

Felszabadítva: magánszféra, szexuális szabadság és a lelkiismeret szabadsága*

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

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

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

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

Testi integritás és szexuális imázs

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A nemi lény lelkiismerete és önreprezentációja

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ 15.381 U.S. 479 (1965).

¹⁶ Uo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ Uo.

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

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

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

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

³² Kaplan: i. m. 224.

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

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

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

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

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

³⁵ Uo.

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

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

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

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

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

A prostitúció esete

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

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

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

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

Személyek-e a prostituáltak?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴² I. m. 93.

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

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

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

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

⁴³ I. m. 143.

⁴⁴ Idézi Matlock: i. m. 113.

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

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

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

Alternatív reformprogramok napjainkban

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Uo.

⁵² Uo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Az imaginárius tartomány politikai és erkölcsi igazolása

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fordította Rigán Lóránt és Ferenéz Enikő

⁶⁷ Kaplan: i. m. 2. fejezet.