

Feministlikust panusest moraalifilosoofiasse hoolitsuseetika näitel

Kadri Simm

Moraalifilosoofia sõlmküsimused – õige ja vale koos põhjenduste ning rakendustega – on paratamatult olnud feministlike lähenemisviiside fookuses. Kuidas teistmoodi saakski? On feminism ju häbenemata poliitiline ning kus mujal on need poliitika juuredki kui mitte moraalis. Sellisest vaatepunktist tekib seega tahes-tahtmata mitmesuguseid küsimusi. Kas universaalsusele pretendeerivad eetikateooriad (ehk tegelikult küll nende loojad) on arvestanud naiste kogemustega? Kuidas on moraaliga vaatepunktist hinnatud traditsiooniliselt mehelikke ja naiselikke hoiakuid, tegusid, mõtteviisi? Kas ainult naiselik, lapsed-köök-kirik-tüüpi traditsioonilisele soorollile truud naine saab olla vooruslik või on selline võimalus ka väljaspool kodu ja pereringi, näiteks avalikus sfääris tegutsejal? Milliseid kriitilisi märkusi ja ettepanekuid on feministlikel teoreetikutel esitada traditsioonilisele moraalifilosoofia kaanonile?

Üks üsna konsensuslik feministlik eeldus on, et ükski teoreetik ega tema teooria ei asetse neutraalsel ega objektiivsel eikellegimaal. Me kõik tuleme kusagilt, oma kogemuste, traditsioonide ning tahtmistega. Meie pagas mõjutab seda, kuidas näeme maailma, mida tajume selles maailmas enesestmõistetavana ja mida lahendust vajavate probleemidena. Suure osa ajaloo jooksul on meeste-naiste elukogemus traditsiooniliste soorollide tõttu olnud üsna erinev. Kas see on tähendanud ka erinevaid kogemusi ning arusaamu õigest ja valest? Feministlik moraalifilosoofia püüabki selle küsimusega süstemaatiliselt tegeleda.

Siinses artiklis keskendun feministlikule moraalifilosoofiale hoolitsuseetika (ingl *ethics of care*) näitel. Hoolitsuseetika sündi seostatakse psühholoog Carol Gilliganiga, kel ilmus 1982. aastal raamat „In a different voice“, kus ta kirjeldas poiste ja tüdrukute erinevaid moraalikäsitusi. Tänapäeval on hoolitsuseetikast saanud palju laiemal väljal rakendatav lähenemisviis, olgu selleks siis meditsiin (eriti populaarne on hoolitsuseetika näiteks õenduses), sotsiaalpoliitika või globaalne õiglus.

Feministlikud etteheited traditsioonilisele moraalifilosoofiale

Kuidas elada ja milline on hea elu, on juba mitu tuhat aastat vanad praktilise filosoofia tuumküsimused. Sõna *moraal* tuleneb ladina keelest (*mores* 'tavad') ja kujutab endast omakorda tõlget kreekakeelsest sõnast *ethikos*. Seega on eetika ja moraal algupäraselt sünonüümsed, kuigi hiljem on filosoofid leidnud neile ka erinevaid funktsioone. Fookus on siin kahtlemata ühel: õigete ja valede normide eristamisel ning loomulikult nende põhjendamisel.

Kui suhtuda tõsiselt seisukohta, et teadmine on soolisustatud – see tähendab, et maailma nähakse alati läbi isikliku kogemuse ning

selle kogemuse juurde kuulub lahutamatu muu hulgas inimese sugu –, siis mõjutab fakt, et moraali üle on filosoferinud mehed, ka seda, mis moraal(ne) on. Milliste mõistetega seal toimitakse? Milliseid hoiakuid peetakse (eba)moraalseiks? Millised argumendid lähevad arvesse moraalseina? Kas traditsioonilise moraalifilosoofia mõistete ning raamistikega on võimalik õiglaselt kohelda ka naiste kogemusi?

Alison Jaggar (1992) on eristanud viit olulist viisi, kuidas moraalifilosoofia on oma traditsioonilises vormis naisi kahjustanud. Siinkohal on tähtis rõhutada, et tema käsitlus esindab üldistust, millega kõik feministlikud mõtlejad ei pruugi sugugi nõustuda, ja et kindlasti on siin tegemist ikkagi pigem valge lääne naise ajaloolisele kogemusele toetuva vaatega. Siiski viitavad need etteheited ehk teatavatele tendentsidele, levinuimaile kitsaskohtadele.

Esiteks on meeste huve ja õigusi eelistatud naiste omadele. Naistele omaseks on kuulutatud omadused, mis teenivad eelkõige meeste huve, naiste rolli nähakse pigem instrumentaalsena.

Teiseks on ebaoluliseks kuulutatud teemad ja probleemid, mis ilmnevad nn erasfääris. Aastasadu on just naised toimetanud kodus, keetnud, koristanud, kasvatanud lapsi, hoolitsenud haigete ning vanade eest. Neid teemasid on filosoferimisväärseks pidanud aga väga vähesed. Ikka on tähelepanu olnud meeste-keskses avalikus sfääris toimunud – ühiskondlikkusel, poliitikal, lepingulistel suhetel. Ka õigluse teemadel pole olnud asja naistega, sest õigluse rakendamist nähti olulisena eelkõige avalikus sfääris. Sellest tulenevate hoiakutega, et kõik peres toimuv (sh perevägivald) puutub vaid intiimsesse peresfääri, mitte ei ole ühiskondlik probleem, võitleme tänapäevani. Ja ometi – kas pole mitte laste kasvatamine just ühiskondlikus plaanis üks fundamentaalne teema?

Naisi on peetud vähem arenenud moraaltajuga sugupooleks. On selge, et väljaspool kodu väga piiratud rolli asetatud naistel ei olnudki või-

malust ühiskondlikult olulistel moraaliteemadel kaasa rääkida ega kogemusi omandada. Lisaks on naistele saatuslikuks saanud nende suurem tajutud emotsionaalsus, mis äärmuslikemal juhtudel võib lausa välistada ratsionaalsuse. Viimane on aga traditsiooniliselt olnud moraalse subjektsuse alus.

Kuna moraal on oluliste jõujoontega kultuuris kinni, siis on sellelegi saanud osaks mehelikkusega seotud kultuuriväärtuste – iseseisvuse, vaimsuse, ratsionaalsuse, sõja ja surma – eelistamine sellistele naiselikkusega seotud väärtustele nagu sõltuvussuhted (nt ema ja lapse vahel), vastutus, emotsioonid, kehalisus. Kuigi ühiskondlike normide tõttu ei saanudki naised sageli olla formaalselt iseseisvad (oldi enamasti vallasvarana kas isa või mehe omandiks) või omandada haridust, siis tõlgendati seda paraku ka naiste võimetuseks neid omadusi saavutada.

„Naiste“ moraalikeelele, kus on olulisel kohal suhted, vastutus, (mittevabatahtlikud) kohustus, on eelistatud „meeste“ moraalikeelt, rõhutades reegleid, õigusi, universaalseid norme. Küsitakse, kui võrd objektiivne on ikkagi see, kui moraali keskpunkti asetatakse sõltumatu autonoomne isik, kelle moraalisuhtlus põhineb pea eksklusiivselt vabatahtliku kontraktualismi mudelil. Kui võrd vabad on naised oma peresfääris valima mittehoolimist ja mittehoolitsemist? Objektiivsuse ja neutraalsuse taotlus, mis on universalistlikes moraaliteooriates keskne, kipub näitama halvas valguses naiste intuiitvuseid eelistusi lähedaste vajaduste prioritseerimisel. (Jaggar 1992, 528)

Fundamentaalseks siinse diskussiooni juures võib seega pidada traditsioonilisi soorolle, mis on esiteks välistanud naiste tegutsemise moraali seisukohalt tähtsast ühiskondlikus sfääris (ja samal ajal keelanud meestel kogeda eneseteostuslikult olulisena perekondlikku pühendumist). Teiseks on selline elu kaheksajaotus toonud endaga kaasa naiste rollide ning kogemuse alavääristamise. Kahtlemata ei ole siin siiski mõeldud, et naised üldistatuna on

ebamoraalsed. Pigem võib tajuda hoiakut, et neil jääb midagi nn päris moraalsusest puudu. Küll jäädakse „moraalses arengus“ peatuma kusagile laste ja meeste vahele, küll tunnustatakse naiste vooruslikkust emarollis, aga ei võimaldata neile samas täisväärtuslike subjektide rolli väljaspool kööki ja lastetuba. Mõelgem termini *avalik naine* peale. Keelest sõltumata (ingl *public woman*, pr *femme publique*) on avalikkuses tööd tegevale naisele olnud kättesaadav ainult üks – prostituudi – roll.

Annette Baier (1993) on juhtinud tähelepanu asjaolule, et enamik end moraalteooriana identifitseerinud lähenemisviise on üles ehitatud kohustuse mõistele. Probleem on aga selles, et kohustus jätab siiski väga suure osa moraalist katmata, ning isegi kui kujutleme moraali kohustuste ja paralleelsete karistusmeetmete kogumina, on sellisel juhul tegemist vastastikustele ähvardustele ehitatud üsna võika konstruktsiooniga (Baier 1993, 29). Liberaalsed moraalteooriad ei räägi meile suurt midagi sellest, kuidas saavad väetitest vastsündinutest adekvaatsed moraalikogukonna liikmed. Formuleerida armastust – mis on ometi ju selle protsessi taga – samamoodi kohustusena ei ole aga hästi võimalik. Me võime küll mingis formaalses mõttes rääkida vanemate kohustustest oma laste vastu, aga me ei saa kohustada armastust – ilma armastuseta on aga vanemlik kohustus kõle ja tühi mõiste, mis pikas perspektiivis ei taga moraalikogukondade säilimist (*ibid.*, 22–23).

Liberaalsed teooriad (nt Rawls) muidugi eeldavad, et vanemad armastavad oma lapsi. Võib isegi väita, et ehk on meelega kõrvale jäetud nn loomulikud voorused ja tavad, mis moraali ning õigluse preskriptiivset survet ei vajagi. Küll aga on problemaatiline olukord, kus teooriate endi sisuline stabiilsus sõltub asjaoludest, millele teoorias moraalist staatust ja tunnustust ei jagata. Midagi silmakirjalikku on liberaalses teoorias, mis kuulutab suure osa moraalist teooriaväliseks „südametunnistuse

asjaks“, aga samas tegelikult eeldab justnimelt nn õigeid valikuid ning valitsevatele kultuurinormidele toetudes paneb nende valikute tegemisel põhiraskuse ühele sugupoolele (Baier 1993, 25).

Feministliku moraalifilosoofia eesmärk (mõne erandiga) ei ole luua eraldi eetikat naistele. Küll aga on oluline arvestada naiste kogemusega ning seada küsimärgi alla raamistikud, mis kipuvad välistama naiste huvide, õiguste ja seisukohtade tõsiseltvõetavuse moraalis. Allpool arutlen lähemalt ühe konkreetse näite – hoolitsuseetika – abil, mis on traditsioonilises moraalifilosoofias feministidele problemaatiline ning milline võiks olla alternatiiv. Hoolitsuseetika, pärinedes küll psühholoogiast, on 1980. aastatest alates leidnud suurt poolehoidu ja laialdast rakendust palju kaugemalgi oma algsest kodudistsipliinist ning panustanud palju feministlikku mõttetraditsiooni ja alternatiivsetesse eetikakäsitustesse.

Hoolitsuseetika

Carol Gilligan on üks neist moraalipsühholoogidest, kes ikka ja jälle filosoofidele nende tugi-toolimõtisklusi ette heidab põhjusel, et sellise refleksiooni tulemused jäävad päris elust ning tegelikest tavadest väga kaugele (vt tänapäeval näiteks J. Knobe, J. Haidt ja teiste moraalipsühholoogide uurimusi). Samas oli omal ajal Gilligani hoolitsuseetika-visioon kahtlemata kriitika ka psühholoogia enese – selle meetodite ja järelduste – pihta.

Normatiivse moraalifilosoofia alusena on pelk psühholoogia muidugi ebapiisav. Ei tegeleta eetikas ju mitte sellega, millised inimesed on ja kuidas nad käituvad, vaid sellega, kuidas nad peaksid käituma ja millised peaksid olema. Ometi on selge, et päris üksteisest lahus need asjad ka ei ole. Ei saa öelda ahvile, et pead hakkama lendama, ning kalale, et kuival maal on eetilisem elada. Samal ajal on vale väita, et ainult haugid oskavad ujuda „tõeliselt“ ning

teised tegelevad sellega „madalamal tasemel“. Ujuvad ikka kõik kalad ning ujumise mõistet defineerides tuleks arvesse võtta kõiki ujumistiile.

Psühholoogia, psühhoanalüüsi ning kirjandustekstide käsitlemise peale üles ehitatud raamatust „In a different voice: Psychological theory and women's development“ sai kohe pärast ilmumist 1982. aastal bestseller, milleks see on jäänud tänapäevani (seda artiklit kirjutades kasutasin 2001. aasta väljaannet, mis oli sel hetkel 37. trükk). Jätan siinkohal kõrvale psühhoanalüütilised ja kirjanduslikud argumentid ning keskendun moraalipsühholoogilistele tähelepanekutele Gilligani teoses.

Gilligan töötas 1970. aastatel koos tunnustatud arengupsühholoogi Lawrence Kohlbergiga. Viimase uurimused arengupsühholoogia vallas, eriti seoses laste moraalitunnetuse arenguga, olid väga mõjukad. Kohlbergi järgi areneb inimeste moraal järk-järgult läbi kuue eristuva tasandi. Me kõik alustame enesekeskse motivatsiooniga (karistushirm, omahuvi), jõuame konventsionaalsetele tasanditele, kus aktsepteerime ühiskondlikke reegleid ning neist tulenevaid iseenda kohustusi. Viimaks areneme sinnamaale, kus tunnistame selliseid abstraktseid moraalireegleid nagu õiglus ja vabadus. Kohlbergi järgi jõuavad kõige viimasele astmele väga vähesed inividid (hilisemates uuringutes seda astet enam ei kasutatudki). (Colby *et al.* 1983, 47)

Gilliganile (2001) tegi muret, et pelgalt poiste peal tehtud uurimistöö tulemused laiendati automaatselt kõigile inimestele. Uurimused poisslastest andsid tulemuseks ikka teooriaid *inimese* arengu kohta (*ibid.*, xxiii). Ja kui neid *inimarengu* teooriaid siis tüdrukute ja naiste peal rakendati, selgus murettekitav asjaolu, et viimaste moraal oli teatavate puudustega, arenguliste häiretega. Kas oli siis naiste moraal alaarenenud, meetoodika vale või seisnes viga hoopis moraalnormide endi konstrueerimise põhimõtetes?

Gilligan argumenteeriski, et tolleaegne psühholoogiline uurimismeetod ei kuule naiste moraalset argumentatsiooni.¹ Normide ja õiguste abstraktsele keelele lisaks saab moraalist tegelikult rääkida teiste sõnade, seoste ning argumentidega. Implitsiitsed moraalihoiakud, mis eelistavad avalikus poliitilises ja majanduslikus sfääris läbilöömiseks vajalikku õiguste keelt, ei pea tüdrukute omavahelise suhtluse suunatud hoolitsusele ja vastastikkususele piisavalt väärtuslikuks ning väärikaks (Gilligan 2001, 10).

Oma uurimuses vaatles Gilligan, kuidas tüdrukud ja naised arutlesid moraali ja eriti õigluse üle laias laastus teistmoodi kui poisid/mehed. Moraal oli esimeste jaoks pigem interpersonaalne kui abstraktne, moraalne olemine oli seotud pigem headuse, empaatia ja vastutusega kui universaalsete normide kalkuleeritud järgimisega ning õigustega. Gilligan väitis, et naiste jaoks tuleneb moraal inimestevahelistest seostest, vastastikustest kohustustest ning seda iseloomustab kontekstitundlikkus, samas kui mehed näevad moraali pigem abstraheeritult, suunatuna üksikule, sõltumatule indiviidile ja tema õigustele. Naisi juhtivaks põhimõtteks oli hoolitsus (hoolitsuseetika), võimalikud konfliktid eri vastutusvaldkondade vahel, meestele olid olulisimaks õiglus küsimused (nn õiglus-eetika) ning nad keskendusidki pigem õigustele ja nende rikkumisele. (Gilligan 2001)

Filosoofias on traditsiooniliselt privilegeeritud just viimast vaadet moraalile. Emotsioonides on tavapäraselt nähtud moraaliootsustuste takistust, lähtumine inimestevahelistest suhetest ja sõltuvusseostest on tähendanud väljumist objektiivsest diskursusest, eemaldumist

1 Täpsemalt väitis Gilligan, et meeste ja naiste moraalihäälest rääkimine on muidugi lihtsustus, pigem huvitas teda lihtsalt eri käsitluste analüüs, ja seda oli tal oma kogemuse põhjal kõige lihtsam näitlikustada soolise erinevuse kaudu. See ei tähenda nende käsitluste absoluutset identifitseerimist sooga. (Gilligan 2001, 2)

neutraalsuspüüdlustest, mistõttu on seda taunitud.² Ometigi on selge, et formaalselt reeglite- ja õigustekeskne lähenemisviis ei pruugi alati olla kõige parem või õiglasem lahendus. Mõelgem kasvõi pereringile, kus formaalselt võrdne tähelepanu või kohtlemine võib osutuda ebaõiglaseks või ebamoraalsekski olukordades, kus tuleks lähtuda näiteks lähedaste vajadustest. Siis on teiste vajaduste märkamine ning iseenda vastutuse tõsiseltvõtmine, mitte abstraktsed õigused need, mis täidavad moraalse toimimise sisuga. Lähtudes universaalsetest inimõigustest – Kohlbergi kõige kõrgema tasandi moraalimõtlemine –, keskendutakse inimeste fundamentaalsele eraldiseisvusele; hoolitsuseetika käsitleb sõlmkohana meie seotust ja suhteid (Gilligan 2001, 19). Moraali *raison d'être*'iks ei ole siin mitte pelgalt inimeste kaitsmine võimaliku sekkumise ja häirimise eest, vaid ka murekoht, et keegi neist ei hooli. Just hoolimatuse ja ükskõiksuse, oma (hoolitsus)kohustuste mittetajumise ning võimaliku täitmata jätmise pärast muretsevad ka Gilligani naissoost intervjueeritavad.

Oluline on siinkohal rõhutada, et väga paljud nendest suhetest, millega kaasneb hoolimis- ja hoolitsuskohustus, ei ole otseselt vabatahtlikult valitud. Kui avalikus sfääris täiskasvanuna toimetades võime tõesti justkui kujutleda, et meie ees on lepingupartnerite *à la carte*-menüü, mille alusel saame suhteid ja vastastikuseid õiguskohustusi valida, siis erasfääris on suur osa meie lähedasi meile paljuski antud ning nende vajadustega arvestamine – olgu tegemist laste, haigete või eakatega – on paratamatu. Siit lihtsalt eemale jalutada, kuigi ehk formaaljuriidiliselt võimalik, oleks ebamoraalne.

Siin peitub ka arusaam meie identiteedi paradoksaalsusest. Kõik me oleme ju tõesti eraldiseisvad individid oma kehade, soovide ja vajadustega. Samal ajal ei oleks me need, kes oleme, ilma oma lähedasteta, kelle valu on

ka meie valu ning kelle õnne jagades oleme ise õnnelikud. Mingis päris fundamentaalses mõttes on nad osa meist ja meie oleme osa neist ning moraalifilosoofias tuleks nende sidemete fundamentaalsust tunnistada ja arvestada. Näiteks oleks psühholoogias võimalik autonoomia mõiste ümber interpreteerida – traditsiooniliselt on seda nähtud subjekti isikuomadusena, aga miks mitte vaadelda seda kui oma sõltuvustest teadlik-olemise režiimi või viisi (Parlee 1997, 75)? Samamoodi on filosoofias oluliseks saanud rääkida abstraktse autonoomia asemel näiteks suhtelisest autonoomiast (ingl *relational autonomy*).

Kui autonoomiapüüdlused ja iseseisvus on märgid täiskasvanulikkusest ning tõsiseltvõetavusest, siis võib tähelepanu suunamist vastastikkusele ning muret suhete pärast tõlgendada nõrkusena (Gilligan 2001, 17). Samal ajal on need väärtusega laetud isikuomadused tugevasti seotud soorollidega. Sellest, kuidas ka tänapäeval on omavahel ühendamatud otsusekindel juhiroll ja naiselikkus, kirjutas mõned aastad tagasi Sheryl Sandberg hitiks osutunud raamatus „Lean in: Women, work, and the will to lead“ (2013). Juhiroolis – otsustavust, autoriteetsust, eneseteadlikkust ja kõiki muid nn hea juhi omadusi täites – muutub naine automaatselt *bitch*'iks, kuigi needsamad omadused mehel kvalifitseerivad ta justnimelt heaks juhiks. N-ö kahvlis on naised seega ikkagi: traditsioonilised naiselikud omadused ja käitumisrollid, mis on õrnema soo esindajad teinud „heaks ja naiselikuks“, on moraalipsühholoogilises mõttes samal ajal tähendanud ka moraalirengulist puudujääki (Gilligan 2001, 18).

Hoolitsuseetika püüab neid teistlaadi kogemusi süstemaatiliselt ümber hinnata ning, mis samuti tähtis, tahab need moraali puutuvaiks kuulutada (Blum 1993). Naiste suuremast ettevaatlikkusest moraaliootsuste langetamisel, nende teatavast kõhkusest, mida tõlgendati nõrkuse ja puudujäägina, saab hoolitsuseetikas hoopiski tugevus. Kas ei või see teatav kõhklus

2 Moraalifilosoofia ajaloos on loomulikult ka mõjuvaid erandeid – mainigem siinkohal kasvõi Aristotelest ja David Hume'i.

anda tunnistust hoopis vajalikust tundlikkusest eri osapoolte vajaduste suhtes, oskusest tajuda neid vajadusi ning arvestada eri vaatepunktidega (Gilligan 2001, 16–17)? Gilligani ja tema töödest inspiratsiooni saanud käsitlusviiside kriitika arengupsühholoogia ja moraaliarutluse (ingl *moral reasoning*) valdkonnas on osutunud väga mõjukaks ning sellele aluspõhjale ehitatakse siiani nii teoreetilisi kui ka praktilisi käsitlusi – ühendavaks jooneks on jäänud kontekstitundlikkus ja inimkogemuse holistilisus (arvestamine inimesega tema kõigis rollides ja kohustustes).

Gilligani kriitika

Gilligani raamatu ilmumine oli feminismi kontekstis kahtlemata sündmus. Paljude rakendusvõimaluste ja edasiarendajate kõrval oli loomulikult ka rohkelt kriitilisi käsitlusi.

Feminismi ajaloolises arengus tundub Gilligani käsitlus paigutuvat pigem teise lainesse, kus olulisel kohal on meeste-naiste erinevuste rõhutamine ning teatav essentsialism. Kõigi kohtlemine formaaljuriidilises mõttes võrdselt (nn esimese laine naisõiguslaste nõudmine) annaks seega ebaõiglaseid tulemusi, sest essentsialismis tunnistatakse sugude põhimõttelisi erinevusi ning nõutakse meheline normide kõrval ka naiseliku tunnustamist normina.

Esialgu interpreteeritigi hoolitsuseetikat üsna essentsialistlikus võtmes. Gilligani töö põhjal sai teha järeldusi, et naised on rohkem hoolitsemisele suunatud ning nende moraali-teemalised arutluskäigud on põhimõtteliselt teist laadi ja teistsuguse fookusega, kui seni meeste peal tehtud uuringud olid näidanud ning ka üldisem filosoferimise traditsioon oli põhistanud. Kas ei pakkunud Gilligan siis feministliku lähenemisviisi asemel hoopis pelgalt kirjeldavat feminiinset käsitlust? Ehk püüab ta meeldida kõigile – nii traditsiooniliste soorollide austajaile (naised jäävad naisteks) kui ka kriitikuile (sest samal ajal tähtsustab ta

naiste kogemust ning eripärast moraalivisiooni) (Gould 1988, 412)?

Üks strateegiline küsimus hoolitsuseetikas on muidugi see, kas naised ongi oma natuurilt kuidagi rohkem hoolitsuskesksed (ikka see essentsialistlik arusaam) või tuleneb sellekohane empiiriline tõestusmaterjal ikkagi nende paratamatust kogemuslikest seostest koduse hoolitsustegevusega. Kas naised ongi hoolitsevad või nad hoolitsevad, sest nad on pidanud seda tegema (muud ei ole lastud teha ja ega nüüd oskagi)? Ajalooliselt on hoolitsustöö olnud feminiseeritud, privateeritud ning tunnustamata. Ka Simone de Beauvoir (1976) süüdistab lastekasvatamise ja koduhoidmise rutiinset, igapäevast taaka naiste rollide kinnistamises – need koristamised ja söögitagemised, mis mitte kunagi ei lõpe, ei võimaldagi naistel väljaspool kodu midagi saavutada. Tuleb küll iga päev rabeleda, aga seda kõigest *status quo* säilitamise nimel, sest arengut, uut ja innovaatilist, sellest ei johtu.

Hoopis fundamentaalsemalt on soorollid kindlaks määratud psühoanalüüsis, mis oma anatoomiasõltuvuses viitab tüdrukute samastumisele emadega, samas kui poisid peavad meheks saamiseks end emast lahti rebima. See panebki aluse tüdrukute suuremale empaatiavõimele ning poiste tugevamale vajadusele individualiseeruda ja eralduda (nt Chodorow 1978).

Hilisemad käsitlused on näidanud, et Gilligani uurimused, mis põhinevad enamasti kvalitatiivsetel meetoditel, ei ole andnud hästi üldistatavaid tulemusi. Ka naised kasutavad moraali üle arutlemisel samu termineid ja sama loogikat mis mehed ning seega ei saaks sugude vahele sellist joont tõmmata (Kohlberg 1984). Välja on toodud metodoloogilisi probleeme tema uurimustes ning küsimärgi alla on pandud tollaegne intervjuumaterjali tõlgendus. Jätkuvalt püütakse empiiriliste uuringutega Gilligani lähenemisviisi testida, kuid mingit radikaalset selgust pole saavutatud. Näiteks ei ole kultuuriti võrdlevalt tehtud küsitlused

andnud tulemuseks, et hoolitsuseetika oleks soopõhine (Vikan *et al.* 2005), samas näiteks on leitud mõningaid soolisi moraali erinevusi majandustudengite testimisel (Bampton, MacLagan 2009).

Gilligan ja teisedki feministlikud teoreetikud on proovinud viia moraalidiskussiooni normikesksuselt üle suhtekesksusele. Loomulikult kaasneb fookuse liigutamisega mitmeid ohte. Üks silmatorkavaimaid, millest oli Gilligan ka ise teadlik, puudutas hoolitsuseetika võimalikku relativismi langemist. Relativistlik positsioon moraaalis võib ju esmapilgul tunduda sümpaatselt sallivana – kes olen mina, et saan teistele ette kirjutada õiget ja valet? Ilmselt ilmnevad siin kohe ka probleemid: võimatus kriitikaks ka kõige hirmsamate tegude puhul, kui tavad või kontekst viimaseid toetavad.

Gilligan ise ei arvanud, et tema positsioon oleks relativistlik, pigem oli tema eesmärk laiendada moraalikeelt ning moraalsetena aktsepteeritud mõistete, nähtuste, põhimõtete areaali. Moraalne mõtlemine ja moraalset mõtlemine ei ammendu siin abstraktsete ning universaalsete printsiipidega, vaid on igapäevaste tavade ja suhete paratamatu ning nähtav osa. Just teiste inimeste eest hoolitsemine ja hoolitsustegevuste igapäevane universaalsus iseloomustavad väga fundamentaalsel moel inimeksistentsi. Hoolitsemine on aluseks igasugusele õitsengule, kasvamisele ja loomisele ning olulised on siinkohal nii kellegi eest hoolitsemine kui ka hoolitsuse saaja rollis olemine.

Ometi on selge, et hoolitsusrollid on võimurolid ning pea alati ebavõrdsed – tuleb hoolitseda kellegi eest või olla hoolitsetav. Kriitikud ongi rõhutanud, et selline ebavõrdsetel kohustustel ja vajadustel rajanev mudel pole eetika-teooria alusena aktsepteeritav. Moraalifilosoofilised teooriad on oma suures enamuses paratamatult universalistlikud, eeldavad neutraalset ning kõiki osalisi võrdselt kohtlevat lähenemisi. Kui hoolitsuseetika põhistas olemasolevaid suhteid, vastastikused sõltuvusseosed ja kohus-

tused moraalivundamendina, siis ilmselgelt on tulemuseks inimeste ebavõrdne ning seega ebaõiglane kohtlemine. Kasutab ju poliitika-filosoof John Rawlski oma kuulsat õiglusteooria ühe alusena *teadmatuse loori*. See johtub arusaamast, et me oleme võimelised mõtlema õiglaselt ning kaaluma üksteise vajadusi tõsiselt ja võrdselt vaid siis, kui peidame omaenda partikulaarse konteksti ning sellega kaasnevad suhted ja sõltuvusseosed. Olles neist teadmatutes, jõuame seejärel mõtteeksperimenti tulemusel õigluse põhimõtteni.

Gilligan esitas oma teoses teatava vastanduse hoolitsus- ja õigluseetika. Hoolitsuseetika on aga probleemne, kui peame suhtlema võõrastega – kui moraalnormid tulenevad pigem meie suhetest, siis võõrastega meil sellised suhted ju puuduvad. Just abstraktsed õiglusnormid on need, mis aitavad meid suhetes võõrastega, aga apelleerimine õiglusele ei pruugi samas veidral kombel olla õiglane lähedaste seltsis. Kuidas nii?

Laskumata siinkohal keerulisse võrdsuse teemasse, võimaldab see dilemma illustreerida konteksti rolli moraaliootsustustes. Tõepoolest, õiglane kohtlemine on oluline, kuid perekonnas võib see sisuliselt tähendada ka ebavõrdset kohtlemist, näiteks ressursside jagamist mitte matemaatilise jagamistena, vaid vajadustest lähtuvana. Kas see on õiglane ema, kes annab kõigile lastele ühepalju ja sama toitu süüa? Ilmselt mitte, kui üks on 19-aastane spordipoiss ja teine 1-aastane väikelaps. Kui põlevast majast saab päästa kas ühe või kaks inimest, siis utilitarist peab õigeks muidugi kahe inimese päästmist. Kui selleks üheks eraldi päästmist nõudvaks inimeseks aga on enda laps, siis ei pea me ebamoraalseks keskendumist just tema päästmisele.

Üks võimalus on argumenteerida, et hoolitsus ja õiglus on vastandlikud, üksteist välis-tavad väärtused. Ehk on õigemgi, et esimene valitseb erasfääris ning teine pigem avalikkuses? Michael Sandel (1982) on mitukümmend aastat tagasi argumenteerinud õiglusteoreetik

John Rawlsi vastu just sel viisil – õigluse järele haarame siis, kui kõik muu on läbi kukkunud. Formaalse õigluse abstraktne neutraalsus on see, millest loodame leida abi, kui meie vajadusi on ignoreeritud ning teeneid ja panuseid tühiseks peetud. Õiglusenõudmine on viimane instants, aga selleks ajaks on inimlikkus ja hoolitsustöö juba läbi kukkunud ning seega ei pea Sandel ka õiglust kõige fundamentaalsemaks väärtuseks. Sarnane vaatepunkt oli mitusada aastat tagasi ka David Hume'il (1739): „Paisuta piisavalt suuremääraliseks inimeste heatahtlikkus või looduse küllus, ja sa jätad õigluse kasutuks, pakkudes selle asemele palju õilsamaid vooruseid ja palju soodsamaid õnnistusi“ (494–495).

Teine võimalus on argumenteerida, et õigluse abstraktse konstruktsiooni taga peidab end palju komplekssem nähtus, kus on ruumi ka hoolitsusele ja hoolimisele. Üks näide on õiguspluralist Michael Walzeri (1983) arusaam õigluse sfääridest või valdkondadest. Walzer on seisukohal, et õiglusprintsiibid erinevad valdkonniti: meditsiinis pakutakse hüvesid vajaduse alusel, ühiskondlikus elus jagatakse õigusi võrdselt ning näiteks töökohtadele kandideerimisel loevad hoopis kandidaatide teened ja kogemus. Teine õiguspluralist David Miller (2001) on välja pakkunud kontekstitundliku ning just nimelt suhtepõhise õiglusteooria, kus rakendatav õiglusprintsiiip sõltub konkreetsest suhtest. Miller räägib kolmest õigluse toimimise valdkonnast: a) solidaarsest kogukonnast, nt perekond ja muu lähedane koostöö, kus oluline on vajadusprintsiiip; b) instrumentaalsest läbikäimisest, kus valitseb utilitaristlik ning konkurentsile suunatud suhtlus, nt majanduses; c) kodanikkonnast, kus õiglusprintsiiibiks on võrdsus ja võrdne kohtlemine. Kas oleks võimalik siis erasfääris tehtavat hoolitsustööd tõlgendada samuti õigluse puutuvana?

Kumb lähenemine moraalile – „mehelik“ pärimine õigluse järele või „naiselik“ keskendumine vajadustele ja hoolitsusele – on siis õige(m)? Vastandumise asemel tuleks siin

hoopis näha teatavat komplementaarsust, vastastikust täiendamist. Kuigi on selge, et moraaliotsustuste tegemiseks on meil vaja mingit objektiivset standardit (nt inimõigusi), mis aitaksid meid relativismisohu uppumisest, annab sageli just kontekstitundlik lähenemisviis meile konkreetse olukorras eetilise lahenduse. Võtame näiteks inimväärikuse argumendi eutanaasiadebatis – sellega saab võidelda nii eutanaasiapraktika poolt kui ka vastu. On ju ühelt poolt inimväärikust alandav koristada haiged ja väetid kiirelt silma alt ära, teiselt poolt võib olla inimväärikust austav, kui respekterime inimese kaalutletud otsust elust lahkuda. Siin sõltub konkreetsest kontekstist see, millise suunitlusega muidu abstraktset inimväärikuse mõistet rakendatakse ja millise praktilise tulemi see annab eetilises võtmes.

Ei saa unustada, et naiste moraalikogemuses kesksed interpersonaalsed suhted ei ole mitte ainult positiivsed, vaid kannavad endas sagedasti ka vägivalda ja allaheitlikkust. Tove Pettersen (2008) on väitnud, et hoolitsuseetika saab olla feministliku eetika vundamendiks ainult juhul, kui oskame hoolitsuse ümber mõtestada. Vaja on liikuda eemale traditsioonilisest patriarhaalsest arusaamast, et hoolitsus on eksklusiivselt feminiinne tingimusteta eneseohverdus, ning jõuda eetikani, mis väärtustab võrdselt nii õiglust kui ka hoolitsust (Jarymowicz 2016, 121). Lõputu eneseohverdamine ja oma vajaduste tagaplaanile jätmine toovad tõenäoliselt kaasa läbipõlemise ning ekspluateerimise, seega on hoolitsustöös olulisel kohal ka enesehoolitus ja hoolitsustöö piiride kehtestamine (Pettersen 2012).

Feministlik eetika rõhutabki, et moraal rajaneb dialoogil, kogukondlikkusel ja interpersonaalsusel, vastandudes sel viisil kantilikule arusaamale moraalist kui millestki, milleni võime jõuda autonoomselt, vaid enese sisse vaadates ning reflekteerides. See ei tähenda, et feminismis oleks autonoomia mõistest loobutud. Autonoomiat aga ei

vastandata seotusele ja suhetele; pigem on vastastikkusus eeldus, et inimolendist saaks mõtlev, rääkiv ja suhtlev inimene, kes taotleb autonoomiat. Autonoomia on siin saavutus, selleni jõudmiseks on aga vaja tihedat seotust ja sõltuvust teistest inimestest.

Moraali laiendamine

Kuna paljud feministlikud etteheited traditsioonilisele moraalifilosoofiale keskendusid sellele, kuidas suur ja oluline osa inimeseks saamise ning olemise kogemusest on välja poole moraali küüditatud, siis loomulikult on siin üks lahendusi ka moraali kui nähtuse laiendamine. Suuremat tähelepanu tuleks seega pöörata „meie identiteedi seotusele meie suhetega, inimeksistentsi kehalisusele, kõigi inimeste vajadusele hoole järele (lastena, vanadena, haigetena, kuid ka lihtsalt sõpruse ja armastuse väljendusena) ning sellest võrsuvale arusaamale, et moraalise autonoomia eelduseks peetud sõltumatus ja iseseisvus saavad inimeksistentsi iseloomustada vaid näilisel või siis ehk aeg-ajalt“ (Simm 2011, 69).

Carol Gilligan on küll hoolitsuseetika mõiste looja, aga pole muidugi selle ainus esindaja. Nel Noddings (1984) on rakendanud hoolitsuseetikat haridusfilosoofias, Virginia Held (1993, 2006) ja Eva Kittay (1999) poliitika- ja moraalifilosoofias, Joan Tronto (1993) poliitika- ja moraalifilosoofias ning sotsiaaltöös jne. Hoolitsuseetika on rakendust leidnud näiteks meditsiinisfääris, eriti õenduses. Võrreldes üha enam patsiendi õiguste ja arstide kohustuste keeles toimuva suhtlusega panustab hoolitsuseetika teistsugusesse motivatsiooni. Meditsiinitöötajad ei tee oma tööd mitte selle pärast, et nad peavad või et patsientidel on õigus teenust nõuda, vaid selle pärast, et nad tahavad hoolitseda ja hoolida. Üks lähenemisviis ei välista muidugi teist, aga hoolet lähtuva motivatsiooni kaasamine võib anda kokkuvõttes ka parema teenusekvaliteedi.

Ehk ei tundugi selles hoole tunnustamises esialgu midagi revolutsioonilist, aga feminismile iseloomulikult ei jää see muidugi poliitiliste järeldusteta. Kuigi 1980-ndatel süüdistati Gilligani psühholoogismis, millest on raske tuletada emantsipatsiooniks vajalikke institutsionaalseid ja struktuurseid muutusi, on tema lähenemisviisi üsna edukalt edasi arendatud ka poliitikaanalüüsis. Aitab see ju esile tuua traditsioonilise poliitilise filosoofia limiteeritud vaatevälja ja rõhutab liberaalse maailmapildi funktsioneerimise varjatud eeldusi, mille maksavad kinni need, kellele kokkuvõttes turuplatstil ja poliitikafoorumis sõna ei anta. Hoolitsustöö on ühiskonna tunnustamata vundament. Teiste inimeste eest hoolitsemine on igapäevane, universaalne ja raske töö, milleta ühiskond ei toimiks, inimeste ellujäämine ja õitsemine poleks võimalik. Hoolitsuse kui praktika väärtust tuleks seega avalikult tunnustada ja mitte pelgalt kord aastas aasta ema valides, vaid laiendada hoolitsust väljapoole privaatsfääri, toetada ja rakendada hoolitsuseetika põhimõtteid poliitikas ning avalikus elus, tegeleda hoolitsemise kui tegevuse meheliikumise jne (Simm 2004, 83). See tasuta ja nähtamatu, aga samas tohutult aega ja energiat kulutav hoolitsustöö tuleks vähemalt osaliselt depriiviseerida ning soorollidest lahti harutada. Ja küsida järeleandmatult, miks on nii, et me neid suhteid ja sõltuvusseoseid ei ole varem näinud?

Vaatame näiteks liberaalses filosoofias nii olulist iseseisva indiviidi mõistet, mis märgib sõltumatut, oma valikutes vaba indiviidi. On ju tegemist ilmselge abstraktsiooniga, mis on mõningates kontekstides kahtlemata vajalik, aga teistes ehk omakorda kahjulik. Kuna iseseisvus on moraalifilosoofias olnud nii fundamentaalne mõiste, siis kahjustab see omakorda neid, kes abi rohkem vajavad ning teistest enam sõltuvad (haiged, puudega inimesed, vanurid, töötud jne). Me kipume paraku samastama autonoomiat ja iseseisvust. Viimane mõiste, just sõltumatuse tähenduses, kipub olema autonoomia

eeltingimuseks ning selle tulemusena näeme teistest sõltuvaid inimesi ka väheautonoomsetena (Young 2000, 46). Sellisel suhtumisel on aga väga konkreetsed tagajärjed, nt kaldutakse arvama, et need inimesed ise ei tea, mis neile hea on, ning pole võimelised enda kohta õigeid otsuseid langetama, st nende autonoomiat ei tunnustata. Kuna hoolitsuseetika tõlgendab sõltuvust inimeksistentsi paratamatu osana, siis võimaldab see mõista ning kohelda teistest enam sõltuvaid inimesi suurema austusega, sest kokkuvõttes oleme kõik teistest tugevalt sõltuvad. Siit ilmneb võimalusi sotsiaalpoliitika ümberkorraldamiseks.

Hoolitsuseetika võimaldab juhtida tähelepanu sellele, et meie elu mõjutavad väga suures osas mittevabatahtlikud suhted – sellised, kus meil pole olnud võimalust valida. Me ei saa endale valida sugulasi, me ei saa valida, kas keegi jääb haigeks ja vajab hooldust või mitte. Liberaalses raamistikus on kõik need aga „indiviidi personaalsete valikute“ seas, erasfääris. Ent need pole liberaalsed võta-võijäta valikud, vaid inimestevahelistest suhetest tulenevad vastastikused hoolitsussuhted, olgu nende aluseks siis sõprus, armastus, pühendumus või ühiskondlikud tavad. Sageli põhinevad kohustused ka meist sõltuvate inimeste haavatavusel, mitte niivõrd nende õigusel meie hooli või meie kohustusel neist hoolida. Neid suhteid ja vastastikuseid kohustusi ei ole võimalik kuidagi lihtsasti üles öelda, nagu me saame näiteks lõpetada lepingu oma üürilise või mobiilsideoperaatoriga. Hoolitsuseetika kinnitab, et adekvaatne sotsiaalpoliitika peab samuti arvestama nende inimeksistentsi sügavate omadustega.

Küsimus pole aga mitte ainult hoolitsustöö tunnustamises poliitikas ning avalikus tegutsemises. Hoolitsuseetika rõhutab hoolitsustöö kesket eksistentsiaalset väärtust ka individuaalsel tasandil. Robin West (2002) on kirjutanud: „Meie paljude jaoks on hoolitsustöö (ja selle viljad) elu keskseim seiklus: see on see, mis

annab elule mõtte ja tähenduse /.../ hoolitsustöö, laste ja vanade eest, on töö, mis loob suhted, pered ja kogukonnad, kus meie elu muutub nauditavaks ning kus luuakse ühendused millegi suuremaga kui ainult meie ise“ (lk 89).

Just hoolitsustöö on see, mis on meie elus keskne, me kõik teeme seda (kuigi muidugi väga ebavõrdsete panustega) ning see on fundamentaalne ka meie enda identiteedis. Fiona Robinson (2013), kes on kirjutanud hoolitsuseetikast kui võimaliku globaalse õigluse teooria vajalikust vundamendist, rõhutab samuti hoolitsuseetika ontoloogilist poolt: „... see hoolitsustegevus ei ole meie elus perifeerne; see teeb meist need, kes me oleme, olles seega fundamentaalse ühiskondliku, poliitilise ning moraalse tähtsusega“ (lk 136).

Kas mõistmine, et oleme fundamentaalsel moel teistega seotud ja teistest sõltuvad, võiks mõjuda positiivselt ka tänapäeva poliitika- ja moraalifilosoofias? Kas pigem vastastikkusel ja vastutusel põhinev moraalivundament, kontrastina autonoomsetele iseolevatele indiviididele, võiks sobida paremini globaalse maailma probleemide lahendamiseks? Osalt kindlasti, osalt kindlasti mitte. Mõlemat on vaja.

Gilligani süüdistamine vaid traditsiooniliste soorollide takkakiitmises oleks õigustatud juhul, kui vaadelda hoolitsuseetikat jätkuvalt pigem patriarhaalses raamistikus, kus naised jäävadki alalhoidlikult hoidma ja hoolitsema ning mehed teevad täisväärtuslikku ühiskondlikku tööd. Kui hoolitsustöö jääbki alahinnatud ja väheväärtuslikuks erasjaks, siis pole Gilliganist tõesti suurt abi revolutsiooniks. Küll aga võib hoolitsuseetika osutada inspiratsiooniallikaks, kui tahta ümber mõtestada ühiskondliku toimimise aluseid ja eeldusi.

Kirjandus

- Baier, Annette C. (1993). What do women want in moral theory? – An ethic of care: Feminist and interdisciplinary perspectives. Ed. M. J. Larrabee. New York: Routledge, 19–32.
- Bampton, Roberta; Maclagan, Patrick (2009). Does a 'care orientation' explain gender differences in ethical decision making? A critical analysis and fresh findings. – *Business Ethics: A European Review*, 18 (2), 179–191.
- Beauvoir, Simone de (1976). *Le deuxième sexe* (I, II). Paris: Gallimard.
- Blum, Lawrence A. (1993). Gilligan and Kohlberg: Implications for moral theory? – An ethic of care: Feminist and interdisciplinary perspectives. Ed. M. J. Larrabee. New York: Routledge, 49–68.
- Chodorow, Nancy (1978). *Reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University of California Press.
- Colby, Anne; Gibbs, John; Lieberman, Marcus; Kohlberg, Lawrence (1983). *A longitudinal study of moral judgment: A monograph for the society of research in child development*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gilligan, Carol (2001). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. London: Harvard University Press.
- Gould, Ketayun H. (1988). Old wine in new bottles: A feminist perspective on Gilligan's theory. – *Social Work*, 33 (5), 411–415.
- Held, Virginia (1993). *Feminist morality: Transforming culture, society, and politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Held, Virginia (2006). *The ethics of care: Personal, political, and global*. New York: Oxford University Press.
- Hume, David (1739). *A treatise of human nature*: Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>.
- Jaggar, Alison (1992). The development of contemporary feminist ethics. – *Encyclopedia of ethics*. Eds. Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker. New York: Garland Publishing, 529–530.
- Jarymowicz, Tomasz (2016). On reconciling care and justice: An interview with Tove Pettersen. – *Etikk i Praxis: Nordic Journal of Applied Ethics*, 10 (2), 119–126.
- Kittay, Eva Feder (1999). *Love's labor: Essays on women, equality, and dependency. Thinking gender*. New York: Routledge.
- Kohlberg, Lawrence (1984). *The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages. Essays on moral development* (Vol. II). San Francisco: Harper & Row.
- Miller, David (2001). *Principles of social justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Noddings, Nel (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: University of California Press.
- Parlee, Mary Brown (1997). *Feminism and psychology. – Toward a new psychology of gender*. Eds. Mary M. Gergen, Sara N. Davis. New York: Routledge, 65–95.
- Pettersen, Tove (2008). *Comprehending care: Problems and possibilities in the ethics of care*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pettersen, Tove (2012). *Conceptions of care: Altruism, feminism, and mature care. – Hypatia*, 27 (2), 366–389.
- Robinson, Fiona (2013). *Global care ethics: Beyond distribution, beyond justice. – Journal of Global Ethics*, 9 (2), 131–143.
- Sandberg, Sheryl (2013). *Lean in: Women, work, and the will to lead*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the limits of justice*. New York: Cambridge University Press.
- Simm, Kadri (2004). *The contested site of human nature: Applying 'trace' to the Strategic Action Plan of the Estonian Ministry of Social Affairs 2000-2010. – The heart of the matter: The contribution of the Ethic of Care to Social Policy in some new EU Member States*. Eds. Selva Sevenhuijsen, Alenka Švab. Ljubljana: Peace Institute, 83–101.
- Simm, Kadri (2011). *Soouurimus ja filosoofia. – Sissejuhatus soouuringutesse. Toim Raili Marling. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus*, 57–79.
- Tronto, Joan C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. New York, London: Routledge.
- Vikan, Arne; Camino, Cleonice; Biaggio, Angela (2005). *Note on a cross-cultural test of Gilligan's ethic of care. – Journal of Moral Education*, 42 (1), 107–111.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.

West, Robin (2002). The right to care. – The subject of care: Feminist perspectives on dependency. Eds. Eva Feder Kittay, Ellen K. Feder. Lanham: Rowman and Littlefield, 88–114.

Young, Iris Marion (2000). Inclusion and democracy. London: Oxford University Press.