

الیزابت پرنر
سوگند نوروژی زاده

علم اخلاق زنانه نگر

طرح کلی نوشته

این نوشته قبل از متمرکز شدن بر روی خصوصیات اصلی علم اخلاق زنانه نگر یعنی تجربه شخصی، شرایط و روابط حمایت گرانه با توصیفی مختصر از علم اخلاق سنتی آغاز می شود. سپس نظرات اخلاقی متفاوت یا روش های مختلف تفکر درست و تصمیم گیری در مورد مسائل اخلاقی را مورد بررسی قرار می دهد. توجه به داستان های خاص زندگی دیگران در علم اخلاق مهم است و داستان ها بخشی از تأمل اخلاقی هستند. عقاید اخلاقی که بر محبت و مسئولیت تأکید می کنند با آنهایی که بر عدالت و حقوق تکیه می کنند متفاوت هستند و علم اخلاق زنانه نگر به بررسی اولویت های متضاد بین چنین دیدگاه های متفاوتی می پردازد. اساساً مهم این است که این علم [اخلاق زنانه نگر] در تلاش برای غلبه بر دوگانگی دیدگاه های اخلاقی وابسته به جنسیت از طریق تلفیق محبت و عدالت در پرداختن به نیازهای چندگانه انسانی است. این نوشته با توضیح اینکه عمل اخلاقی زنان مستلزم موارد ذیل است به پایان می رسد:

- قابلیت های اخلاقی

- عزت نفس

- داورى و عمل اخلاقی

علم اخلاق

علم اخلاق، اخلاقی بودن کردار انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ و پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که پاسخ‌های آسانی برایشان وجود ندارد. چه باید بکنیم؟ چطور می‌بایست زندگی کنیم؟ چگونه فردی باید باشیم؟ علم اخلاق به مباحثی مستقل در باب آنچه خوب یا بد درست یا نادرست، شایسته یا ناشایسته، اخلاقی یا غیراخلاقی است مربوط می‌شود؛ و توصیه‌هایی درباره‌ی سلوک شایسته‌ی فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد. تفاوت‌های تاریخی و فردی به پاسخ‌های متغیر اخلاقی می‌انجامند. علم اخلاق به سنجش، گزینش و مسئولیت اخلاقی مربوط می‌شود. ethics [= علم اخلاق] و morality [= اخلاق] به طور روزافزونی مترادف با یکدیگر به کار می‌روند. ما به عنوان فاعل‌های اخلاقی به طور فعالانه‌ای انتخاب‌هایی می‌کنیم که آنها را اخلاقی می‌پنداریم. با توجه به قابلیت‌های اخلاقی‌مان، در تلاش هستیم برای اینکه انسان‌هایی اخلاقی باشیم.

علم اخلاق سنتی

سرتاسر علم اخلاق با داشتن زندگی شرافتمندانه، انجام گزینش‌های درست اشخاص و خوب بودن در ارتباط است اما نقطه‌ی شروع علم اخلاق‌های مختلف با هم متفاوت است. علم اخلاق زنانه نگر با تجارب عملی زنان در سنجش اخلاقی هر روزه آغاز می‌شود. علم اخلاق سنتی با قوانین، اصول و سخنان حکیمانه‌ی انتزاعی‌ای آغاز می‌شود که افراد را در انجام انتخاب‌های اخلاقی راهنمایی می‌کنند. مبانی منطقی‌ای که در ورای مفاهیم سنتی قرار دارند، بر مبنای آنکه ریشه در سنت‌های بودایی، چینی، مسیحی، هندی، اسلامی یا یهودی داشته باشند، متفاوت هستند. سنت غربی تفکر فلسفی در باب علم اخلاق قوی‌ترین تأثیر را بر علم اخلاق هنجاری معاصر داشته است. علم اخلاقی که با هدایت کردار در ارتباط است (Singer, 1993).

علم اخلاق یونانی که با سقراط (قبل از میلاد مسیح ۳۹۹ - ۴۶۹)،

افلاطون (قبل از میلاد مسیح ۳۴۷ - ۴۲۷) و ارسطو (قبل از میلاد مسیح ۳۲۲ - ۳۸۴) آغاز می‌شود با گذر از تفکر رومی و قرون وسطایی به عقاید امروزی راه می‌یابد. این علم حول مضامینی نظیر رضایت خاطر و شادمانی و فضایل خلقی ای مثل حکمت، عدالت، شجاعت و اعتدال که برای داشتن یک زندگی از لحاظ اخلاقی شرافتمندانه لازم است، دور می‌زند. تئوری‌های بعدی بر روی پاسخ‌های متفاوت به سؤالاتی عملی درباب اینکه چه می‌بایست بکنیم یا چطور می‌بایست زندگی کنیم متمرکز می‌شوند.

■ تئورسین‌های قوانین طبیعی به این سؤالات در قالب زندگی کردن مطابق با فطرت انسان به خصوص ویژگی‌هایی نظیر عقلانیت و واقع‌بینی پاسخ می‌دهند.

■ علم اخلاق کانتی مدعی است که موجودات عاقل می‌بایست از یک 'امر مطلق'، اطاعت کنند، قانونی اخلاقی که می‌تواند به طور فراگیری برای هرکسی قابل اجرا باشد. وظیفه احترام به افراد و خودسامانی قویاً از مشخصه‌های علم اخلاق کانت است.

■ در سنت قرارداد اجتماعی، اخلاقی بودن پیمانی پنداشته می‌شود که با سایر هموعان بسته شده است تا اینکه از زندگی اجتماعی همراه با تعاون منتفع شویم. منافع شخصی، سود متقابل و اصول بیطرفانه در ورای تئوری‌های قائل به قرارداد قرار گرفته‌اند.

■ تئوری‌های خود محورانه قائلند به اینکه ما اساساً برای اینکه منافع خودمان را بیشتر کنیم زندگی می‌کنیم.

■ در اخلاق غایت‌شناسانه، درستی یا نادرستی اعمال ما بر مبنای نتایج، اهداف و اغراض تعیین می‌شود.

■ در اخلاق وظیفه‌شناسانه، ابعاد مهم اینکه چطور می‌بایست زندگی کنیم تحت تسلط قوانینی قرار دارند که نمی‌بایست زیرپا گذاشته شوند. درست نباید بر مبنای خوب تعریف شود.

■ سودمداری چنین استدلال می‌کند که می‌بایست آنچه را انجام دهیم که بهترین نتایج را برایمان در بر دارد و باعث افزایش لذت در برابر درد

می شود.

■ اخلاق مبتنی بر حقوق حکم به احترام گذاشتن به حقوق دیگران می کند.
 ■ تئوری های مبتنی بر فضیلت بر روی خُلق خوب و عمل حکمت آمیز متمرکز می شوند.

این سنت ها یک دیدگاه مشترک دارند 'اینکه فقط یک ساختار اخلاقی وجود دارد که برای مردان مُعرفِ کار درست است: ترکیبی از فضائل مردانه نظیر شهامت، پایداری، توانایی جسمانی، مکر و حيله و قوه تشخیص سیاسی' و مجموعه ای دیگر از خصایل که برای زنان معرف کار درست است و شامل کم رویی، عطف، اطاعت، تعلیم پذیری، ملائمت، معصومیت و کفایت در زندگی خانوادگی می شود. (Almond, 1988: 42).
 این نوشته این دوگانگی های مبتنی بر جنسیت را که علم اخلاق سنت گرا بر آنها مبتنی است، بی اعتبار می داند. دوگانگی ها رویکردهای متضاد تقسیمات دوتایی، مواضع ناسازگار و ارزش های متعارضی را مفروض می دانند. این تقسیمات بر مبنای سلسله مراتب ارزشیابی می شوند در حالی که خصوصیات که به مردها نسبت داده می شود نسبت به آنهایی که به زنان اختصاص می یابد، برتر تلقی می شوند. هم زنان و هم مردان بر روی امکان گزینش های اخلاقی می اندیشند، گزینش های جایگزین را مورد ارزیابی قرار می دهند، داوری می کنند و با نتایج روبرو می شوند. علم اخلاق تأمل سیستماتیک و نقادانه در مورد خوبی و درستی اعمال انسانی است. هر استنباطی دال بر اینکه یک چارچوب اخلاقی برای مردان و چارچوبی دیگر برای زنان وجود دارد با اهداف زنانه نگرانه نظیر فراگیر بودن مساوات و عدالت برای زنان و مردان مغایرت دارد.

علم اخلاق زنانه نگر

علم اخلاق زنانه نگر تئوری اخلاقی و تفکر زنانه نگر را به هم پیوند می دهد (Tong, 1993) و نیز بین تئوری زنانه نگر و 'پیشداوری های اخلاقی'، ایجاد پیوند می کند (Baier, 1994). علم اخلاق زنانه نگر استدلال اخلاقی است درباره خوبی و بدی، درستی و نادرستی، اعمال مطلوب و نامطلوب

که به تغییرات فردی، اجتماعی و سیاسی ای معطوف است که زنانه نگرى خواستار آن است که به انقیاد [فرمانبرداری] زنان خاتمه دهد. این علم 'بینش های اخلاقی زنان، تصویر زنان از خودشان و حس ارزش و مسئولیت اخلاقی زنان' را جدی می گیرد (Walker, 1989: 15).

علم اخلاق زنانه نگر میان رشته ای است و بتدریج وارد حوزه تجارت، آموزش و پرورش، حقوق، مدیریت، طب، پرستاری، فلسفه، سیاست و علم سیاست، روانشناسی، جامعه شناسی و الهیات می شود. علم اخلاق زنانه نگر از عدم شناخت جنسیت و تعصبات موجود در علم اخلاق سنت گرا انتقاد می کند و جایگزینی هایی حساس به جنسیت را پدید می آورد؛ و مسائلی نظیر کردار درست، عدالت اجتماعی و خیر و صلاح انسانی را 'از دل تجاربی از گروه های مختلف زنان که به خصوص به جنسیت مربوط بوده است، به تصویر می کشد' (Diquinzio & Young, 1995: 1). این علم با سؤالاتی سر و کار دارد نظیر اینکه 'در علم اخلاق جایگاه ویژگی های اخلاقی ای که به طور سنتی به زنان نسبت داده شده اند نظیر شفقت، تربیت، محبت و دلسوزی کجاست؟' یا اینکه 'چطور می توانیم تعارض های اخلاقی را با کمک روش های زنانه نگر رفع کنیم؟' یا اینکه 'پیامدهای اخلاقی روابط انسانی کدامند؟' و یا اینکه 'چطور می شود اصول زنانه نگر را در محل کار، و/ یا کلاس درس به کار گرفت؟' (Cole & Coultrap-McQuin, 1992: 1) یا اینکه 'چطور زنان می توانند "شهامت خوب بودن" را داشته باشند؟' (Bar & Ferguson, 1998).

هنگامی که علم اخلاق زنانه نگر این سؤال را مطرح می کند که 'آیا این برای زنان خوب است [یا نه]؟' (Shapiro & Smith Rosenberg, 1989:199) این چه معنایی دارد که بگوییم زنانه نگرى 'علم اخلاق را دگرگون می کند؟' (Frazer, Hornsby & Livibond, 1992:3) جواب [به این سؤال] پیچیده است چرا که زنانه نگران درباب موارد بدیل مجادله می کنند؛ و این کاری در سنت است چرا که از دیدگاه های جزم گرایانه تنگ نظرانه می کاهد. دو ادعای اصلی در این باب مورد بحث هستند. اولاً، اینکه مردان و زنان در خصوص

مسائل اخلاقی به گونه متفاوتی استدلال می‌کنند. در حالی که زنان نوعاً با تکیه بر شیوه تفکر روایی از واکنش اخلاقی ملموسی بهره‌مند هستند که مختص به فرد و موقعیت خاصی است، مردان نوعاً مطابق با اصول کلی می‌اندیشند و از جزئیات محسوس و ملموس مربوط به افراد خاص دست به انتزاع می‌زنند. ثانیاً، مردان و زنان نوعاً در ایجاد تصویری از خودشان به عنوان موجوداتی اخلاقی و در تصمیم‌گیری درباره شکلی که روابطشان با دیگران باید داشته باشد ارزش‌های متفاوتی را به تدریج کسب می‌کنند. (Tanner, 1996:171). در حالی که زنان ممکن است درباره ارائه واکنش مناسب به نیازهای دیگران و حفظ روابطشان نگرانی‌هایی داشته باشند، مردان چون دل‌نگران حفظ استقلال خود و برآورده کردن معیارهای بیطرفانه هستند، اغلب درباره برآورده کردن مقتضیات انصاف و عدالت تشویش دارند. این دو ادعا قابل بحث می‌باشند. هرچه قدر زنانه نگران با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته باشند، موضوعات مشابهی که با آنها سر و کار دارند مربوط به روابط، پرورش و حمایت، تجربه، تفاهم عاطفی، سازگاری با افراد و شرایط خاص و داشتن حساسیت نسبت به مسئولیت‌ها می‌شود. (Baier 1985, 1986, 1987; Gilligan, 1983, 1988; Noddings 1984, 1989; Rich, 1979; Ruddick 1987, 1992, 1995; Walker 1989; Whitbeck 1984) دیگران نظیر: (Card 1990, 1991; Code 1991, 1995; Grimshaw 1986; Houston 1987) این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا الگوهای مبادرانه و حساسیت‌محایت‌گرانه جزئی از مظلومیت زنان هستند یا نه؟

هر نوعی از علم اخلاق بحث‌انگیز و در معرض سوالات، دودلی‌ها و تردیدها قرار دارد و علم اخلاق زنانه نکر نیز از این قاعده مستثنی نیست. در چارچوب مجادله‌های متفاوت، سه ویژگی مرتبط با یکدیگر از علم اخلاق زنانه نکر وجود دارد که به عنوان محور اخلاق پذیرفته شده‌اند:

■ تجربه شخصی

■ شرایط

■ روابط حمایت‌گرانه

در حالی که این ویژگی‌ها در سایر دیدگاه‌های اخلاقی از اهمیت برخوردارند، تمایز علم اخلاق زنانه نگر در تجارب زنانی یافت می‌شود که دوگانگی‌های مبتنی بر جنسیت را نقض نموده و جایگزینی‌هایی را برای آنها بنا نهاده‌اند.

تجربه شخصی

علم اخلاق به طور نظری و مجرد بوجود نمی‌آید. بلکه در تنگناهای زندگی هر روزه نظیر روابط جنسی، بچه دار شدن، دوستی‌ها و روابط کاری ایجاد می‌شود. تفاوت‌های نظام مند در تجارب مربوط به جنسیت می‌توانند لوازم اخلاقی داشته باشند هم در ایجاد یک آرمان اخلاقی متفاوت، یعنی در 'ادار کردن زنان به اینکه به طرز متفاوت با نحوه تفکر مردان درباره اخلاق ببیند'، و علاوه بر این، 'در توجیه کردن یک آرمان اخلاقی متفاوت'، یعنی در تأثیرگذاری بر 'یک نظرگاه اخلاقی حقیقتاً جایگزین' (Almond, 1988:43). علم اخلاق زنانه نگر، اخلاقیات متداول را به اینکه در ایجاد قراردادهای اجتماعی، اندرزه‌های حکیمانه شخصی و رهنمون‌های اخلاقی در خصوص تنگناهای فرضی، و نه واقعی، متهم به سردی و بی‌احساسی می‌کند. آنچه برای علم اخلاق زنانه نگر حائز اهمیت است 'تجربه انتخاب آگاهانه، پذیرش یا رد کردن ارادی، تصدیق یا انکار مشتاقانه، زیستن با چنین انتخاب‌هایی، عمل کردن، و با این اعمال و نتایج‌شان زندگی کردن' است (Held, 1993:68). زنانه نگران هرگونه فردیت زُدایی نظام مند از امور اخلاقی یا اخلاق زُدایی از امور شخصی را رد می‌کنند و در مفروضاتی در باب آنچه می‌دانیم و کسی که در موقعیتی هستیم که از جانب او سخن بگوئیم مناقشه دارند (Walker, 1989:23; 1997). تجربه شخصی اساس علم اخلاق زنانه نگر است.

شرایط

اگر بپذیریم که تجربه زندگی اخلاقی را مشخص می‌کند، در آنصورت 'شرایطی که تحت آنها تجربه کسب شده است، ممکن است باعث بروز تفاوتی بشود' (Held, 1993:69) به عنوان مثال، اگر شما را نیازهای

کودکان کوچک، سردرگمی‌های نوجوانان یا نیازهای بستگان سالخورده احاطه کرده باشد، در آنصورت ملاحظاتی که برای انجام انتخاب‌های اخلاقی مورد نیاز هستند با افرادی که فقط نیاز دارند که خودشان را در نظر بگیرند متفاوت است. تجربه زندگی گستره اخلاق را دگرگون می‌کند. شرایط یک مادر تنها با دو فرزند را در نظر بگیرید که می‌خواهد مادر بیمارش را که به دخترش علاقه شدید دارد اما نمی‌تواند با پسر او کنار بیاید در خانه خود بپذیرد و آن را با شرایط یک سرمایه دار جاه طلب مجرد که در نظر دارد خانه سالمندانی را بیابد تا پدر فرقتش را به آنجا بسپارد مقایسه کنید. زندگی‌های متفاوت آنها روی دیدگاه‌هایشان تأثیر می‌گذارد. این عقیده که شرایط انتخاب‌های اخلاقاً مناسب را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد کاملاً درست است. هسته اصلی علم اخلاق جدید نوعی سردرگمی اخلاقی فرضی است که در آن امکانات ارائه و در نظر گرفته شده‌اند، هزینه‌ها در ارتباط با سود یا زیان احتمالی سنجیده شده‌اند و احساسات عوامل مزاحم احتمالی، و عوامل شخصی فقط مزاحم تلقی می‌شوند. هدف چنین علم اخلاقی این است که قواعد و اصول انتزاعی را تنظیم و تدوین کند. تکنیک‌های فرضی فاصله زیادی با حقایق عینی و هیجانات عاطفی زندگی‌های پیچیده دارند.

علم اخلاق زنانه نگر مدعی است که نه تنها تفکر زنان اغلب با شرایط آمیخته است بلکه 'تفکر اخلاقی به طور کلی' باید (Grimshow, 1986:203) ملموس‌تر از این و در عین حال کلی باشد (Benhabib, 1992). این ادعا، وجوه تمایز دقیقی را که بین حقایق و ارزش‌ها وجود دارد، مورد انتقاد قرار می‌دهد و در عوض 'بر مقتضیات یک موقعیت' تأکید می‌کند 'که از طریق روند توجه به آن موقعیت روشن می‌شوند و نیازمند پاسخ [واکنش] مناسبی هستند' (Grimshow, 1986:203). بچه‌ای گریه می‌کند، کودک نوپا از شریک شدن [آنچه دارد] با دیگری امتناع می‌کند، یک نوجوان در حین سرقت از مغازه‌ای دستگیر می‌شود، همسری از کار بیکار می‌شود، پدر دوست دختری از آن دختر می‌خواهد که به او یاری کند تا به زندگی پردرد و رنج خویش خاتمه دهد - اینها مواردی هستند که در آنها شرایط و افراد

خاصی که در این شرایط درگیر شده اند روی واکنش های اعمال شده تأثیر می گذارند. آنچه برای یک فرد، انتخاب خوبی است ممکن است برای فرد دیگری اینطور نباشد. این به آن معنا نیست که رهنمون های انتزاعی نامربوط هستند بلکه به این معناست که اصول انتزاعی به تنهایی کافی نیستند. واکنشی که می بایست به نوجوان طبقه متوسطی که یک روز لب را از مغازه ای دزدیده است نشان داد ممکن است متفاوت با واکنشی باشد که باید در قبال جوان بی خانمانی اعمال شود که قرصی نان دزدیده است. شرایط حائز اهمیت است.

روابط حمایت گرانه

توجه و حمایت جزء لاینفک علم اخلاق زنانه نگرانه ای هستند که به شرایط حساس است. روابط مقبول و آبرومندانه ناشی از محبت 'در مرکز و نه در حاشیه' اخلاقیات قرار دارند' (Benhabib, 1992: 186). در حقیقت ما می توانیم از یک 'علم اخلاق زنانه نگر حمایت گرانه' که 'از تشخیص ارتباط و وابستگی به عنوان بخشی از زندگی انسانی و ذهنیت اخلاقی' دفاع می کند سخن بگوئیم. (Sevenhuysen, 1998: 63). انسان ها آسیب پذیر هستند همه ما از زمان انعقاد نطفه مان تا تولد، کودکی، نوجوانی، جوانی، بزرگسالی و سالخوردگی به توجه و مراقبت نیاز داریم. مراقبت اشکال مختلفی دارد، از برآوردن نیازهای اولیه فیزیکی و احتیاجات زندگی خانوادگی گرفته تا سازگاری با جامعه، حمایت عاطفی، راهنمایی معنوی، آسایش، تشویق، نصیحت، معاشرت و تماس دست حمایت گرانه. به طور سنتی، زنان در نقش های حمایت گرایانه که اغلب شان از روی میل آنها را پذیرفته اند، در جامعه مورد پذیرش قرار گرفته اند. مردان نیز می توانند با محبت باشند. در حالی که بعضی از ما مردانی خشن و بی رحم را می شناسیم، خیلی از ما از دیدن پدران، برادران، عموها، و دایی ها، پدر بزرگ ها، عشاق، شوهران، پسران، دامادها و دوستان مرد مهربان به وجد می آئیم و لذت می بریم. اما خانواده ها، دوستان، محل های کار و سیاست های اجتماعی تصور می کنند که اساساً زنان وظیفه محبت و توجه

و مراقبت را برعهده دارند. با توجه به اینکه زنان بهترین کسانی هستند که از دیگران مراقبت می‌کنند، چه از طریق سازگاری با جامعه، اجبار انتخاب، یا ترکیبی از اینها معمولاً بیشتر از مردان خصوصیات را از خود بروزمی دهند که به حمایت همدلانه می‌انجامد.

علم اخلاق زنانه نگر تمایل زنان را به مراقبت نشان می‌دهد و 'بر قابلیت حاضر و آماده برای درگیری عاطفی با مسائل به عنوان امری ضروری دریک نظرگاه اخلاقی انسانی' تأکید می‌کند. (Cole & Coultrap, McQuin, 1992:2). فرهنگ‌های جهانی‌ای که بر بازدهی اقتصادی، گرایش بر مادیات و فردگرایی تکیه می‌کنند فاقد ارزش‌های عام مربوط به محبت و مراقبت هستند. اولویت‌های اجتماعی و سیاسی به طرز قابل توجهی تغییر خواهند کرد اگر تعریفی که از یک جامعه خوب ارائه می‌دهیم ارزش‌هایی را که به طور سنتی با زنان مرتبط دانسته می‌شوند، و از توجه عامه طرد و نفی شده‌اند از جمله 'دلسوزی، مسئولیت، حمایت، شفقت و برآوردن نیازهای دیگران' در بر بگیرد (Tronto, 1993:2). توجه و مراقبت هسته مرکزی اخلاقیات است تجربه شخصی، شرایط و توجه و مراقبت حائز اهمیت هستند چرا که روابط از ضروریات علم اخلاق محسوب می‌شوند. اغلب ما حقوق بگیر و شهروندانی سیاست‌پیشه هستیم، با این وجود مسائل اخلاقی که بیشتر از همه فکر و ذهن ما را به خود مشغول می‌دارند و عمیق‌تر ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند از مشکلات مربوط به عدالت در اقتصاد و نظام سیاسی ناشی نمی‌شوند بلکه دقیقاً از کیفیت روابط ما با دیگران در "قلمرو خویشاوندی، عشق، دوستی و روابط جنسی" نشأت می‌گیرند. (Benhabib, 1992: 184). درست به همان نسبت که شرایط انتخاب اخلاقی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، روابط خاص هم حساسیت را ایجاد می‌کنند و مسئولیت‌هایی را به وجود می‌آورند. در حقیقت 'خیلی از زنانه نگران بر اخلاق به عنوان راهی برای ارتباط با دیگران تأکید می‌کنند' (Cole & Coultrap, McQuin, 1992:8). روابط با بهره‌مندی از لوازم اخلاقی متبرک و آمیخته‌اند.

نظرات اخلاقی مختلف

آنچه باعث شتاب یافتن افزایش تعداد آثار مکتوب در باب علم اخلاق زنانه نگر شده است. اثر خانم کارول گیلیگان است که مراحل متوالی قضاوت های اخلاقی پدید آمده را مورد تحلیل قرار داده است. به همان نسبت که بچه های سالم قبل از دویدن راه رفتن را می آموزند، جوانان سالم نیز با عبور از مراحل مختلف رشد اخلاقی به سوی بلوغ اخلاقی پیش می روند. اثر تأثیرگذار (Carol Gilligan, 1983)، به نام *بالحنی متفاوت*، پاسخی است به تحقیق همکارش لارنس کولبرگ که اساساً از پاسخ پسران در تنگناهای فرضی کمک گرفته بود که 'تنگنای هاینز' مشهورترین آنهاست. همسر هاینز در حال مرگ بود، داروساز بهای مهمترین قلم دارو را بیش از حد بالا برد و هاینز استطاعت خرید آن را نداشت. چه باید می کرد؟ براساس پاسخ پسران، کولبرگ شش مرحله استدلال اخلاقی را مشخص کرد. کولبرگ تأکید می کند که، در ششمین مرحله، اصول احترام و عدالت غالب می شوند تا جایی که قضاوت اخلاقی می بایست منصفانه، آرمانی و جهانشمول باشد. گیلیگان از این نگران بود که زنان در مقیاس رشد اخلاقی کولبرگ جایی ندارند و یا اینکه امتیاز پائینی آورده اند: در تصور مرحله سوم کولبرگ، خوبی اخلاقی با کمک به دیگران و خشنود ساختن آنان برابر دانسته شده است. این صفات برای زنان طبیعی و لازمه داشتن روابط خانوادگی مطلوب تصور شده اند. پرسش کولبرگ این است که آیا قبول نقش در این مرحله می تواند بیطرفی ای را که او برای استدلال پخته در باب عدالت لازم می داند پذیرا باشد یا نه. گیلیگان، پس از انجام تحقیق خود، کشف کرد که زنان معمولاً از طریق مراحل متفاوتی به بلوغ می رسند؛ و این عمدتاً بدین علت است که اولویت های اخلاقی آنان متفاوت است. (1983:19)

گیلیگان به فرضیه ها علاقه مند نیست، بلکه به تأمل اخلاقی عملی و واقعی علاقه دارد. با گوش کردن به حکایت هایی که زنان درباره شیوه تفکر و تجاربشان بازگو کرده اند، گیلیگان ادعا می کند که 'لحن متفاوتی را' یافته است. صدایی که او شنیده است حاکی است از شبکه تودرتوی روابط

موجودی که زنان خود را در آن می‌یابند، تعارض‌هایی که زنان بین امیال خودشان و نیازهای دیگران تجربه می‌کنند و مسئولیت‌هایی که آنها برای کسانی که در شبکه تودرتوی روابط آنها قرار دارند، احساس می‌کنند. او براین باور است که چیزی بی‌نظیر در روشی وجود دارد که زنان معمولاً برای مقابله با تعارض موجود بین برآوردن نیازها و تمایلات شخصی و توجه کردن به دیگران در پیش می‌گیرند. او از این تعارض بین «خود» و دیگری به عنوان تنگنای اخلاقی اصلی برای زنان یاد می‌کند.

نل نادینگز نیز که مسئولیت و روابط را محور نظام اخلاقی حمایت‌گرانه خود قرار می‌دهد در این باب تأثیرگذار بوده است. برای نادینگز، حمایت و مراقبت کردن اصول یا اقوال حکیمانه کلی نیست، بلکه روشی همدلانه از واکنش به دیگران در شرایط خاص است. او محبت و حمایت را به عنوان چیزی زنانه به مفهوم عمیق کلاسیک آن یعنی 'ریشه داری در پذیرندگی، وابستگی و حساسیت' تعریف می‌کند (Nel Noddings, 1984:2). او حمایت و محبت را 'اساساً خصلتی زنانه' می‌پندارد (1989). ربط دادن حمایت و محبت با زنانگی موجب واکنش‌های منفی از طرف سایر نظریه پردازان شده است که این ربط دادن را تحکیم خصوصیات و تجاربی می‌بینند که به لحاظ تاریخی، زنان را مورد انقیاد و سرکوبی قرار داده‌اند. یافته‌های وی به جنس زن و مرد تعمیم نمی‌یابند بلکه به تمایل زنان برای استفاده از یک دیدگاه اخلاقی متفاوت اشاره دارند. هدف او این نیست که تفاوت آماری مربوط به جنسیت در استدلال اخلاقی نشان بدهد بلکه هدفش تفسیر دیدگاه‌های متفاوت است (1986: 326). از سال ۱۹۸۷ به بعد، آثار او اعلام می‌کنند که محبت و عدالت 'مسئله را درچارچوب‌های متفاوتی' مطرح می‌کنند (1987:24).

موردپژوهی: مراحل رشد اخلاقی

در جستجوی مراحل عادی‌ای که به نظر می‌رسد زنان در رویارویی با تعارض‌های موجود بین «خود» و دیگری از آنها عبور می‌کنند، گیلیگان به این نتیجه می‌رسد که در حالی که مردان اغلب مشکلات اخلاقی را به

عنوان تعارض بین حقوق و قواعد انتزاعی ابراز می کنند، زنان به نظر می رسد که اخلاق را به عنوان تضاد مسئولیت ها در شرایطی که حفظ علقه با دیگران با صداقت فردی منافات دارد، تفسیر می کنند. به عنوان مثال، شارون، مادری که رابطه ای زیان بار را ترک گفته است و در جستجوی بنای یک زندگی جدید است را در نظر بگیرید.

۱ - در حالی که احساس عجز، آشفتگی و تنهایی می کند، یک نگرانی اصلی نیز در مورد بقای خود دارد.

۲ - ادامه حیات به خودی خود، خودخواهانه به نظر می رسد بنابراین شارون آهسته آهسته امکان دلوپسی برای خودش علاوه بر نگرانی برای بچه های کوچکش را در نظر می گیرد. او در حال دریافت مستمری تأمین اجتماعی است و خانه ای را با اجاره بهای پائین یافته است.

۳ - تشویش فکری او افزایش می یابد. شارون عادت دارد که خوبی اخلاقی زنانه را با محبت به وابستگانش پیوند دهد. این ارتباط با علاقه او به تحصیل به منظور پیدا کردن یک شغل خوب و نگرانی او درباره مشکلات مراقبت از کودکان و والدین ضعیف ناسازگار است.

۴ - او با افراد دیگری که در وضعیت مشابه او قرار دارند روبرو می شود. آنها به او اطمینان می دهند که برای یک مادر خوب بودن، نیازی به فدا کردن خودش ندارد و این امری اخلاقی است که او نیازهای خودش را [نیز] در چارچوب داوری اخلاقی قرار دهد.

۵ - نگرش شارون تغییر می کند. او این را در می یابد که ضوابط محبت می توانند تا جایی گسترش پیدا کنند که هم نیازهای او و هم نیازهای دیگران را برآورند. او برای ادامه تحصیل ثبت نام می کند، به جمعیت پرستاران بچه می پیوندد و اصرار می کند که برادرش در مراقبت از والدینشان به او کمک بکند.

۶ - شارون اکنون فهم تغییر یافته ای از روابط دارد. او روابط متقابل میان خودش و کسانی که از آنها مراقبت می کند را جزء لاینفک داوری های اخلاقی خودش می بیند. در حقیقت اصل اخلاقی خود برگزیده اش تبدیل

به مراقبت از «خود»ها در روابط می شود.

خاص بودن

علامت مشخصه 'عقیده متفاوت' خاص بودن آن یعنی توجهش 'به افراد خاص دیگر در شرایط واقعی' است (Held, 1987:118). «خود» اخلاقی 'قطور' است نه «نازک» «خود» قطور اشاره دارد به اینکه اساس معنای عمیق و پیشینه ای مرتبط با هویت انسان ها وجود دارد (Blum, 1993:50). بدون دانستن سرگذشت زندگی انسان ها، ما در مورد چگونگی رفتار با آنها محدودیت خواهیم داشت (Mcintyre, 1982, 1988; Taylor, 1989, 1992; Sandel, 1982) جزئیات خاص در مورد شخص یا اشخاصی که در حال اتخاذ یک تصمیم اخلاقی هستند پیش پا افتاده، بی ربط یا کم اهمیت نیستند. درست همانطور که «خود» از بیخ و بن موجودی خاص است، در مورد دیگران نیز چنین است. فاعل اخلاقی، شخص دیگر را به عنوان یک فرد خاص می شناسد - به عنوان یک مادر، پسر، همکار، مدیر مدرسه خاص - نه فقط به عنوان یک زن، پسر، کارگر یا معلم. معرفی یک کودک تازه متولد شده با یک اسم سرآغاز چنین تمایزی است. عمل اخلاقی به خودی خود 'خاص بودن غیرقابل ارجاع و تحویل' عامل، دیگری و شرایط است (Blum, 1993:51).

خاص بودن با بیطرفی که می انگارد که فاعل های اخلاقی از نظر احساسی سرد و بی روح، به طور منصفانه ای بیطرف هستند و اصول جهانشمول انتزاعی را برمی گزینند در تضاد است. چنین مفروضاتی ظاهر آنچه را سیمون دوبوار (1980) 'اخلاق ابهام' می نامد، تغییر می دهند، یعنی همان حیطه های خاکستری رنگ زندگی که در آنها اصول صوری فقط به عنوان رهنمون عمل می کنند و کسی نمی تواند صراحتاً تصمیم بگیرد که چه چیزی عادلانه یا ناعادلانه، محبت آمیز یا آزار دهنده است. وظیفه صوری احتمال دارد حکم کند که یک زن باید نسبت به پدر بیمار سالخورده اش محبت داشته باشد اما خاطرات یک عمر خشونت این الزام صوری را تضعیف می کند. بدون دانستن دلیل اکراه این زن، رفتارش ممکن است

غیرمنطقی و نامعقول و حتی ناعادلانه به نظر برسد.

کسانی که بهترین مراقبت کنندگان از دیگران هستند می دانند که احساس یگانگی اصیل با دیگران به آن معناست که انتزاع و بی طرفی کاملاً نامتناسب با بحران های هر روزه هستند. اگر بهترین دوستان ناراحت باشد، فرزندان بیمار باشد، یا همسر محبوبمان سرطان داشته باشد، ما بی تفاوت نمی مانیم بلکه درگیر ضروریات زندگی آنها می شویم. تفکر اخلاقی زنان محدود به شرایط یعنی مخالف با تفکر انتزاعی، نیست و خصوصیات شهودی، عملی و احساسی آن 'نشانگر عدم توانایی برای داشتن تفکر انتزاعی' نیستند (Scalts As, 1992:17) بلکه تعمیم دادن آنچه را هرکس در همین شرایط می بایست انجام دهد بی اعتدایی به شخص خاصی که مورد بحث است، تلقی می کند. مطلق های بیطرفانه، انتزاعی و صوری در تضاد با نحوه ظهور اخلاق در زندگی ما هستند - همیشه تمایلی به دست و پنجه نرم کردن [رویاریویی] پریشان و آشفته با شناخت ما از خودمان، بحران ها، سردرگمی ها، روابط، تفاسیر و انتخابها وجود دارد.

داوری عاطفی امر خاصی است. عشق، حسادت و خشم مجعولاتی انتزاعی نیستند و براساس اینکه این احساسات متوجه چه کسی باشند، - همسر، دوست، همکار، فرزند، غریبه - چه چیزی در معرض خطر قرار دارد تفاوت خواهند کرد. واکنش های عاطفی بخشی از داوری ما هستند. در حقیقت داشتن احساسات قوی درباره بی عدالتی های ناشی از تبعیض جنسی، نژادپرستی یا تبعیض نژادی، نگرانی برای عدالت را تشدید می کند. عمل اخلاقی دانش عمیق و متفکرانه ای را 'از موقعیت ها، نیازها و شایستگی های همه عاملان می طلبد' (Tronto, 1993:136) ما نمی توانیم از جزئیات زندگی دیگران آگاه باشیم اما دانش آگاهانه احتمال بروز واکنش های مناسب را افزایش می دهد. در حالی که خاص بودن در خانواده، محافل صمیمی و زندگی اجتماعی ضروری است، با کار، حیات مدنی و سیاسی نیز متناسب است، چون حاکی از ارزش تفاوت به عنوان 'مؤید جامعیت دغدغه اخلاقی و یک جامعه اخلاقی نامتجانس' است

(Tanner, 1996:184). زندگی های خاص داستان هایی منحصر به فرد دارند.

روایت

'لحن متفاوت' گیلیگان منبعث از تمایل او به گوش کردن است. آنچه او مطرح می کند. یک «خود» روایت گراست که با دیگران به واسطه 'علاقه' به روابط و پاسخ' (1983:74) که "خاص بودن مبتنی بر شرایط" را می طلبد (1983:100) مرتبط شده است. یک «خودی» روایی بر محسوس و ملموس بودن افرادی که سرگذشت ها، هویت ها، عواطف، و تعلقات خاص دارند متمرکز می شود. افرادی که در درون "شبکه تو در توی هویت قرار دارند" (Griffiths, 1995) به وسیله روایات موجود در "فصل مشترک داستان ها" به هم می پیوندند که در آن "جزئیات و خصوصیات فردی"، ما را ملزم می کند که جداً به جزئیات بسیار ریز وقایع تاریخی دقت کنیم (Walker, 1989:18)

پیشنهاد منحصر به فرد علم اخلاق زنانه نگر این است که ابران، فهم و تفسیر صادقانه چنین داستان هایی در فاعل های اخلاقی ذی صلاح تأثیر دارد. داستان ها بخشی از سنجش اخلاقی است که زنان به عنوان عشاق، مادران، دختران، خواهران، دوستان، پرستاران، داوطلبان شرکت در امور خیریه، مددکاران اجتماعی و پرستاران بچه همیشه به آن پرداخته اند اما به عنوان امری احساساتی، خانوادگی، خصوصی یا اخلاقاً ناپخته کم اهمیت جلوه گر شده یا به دست فراموشی سپرده شده است. واکنش حساسیت آمیز نسبت به سرگذشت های افراد مختلف برای عمل اخلاقی حیاتی است.

توجه به افراد خاصی از دیگران بیانگر "التفات عاشقانه" و "تشخیص صبورانه و عادلانه" امِرسِ مرداک (1970:40) است. نشان دادن توجه به نیازها، علائق، آسایش دیگران 'نیازمند دیدگاهی نسبت به آن شخص است که از توجه، محبت، همدلی، شفقت و حساسیت عاطفی نشأت گرفته است' (Blum, 1993:51). چنین تمرکزی بر روی توجه یک معرفت شناسی (چارچوب فهم معرفت) اخلاقی جایگزین را مفروض می داند. چنین روش معرفتی که از نظر اخلاقی حائز اهمیت حیاتی است. 'انواع

متمایزی از فهم‌ها را می‌طلبید' (Walker, 1989:17). فاصله عاطفی و واقع‌نگری بیطرفانه فهم‌هایی کلی در اختیار ما می‌نهد، اما دانشی را که لازمه نشان دادن توجه درخور به اشخاص معینی است مهیا نمی‌کند. علاقه دلسوزانه عاطفی نسبت به دیگران رکن نظام اخلاقی مبتنی به محبت و رفتار عادلانه است.

علم اخلاق مبتنی بر عدالت و محبت

دیدگاه‌های اخلاقی در علم اخلاق مبتنی بر محبت با علم اخلاق مبتنی بر عدالت متفاوت است؛ در نتیجه اولویت‌های آنها حائز توجه می‌باشند. علم اخلاق زنانه‌نگر از برداشت آزاداندیشانه از دیدگاه مبتنی بر عدالت که در جان رالز (1973) نمودار شده است، انتقاد می‌کند. این نقد مشابه با انتقادی است که به وسیله اجتماع‌گرایان مطرح شده است (McIntyre, 1982; Sandel, 1982; Taylor, 1989, 1992; Walzer, 1985). رالز از الگوی قرارداد اجتماعی استفاده می‌کند که یک توافق فرضی به منظور تضمین عقلانیت و بیطرفی اصولی است که انسان‌ها در تصمیم‌گیری در مورد اصول عدالت، انتخاب می‌کنند. فرض بر این است که افراد عاقل با اصولی که جلوی منافع شخصی آنها را بگیرد، موافقت نخواهند کرد اما برای رسیدن به توافقی که برای طرفین سودمند باشد، مصالحه ضروری است. ناآگاهی از موقعیت شخصی یک فرد، بیطرفی را تضمین می‌کند. هیچکس در 'وضع اولیه'، چیزی در مورد جایگاه، طبقه اجتماعی، مقام، توانایی‌های فطری، تمایلات روانشناسانه یا جنسیت نهایی خود نمی‌داند. تحت چنین "حجاب ناآگاهی"، هیچکس دارای امتیاز یا محرومیتی نیست. نظریه عدالت رالز با نظریه‌ای در باب انتخاب عقلانی مرتبط است و دارای دو اصل بنیادی است (1973:60).

۱- هر فرد باید نسبت به گسترده‌ترین آزادی بنیادی‌ای که با آزادی‌ای مشابه برای دیگران سازگاری دارد، حقی مساوی داشته باشد.

۲- نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای سازماندهی شوند که

الف: منطقاً انتظار برود که برای همه سودمند باشند و ب: متعلق به موقعیت‌ها و مناصبی باشند که در اختیار عموم قرار داشته باشند.

منتقدان زنانه نگر تئوری‌های آزاداندیشانه درباره عدالت اساساً به تصویری از «خود» که تصویر شده است متوجه می‌شوند. فرد در تفکر آزاداندیشانه، «خود» تجسم نیافته فاقد جنسیت، پیشااجتماعی و دارای حقوق و علائق فردی است. در نظریه رالز، انسان‌های فرضی، کزینشکران عاقل هستند نه «خود»های اخلاقی‌ای که نیازها، علائق و بدن‌هایی خاص داشته باشند. هر تصویری از فرد به عنوان یک موجود تجسم نیافته یافراتر از جسمانیت مهم است به خصوص به این علت که تفکر دوگانه انگارانه غربی زنان را به عنوان طبیعت، جسم، عواطف و ماده در مقابل فرهنگ، ذهن، قوه تعقل و روح که والاتر است، و طبق معمول بامردانگی یکی انگاشته می‌شود تعریف می‌کند. زنانه نگران و اجتماع‌گرایان برخلاف این امر استدلال می‌کنند که «خود» اخلاقی در تاریخ جای گرفته است و روابط عاطفی و وابستگی‌ها به جوامع و ساختارهای اجتماعی هویت را می‌سازند. رالز (1975, 1993) از آن زمان افکارش را مورد بازبینی قرار داده تا استدلال کند که عدالت، به عنوان انصاف، تصور خاصی را از شخص مفروض می‌داند. دیدگاه مبتنی بر محبت نسبت به محدودیت‌های یک دیدگاه راجع به عدالت که انتزاعی و فرضی است به طور مستقیم واکنش نشان می‌دهد. بعداً راه‌هایی را برای از میان برداشتن تعارضات دوگانه انگارانه بین محبت و عدالت بررسی خواهیم کرد. در ابتدا نگاه کردن به این تضادهای شدید مفید است. (نمودار صفحه بعد)

تعارض اولویت‌ها

دیدگاه‌های کوتاه‌بینانه مبتنی بر محبت و عدالت اولویت‌های متعارضی دارند: مسئولیت‌ها و روابط بجای حقوق و قواعد؛ سازگاری با شرایط عینی به جای وابستگی به قواعد انتزاعی صوری؛ اخلاقی بودن به عنوان فعالیتی محبت‌آمیز و نه به عنوان مجموعه‌ای از اصول نشان داده شده است. چنین تعارض‌هایی در روند تصمیم‌گیری اخلاقی و نیز در

نمودار تضادهای بین دیدگاه های مبتنی بر محبت و عدالت

دیدگاه محبت وابسته به موقعیت خاص غیر صوری اعمال عینی	دیدگاه عدالت تعمیم یافته عام صوری اصول بیطرفانه	ویژگی ها
محتوای موقعیتی مسئولیت های اجتماعی دیگران عینی	انتزاع صوری حقوق فردی دیگران تعمیم یافته	اولویت های متعارض
رابطه ای	خردسامانی [استقلال]	وحدت جوهری
بی طرفی و نیاز شمول انجام مسئولیت	برابری و انصاف موازنه مطالبات راه حل منطقی	دغدغه های اخلاقی
شناخت متقابل شفقت سازگاری موقعیتی	رابطه متقابل برابر [مساوی] الزامات استحقاق	ضروریات اخلاقی

گزینش اخلاقی روی می دهند. در نظام اخلاقی مبتنی بر عدالت، شخص بودن وابسته به احترامی است که به مالکیت حقوق گذاشته می شود. نابرابری دلیل اصلی برای دغدغه ی اخلاقی است، در نتیجه نیاز به تعدیل مطالباتی وجود دارد که به لحاظ روال کار، از اصول انصاف و بی طرفی نشأت گرفته اند. فاعل اخلاقی، بیطرف، مستقل، منصف و فاقد هویت بشری است. در نظام اخلاقی مبتنی بر محبت، اخلاق تعارض بین نیازهایی است که از اصول انصاف، شمول و میل به کاهش آزار به وجود آمده است. بیطرفی عاطفی نامرتبط، غیرقابل تصور یا امری مطرود است - فاعل

اخلاقی هرگز عوامل مشخصی را که اولویت‌ها و واکنش به آنها را تعیین می‌کنند، از نظر دور نمی‌دارد. دیدگاه مبتنی بر عدالت، احساسات را تهدیدی بر جهانشمولی‌ای می‌پندارد که لازمه‌ی داوری اخلاقی است. دیدگاه مبتنی بر محبت احساسات را از نظر اخلاقی بنیادی تلقی می‌کند چون امیال دیگران، ویژگی‌های شخصی و روابطشان همه در پیچیدگی‌های اتخاذ یک تصمیم خوب اخلاقی دخیل هستند. برآوردن نیازهای دیگران بسیار مهم است. در حالی که عدالت به عنوان انصاف، دیگران را بسیار کم‌مایه و به عنوان بخشی از انسانیت جمعی [عام] تلقی می‌کند، محبت اخلاقاً خوب، دیگران را بسیار پرمایه و به عنوان موجوداتی که چهره‌ی خاص انسانی‌شان پدیدشان آورده است، تلقی می‌کند. (Flanagan & Jackson, 1993:70) خوب است نگاهی به روشی دیگر برای بیان تضادهای بین «خود» پرمایه و کم‌مایه بیندازیم. هدف آن است که سناریوهای این یا آن را ابتدا بفهمیم و سپس از آنها فراتر برویم.

دیگری‌عینی و تعمیم‌یافته

رفتار ما با غریبه‌ها یا کسانی که آنها را در ظاهر می‌شناسیم متفاوت است با رفتارمان با آنهایی که آنها را به خوبی می‌شناسیم. سیلا بن حبیب (1992) این را 'دیگری‌عینی و تعمیم‌یافته'، می‌نامد. به واسطه‌ی دیگری تعمیم‌یافته، ماهر فردی را "موجودی عاقل تلقی می‌کنیم که نسبت به همان حقوق و وظایفی که مایلیم برای خودمان قائل شویم، محق است" (Benhabib, 1992:158)

ما از فردیت دیگری در ورای حجاب جهل دست به تجرید می‌زنیم، و موجودی را تصور می‌کنیم که مثل خودمان نیازها، امیال و علائقی معین دارد اما روابط ما تحت تأثیر سلطه‌ی مساوات و تقابل صوری است. مقولات مهم اخلاقی، حقوق، الزام‌ها و استحقاق هستند که احساسات متناظر با آنها احترام، وظیفه، ارزشمندی و کرامت هستند. در مقابل، دیدگاه 'دیگری‌عینی' از ما انتظار دارد که یکایک موجودات عاقل را فردی با یک سرگذشت، هویت و خمیره‌ی عاطفی - احساس عینی تلقی کنیم (1992:159). ما وجود وجه

اشتراکی را مسلم فرض می‌کنیم و درصدد فهم کثرت [اختلافات] برمی‌آئیم. هنجارهای اخلاقی مقتضی آنند که من نه تنها انسانیت شما (یعنی آنچه من با شما در آن سهیم هستم) بلکه فردیت شما (یعنی اینکه شما با من چه تفاوتی دارید) را تأیید بکنم. 'مسئولیت‌ها، مسئولیت‌های پیونددهنده و تقسیم‌کننده، احساسات، یعنی احساس عشق، محبت، همدردی و همبستگی'، مقولات اخلاقی مناسب هستند (1992:159). هرچه شما را بیشتر و کامل‌تر از نظر تولد، خانواده، میراث زبانی، فرهنگی و مذهبی بشناسم، به همان نسبت نیز نه تنها برای کرامت شما به عنوان دیگری تعمیم یافته احترام بیشتری قائل خواهم بود بلکه منحصر به فرد بودن شما را به عنوان دیگری ملموس‌تر تصدیق خواهم کرد. نیازها و رفاه دیگری عینی و نیز کرامت و ارزش دیگری تعمیم یافته حائز اهمیت هستند. (1992:188)

ما اصولی نظیر "با دوستان وفادار باش" یا "از کودکان در برابر صدمات حمایت کن" را درک می‌کنیم اما به کارگیری این اصول در مورد یک دوست غمگین یا یک بچه سردرگم، توانائی‌هایی را می‌طلبد که عمیقا با محبت تفرد یافته مرتبط هستند. ادراک تفصیلی نمی‌تواند فقط از اصول کلی ایجاد شود (Blum, 1993: 59) چون یک دوست غمگین ممکن است نیاز به گفتگو داشته باشد، یک دوست غمگین دیگر ممکن است نیاز به جایی برای سکوت داشته باشد یا دیگری ممکن است نیاز به همراهی داشته باشد تا با او به مزار مردگان برود. اصول عام و محبت خاص هر دو جزئی از رفتار از لحاظ اخلاقی مسئولانه هستند. دختر پانزده ساله‌ای را تصور کنید که عاشق کلپ‌های شبانه است.

به دلیل کمی سنش، به والدینش درباره محل رفت و آمدش دروغ می‌گوید. یک نتیجه‌گیری احتمالی آن است که او یک فرد دروغگو، حيله‌گر و غیر قابل اعتماد است و باید به عنوان کسی که از نظر اخلاقی نابالغ است با او رفتار بشود. با تحقیق بیشتر در مورد دلایل دروغگویی او احتمال دارد دریابیم که وی نمی‌خواهد به والدینش آزاری برساند. موقعیت عینی و

لموس او روابط پیچیده سازگار با هم را آشکار می‌کند. با اینهمه، ما نمی‌توانیم سرگذشت کامل زندگی افراد را بدانیم و نباید 'روابطمان با اغلب انسان‌های دنیا را تحت این عنوان که از نظر اخلاقی بی‌اهمیت هستند نادیده بگیریم. به این دلیل که آنها را نمی‌شناسیم و هرگز هم نخواهیم شناخت'. (Card, 1990:102) علم اخلاق زنانه نگر تضادها را بازسازی می‌کند تا جایی که کلیت‌گرایی در کنار خاص‌گرایی قرار می‌گیرد.

از زمان کانت به بعد، کلیت‌گرایی، به این معنا که کلیت‌قوانین، هنجارها و اصول به طور مساوی برای همه قابل اطلاق هستند، بر علم اخلاق مسلط بوده است. بیطرفی، بی‌غرضی، عقلانیت، انتزاع و انصاف جزئی از قرارداد کلی‌ای هستند که وظیفه علم اخلاق را تدوین اصول بالاتری می‌پندارد. بعضی از اصول جهانشمول، قائل بودن احترام برای زندگی و کرامت طیف وسیعی از نیازهای انسانی را پوشش می‌دهند. ولی هر فرهنگی ادراک‌هایی از زندگی اخلاقی دارد که متأثر از موقعیت هستند. علم اخلاق هم با جزئیت و هم با اصول کلی گسترده سروکار دارد (Nussbaum, 1992:B). لارنس بلوم (1988) اعتقاد دارد که اخلاقیات مبتنی بر محبت واقعا وابسته به اصول کلی‌ای است دال بر اینکه ما باید در قبال کسانی که با آنها مرتبط هستیم مهربان و مسئول باشیم. "محبت نسبت به اشخاص خاص نمی‌تواند به طور کامل در قالب اصول کلی تدوین بشود" (Scaltsas, 1992:17). با وجود این، برای عمل اخلاقی مهم است. بلوم (1980:117, 121) استدلال می‌کند که در سنت وظیفه‌شناسانه رایج، وظیفه، که اساس اخلاقیات است در تضاد با احساس تلقی می‌شود و از این رو آن سنت از درک این مسئله عاجز است که عواطف نوع‌دوستانه، مثل همدردی و شفقت دلایلی را برای عمل اخلاقی فراهم می‌کنند. گیلیگان به محبت به عنوان یک "حکم کلی" بر علیه آزاررساندن به دیگران (1983:90, 95, 100) و "مناسب‌ترین راهنما برای رفع تعارضات در روابط انسانی" (1983:105) اشاره می‌کند. محبت یک اصل کلی داور است که استعمار و آزار خاص را نکوهش می‌کند (1983:74).

غلبه بر دوگانه‌انگاری

درحالی‌که تعارض اولویت‌ها بین اخلاق مبتنی بر عدالت و اخلاق مبتنی بر محبت وجود دارد، روابط متقابلی نیز بین این دو وجود دارد. برای مخالفت با کلیشه‌های جنسیتی نظیر این عقیده که مردان برای عدالت در دنیای عمومی مناسب هستند و زنان برای محبت در حوزه خصوصی یا طبقه‌بندی‌های دوگانه‌ای نظیر اینکه عدالت فقط در حوزه عمومی و محبت فقط در حوزه خانواده مناسب است یا اینکه گزینش‌های عقلانی اخلاقی مقتضی تفکیک دقیق بین جسم و ذهن است، غلبه بر دوگانه‌انگاری حائز اهمیت است. چه رابطه‌ای بین دیدگاه‌های مبتنی بر عدالت و محبت وجود دارد؟ گیلیگان استدلال می‌کند که این رابطه مثل پدیده تمرکز است. یعنی توهمی که در آن یک گلدان یا یک صورت، یک عجزه یا یک زن زیبا، یک خرگوش یا یک اردک می‌بینید اما هرگز نمی‌توانید در آن واحد هر دو را ببینید. عقیده او این است که این دو علم اخلاق امور را به روش‌هایی رقیب یکدیگر می‌بینند ادعای او این است که نوعاً یک جهت‌گیری مرتبط با جنسیت وجود دارد که بر تفکر اخلاقی غالب است.

با این حال، اگر محدودیت‌های جنسیتی باعث تحریف و بد جلوه داده شدن تجارب زنان و مردان است "در آن صورت پیوستن این دو نظرگاه به یکدیگر نیز نخواهد توانست چنین تحریفی را باطل کند" (Gatens, 1995:53). در حقیقت اگر مردان به اندازه زنان محبت نشان نمی‌دهند، یک تحلیل از قدرت مورد نیاز است "نه دفاع از نظرگاه‌های اخلاقی‌ای که به واسطه جنسیت از هم متمایز شده‌اند" (1995:54). غلبه بر دوگانه‌انگاری نظرگاه‌های اخلاقی مبتنی بر جنسیت تلفیق پیچیده‌ای را می‌طلبد که باهمگونی متفاوت است. همانندی از مکمل بودن دفاع می‌کند اما فرضش این است که عدالت یگانه نظام اخلاقی صحیح برای مناسبات عمومی و محبت برای مناسبات افراد با خانواده و دوستان است (Hill, 1987, Sher, 1987) بیشتر ما از عدالت و محبت در محیط خانواده، کار، و جامعه بهره می‌بریم. غلبه بر دوگانه‌انگاری جنسیتی در علم اخلاق زنانه‌نگر از اهمیت بسزایی برخوردار است.

تلفیق عدالت و محبت

نظریه پردازانی که از تلفیق دفاع می‌کنند بر این عقیده هستند که عدالت و محبت مانع الجمع نیستند (Bartlett, 1992; Friedman, 1993). بعضی‌ها معتقدند که این دو جهت گیری در روند داوری مکمل یکدیگرند (Brabeck, 1993; Flanagan & Jackson, 1993:73-74)، یا تفاوت‌های بین آنها می‌تواند توسط مفهوم سومی نظیر اعتماد (Baier, 1993:27) مرتفع شود یا قابلیت‌های محبت و عدالت در کنار یکدیگر یافت می‌شوند اما تفاوتشان در میزان تأکید است (Nunner-Winkler, 1993). بعضی از مثال‌ها این تلفیق را توضیح می‌دهند.

یک نظرگاه جهانشمول به عدالت، بر حقوق تأکید می‌کند. در یک رابطه جاری، نیازها، آسیب‌ها یا نگرانی‌های خاصی که حقوق‌صوری به آنها نمی‌پردازند، از نظر اخلاقی ذی‌دخل هستند. به عنوان مثال، شما و همسرتان با هم قرار گذاشته‌اید که یک هفته در میان شما غذا بپزید اما به مدت سه هفته هر شب شما غذا پخته‌اید چون همسرتان یک ضرب‌الاجل کاری مهم داشته است؛ به معنای دقیق کلمه، این منصفانه نیست. شما این حق را دارید که یک هفته مرخصی داشته باشید اما تأکید بر این حق، بی‌تفاوتی نسبت به فشارهای همسرتان است. انعطاف‌پذیری آسانتر قابل پذیرش است وقتی که بدانید که همسرتان متقابلاً همین کار را برای شما خواهد کرد؛ وگرنه از خود گذشته‌گی عادلانه نیست. علم اخلاق زنانه نگر "توافق‌های غیر استثمارگرایانه مبتنی بر جنسیت و محبت را" می‌طلبد. (Bubeck, 1998:29)

هلد (1993) به عنوان مثال، عدالت را یک حداقل اخلاقی اسکلت وار می‌بیند که باید با گوشت محبت پوشیده شود. دیگران عدالت را به عنوان عامل تعدیل‌کننده محبت می‌طلبند (Clement, 1996; Friedman, 1993; Tronto, 1993). اگر درست فهمیده شوند، نظام‌های اخلاقی مبتنی بر عدالت و محبت هر دو مستلزم جزئیات مربوط به موقعیت و اصول کلی‌اند. بنابراین استدلال گریس کلمنت "این اشتباه است که یا عدالت یا محبت را از نظر

اخلاقی اصل بدانیم چون آنها به طور متقابل به هم دیگر وابسته هستند“ (1996:109). هریک از این دو نظام اخلاقی در برابر شکل مبالغه آمیزی از نظام دیگر می ایستند. خطرات نظام اخلاقی مبتنی بر محبت شامل محدود بودن به روابط شخصی و ایثارگری بیش از حد است، همانطوری که در زنانگی سنتی چنین است. جهانشمول بودن نظام اخلاقی مبتنی بر عدالت این را می طلبد که ما خودمان را به روابط شخصی محدود نکنیم بلکه ارزش یکسان دیگران را بپذیریم. خطرات نظام اخلاقی مبتنی بر عدالت عبارتند از: ارتباط آن با مردانگی سنتی، خودکفایی و حقوقی که در آنها الزام ها قرارداد تلقی می شوند. تعهد نظام اخلاقی مبتنی بر محبت برای اینکه پاسخگوی نیازها باشد ما را ملزم به انجام تکالیفی می کند که ما آنها را انتخاب نکرده ایم نظیر تکالیفی که نسبت به والدین مان، کودک عقب مانده مان آنهایی که در فقر زندگی می کنند ولی ما آنها را نمی شناسیم داریم.

اوما نارایان (۱۹۹۵) مثال دیگری را نیز از تلفیق محبت و عدالت ارائه می کند. در هندوستان دختران به طرز بسیار وخیمی از نظر تحصیل، مساعدت های پزشکی و تغذیه ای مورد بی توجهی قرار گرفته اند. تصورات فرهنگی از عدالت، سطوحی از محبت را که برای دختران مناسب تشخیص داده شده اند، تحریف می کنند. نارایان چنین استدلال می کند که بدون وجود نوعی از عدالت که معانی فرهنگی و لوازم مادی دختر داشتن را تغییر دهد، ناتوانی در نشان دادن توجه کافی نسبت به دختران به این معناست که آنها آنقدر بزرگ نخواهند شد که بزرگسالانی صاحب حق و حقوق بشوند. عدالت با انسان ها همچون افرادی مستقل رفتار می کند و این را که 'افراد تحت تکفل تا زمانی که مستقل بشوند مورد حمایت قرار می گیرند' (Clement, 1996:117) مسلم فرض می کند. هریک از این دو نظام اخلاقی "شرایط اختیاردهنده ای" را برای نظام اخلاقی دیگر مهیا می کند (Narayan, 1995:139) نظام اخلاقی مبتنی بر محبت، نیازها را برآورده می کند و عدالت نیز لازم است "تا به افراد ضعیف این توانایی را بدهد که به طور جدی در گفتمان اجتماعی و سیاسی ای که در آن چنین نیازهایی مورد بحث قرار می گیرند و تعیین می شوند،

شرکت کنند. (Narayan, 1995:139; & Tronto, 1993:35)

گیلیگان (1988:9) داستان دو بچه چهار ساله را که با یکدیگر بازی می‌کنند تعریف می‌کند. دختر بچه می‌گوید "بیا با هم همسایه بازی کنیم" اما پسر بچه جواب می‌دهد "می‌خواهم بازی دزدان دریایی را بکنم". دختر می‌گوید: "باشد. پس تو می‌توانی دزد دریایی ای باشی که در همسایگی من زندگی می‌کند." یک پیشنهاد این است که هر کدامشان به نوبت هر یک از بازی‌ها را بکند و علاقه فردی هر کس محفوظ بماند. در عوض، دختر راه حل جامعی را مطرح می‌کند. خواست هر دوی آنها برآورده می‌شود اما برآورده شدن خواسته‌شان به بازی ای می‌انجامد که هیچ کدام قبلاً برای آن پیش بینی نکرده بوده است (Clement, 1996:39). این میل به منصف بودن و برآوردن نیازها لوازم زیادی برای خانواده‌های از هم گسیخته، جوامع یا سیاست دارد. رویکردهای جامع از یک رابطه تکمیلی عدالت و محبت فراتر می‌روند و آن را "یک برخورد دیالکتیکی" می‌بینند (Hekman, 1995:9) Porter, 1991:50) در یک جامعه عادلانه "نشان دادن محبت و بهره‌مندی از محبت متقابل است؛ ساختارهای اجتماعی یک جامعه عادلانه تضمین می‌کنند که هم منافع دریافت محبت از دیگران و هم فشارهای ناشی از نشان دادن محبت به‌طور منصفانه ای مشترک هستند" (Tanner, 1996:118; Tronto, 1993:169:168) محبت و عدالت هر دو به هم وابسته هستند، چرا که هر یک از آنها "شرایط لازم را برای برداشت از لحاظ اخلاقی مناسب از دیگری فراهم می‌کند" (Clement, 1996:118) علم اخلاق زنانه نگر دوگانگی ظاهری بین محبت و عدالت را مورد اعتراض قرار می‌دهد و "کفایت اخلاقی هر یک از این جهت‌گیری‌ها را درحالی که از دیگری جدا شده باشد، زیر سؤال می‌برد." (Friedman, 1995:70). راه دیگر غلبه بر دوگانه انگاری نظرگاه‌های جنسیتی این است که پیچیدگی بیشتر دیدگاه‌های متعددی را ببینیم. (Flangan & Jackson, 1993) نظیر اینکه ببینیم که چطور نژاد و طبقه باعث پیچیدگی گزینش اخلاقی می‌شوند (Harding, 1987; Nicholson, 1993; Stack, 1993).

واکنش اخلاقی به نیاز بشر

“محبت عادلانه” پاسخگویی نیاز انسان است. چون تروننو (1993) که علاقه مند به تأکید بر روی اخلاقیات مبتنی بر محبت به عنوان یک عمل نه به عنوان قواعد است چهار عامل را مورد تأکید قرار می دهد: دلسوزی، مسئولیت، کارآیی و تفاهم. اولاً برای اینکه دلسوزی محقق شود، باید نیاز شناخته شود. مثال تروننو ناخوشایند است. عدم اطلاع از فساد بردگی جنسی در کشور تایلند یا عدم آگاهی از اینکه گرسنگی بیش از حد در کنار آسانگیری سرمایه داری وجود دارد، یک فاجعه اخلاقی است. عدم توجه به نیازها یعنی اینکه “عدم آگاهی”، یک ضعف اخلاقی است (1993:129). ثانیاً مراقبت کردن از کسی مسئولیت را به یک مقوله اخلاقی محوری تبدیل می کند (1993:129) که از متابعت از تکالیف متمایز است. تکالیف وظایفی صوری هستند درحالی که مسئولیت ها در شرایط فرهنگی مشخصی جای گرفته اند که “به طور مناسبی نسبت به انسان های واقعی در موقعیت های واقعی واکنش نشان می دهند”، (Scaltsas, 1992:17). ثالثاً، محبت دارای کارآیی مهم است. به خصوص در دیوانسالاری های بزرگ تعبیر “مراقبت از” به راحتی و با توجه خیلی کم به نتیجه امور به کار می رود. دریافت کنندگان مستمری تأمین اجتماعی به اجبار از یک شکل دیوانسالارانه به شکل دیگر رانده می شوند. مشکلات مالی در مورد تأمین اجتماعی، بهداشت، آموزش و پرورش، و مسکن وجود دارد که مانع کارآیی می شوند. رابعاً، تفاهم هشیاری نسبت به امکانات سوءاستفاده را می طلبد که در موقعیت هایی بروز می کنند که در آنها محبت کننده یاگیرنده از شأن متفاوتی برخوردارند مثل والد - فرزند، معلم - شاگرد، یا پرستار - بیمار.

در چارچوب علم اخلاق زنانه نگر، واکنش مناسب از عمل درست شایسته تر است. نه اینکه آنچه درست، خوب و صحیح است اهمیت نداشته باشد، چون واقعاً حائز اهمیت است، اما این اظهار نظر که فقط یک عمل درست وجود دارد، یک قاعده صوری قابل اطلاق به هر موقعیتی را

مسلم فرض می‌کند. روابط عینی ماعقاید اخلاقی اولیه ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند (Blum, 1993:52). مرزهای اخلاقی مرزهایی هستند بین آنچه درست و نادرست، خوب و بد، مجاز و غیرمجاز، با ارزش و بی‌ارزش است. در گذشته، مذهب، عرف و عادت، قانون و سنت‌های فرهنگی این مرزها را به طور سخت گیرانه ای معین می‌کردند درحالی که حیطه ناچیزی برای مانور وجود داشت به جز اینکه به قیمت طرد شدن فرد از سوی خانواده، کلیسا یا جامعه تمام شود. سختگیری کاهش یافته مطلوب است چون انتخاب اخلاقی به واسطه شرایط متغیر دچار پیچیدگی می‌شود. مرزها نیاز به انعطاف‌پذیری دارند. وقتی که ما نسبت به عقاید اخلاقی دگرگون شونده حساس هستیم و آماده‌ایم که اصل و محتوی را با هم سازگار کنیم، این داوری عملی ماست که یک انعطاف‌پذیری اخلاقی دقیق را تضمین می‌کند.

عقاید اخلاقی چندگانه

اخلاقیات مبتنی بر محبت بر روابط موجود متمرکز است. ما نیاز داریم که بیندیشیم که آیا این روابط ناسالم هستند یا ارزش حفظ شدن را دارند (Tronto, 1987:660) یا آیا این روابط تقسیمات جنسیتی محافظه کارانه را تشدید می‌کنند (Card, 1991:17; Gatens, 1995) یا از عدم موفقیت زنان در نشان دادن توجه مناسب به سایر زنان، خشنود هستند (Spelman, 1991) محبت می‌تواند ناپاک، دروغین، یا اجباری باشد (Flanagan & Jackson, 1993:75). اما چنین "محبتی" ممکن است فقط از روی وظیفه شناسی باشد بجای اینکه محبت به معنای مثبت اخلاقی آن باشد. یک مثال بجا فشاری است که در فرهنگ‌های سنتی یا روستایی بر روی فرزندان ارشد (یا نازیباترین دختر) اعمال می‌شود تا در خانه بمانند تا از والدین سالخورده‌شان مراقبت کنند. فعالیت‌های معمول زنان همیشه تعهداتی که آزادانه اختیار شده باشند، نبوده‌اند؛ بنابراین در مورد تقدیس محبت در قالب تصویر تمایلات پدرانه و در هویتی که فقط از مادری کردن، حمایت کردن یا تجارب وابسته به جنسیت اقتباس شده است، احتیاط لازم است.

زنان در معرض خطر استثمار شدن به عنوان افراد محبت کننده هستند اما درحالی که جنسیت مهم ترین عامل است، کاست، طبقه اجتماعی، گروه، نژاد و قومیت نیز تعیین می کنند که چه کسی محبت نشان دهد. دیموت بوپک از دو اصل عدالت در محبت جانبداری می کند: به حداقل رساندن صدمات و مساوات در محبت (1995:203). محبت عمومی می بایست از این اصول پیروی کند اما محبت خصوصی از الگوهای وابستگی و نزدیکی عاطفی تبعیت می کند.

بعضی از نویسندگان این پرسش را مطرح می کنند که آیا الگوهایی که بر حساسیت حمایت گرانه مبتنی اند بخشی از سرگذشت های ظالمانه زنان است (Card, 1990-1991; Code, 1987; Grimshaw, 1986; Houston, 1987; Walker, 1989). منتقدان یک "نظام اخلاقی زنانه نگر" می گویند "که گیلیگان حفظ آنچه را مؤید تصورات کلیشه ای" درباره زنان غربی سفیدپوست، تحصیل کرده بوده، "شنیده" است. نویسندگان آفریقایی تبار، آمریکایی و نویسندگانی که در مورد فرهنگ های سیاهپوستان مطلب می نویسند (Collins, 1990:215-217; Harding, 1987; Stack, 1993) به تعهد عمیقی نسبت به محبت در محدوده این جوامع که ریشه در ارزش های موجود در سنت دینی آفریقائی دارد، اشاره می کنند. ذات گرایی زنانه فرض را بر این قرار می دهد که تجربه زنان از شباهت کافی برای مسلم گرفتن علم اخلاق زنان برخوردار است (Houston, 1987:259). کلیت گرایی نادرست در توجه به تفاوت های مهم نژاد، طبقه، فرهنگ و مذهب ناموفق است. تغییرات مهمی همراه با نظرات، تأکیدها، فضیلت ها، اولویت ها، و تجارب اخلاقی متفاوت و تعییرات اخلاقی وجود دارند.

درحالی که رویکرد گیلیگان علم اخلاق زنانه نگر را از بیخ و بن بازسازی کرده است، عاقلانه است که توجه کنیم به اینکه نظرات اخلاقی متعددی وجود دارند که فقط مبتنی بر جنسیت نیستند بلکه مبتنی بر نژاد، طبقه، دین و فرهنگ هستند. نکته ای که سوزان هکمن مطرح می کند دارای اعتبار است، و آن اینکه درحالی که علم اخلاق سنتی فقط یک حقیقت از

اصول اخلاقی تجسم نایافته را شنید، علم اخلاق زنانه نگر نظرات عمیده‌ای را می‌شنود و به آنها گوش فرا می‌دهد چون این علم "اخلاق و معرفت اخلاقی را به عنوان امری چندگانه و نامتجانس تعریف می‌کند" (1995:30). این نوشته به بررسی نظرات اخلاقی متفاوت نه فقط یک عقیده متفاوت، می‌پردازد. از طریق "تحدید قلمرو اخلاق به عنوان چندگانگی نظرات، ما نه تنها می‌توانیم قلمرو اخلاق را بسط دهیم و غنا ببخشیم بلکه می‌توانیم به افراد اجازه دهیم که با لحن‌های اخلاقی‌ای که آنها را به عنوان فرد مشخص می‌کند صحبت بکنند" (1990:130)، یعنی به عنوان حقوق‌دانان آسیایی، خدمه‌های مهاجر، معلمان بومی استرالیا، زنان سیاهپوست طبقه متوسط بریتانیا و الی آخر.

زنانه‌نگران کمتر در مورد اخلاقیات زنان صحبت می‌کنند بلکه به نظرات اخلاقی متفاوت گوش فرامی‌دهند. پرورش‌دهندگی مثبت زنان باید ارج نهاده شود درحالی‌که باید به دوگانه‌انگاری‌های جنسیتی‌ای که تجارب زنان را طبیعی جلوه می‌دهند یا به آنها جنبه رمانتیک می‌دهند پرداخت. قلمروی مبتنی بر جنسیت باید بازسازی بشوند تا اینکه زندگی عمومی نسبت به پرورش و حمایت حساس بشود و خانواده عادلانه بشود. چنین بازسازی از اهمیت بسزایی برای تداوم بخشیدن به محبت عادلانه جامعه (Okin, 1989, 1994, 1995) برخوردار است. عدالت خانوادگی شامل "تصمیم‌گیری، عمل اجرایی، داوری در باب تقصیر و بیگناهی، پاداش و کیفر و تخصیص مسئولیت‌ها و امتیازات ناشی از فشارها و منافع" می‌شود (Friedman, 1995:68) و محبت عمومی شامل "کمک، وسایل رفاهی، امداد برای رهایی از قحطی، فاجعه، سایر برنامه‌های اجتماعی که برای تخفیف دادن درد و رنج و توجه به نیازها طراحی شده‌اند" می‌شود (1995:69). یک نوع چندگانگی در نظرات اخلاقی وجود دارد؛ به همین ترتیب، زندگی اخلاقی نیز فضایل چندگانه‌ای را می‌طلبد و درحالی‌که جنسیت این نظرات و فضایل را تحت تأثیر قرار می‌دهد، این امر ضرورت ندارد.

زنان به عنوان فاعل های اخلاقی

اینکه زنان را فاعل های اخلاقی بنامیم بدین معناست که:

* زنان دارای قابلیت های اخلاقی کامل هستند.

* عزت نفس آنها برای ادعای فاعل بودنشان ضروری است.

* داوری و عمل اخلاقی زنان مبتنی بر علم اخلاق است.

زنان "به طور آشکار به اندازه مردان توانایی گزینش نقطه نظر شخصی، انجام داوری های اخلاقی، عمل هدمندانه، اعمال اراده و کنترل تمایلات را دارند" (Frazer/ Hornsby & Loviband, 1992). زنان کفایت خود را برای اتخاذ تصمیماتی سرنوشت ساز در باب بارداری، تولد بچه، سقط جنین و مراقبت از بیمار محترض نشان می دهند. این حق فاعل های اخلاقی است که با آنها به عنوان افراد اخلاقاً مسئول رفتار شود. عاملیت و عزت نفس با یکدیگر مرتبط هستند.

عزت نفس

عزت نفس به فرد کمک می کند که قابلیت های اخلاقی اش را به فعلیت برساند. حتی در روابط متقابل، ظرفیت برای عزت نفس می تواند پرورنده شود یا لطمه ببیند (Govier, 1992-1993; Sevenhuijsen, 1998:63). عزت نفس در میان یک رشته از مفاهیم نظیر شخص بودن، حقوق، استقلال، مسئولیت، هویت، فضیلت و صداقت جای گرفته است. در هسته اصلی آن آنچه نهادن به ارزش فردی است. عزت نفس می تواند از بهروزی ما به عنوان احساس قطعی ارزش خود حمایت کند یا وقتی که این احساس تضعیف شده باشد می تواند سست و تضعیف کننده باشد. پروراندن عزت نفس، چه برسد به حفظ آن، برای زنانی که ایثار را عادی تلقی می کنند دشوار است.

رابین دیلون (1992A) بین "عزت نفس مبتنی بر ارزشیابی" که کمابیش از آن ارتزاق می کنیم و "عزت نفس مبتنی بر شناخت" که وام دار همه انسان هاست تمایز قائل می شود. دیلون این مطلب را مورد مذاقه قرار می دهد که چطور می توان تصویری زنانه نگرانه از "عزت نفس مبتنی بر شناخت" به وجود آورد که جزئی نگری را مورد بی اعتنائی قرار ندهد بلکه

همه "جزئیاتی را که من را آنچه هستم می‌کنند"، از جمله خودم را به عنوان یک زن، از لحاظ اخلاقی به حساب آورد. (1992A) شناخت از خود اغلب زجرآور، مالا مال از گناه، آزار، پریشانی و آشفتگی، عزت نفس پائین است؛ اما پیش شرطی لازم برای عزت نفس است. "هیچ چیز در یک فرد بی ارتباط با عزت نفس او نیست" (1992A:60). عادی بودن هر روزه ما، از جمله عدم صلاحیت‌ها و ناامیدی شخص و نیز اهداف و دستاوردهایمان، اهمیت اخلاقی دارد.

الیزابت اسپلمن (1990:1-5)، در مقام حرمت قائل شدن برای تفاوتها، با استفاده از تمثیلی مربوط به سنگریزه‌ها استدلالی مشابه اقامه می‌کند. علاقه به سنگریزه‌ها نباید به خاطر شکل یا رنگ سنگریزه‌های غیرعادی از میان برود. با وجود این، اسپلمن این پرسش را مطرح می‌کند که "چطور می‌توانم آن خصوصیتی از هر سنگریزه را که ممکن است آن را از سایر سنگریزه‌ها متمایز کنند مورد توجه قرار ندهم؟" (1990) متناقض‌نمای زنانه نگری در همین جا است - صحبت کردن در مورد وجوه اشتراک تفاوت‌ها را تضعیف می‌کند و توصیف آنچه ما را از هم متمایز می‌کند، وجوه اشتراک ما را از نظر دور می‌دارد. در تضعیف امتیاز سفیدپوست طبقه متوسط بودن، اسپلمن از نیاز به سنجش اهمیت نسبی وجوه اشتراک در برابر تفاوت‌ها جانبداری می‌کند (1990:4). برابری اخلاقی اساس نحوه رفتار با انسان‌ها همراه با توجه و احترام مساوی است (Koggel, 1997). برای اینکه زنان بازیگرانی با همان کفایت و شایستگی و فاعل‌های اخلاقی مسئول تلقی شوند، تردیدهای کلیشه‌ای نسبت به قابل اعتماد بودن آنها از نظر اخلاقی باید از میان برود.

عزت نفس فردیتی جداگانه و نوعی از پیوند با دیگران را ارج می‌نهد. قبول زنانه نگرانه عزت نفس متضمن محور اصلی نظام اخلاقی گیلیگان است "اینکه من، خود به خود و به تنهایی، ارزش دلسوزی خودم و محبت دیگران را دارم" (Dillon, 1992a: 62). عزم شخصی از روابط با دیگران جدانشدنی است (Clement, 1996: 42; Witbeck, 1984). به همین شکل نیز،

عزت نفس و دلسوزی قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. احترام گذاشتن به حقوق دیگران و واکنش محبت‌آمیز نقش محوری در تصورات عادلانه و محبت‌آمیز نسبت به اخلاق دارد. محبت نسبت به دیگری نشان‌دهنده احترام است چون ما آن شخص را شایسته التفات، و کسی که به طور موجهی توجه ما را می‌طلبد تلقی می‌کنیم و سپس در مورد ارائه واکنش‌های مناسب می‌اندیشیم. احترام گذاشتن اشکال مختلفی دارد. از احترام یک کوهنورد به طبیعت، احترام گذاشتن به یک موافقت‌نامه، احترام مساوی نسبت به همه یا احترام بسیار کم به افراد دروغگو. بومیان و طرفداران محیط زیست احترام عمیق خود را نسبت به طبیعت به عنوان وجودی ارزشمند که نیازمند حرمت و حفاظت خاص است نشان می‌دهند. احترام گذاشتن به اشخاص سه شاخه دارد (Dillon, 1992b, 1997):

۱- ما افرادی خاص با واقعیتی عینی هستیم؛ بنابراین احترام پاسخگویی به چنین فردیتی را می‌طلبد.

۲- شناخت ما از خودمان به لحاظ اخلاقی حائز اهمیت است و احترام این را می‌طلبد که ما یکدیگر را در فردیتی که توسط خودمان تعیین شده بشناسیم.

۳- به عنوان موجوداتی وابسته به هم، ما احترام خودمان را با کمک کردن به دیگران برای دنبال کردن اهداف و ارضای نیازهایشان نشان می‌دهیم.

احترام مبتنی بر محبت "احتمالاتی را به حساب می‌آورد که من را کسی می‌سازند که هستم" (Dillon, 1992 b: 73). این مضمون در اینکه گیلیگان جایگاه محبت را شرایط خاص دیگری می‌داند (1984: 77)، در اینکه نادینگز محبت را "احترام خاص برای اشخاص معینی در یک شرایط محسوس و ملموس" می‌داند (1984: 24) و در اینکه بن حبیب اخلاقیات مبتنی بر محبت و مسئولیت را با "دیگران عینی و ملموس" یکسان تلقی کرده است، تکرار شده است. احترام مبتنی بر محبت، اشخاص را به شکلی شایسته به حساب می‌آورد و به یک نوع تنش‌سازنده بین این که هر شخص را درست به اندازه هر شخص دیگر ارزشمند بدانیم و این فرد را به عنوان

فردی خاص در نظر بگیریم، قائل می‌شود (Dillon, 1992b: 74). والدین هر یک از فرزندان را هم به اندازه سایر فرزندان ارزشمند می‌بینند و هم خاص. عزت نفس در ارزش قائل شدن برای تفاوت‌ها تأیید می‌شود.

دایانا میرز (1986) قویاً ادعا می‌کند که یک انسان صاحب عزت نفس احترام مقتضی را برای کرامت شخصی قائل است. به عبارت دیگر، وقتی که دیگران به خواسته‌هایش اعتنا نمی‌کنند، احساس رنجش می‌کند و وقتی که به رفتاری تحقیرآمیز تن درمی‌دهد، احساس شرمندگی می‌کند. یک انسان صاحب عزت نفس در برابر اعمالی که در تلاش برای تحقیر، خوار کردن یا انکار حقوق او هستند، مقاومت می‌کند و برنامه‌های زندگی خود را یعنی همسان‌علائق، نیسازها، ارزش‌ها و آرزوهایی را که ماقصد برآورده کردن آنها را داریم ادامه می‌دهد. اگر برنامه زندگی یک شخص را نتوان برنامه زندگی خودش قلمداد کرد، تحقق آن را نمی‌توان دلیلی بر احترام او به شخص خودش دانست (1986:85). عزت نفس هم خودشناسی و هم نوعی خودفرمانی را می‌طلبد، اینکه بدانیم چه چیزی برای خود ما حائز اهمیت است و اینکه چطور به بهترین شکل ممکن در جستجوی آن باشیم. خیلی از زنانی که فقیر، بیسواد یا به واسطه محدودیت‌های مذهبی یا فرهنگی ناگزیر از ایفای نقش‌های خیلی محدود [در جامعه] هستند با ممانعت از اینکه راه خودشان را انتخاب کنند، روبرو شده‌اند. نه اینکه این زنان فاقد عزت نفس باشند، بلکه از اینکه نمی‌توانند به خواسته‌هایشان جامه عمل بپوشانند احساس عجز و ناتوانی می‌کنند. بنا به گفته دویوار (1975)، با زنان همچون اشیاء، نه اشخاص، رفتار شده است و آنها از فرصت ابراز استقلال محروم شده‌اند.

بعضی از زنانه‌نگران از استقلال به عنوان اینکه امری فردگرایانه است انتقاد می‌کنند. مفید خواهد بود اگر توجه داشته باشیم که «خود» مستقل خودش دست پرورده چگونگی روابط است (Hekman, 1995: 16). جنیفر ندلسکی خاطر نشان می‌کند که جای گرفتن ما در روابط اشکال غیرعادلانه‌ای را در برمی‌گیرد اما کسب استقلال «امکان یافتن قانون

خودمان" و احساس قدرت شخصی را (1989:223) افزایش می‌دهد. اجزاء این استقلال شامل "ادراک، اعتماد، کرامت، کارایی، احترام و حدودی از احساس امنیت و مصونیت در قبال قدرت ظالم" (1989: 224) است. امکان یافتن چنین توانایی شخصی فقط در شرایطی رشد می‌کند که در آنها دیگران از این توانایی از طریق احترام و اعتماد جانبداری کنند (Baier, 1986; Meyers, 1987 and 1989). مظلومیت یا ناتوانی در بچگی، ازدواج، دوستی‌ها، موقعیت‌های کاری و محیط‌های سیاسی نفی‌کننده استقلال هستند. همانطوری که وابستگی پیش شرط استقلال است، فردیت نیز در وابستگی متقابل شکوفا می‌شود چون "استقلال یک نوع قابلیت است که از طریق روابط با دیگران پرورش می‌یابد" (Clement, 1996: 32)

فاعلیت و تأمل

فاعلان اخلاقی نیازهای اخلاقی را می‌شناسند و بر اساس آنها عمل می‌کنند. داوری و عمل فعال هستند. سلما سون هوشیج سن به طور اخص سعی دارد که روشن کند که داوری کردن با محبت به چه معناست. او از "لزوم قلمداد کردن محبت به عنوان شکلی از فاعلیت اجتماعی که در عین حال می‌تواند الهام بخش داوری محبت‌آمیز باشد" دفاع می‌کند (1998: 70). وی از محوریت فاعلیت برای علم اخلاق زنانه‌نگر حمایت می‌کند و به طور خاص به تفکر اخلاقی به عنوان یک عمل اجتماعی اشاره دارد. منطق او واضح است. در علم اخلاق ما به طور دائم با سؤالاتی درباره داوری و مسئولیت مواجه می‌شویم. این سؤالات ما را به تفکر بر اینکه چطور باید رفتار یا زندگی کنیم و زندگی خوبی را بگذرانیم، وامیدارد. نقطه شروع برای تأمل اخلاقی، تنگناهای اخلاقی‌ای است که در شرایط فردی و جمعی بروز می‌کنند. سون هوشیج سن تأمل اخلاقی را به عنوان فرآیندی که به وسیله آن ادعاهایی ایجاد می‌شوند یعنی اینکه چطور تضادهای بین ادعاهای فردی و مسئولیت نسبت به دیگران حل و فصل می‌شوند. تصور او از "یک نظام اخلاقی حساب شده" تصویری "دارای ساختاری باز، دیالوگی، پذیرای

انتقادات، انتقاد از خود و بحث و جدل“ است (28: 1998). واقع شدن در رویه‌های اجتماعی عینی و ملموس کیفیت داوری را بالا می‌برد (115: 1998).

فاعلیت مستقل چیزی بیش از توانایی برای انتخاب است؛ و اشاره دارد به اینکه چطور ما شرایط را به شکل روایاتی منسجم درمی‌آوریم (162: 1992: Benhabib). آنچه از حساسیت علم اخلاق زنانه نگر جدایی‌ناپذیر است تفسیر آن نیازهایی است که به دلیل سوابق فردی اشخاص به وجود می‌آیند. گفتگوی با احساس، نیازهای مردم را معلوم می‌کند. تأمل اخلاقی شامل توجه به نیازها، درک روایی و مبتنی بر شرایط، حساسیت نسبت به تفاوت‌ها جزئی، و ارتباط (Walker, 1989: 19) است. این تأمل انسان‌هایی را که با “تفاسیر مشترکی از مسئولیت‌هایشان و / یا تصمیماتی قابل تحمل در باب وظایف اخلاقی‌شان” دست به گریبان هستند به هم پیوند می‌دهد (20: 1989). نظرات متعارض پیرامون راه‌کارهای دستیابی به اهداف بخشی از زندگی هستند. مجادلات، قدرت، سلطه و جور و ستم بخشی از وابستگی، رنج و آسیب‌پذیری‌ای هستند که در زندگی‌های اخلاقی هر روزه غیرقابل اجتناب هستند. فقط در تبادل نظر فعالانه موجود در گفت‌وگو، بحث و استدلال با کسانی که افکارشان را بازگو می‌کنند و از موقعیت و نیازهایشان سخن می‌گویند، است که ما به تفاوت‌های دیگران احترام می‌گذاریم (178: 1996: Tanner). فاعلان اخلاقی با «خود» و جامعه سروکار دارند. استقلال با عدالت در روابط اجتماعی که در آن مجادلات و تفاوت‌ها به طور کامل جلوه می‌یابند، حمایت می‌شود.

در مقاله‌ای مهم که در اصل در سال ۱۹۸۵ به چاپ رسید، آنت بیر می‌پرسد، در یک تئوری اخلاقی زنان چه می‌خواهند؟ بعد از توجه به کاری که زنان دارند انجام می‌دهند، نتیجه می‌گیرد که “همان عقایدی را” شنیده است که گیلیگان می‌شنید در حالی که این عقاید تأمل‌آمیز و فلسفی شده‌اند (20: 1993). بعضی از مردان نیز که از رویکردهای متعارف در علم اخلاق سنتی ناخشنود هستند، بر اهمیت روایت، شرایط و روابط بین اشخاص تأکید می‌کنند و خیلی از مردان نسبت به دیدگاه‌های زنانه نگر نظر موافق

دارند. علم اخلاق زنانه نگر از توسل به این آثار بهره می برد. علم اخلاق زنانه نگر ریشه در تجارب زنان دارد اما بدیل های ایجابی و سازنده ای که عرضه می دارد مطالب زیادی به مردان متفکر ارائه می کند. بازاندیشی علم اخلاق زنانه نگر ادامه دارد (Koehn, 1998). این نوشته شالوده تئوریک علم اخلاق زنانه نگر را مورد بررسی قرار می دهد. بعضی از نویسندگان از نظام اخلاقی مبتنی بر محبت و مسئولیت حمایت می کنند. دیگران این نظام اخلاقی را با نظامی مبتنی بر عدالت و حقوق پیوند می زنند. دیگران از آن انتقاد می کنند، به آن بی اعتنایی می کنند یا چندگانگی صداهایی را منعکس می کنند که وقتی که نژاد، قومیت، فرهنگ، طبقه، مذهب، سطح سواد و استانداردهای زندگی بر هویت اخلاقی ما تأثیر می گذارند که آشکار می شوند. همه نویسندگان علم اخلاق زنانه نگر متعهد هستند به اینکه در طلب عمل درست، عدالت اجتماعی و نیکی اخلاقی باشند.

خلاصه

- علم اخلاق زنانه نگر تجربه شخصی، موقعیت و شرایط، محبت و روابط نیک را ویژگی های اصلی اخلاق به حساب می آورد.
- تصورات روایی از عزت نفس، داستان های به هم مرتبط را در چارچوب ریشه داشتن زندگی اخلاقی در اجتماع قرار می دهند.
- عقاید چندگانه اخلاقی تفاوت هایی را در ارزشها، اولویت ها و اصول منعکس می کند.
- یک کنش و واکنش متقابل پویا بین عدالت و محبت، حقوق و مسئولیتها وجود دارد.
- زنان به عنوان فاعلان اخلاقی عزت نفس، قضاوت و عمل اخلاقی از خود نشان می دهند.

مشخصات کتابشناختی:

Porter, Elisabeth, *Feminist Perspectives on Ethics* (London and New York: Longman, 1999). pp.1-26.

منابع:

- Almond, B. (1988) 'Women's right: reflections on ethics and render', in M. Griffiths and M. Whitford (eds) *Feminist Perspectives in Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 42-57.
- Baier, A. C. (1985) 'What do women want in a moral theory?', *Noûs* 19 (1): 53-63.
- Baier, A. C. (1986) 'Trust and antitrust', *Ethics* 96 (2): 231-60.
- Baier, A. C. (1987) 'Hume, the woman's moral theorist?', in E. Feder Kittay and D. T. Meyers (eds) *Women and Moral Theory*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, pp. 37-55.
- Baier, A. C. (1993) 'What do women want in a moral theory?', in M. J. Larrabee (ed.) *An Ethic of Care*, London: Routledge, pp. 19-32.
- Bair, A. C. (1994) *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Bar, B.-A. and Ferguson, A. (eds) (1998) *Daring to be Good. Essays in Feminist Ethico-Politics*, London and New York: Routledge.
- Bartlett, E. A. (1992) 'Beyond either/or: justice and care in the ethics of Albert Camus', in E. Browning Cole and S. Coultrap-McQuin (eds) *Explorations in Feminist Ethics*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 82-8.
- Benhabib, S. (1992) *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press.
- Blum, L. (1980) *Friendship, Altruism and Morality*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Blum, L. (1988) 'Gilligan and Kohlberg: implications for moral theory',

- Ethics* 98 (3): 472-91.
- Blum, L. (1993) 'Gilligan and Kohlberg: implications for moral theory', in M. J. Larrabee (ed.) *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, London and New York: Routledge, pp. 49-68.
- Brabeck, M. (1993) 'Moral judgement: theory and research on differences between males and females', in M. J. Larrabee (ed.) *An Ethic of Care. Feminism and Interdisciplinary Perspectives*, London and New York: Routledge, pp. 33-48.
- Bubeck, D. E. (1995) *Care, Gender and Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- Bubeck, D. E. (1998) 'Ethic of care and feminist ethics', *Women's Philosophy Review* 18:22-50.
- Card, C. (1990) 'Caring and evil', *Hypatia* 5 (1): 101-8.
- Card, C. (1991) *Feminist Ethics*, Kansas: University of Kansas Press.
- Clement, G. (1996) *Care, Autonomy and Justice, Feminism and the Ethic of Care*, Boulder, Colorado and Oxford: Westview Press.
- Code, L. (1987) *Epistemic Responsibility*, Hanover: University Press of New England.
- Code, L. (1991) *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- Code, L., (1995) *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*, London and New York: Routledge.
- Cole, E. Browning and Coultrap-McQuin, S. (eds) (1992) *Explorations in Feminist Ethics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Collins, p. Hill (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.
- de Beauvoir, S. (1975) *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley, Middlesex: Penguin Books.
- de Beauvoir, S. (1980) *The Ethics of Ambiguity*, trans. B. Frechtman, Secaucus, New Jersey: Citadel Press.
- Dillon, r. (1992a) 'Toward a feminist coception of self-respect', *Hypatia* 7 (1): 52-69.

- Dillon, R. (1992b) 'Care and respect', in E. Browning Cole and S. Coultrap McQuin (eds) *Explorations in Feminist Ethics*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 69-81.
- Diquinzio, P. and Young, I. M. (1995) 'Introduction: special issue on feminist ethics and social policy', *Hypatia* 10 (1): 1-7.
- Flanagan, O. and Jackson, K. (1993) 'Justice, care and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisited', in M. J. Larrabee (ed.) *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, London and New York: Routledge, pp. 69-84.
- Frazer, E., Hornsby, J. and Lovibond, S. (eds) (1992) *Ethics: A Feminist Reader*, Oxford: Blackwell.
- Friedman, M. (1993) *What are Friends For?: Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*; Ithaca and London: Cornell University Press.
- Friedman, M. (1995) 'Beyond caring: the de-moralization of gender', in V. Held (ed.) *Justice and Care, Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Colorado and Oxford: Westview Press, pp. 61-77.
- Gatens, M. (1995) 'Between the sexes: care or justice?', in B. Almond (ed.) *Introducing Applied Ethics*, Oxford: Blackwell, pp. 43-57.
- Gilligan, C. (1983) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilligan, C. (1984) 'The Conquistador and the Dark Continent: reflections on the psychology of love', *Daedalus* Summer 1984: 74-95.
- Gilligan, C. (1986) 'Reply', *Signs* 11 (2): 324-33.
- Gilligan, C. (1987) 'Moral orientation and moral development', in E. Feder Kittay and D. T. Meyers (eds) *Women and Moral Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, pp. 19-33.
- Gilligan, C. (1988) 'Remapping the moral domain: new images of self in relationships', in C. Gilligan, J. V. Ward, and J. McLean Taylor (eds) *Mapping the Moral Domain. A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, Cambridge MA: Harvard University Press, pp. 3-19.
- Govier, T. (1992) 'Trust, distrust and feminist theory', *Hypatia* 7 (1):

- 16-33.
- Govier, T. (1993) 'Self-trust, autonomy, and self-esteem', *Hypatia* 8 (1): 99-120.
- Griffiths, M. (1995) *Feminisms and the Self. The Web of Identity*, London: Routledge.
- Grimshaw, J. (1986) *Feminist Philosophers*, Brighton: Wheatsheaf Books.
- Grosz, E. (1994) 'Sexual difference and the problem of essentialism', in N. Schor and E. Weed (eds) *The Essential Difference*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 82-97.
- Harding, S. (1987) 'The curious coincidence of feminine and African moralities: challenges for feminist theory', in E. Feder Kittay and D. T. Meyers (eds) *Women and Moral Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, pp. 296-316.
- Hekman, S. J. (1995) *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Held, V. (1987) 'Feminism and moral theory', in E. Feder Kittay and D. T. Meyers (eds) *Women and Moral Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, pp. 111-29.
- Held, V. (1993) *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hill, T. (1987) 'The importance of autonomy', in E. Feder Kittay and D. T. Meyers (eds) *Women and Moral Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, pp. 129-38.
- Houston, B. (1987) 'Rescuing womanly virtues', in M. Hanen and K. Nielson (eds) *Science, Morality and Feminist Theory*, Calgary: University of Calgary Press, pp. 237-62.
- Koehon, D. (1998) *Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust and EMpathy*, London and New York: Routledge.
- Koggel, C. M. (1997) *Perspectives on Equality. Constructing a Relational Theory*, New York and London: Rowman & Littlefield.
- MacIntyre, A. (1982) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.

- Meyers, D. T. (1986) 'The politics of self-respect: a feminist perspective', *Hypatia* (1): 83-100.
- Meyers, D. T. (1987) 'The socialized individual and individual autonomy: an intersection between philosophy and psychology', in E. Feder Kittay and D. T. Meyers, (eds) *Women and Moral Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, pp. 139-53.
- Meyers, D. T. (1989) *Self, Society and Personal Choice*, New York and Oxford: Columbia University Press.
- Murdoch, I. (1970) *The Sovereignty of Good*, London: Routledge.
- Narayan, U. (1995) 'Colonialism and its others: considerations on rights and care discourses', *Hypatia* 10 (2): 133-40.
- Nedelsky, J. (1989) 'Reconceiving autonomy. Sources, thoughts and possibilities', in A. Hutchinson and J. Leslie (eds) *Law and the Community. The End of Individualism?*, Toronto: Carswell, pp. 219-52.
- Nicholson, L. J. (1993) 'Women, morality and history', in M. J. Larrabee (ed.) *An Ethic of Care*, London and New York: Routledge, pp. 87-101.
- Noddings, N. (1984) *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Noddings, N. (1989) *Women and Evil*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Nunner-Winkler, G. (1993) 'Two moralities? A critical discussion of an ethic of care and responsibility versus an ethic of rights and justice', in M. J. Larrabee (ed.) *An Ethic of Care*, London and New York: Routledge, pp. 143-56.
- Nussbaum, M. (1992b) 'Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism', *Political Theory* 20 (2): 202-46.
- Nussbaum, M. (1992b) *The Politics of Reproduction*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Okin, S. (1989) *Justice, Gender, and the Family*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Okin, S. (1994) 'Political liberalism, justice, and gender', *Ethics* 105 (1): 23-43.

- Okin, S. (1995) 'Politics and the complex inequalities of gender', in D. Miller and M. Walzer (eds) *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford: Oxford University Press, pp. 120-43.
- Porter, E. (1991) *Women and Moral Identity*, Sydney: Allen & Unwin.
- Rawls, J. (1973) *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1975) 'Fairness to goodness', *Philosophic Review*, 84: 536-54.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rich, A. (1979) *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, London: Virago.
- Ruddick, S. (1987) *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York: Ballantine Books.
- Ruddick, S. (1992) 'From maternal thinking to peace politics', in E. Browning Cole and S. Coultrap-McQuin (eds) *Explorations in Feminist Ethics. Theory and Practice*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 141-55.
- Ruddick, S. (1995) 'Injustice in families: assault and domination', in V. Held (ed.) *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Colorado and Oxford: Westview Press, pp. 203-23.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, New York: Cambridge University Press.
- Scaltsas, P. Ward (1992) 'Do feminist ethics counter feminist aims?', in E. Browning Cole and S. Coultrap McQuin (eds) *Explorations in Feminist Ethics*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 15-26.
- Sevenhuijsen, S. (1998) *Citizenship and the Ethics of Care, Feminist Considerations and Justice, Morality and Politics*, trans. L. Savage, London and New York: Routledge.
- Shapiro, J. Poliner and Smith_Rosengbers, C. (1989) 'The "other voices" in contemporary ethical dilemmas: the value of the new scholarship on women in the teaching of ethics', *Women's Studies International Forum* 12 (2): 199-211.
- Sher, G. (1987) 'Other voices, other rooms? Women's psychological and moral theory', in E. Feder Kittay and D. T. Meyers (eds) *Women and Moral Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, pp.

- 178-89.
- Singer, P. (ed.) (1993) *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell.
- Spelman, E. V. (1990) *Inessential Woman, Problems of Exclusion in Feminist Thought*, London: The Womens Press.
- Spelman, E. V. (1991) 'The virtue of feeling and the feeling of virtue', in C. Card (ed.) *Feminist Ethics*, Kansas: University Press of Kansas, pp. 213-32.
- Stack, C. B. (1993) 'The culture of gender: women and men of color', in M. J. Larrabee (ed.) *An Ethic of Care*, London and New York: Routledge, pp. 108-11.
- Tanner, K. (1996) 'The care that does justice. Recent writings in feminist ethics and theology', *Journal of Religious Ethics* 24 (1): 171-91.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1992) 'The politics of recognition', in a. gutmann (ed.) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'. An Essay by Charles Taylor*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 25-73.
- Tong, R. (1993) *Feminine and Feminist Ethics*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Tronto, J. (1987) 'Beyond gender difference to a theory of care', *Signs* 12 (4): 644-63.
- Tronto, J. (1993) *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, London and New York: Routledge.
- Walker, M. Urban (1989) 'Moral understandings: alternative 'epistemology'' for a feminist ethics', *Hypatia* 4 (2): 15-28.
- Walker, M. Urban (1997) *Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics*, London and New York: Routledge.
- Walzer, M. (1985) *Spheres of Justice, A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Basil Blackwell.
- Whitbeck, C. (1984) 'A different reality: feminist ontology', in C. C. Gould (ed.) *Beyond Domination. New Perspectives on Women and Philosophy*, Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, pp. 64-88.