 1990. „Caring and Evil“, in: *Hypatia*, Vol. 5, No. 1, p. 101–108.



Chanter, T. 2001. „Introduction“, in: Chanter, T. (ed.) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania State University Press, p. 1–27.

Clopton N. A., Sorell G. T. 1993. „Gender Differences in Moral Reasoning: Stable or Situational?“, in: *Psychology of Women Quarterly*, Vol. 17, No. 1, p. 85–101.

Chodorow, N. 1999. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. California University Press.

Critchley, S. 2002. „Introduction“, in: Critchley, S., Bernasconi, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, p. 1–32.

Crittenden, P. 1999. „Justice, Care and Other Virtues: a Critique of Kohlberg’s Theory of Moral Development“, in: Carr, D., Steutel, J. (eds.) *Virtue Ethics and Moral Education*. Routledge, p. 173–188.

Curzer, H. J. 2007. „Aristotle: Founder of the Ethics of Care“, in: *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 41, Issue 2–4, p. 221–243.

Dagger, R. 2002. „Republican Citizenship“, in: E. F. Isin, B. S. Turner (eds.) *Handbook of Citizenship Studies*. Sage Publications, p. 145–158.

Darwall, S. 2002. *Welfare and Rational Care*. Princeton University Press.

Davion, V. 1993. „Autonomy, Integrity, and Care“, in: *Social Theory and Practice*, Volume 19, Issue 2, p. 161–182.

Devettere, R. J. 2002. *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks*. Georgetown University Press.

Diedrich, W. W., Burggraeve, R., Gastmans, Ch. 2003. „Towards A Levinasian Care Ethics: A Dialogue between the Thoughts of Joan Tronto and Emmanuel Levinas“, in: *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, Vol. 13, No. 1, p. 33–61.

Dietz, M. 1985. „Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking“, in: *Political Theory*, Vol. 13, Issue 1, p. 19–37.

Donovan, J., Adams, C. J. (eds.) 2007. „Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader“. Columbia University Press.

Engster, D. 2007. *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory*. Oxford University Press.

Friedan, B. 1977. *The Feminine Mystique*. Dell Book.

Firestone, S. 1972. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Bentam Book.

Friedman, M. 1993. *What Are Friends For? Feminist Perspective on Personal Relationships and Moral Theory*. Cornell University Press.

Friedman, M. 2003. *Autonomy, Gender, Politics*. Oxford University Press.

Friedman, W. J., Robinson, A. B., Friedman, B. L. 1987. „Sex Differences in Moral Judgment? A Test of Gilligan’s Theory“, in: *Psychology of Women Quarterly*, Vol. 11, No. 1, p. 37–46.

Garland, W. J. 2000. „Can Care Generate Global Moral Concern?“, in: *Southwest Philosophy Review*, Vol. 17, Issue 1, p. 181–187.

Geunther, L. 2006. *The Gift of the Other. Levinas and the Politics of Reproduction*. State University of New York Press.

Gheaus, A. 2010. „The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory, by Daniel Engster“, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 18, Issue 4, p. 619–623.

Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*. Harvard University Press.

Gilligan, C. 1986. „Reply by Gilligan“, in: *Signs*, Vol. 11, Issue 2, p. 324–333.

Gilligan, C. 1990. „Joining Resistance: Psychology, politics, Girls, and Women“. The Tanner Lectures on Human Values,

[http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Gilligan\\_91.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Gilligan_91.pdf)

Gilligan, C. 1991. „Women's Psychological Development“, in: *Women and Therapy*, Vol. 11, Issue 3–4, p. 5–31.

Gilligan, C., Rogers A. G., Tolman D. L. 1991. *Women, Girls and Psychotherapy: Reframing Resistance*. Harrington Park Press.

Gilligan, C. Brown, L. M. 1992. *Meeting on Crossroads: Women's Psychology and girl's Development*. Harvard University Press.

Gilligan, C. 1995. „Hearing the Difference: Theorizing Connections“, in: *Hypatia*, Vol. 10, Issue 2, p. 120–127.

Gilligan, C. 1995b. „Moral Orientations and Moral Development“, in: Held, V. (ed.) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press, p. 31–46.

Gilligan, C. 1999. „Remapping the Moral Domain: New Images of Self in Relationship“, in: Gilligan, C., Ward, J. V., McLean Taylor, J. (eds.) *Mapping the Moral Domain*. Harvard University Press, p. 3–20.

Gilligan, C., Wiggins, G. 1999. „The Origins of Morality in Early Childhood Relationship“, in: Gilligan, C., Ward, J. V., McLean Taylor, J. (eds.) *Mapping the Moral Domain*. Harvard University Press, p. 111–138.

Gilligan, C. 2002. *The Birth of Pleasure: A New Map of Love*. New York: Alfred A. Knopf Press.

Gilligan, C., Spencer, R., Weinberg, M. K., Bertsch, T. 2003. „On the listening guide: A voice-centered relational method“, in: P. M. Camic, J. E. Rhodes, L. Yardley (eds.) *Qualitative research in psychology: Expanding perspectives in methodology and design*. Washington, DC: American Psychological Association, p. 157–172.

Gilligan, C. 2004. „Recovering Psyche. Reflections on Life-History and History“, in *Annual of Psychoanalysis*, Vol. 32, p. 131–147.

Gilligan, C., Richards, A. A. J. 2009. *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*. Cambridge University Press.

Gilligan, C. 2011. „Looking Back to Look Forward: Revisiting *In a Different Voice*“, in: *Classics@*, Issue 9, „Defense Mechanisms“, [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_Classicsat](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Classicsat), 2013 02

Goodin, R. E. 1985. *Protecting the Vulnerable: a Reanalysis of our Social Responsibilities*. University of Chicago Press.

Hamilton, L., 2003 *The Political Philosophy of Needs*. Cambridge University Press.

Hamington, M., Sander-Staudt, M. 2011. „Applying Care Ethics to Business“, in: *Issues in Business Ethics*, Vol. 34.

Halwani, R. 2003. *Virtuous Liaisons: Care, Love, Sex, and Virtue Ethics*. Carus Publishing Company.

Halwani, R. 2003b. „Care Ethics and Virtue Ethics“, in: *Hypatia*, Volume 18, Number 3, Summer, p. 161–192.

Hekman, S. J. 1995. *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Blackwell Publishers.

Held, V. 1995. „Non-Contractual Society. A Feminist View“, in: Weiss, P. A., Friedman, M. (eds.) *Feminism and community*. Temple University Press, p. 209–232.

Held, V. 2002. „Moral Subjects: The Natural and the Normative“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 76, Issue 2, p. 7–24.

Held, V. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press.

Hoagland, S. L. 1990. „Some Concerns about Nel Noddings *Caring*“, in: *Hypatia*, Vol.5, No. 1, p. 109–114.

Hoffman, M. 2001. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge University Press.

Hume, D. 2007 „Traktatas apie žmogaus prigimtį“, vert. Vanagienė, J.. Charibdė.

Houston, B. 1987. „Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation“, in: *Science, Morality and Feminist Theory. Canadian Journal of Philosophy*, supplementary volume 13, p. 237–262.

Jaggar, A. 1995. „Caring as a Feminist Practice of Moral Reason“, in: Held, V. (ed.) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press

Jaggar, A. 2000. „Ethics Naturalized: Feminism's Contribution to Moral Epistemology“, in *Methaphilosophy*, Vol. 31, No. 5, p. 452–468.

Katz, C. E. 2003. *Levinas, Judaism, and the Feminine*. Indiana University Press.

Keller, J. 2010. „Rethinking Ruddick and the Ethnocentrism Critique of *Maternal Thinking*“, in: *Hypatia*, Vol. 25, Issue 4, p. 834–851.

Keršytė, N. 2005. „Intersubjektyvumo samprata Emmanuelio Levino filosofijoje“, in: *Logos*, Nr. 40, p. 30–39.

Keršytė, N. 2006. „Išprovakuota atsakomybė“, in: *Athena. Filosofijos studijos*, Nr. 2, p. 188–201.

Kittay, E. F. 1999. *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*. Routledge.

Kittay, E., Jennings, B., Wasunna, A. 2005. „Dependency, Difference and the Global Ethic of Long-term Care“, in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol.13, Issue 4, p. 443–469.

Kittay, E. 2008. „The Global Heart Transplant and Caring across National Boundaries“, in: *The Southern Journal of Philosophy* 46, Issue S1, p. 138–165.

Knight-Abowitz, K. 2004. „Starting at Home, than leaving it“, in: *Philosophical Studies in Education*, Vol. 35, p. 89–100.

Koehn, D. 1998. *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust, and Empathy*. Routledge.

Kohlberg, L. 1973. „The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 18, Oct. 25.

Kohlberg, L. 1981. „Essays on Moral Development“, in: *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, Vol.1. Harper and Row.

Lauritzen, P. 1989. „A Feminist Ethics and the New Romanticism: Mothering as a Model of Moral Relations“, in: *Hypatia*, Volume 4, Issue 2, p. 29–44.

Levinas, E. 1979. *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. Transl. Lingis, A. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. 1987. *Time and the Other*. Transl. Cohen, R. A. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. 1989. „Diskursas ir etika“, in: Kuzmickas, B., T. Sodeika, A. Sverdiolas (eds.) *Gėrio kontūrai. Iš XXa. Etikos*. Vert. Sverdiolas, A. Mintis, p. 298–219.

Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vert. Sverdiolas, A. Baltos lankos.

Levinas, E. 1997. „Judaism and the Feminine“, in: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Transl. Hand, S., The John Hopkins University Press.

Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vert. Judžentytė, A., N. Keršytė, R. Matuzevičiūtė ir kt. Aidai.

Levinas, E. 2006. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Transl. A. Lingis. Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E., Ettinger, B. 2006b. „Ką pasakytų Euridikė? Emmanuelis Levinas kalbasi su Bracha Lichtenberg Ettinger“. Vertė D. Bacevičiūtė, in: *Athena: filosofijos studijos*, sud. Žukauskaitė, A., Blum, P. R., Nr. 2: 146–154.

Levinas, E., Guwy, F. 2007. „Veido asimetrija. France'as Guwy kalbina Emmanuelį Leviną Nyderlandų televizijai (1986)“. Vert. Vasinauskaitė, R., in: *Baltos lankos*, Nr. 24, p. 122–131.

Li, C. 1994. „The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study“, in: *Hypatia*, Vol. 9, Issue 1, p. 70–89.

Li, C. 2008. „Does Confucian Ethics Integrate Care Ethics and Justice Ethics? The Case of Mencius“, in: *Asian Philosophy*, Vol. 18, Iss. 1, 2008, p. 69–82.

MacDonald, F. 2010. „Relational Group Autonomy: Ethics of Care and the Multiculturalism Paradigm“, in: *Hypatia*, Vol. 25, Issue 1, p. 196–212.

MacIntyre, A. 1984. „After Virtue. A Study in Moral Theory“. University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. 1999. „How to Seem Virtuous Without Actually Being So“, in: Halstead, J. M., McLaughlin, T. H. (eds.) *Education in Morality*. Routledge, p. 117–130.

MacIntyre, A. 2002. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtue*. Open Court Publishing.

Marshall, T. H. 1998. „Citizenship and Social Class“, in: G. Shafir (ed.) *The Citizenship Debates*. University of Minnesota Press, p. 93–111.

Miller, S. C. 2005. „A Kantian Ethics of Care?“, in: Keller, J. C., Schwartzman, L. H. (eds.) *Feminist Interventions in Ethics and Politics: Feminist Ethics and Social Theory*. Rowman and Littlefield Publishers, p. 111–128.

Morgan, M. L. 2007. *Discovering Levinas*. Cambridge University Press.

Morgan, M. L. 2011. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge University Press.

Mullin, A. 2007. „Children, Caregivers, Friends“, in: Brennan S., Noggle, R. (eds.) *Taking Responsibility for Children*, Wilfrid Laurier University Press, p. 47–72.

Murdoch, I. 1989. *The Sovereignty of Good*. Routledge.

Narayan, U. 1995. „Colonialism and Its others: Considerations on Rights and Care Discourses“, in: *Hypatia*, Volume 10, Issue 2, p. 133–140.

Nelson, H., Carse, A. L. 1996. „Rehabilitating Care“, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Volume 6, Issue 1, p. 19–35.

Noddings, N. 1989. *Women and Evil*. University of California Press.

Noddings, N. 1999. „Two Concepts of Caring“, in: Curren, R. (ed.) *Philosophy of Education*. University of Rochester.

Noddings, N. 2002. *Starting at Home: Caring and Social Policy*. University of California Press.

Noddings, N. 2002b. *Educating Moral People. A Caring Alternative To Character Education*. Teachers College Press.

Noddings, N. 2003. *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press.

Noddings, N. 2010. *The Maternal Factor: Two Paths to Morality*. University of California Press.

Noddings, N. 2010b. „Complexity in Caring and Empathy“, in: *Abstracta*, Special Issue 5, p. 6 - 12

Nortvedt, P. 2011. „Ethics of Care and Responsibility: Normative Fragments“, in *Health Care Analysis*, Vol. 19, No. 1, p. 1–2.

Nortvedt, P., Hem, M. H., Skirbekk, H. 2011. „The Ethics of Care: Role Obligation and Moderate Partiality in Health Care“, in: *Nursing Ethics*, Volume 18, Issue 2, p. 192–200.

Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*. Cambridge University Press.

Paley, J. 2002. „Virtues of Autonomy: the Kantian Ethics of Care“, in: *Nursing Philosophy*, Vol. 3, Issue 2, p. 133–143.

Paley, J. 2011. „Commentary: Care Tactics – Arguments, Absences and Assumptions in Relational Ethics“, in: *Nursing Ethics*, Vol. 18, Issue 2, p. 243–254.

Paulsen, J. E. 2011. „Ethics of Caring and Professional Roles“, in: *Nursing Ethics*, Volume 18, Issue 2, p. 201–208.

Petterson, T. 2008. *Comprehending Care. Problems and Possibilities in The Ethics of Care*. Lexington Books.



Petterson, T. 2011. „The Ethics of Care: Normative Structures and Empirical Implications“, in: *Health Care Analysis*, Vol. 19, No. 1, p. 51–64.

Petterson, T., Hem, M. H. 2011. „Mature Care and Reciprocity: Two Cases from Acute Psychiatry“, in: *Health Care Analysis*, Vol. 18, Issue 2, p. 217–231.

O’Neill, O. 1996. *Towards Justice and Virtue: a Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge University Press.

Okin, S. M. 1989. *Justice, Gender, and The Family*. Basic Books.

Rao, A. 2001. „Right in the Home: Feminist Theoretical Perspectives on International Human Rights“, in Hayden, P. (ed.) *The Philosophy of Human Rights: Reading in Context*. Paragon House Publishers

Reader, S. 2003. „Distance, Relationship and Moral Obligation“, in: *The Monist*, Vol. 86, Issue 3, p. 367–381.

Reader, S., Brock, G. 2004. „Needs, Moral Demands, and Moral Theory“, in: *Utilitas*, Vol. 16, Issue 3, p. 251–266.

Reader, S. 2007. *Needs and Moral Neccesity*. London and New York: Routledge.

Reich, W. T. „History of the Notion of Care“, in: Post, S. G. (ed.) *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 1, Macmillan Reference, p. 349–359.

Robinson, F. 1999. *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory, and International Relations*. Westview Press.

Rousseau, J. J. 2007. *Emile, or on Education*. NuVision Publications.

Ruddick, S. 1995. *Maternal Thinking. Toward Politics of Peace*. Beacon Press.

Rudnick, A. 2001. „A Meta-Ethical Critique of Care Ethics“, in: *Theoretical Medicine and Bioethics*, Vol. 22, Issue 6, p. 505–517.

Rumsey, J. P. 1990. „Constructing *Maternal Thinking*“, in: *Hypatia*, Vol. 5, Issue 3, 125–131.

Sandel, M. J. 1987. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.

Schatzki, T. R. 2002. *The Site of the Social: a Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*. Pennsylvania State University Press.

Sevenhuijsen, S. 2004. *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist Considerations on justice, morality and politics*. Routledge.

Sherwin, S. 1992. *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Temple University Press.

Slote, M. 2001. *Moral from Motives*. Oxford University Press.

Slote, M. 2007. *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge.

Slote, M. 2010. *Moral Sentimentalism*. Oxford University Press.

Slote, M. 2010b. „Reply to Noddings, Cottingham, Driver, and Baier“, in: *Abstracta*, Special Issue 5, p. 42–61.

Star, D. 2002. „Do Confucians Really Care? A Defense of the Distinctiveness of Care Ethics: A Reply to Chenyang Li“, in: *Hypatia*, Vol. 17, Issue 1, p. 77–106.

Stephens, J. 2011. *Confronting Postmaternal Thinking: Feminism, Memory and Care*. Columbia University Press.

Tong, R. 1993. *Feminine and Feminist Ethics*. Wadsworth Publishing.

Tronto, J. C. 1987. “Beyond Gender Difference to a Theory of Care”, in *Signs*, Vol. 12, No. 4, p. 644 - 663

Tronto, J. 1994. *Moral Boundaries: A Political Argument for Ethic of Care*. Routledge.

Tronto, J. 1995. „Women and Caring: What Can Feminists Learn About Morality from Caring?“, in: Held, V. (ed.) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press, p. 101–115.

Tronto, J. 2001. „An Ethics of Care“, in: Holstein, M. B., Mitzen, P. B. (eds.) *Ethics in Community-Based Elder Care*. Springer Publishing Company, p. 60–68.

Tronto, J., White, J. A. 2004. „Political Practices of Care: Needs and Rights“, in: *Ratio Juris*, Vol. 17, Issue 4, p. 425–453.

Tronto, J. 2005. „Care as the Work of Citizens. A Modest Proposal“, in: M. Friedman (ed.) *Women and citizenship*. Oxford University Press.

Tronto, J. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York University Press.

Tschudin, V. 2003. *Ethics in Nursing: The Caring Relationship*. Butterworth-Heinemann Press.

Van Hooft, S. 1996. „Bioethics and Caring“, in: *Journal of Medical Ethics*, Vol. 22, Issue 2, p. 83–89.

Van Hooft, S. 1999. „Acting from the Virtue of Caring in Nursing“, in: *Nursing Ethics*, Vol. 6, Issue 3, p. 189–201.

Van Hooft, S. 2011. „Caring, Objectivity and Justice: An Integrative View“, in: *Nursing Ethics*, Vol. 18, Issue 2, p. 149–160.

Vanlaere, L., Gastmans, C. 2011. „A Personalist Approach to Care Ethics“, in: *Nursing Ethics*, Vol. 18, No. 2, p. 161–173.

Veatch, R. M. 1998. „The Place of Care in Ethical Theory“, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 23, Issue 2, p. 210–224.

Vitz, R. 2004. „Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology“, in: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 42, Number 3, July 2004, p. 261–275.

Walker, A. 2007. *Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics*. Oxford University Press.

Weil, S. 1959. *Waiting for God*. Capricorn Books.

Weil, S. 2003. *Gravity and Grace*. Taylor and Francis e-Library.

Whitbeck, C. 1984. „The Maternal Instinct“, in: Trebilcot, J. (ed.) *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Rowman and Allenheld.

Wiggins, D. 1998. *Needs, Values, Truth*. Clarendon Press.

Wollstonecraft, M. 2002. „Vindication of the Rights of Women“. Project Gutenberg Literary Archive.

Wood, J. T. 1994. *Who Cares? Women, Care, and Culture*. Southern Illinois University Press.

Woods, C. J. P. 1996. „Gender Differences in Moral Development and Acquisition: a Review of Kohlberg’s and Gilligan’s Models of Justice and Care“, in: *Social Behavior and Personality: An International Journal*, Vol. 24, Issue 4, p. 375–384.

Žukauskaitė, A. 2010. „Moteriškumas, erosas ir etika Emmanuelio Levino filosofijoje“, in: *Athena*, Nr. 6, p. 169–186.