

Hell Judit

Nő és férfi viszonya az újkori filozófiában: a kanti (fél)fordulat

A feminista nézőpontú filozófiai kritika egyik alaptézise, hogy a filozófiatörténet klasszikus elméletei, illetve szövegei *androcentrikusak*: noha azt állítják, hogy a filozófiai problémákat általában az ember, valójában **azonban** a férfi nézőpontjából vizsgálják. E tézis bizonyítása a filozófiai kánon feminista újraolvasása során valósul meg, aminek számos vonatkozása van, mondjuk a feminista tudományelmélettől a feminista etikáig. Különösen elvetendőnek és elítélendőnek tekinti a feminista filozófiakritika számos képviselője azt az eljárásmodot, amellyel még kiemelkedő filozófusok is vitatták a nő racionális – legalábbis a férfival egyenrangúan racionális – mivoltát, s ezzel voltaképpen a nő ember voltát, hiszen az ember meghatározása éppen az értelmes lény voltára való utalással történt. A premodern társadalmi viszonyok között (az ókorban és a középkorban) a nő – értelmi és erkölcsi – alacsonyabbrendűségének tételét nyíltan vallották, s az ennek megfelelő jogi következményeket is levonták a társadalmi hierarchiában. A modern társadalomban (az újkorban) azonban elvileg minden ember – s így a nő is – egyenlőnek számít értelmi és etikai szempontból, mivel azonban a nemek aszimmetrikus helyzete valójában itt és ekkor is megmarad, az újkori filozófia képviselőinek a humanista univerzalizmus e vonatkozásban hamis jellegével kell szembesülniük, amellyel azután maguk sem tudnak – végső soron – teljességgel leszámolni. A következőkben az újkori filozófia néhány, a férfi-nő viszonnal gondolatilag közvetlenül is foglalkozó, sőt ezzel kifejezetten küszködő, ugyanakkor kiemelkedő és döntő befolyást gyakorló képviselőjének nézeteit fogom felidézni, annak igazolására, hogy

(1) az androcentrikus szemlélet, minden gondolkodói becsületességük ellenére, valóban megtalálható náluk is;

(2) e szemlélet azonban nem a probléma rosszindulatú megközelítésmódjából származik, hanem egyszerűen az adott korviszonyok elfogadásából, melynek során e vonatkozásban áldozatul esnek a tapasztalat félrevezető látszatainak;

(3) e látszatok hosszadalmas fennállásából adódóan a filozófiai szemléletben fordulat csak a modernitás társadalmi viszonyainak kibontakozásával, a XX. század elején következik ugyan be, ám Immanuel Kant korszakhatáron álló (bizonyos korábbi tendenciákat összefoglaló, más későbbi tendenciákat részben megelőlegező) filozófiája e tekintetben is már – ha nem is „kopernikuszi”, mert nem következetes – fordulatot, vagy legalábbis félfordulatot jelent.

*

Az újkori filozófia fejlődésében a XVII–XVIII. század a tudományosságra törekvő nagy rendszerek, a felvilágosodás és a klasszikus filozófiák időszaka. A nemek viszonyára, s így a nőkre vonatkozó hagyományos-patriarchális elképzelések azonban tovább élnek, csak most már nem vallásos vagy metafizikai érvelésmódokkal, hanem – úgy-

mond – a természet törvényeire való hivatkozással alapozzák meg őket, s tulajdonképpen éppen ez a körülmény mutatja meg a leginkább, hogy mennyire meggyökeresedett előítéletekkel van itt dolgunk. Ugyanis olyan nagy gondolkodók tökéletesen téves elvi állásfoglalásairól, s részükről a tények olyan teljes mértékű félreértelmezéseiről van szó, hogy miközben rosszhiszeműséget egyszerűen képtelenség volna róluk feltételezni, gondolkodói kudarcuk – ebben a speciális vonatkozásban – akár totálisnak is mondható. Az egész korszak filozófiai gondolkodásának egyik megalapozója, s egyúttal – ismeretes módon – az egyik legtisztább és legetikusabb gondolkodó, Spinoza például a következőket írja politikafilozófiai művében: „Ha nők természettől fogva egyenlők volnának a férfiakkal, ha mérkőzhetnének velük lelki erőben és szellemben, mert hiszen főképp ezen alapszik az emberi hatalom s következőleg az emberi jog, akkor annyi és oly különböző nép között bizonyára akadna egynéhány, ahol mind a két nem egyformán uralkodnék, s mások, ahol nők uralkodnának a férfiakon, s ezeket úgy nevelnék, hogy szellemben mögöttük maradjanak. Mivel azonban ez sehol sem történt meg, általában azt állíthatjuk, hogy a nőknek természettől fogva nincs egyenlő joguk a férfiakkal, hanem szükségképp hátrább állnak a férfiaknál, s így nem lehet, hogy mind a két nem egyformán uralkodjék, s még sokkal kevésbé, hogy a nők a férfiakon uralkodjanak.” (SPINOZA 1957, 147–148.) Csodálatos, hogy Spinozának eszébe sem jut, vajon nincsenek-e az általa számításba vettekén kívül egyéb idevágó tények is, vagy hogy felidézze a görög mitológia általa is jól ismert – és később Bachofen által felhasznált – matriarchális mintázatait. Az pedig csakugyan meghökkentő, hogy a nők kormányzati részvételének hiányából direkt módon a nőknek a férfiakkal nem egyenlő, gyengébb lelkierejére és szellemére következtet! Emellett külön is figyelemre méltó, hogy Spinoza közel sem metafizikai elvekre hivatkozik, „more geometrico demonstrata”, hanem pusztán – bármennyire is elterjedt, de mégiscsak esetleges – empirikus tényekre. Alighanem arról van tehát szó, hogy a mélységesen becsületes Spinoza mindenáron magyarázatot akart kapni a nőknek a férfiakkal nem egyenlő, faktuálisan adott helyzetére, s ezért feltétlenül találnia kellett olyan, úgymond általánosan elterjedt tapasztalati tényeket, amelyeket aztán „a természet törvényeinek” mutathatott be a maga számára is.

A modern társadalomfilozófia és pedagógia egyik megalapozója, a felvilágosodás talán legnagyobb hatású képviselője, Rousseau, noha természettől fogva egymás számára rendeltnek és társaknak minősíti a férfit és a nőt, s jogi értelemben nem állít fel köztük hagyományos alá-fölé rendeltségi viszonyt, az értelmi képességek szempontjából mégis alacsonyabb rendűnek tekinti a nőt, amikor is így ír idevágó alampívében, az *Emil*-ben: „Az elvont és spekulatív igazságok, az alapelvek, a tudományos tantételek kutatása, mindaz, ami az eszmék általánosítására irányul, nem a nők hatáskörébe tartozik. Tanulmányaiknak teljességgel a gyakorlathoz kell kapcsolódniuk. Az ő dolguk alkalmazni azokat az elveket, melyeket a férfi talált meg, és az ő dolguk megtenni a megfigyeléseket, melyek a férfit az elvek leszögezésére vezetik. [...] Mert ami a lángelme műveit illeti, ezek meghaladják felfogásukat. Ugyanúgy nincs bennük elég pontosság és figyelem ahhoz, hogy az egzakt tudományokban boldoguljanak.” (ROUSSEAU 1957, 459.) Az elvileg – mint közismert – szenvedélyesen demokratikus Rousseau-nak a nők elnyomását elméletileg szentesítő eme gondolatai tökéletesen kifejezik nemcsak szerzőjük polgári és kispolgári beállítottságát, de egészében véve az érett felvilágosodás alapállását (ténylegesen hamis univerzalizmusát) is a két nem viszonyát illetően. Továbbá nyilvánvalóan nagymértékben befolyásolták később a francia forra-

dalom vezetőit, főleg az őt mindenben követő Robespierre-t, és nemcsak a nőknek a választójogból való kirekesztésében (noha Condorcet liberális tervezete egyértelműen a nők választójoga mellett szállt síkra!), de ugyanígy például a női klubok betiltásában vagy a női jogok előharcosa, Olympe de Gouges halálra ítéelésében. Ám fontosabb ennél, hogy alapvető hatást gyakoroltak a felvilágosodás eszméire épülő egész további modernkori gondolkodásra – benne az újkori filozófia fejlődésében centrális szerepet betöltő Immanuel Kantra is.

*

A XVIII–XIX. század fordulóján a felvilágosodás eszméi kritikailag szintetizálódnak a klasszikus filozófiákban. A természet törvényeiből Kant először is férfi és nő egymásrataltságát vezeti le, amikor *Az erkölcsök metafizikája* magánjogi részében a házasságot úgy minősíti, hogy az törvényes keretet ad az ember, illetőleg férfi és nő természetes nemi közösségének. Ennek végső célja ugyan gyermekek nemzése, világrahozatala és felnevelése, ami alkalmasint megegyezik a természet céljával, de ez persze nem azt jelenti, hogy gyermekek nemzése nélkül a házasság ne jöhetne létre, vagy a gyermeknevelés megszűnése után ne állhatna továbbra is fenn. Ebben a viszonyban a felek között *kölcsönösség* áll fenn még az élvezetek terén is, éspedig „annak a kötelezettségnek jogi következményeként, hogy nemi kapcsolatba csakis a személyek kölcsönös birtoklása útján lépünk, ami szintúgy csak nemi sajátosságok kölcsönös használatára révén valósul meg” (KANT 1991, 24 § és köv., 27. §). Tekintve azonban, hogy a hagyományos felfogás a férfit mégiscsak a nő fölé rendeli, Kant szükségesnek tartja ezt is számításba venni: „Ha tehát a kérdés az, hogy nem mond-e ellent a házaselemek egyenlőségének mint olyannak, ha a törvény ezt mondja a férfinak az asszonyhoz való viszonyáról: »ő legyen az urad« (ő, a férfi legyen a parancsoló, az asszony az engedelmeskedő fél) – akkor ezt nem lehet úgy tekinteni, mint ami ellentmond egy emberpár természetes egyenlőségének, ha ennek az uralomnak az alapja csak a férfiúi képességek természetes fölénye a női képességekkel szemben, a háztartás közös érdekének megteremtésében, és az ezen alapuló parancsolási jog, amely ennél fogva maga is a *cél* tekintetében megnyilvánuló egység és egyenlőség kötelességéből vezethető le.” (KANT 1991, 26. §.)

A férfi úgy mond természetes fölényét és parancsolási jogát pedig, amelyek a fentebbiek szerint magától értetődőként jelentek meg számára, Kant voltaképpen már egy 1764-es, tehát még az ún. prekritikai korszakban keletkezett írásában megalapozta elméletileg, ahol ugyanis nyilvánvalóan Rousseau nyomán (ne feledjük, az *Emil* két évvel azelőtt jelent meg) foglalkozott a nemek problémájával. A szóban forgó írás: *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*; a nemek viszonyának tárgyalására a Harmadik szakaszban kerül sor, e rész „A fenséges és szép különbségéről a két nem kapcsolatában” címet viseli. (Megjegyzendő, hogy a „szép” és a „fenséges” fogalmait Kant itt még nem abban az értelemben használja, mint később, *Az ítélőerő kritikája* esztétikai részében: a „fenséges” itt ugyanis még a „nemes” fogalmával esik egybe, míg amott már a normálisan kvalitatíve vagy kvantitatíve túlmenő, hatalmas vagy félelmetes voltában lenyűgöző jelenség fogalmával.) Kant itt ugyanúgy és ugyanolyan mértékben értelmes, azaz racionális lénynek (és ezáltal teljes értékű embernek) nyilvánítja a nőt, mint a férfit, azonban mégis különbséget tesz értelmességük jellege között: „A szépnem ugyanolyan értelmes, mint a férfiúi, értelmük azonban *szép értelem*, míg

a mienknek *mély értelemnek* illik lennie, ami egyet jelent a fenségessel.” (KANT 2003, 309.) A nők „szép” értelmét Kant a következő erényekkel jellemzi: „Szeretik a tisztaságot, és rendkívül érzékenyek mindarra, ami undort kelt. Kedvelik a tréfát; ha derűs és mosolygós kedvükben vannak, apróságok is elszórakoztatják őket. Nagyon korán illemet és jó modort tanulnak, és uralkodni tudnak magukon; s mindezt még abban a korban, amikor jól nevelt ifjaink még zabolátlanak, esetlenek és zavarodottak. Jókorra együttérzés, jószívűség és részvét lakozik a hölgyekben [...] A legkisebb bántásra is roppant érzékenyek, szerfölött élesen érzékelik a feljükr irányuló tisztelet és figyelem mégoly csekély fogyatkozását is. Röviden: bennük rejlik a fő oka annak, hogy az emberi természetben éles különbség húzódik a szép és nemes tulajdonságok között, és még a férfinemet is kifinomultabbá teszik.” (KANT 2003, 309.) Mindez – eltekintve attól, hogy nyilvánvalóan a szerző által ismert társadalmi közeg viszonyainak elméleti általánosítása – igazán szép jellemzés, s alkalmasint és első megközelítésben minden nő elégedett is lehetne e jellemzéssel. Csakhogy Kant a továbbiakban a nők „szép” értelmének korlátait is jelzi a férfiak „mély” (vagy „fenséges”) értelmével szemben, s mindjárt nevelésük kívánatos sajátosságait is levezeti – egészen rousseau-i szellemben – e korlátozottságból.

E korlátozottság szerint ugyanis „a nő nagy tudománya sokkal inkább az ember, és az emberek között a férfi. Bölcelete nem okoskodás, hanem érzés. Mindig szem előtt kell tartanunk ezt a körülményt, amikor szép természetének megfelelő képzést kívánunk nekik adni. Egész morális érzését, és ne emlékezetét igyekezzünk tágítani, méghozzá ne általános szabályok révén, hanem olyan ítéletekkel, melyek a saját maga körül látott viselkedéssel kapcsolatosak.” (KANT 2003, 311.) Miután több példát is felhozott e nevelés mikéntjére (így például a nőknek nem kell tudniuk a világ országainak vagy a világegyetemnek a berendezkedéséről, elég, ha annyit tudnak minderről, ami érzelmileg kellően hangolja őket stb.), Kant még megjegyzi, hogy az idős kor felé haladva a nőknél is „a fenséges és nemes tulajdonságoknak kell átvenniök a szép tulajdonságok helyét, hogy minél inkább tisztelettel forduljunk a felé a személy felé, akit eddig szeretünk. [...] Ahogy a csábítás követelése lassacskán alábbhagynak, úgy foglalhatnak el helyüket észrevétlenül, könyvek olvasása és a látókör tágítása révén a műzsák – a legelső tanító a férj legyen.” (KANT 2003, 320.) Vagyis a nő akkor fordulhat nyugodtan a „mély” vagy „nemes” értelem követelményei felé – amely követelményeknek azonban, eszerint, mégiscsak meg tud felelni! –, ha a férfi már nem azt igényli tőle, hogy „szép” értelmével megfelelő erotikus hatást gyakoroljon rá. Hiszen Kant meg is mondja: „Még ha fáradalmas tanulás vagy aprólékos töprenkedés során jelentős sikereket is érnek el egyes nők, nemük tulajdonképpeni erényei megsemmisülnek, s bár a siker hideg csodálat tárgyává teheti őket, mivel hölgyek között ritkaságszámba megy az ilyesmi, ám ezzel veszíteni fognak ama bájaikból, melyek révén hatalmat nyernek a másik nem fölött.” (310) Végső soron tehát Kant a saját korában létező nemi szerepeket és az ezek alapján a nőkkel szemben megfogalmazott követelményeket rögzítette az itt leírt – és minden bizonnyal teljes jó szándékkal megfogalmazott – fogalmi keretek között. Nézetei mégis bizonyos fordulatot jelentenek az addigi fejlődéshez képest, még ha Kant e fordulatot nem is viszi következetesen végig. Fordulat vagy inkább félfordulat ez, hiszen Kant egyfelől határozottan tagadja, hogy a nő értelmileg alacsonyabb rendű lenne, mint a férfi, azt azonban, hogy *más*, és kell is, hogy *más* legyen, másfelől ugyancsak határozottan állítja. A nőnek ugyan Kant szerint is a számára rendelt nemi szerepet kell eljátszania, amelynek révén (ti. erotikus vonzereje által) még hatalma is

lesz a férfi fölött, és ha nem ezt a szerepet játssza el, hanem férfi módra szocializálódik, ezzel elveszíti női vonzerejét és úgymond női mivoltát, ám elvi szempontból fontosabb ennél, hogy Kant szerint a nő mégiscsak képes eljátszani – hozzá egyébként úgymond nem illő, vagy már csak idős, nem nőies korában illő – férfi szerepeket is.

A kanti (fél)fordulathoz képest Hegel filozófiája nem hoz újat, sőt bizonyos pontokon (legalábbis a késői Hegelnél) visszalépést jelent. Hegel, aki – ismeretes módon – a családot a polgári társadalom sejtjének tekintette, melynek feje és képviselője kifelé a férfi, igen szépen írt a nőnek a családon *belül* betöltött szerepéről. Már a fiatal Hegel felidéz a nőiség képviselőjének, Antigonének az alakját *A szellem fenomenológiája* lapjain. Antigoné szerepét (általában a nő szerepét) elemezve rámutat, hogy bár a közösség nem tud igazságos lenni az egyessel szemben, viszont a „családnak sajátos, pozitív célja az egyes mint olyan” (HEGEL 1961, 230). A család, és ezen belül a nő szférája ezáltal úgy jelenik meg, mint a közéletiség elnyomó tendenciáival szembeni ellenállás helye. Ugyanakkor azonban – amint ezt Hegel úgyszintén Antigoné példáján bemutatja – az az egyes, amellyel a családnak dolga van, „amint nem polgár és a családhoz tartozik, csak a *nem-valóságos* velőtlen árnyék”: a család sajátos teljesítménye az egyessel szemben így csak a kegyelet és a gyász (HEGEL 1961, 231–232). Egyfelől maga Antigoné is elismeri, hogy az isteni-erkölcsi törvény alapján cselekedve bűnössé vált az emberi-állami törvények szerint: „[...] el kell ismernie bűnét: »a szenvedésben ismerem fel vétkemet«. Ez az elismerés [...] kifejezi a visszatérést az erkölcsi *érzület*-hez, amely tudja, hogy csakis a jogosnak van érvénye.” Másfelől azonban a két oldal, a közösségi-állami és az egyes-családi, mégis egyenlő arányban tart igényt (jogi vagy erkölcsi) jogosultságra: „Mivel az állam csak a családi boldogság megzavarása és az öntudatnak az általános tudatban való feloldódása révén áll fenn, ezért abban, amit elnyom, s ami egyúttal lényeges neki, a nőiességben általában, megteremti magának belső ellenségét.” Ezért a nőiesség „az állam örök iróniája” (HEGEL 1961, 245), vagyis a nőiesség mint természeti jellegű és a családban „megszüntetve megőrzött” mozzanat folyamatos kritikát képvisel az eltárgyasított és elidegenedett társadalmi-állami viszonyokkal szemben. Az idős Hegelnél a kritikai mozzanatok meggyengülnek ugyan, de azért a házasságot még mindig a férfi és a nő kölcsönös erkölcsi viszonyának tekinti a *Jogfilozófiájában* (HEGEL 1971, 163. §) – noha ezt mégsem egyenlő viszonyként gondolja el: „Amaz a kifelé való viszonyban a hatalmas és cselekvő, emez a passzív és szubjektív. A férfinak tehát igazi szubsztanciális élete az államban, a tudományban és hasonlókban van, s egyébként a harcban és munkában a külvilággal és önmagával, úgyhogy csak kettéválásával harcolja ki önálló egységét magával. Ennek nyugodt szemléletét és az érző szubjektív erkölcsiséget megtalálja a családban, amelyben a nőnek megvan a szubjektív rendeltetése és ebben a *kegyeletben* az erkölcsi érzülete. – A kegyeletet ezért legfenségesebb ábrázolásainak egyike, Szophoklész *Antigonéja*, főképpen mint az asszony törvényét jellemzi [...]” Megmarad tehát a nőiség mozzanatának pozitív jellemzése a család vonatkozásában, ámde most sokkal korlátozottabb érvénnyel. Ráadásul Hegel – voltaképpen némileg váratlanul – osztozni látszik Rousseau-val az ott megalapozott (és Kantnál valamelyest már háttérbe szorult) általános előítéletekben: „Nők műveltek lehetnek ugyan, de a magasabb tudományokra, a filozófiára és a művészet bizonyos produkcióira, amelyek egy általánost követelnek, nem valók. Nőknek lehetnek ötleteik, lehet ízlésük, kecsességük, de az eszményi nincs birtokukban. A különbség férfi és nő között az állat és a növény különbsége: az állat inkább megfelel a férfi jellemének, a növény inkább a nőének, mert a nő inkább nyu-

godt kibontakozás, amelynek elve az érzés határozatlanabb egyessége. Ha nők állnak a kormány élén, akkor az állam veszedelemben van, mert ők nem az általánosság követelményei szerint cselekszenek, hanem esetleges vonzalom és vélekedés szerint.” (HEGEL 1971, 166. §.) Hogy az egyébként oly realista Hegel hogyan írhatta le ez utóbbi mondatot mondjuk Angliai Erzsébet, Mária Terézia vagy Nagy Katalin cárnő uralkodásának ismeretében, nem magyarázható mással, mint a nemi szerepekről évszázadok óta kialakított és változatlanul fennálló előítéletek makacs továbbélésével és a restaurációs korszak által nyilvánvalóan még meg is erősített antiaufklérista befolyásával. Mert hiszen Hegel itt voltaképpen még vissza is lép Kant álláspontjához képest, amennyiben a férfi-nő viszony kanti (mellérendelő) mássága helyett annak arisztotelészi hierarchiáját preferálja.

*

A felvilágosult-klasszikus filozófia korszakának elmúltával, a XIX. században a nők határozott leértékelésére, sőt elméleti lealacsonyítására kerül sor számos – egyéb vonatkozásokban kiemelkedőként számon tartott – gondolkodó eszmevilágában. Ennek oka nyilvánvalóan az angol ipari és a francia politikai forradalmat követő korszakváltás, a modernizálódás egyre jobban kibontakozó folyamata, melynek keretében a nők helyzete is radikális változásokon megy keresztül. Mindazok, akik ellenzik ezt a folyamatot, immár nem elégszenek meg a korábbi, látszólag ártalmatlanul egyszerű és „tudományos objektivitású” hivatkozással a természet törvényeire, hanem az emancipációs változások dühödt támadóiként lépnek fel, a nőket állítólag a férfiaknak alárendelő „természettörvényeket” eddig nem ismert harciassággal és vehemenciával védelmezve, illetve bizonygatva. Aligha véletlen, hogy elsősorban a kevésbé fejlett országok gondolkodóiról, mindenekelőtt németekről van szó: elsősorban természetesen Schopenhauer és Nietzsche tartoznak ide. (Extrém, a későbbiekben Weiningernél egészen bizarr következtetésekhez eljutó nézeteikkel itt, már csak terjedelmi okokból is, nem kívánok foglalkozni.) A XX. században viszont a filozófiai elméletek – pontosabban: a jelentősebb filozófiai elméletek – a már voltaképpen befejezett közéleti nőemancipáció alapján állnak. Idetartozik mindenekelőtt a modernitás kibontakozó projektumában Georg Simmel kultúrfilozófiája, amelyet szerzője nagymértékben Kant befolyása nyomán fejtett ki.

Hogy Georg Simmel pontosan mennyire tisztázta – akár a maga számára is – férfi és nő viszonyának történetileg kialakult voltát az általa kibontakoztatott kultúrkritikai elméletben, az kérdéses. Egyfelől a férfi és a nő magatartásáról és ennek pszichológiájáról szólva – legismertebb idevágó írásában, *A kacérság lélektana* című esszéjében – mindenütt és mindvégig „a” nő és „a” férfi magatartásáról és pszichológiájáról beszél, s ebben a szellemben írja le a férfi vágyait és törekvéseit a birtoklás és nem-birtoklás, a nő rejtett indítékait és viselkedését pedig az odaadás és megtagadás kategóriáival. Másfelől viszont világosan leszögezi az általa elemzett „nőiségről” szólva: „Csak a férfi felől szemlélve látszik mégis valamilyen »még nem«-nek, beváltatlan ígéretnek, a homályos lehetőségek meg sem született tárházának, mely lelki gyökereiből még nem nőtt ki s ágazott el annyira, hogy látható és megmutatható legyen. Ehhez járul még hasonló következményekkel az, hogy azokat a – korántsem csak nyelvi – megformálási és kifejezési módokat, amelyeket kultúránk a lelki bensőségesség rendelkezésére bocsát, lényegében a férfiak teremtették meg, s ezért elkerülhetetlenül első-

sorban a férfiak lényegi sajátosságát és szükségleteit szolgálják.” (SIMMEL 1996b, 20.) Egy másik, átfogóbb igényű, *A relatív és az abszolút a nemek problémájában* című tanulmányában Simmel még keményebben fogalmaz. Olyan keményen, hogy azt – legalábbis önmagában véve – bármely radikális feminista filozófusnő megirigyelhetné: „A férfi és a női lény teljesítményét, érzületét és kiformalódásait értékei meghatározott normái szerint mérjük; ezek a normák azonban nem semlegesek, nem állnak a nemek ellentéte felett, hanem lényegüket tekintve férfi normák. [...] Számos közvetítéssel keresztül, a férfiak *hatalmi helyzete* biztosítja azt, hogy a férfinem nem egyszerűen viszonylagos fölényben van a női nemmel szemben, hanem az általános emberivé váltán, egységesen normát szab az egyes férfi és női jelenségeknek.” (SIMMEL 1996c, 45 skk.) Pontosan ezt mondja és mutatja ki minden feminista filozófia-, logika- és tudománykritika is; pontosan ez a szemlélet az, amit *hamis* univerzalizmusnak nevez és az *androcentrikus* jelzővel illet: mert hiszen ebben a szemléletmódban a nő valóban azzá és csak azzá lesz, amivé őt a férfitekintet definiálja. Simmel, kifinomult kultúrpszichológiai látásmódjával, ehhez még hozzáteszi: „E mellett vagy ezzel szemben viszont rögvest felbukkan egy viszonylagos mérce is, amely ugyancsak a férfiak előjogaiból táplálkozik, de gyakran az előbbivel pontosan ellentétes követeléseket támaszt. Hiszen a férfi azt is megköveteli a nőtől, amit mint az egyik, egyoldalú fél kíván a nővel való poláris viszonyában: a hagyományos értelemben vett nőiességet, ami azonban nem önmagában nyugvó, önmagában összpontosuló sajátosságot jelent, hanem azt, ami a férfhoz igazodik, neki tetszik, őt szolgálja, őt egészíti ki.” (SIMMEL 1996c, 45 skk.) Egy sajnós túlon túl közismert példát idézve erre: a férfiak általános közvélekedése, sőt mondhatni sziklaszilárd meggyőződése, hogy a nők általánosságban véve butábbak, mint ők; ha viszont egy nőről kiderül, hogy mégiscsak okos, sőt netán okosabb, mint egy férfi, akkor ez a legtöbb férfi számára elviselhetetlenként jelenik meg, s az ilyen nőt rögtön nőietlennek kiáltják ki.

Mindamellettt Simmel nem elégszik meg a kultúrkritikai elemzéssel, hanem a leírt jelenségeket metafizikai síkra transzponálja – ezt egy feminista filozófusnő már bizonyosan nem tenné. Amikor azonban Simmel megmarad a tárgyias kultúrkritika keretei között, még akkor is jelentős felismerésekre jut, ha elemzéseibe némi metafizikát vegyít. Így *Női kultúra* című írásában felveti: „Az a csodálatos viszony, amelyben a női lélek még kapcsolatban állni látszik a természet töretlen egységével, amely egész létezését megkülönbözteti a férfi sokrétű, differenciált, az objektivitásban feloldódó lététől, választja egyben el kultúránk tárgyi specializálódáson nyugvó munkájától is.” (SIMMEL 1996a, 29.) Ha jobban belegondolunk ebbe az állításba, nem nehéz felismerni, hogy az összefüggés fordítva is értelmezhető (vagy éppen értelmezendő): a női lélek nem metafizikai okokból, hanem inkább azért áll közelebb a természethez, mert a munkamegosztás rendszerében ilyen helyet jelöltek ki neki. Azt ugyanis Simmel nyomatékosan hangsúlyozza, hogy egész munkamegosztási rendszerünk és egész kultúránk férfias jellegű, s hogy a nők számára e kultúrában és munkamegosztási rendszerben az anyaság és a háziasszonyi tevékenység van – mint specifikusan nőies – kijelölve. Ha a női szemlélet nem eléggé tárgyias, talán azért van, mert ez a fajta női tevékenység nemigen teremt vagy teremthet (igazi) tárgyakat: amit a háziasszony egész délelőtt főzött – jegyzi meg ironikusan – azt a család egy fél óra alatt megeszi. Mármost a korabeli nőmozgalmakkal kapcsolatban Simmel azt a mélyreható kérdést teszi fel, hogy vajon e mozgalmak – azon túlmenően, hogy az egyes, bárha milliányi nő helyzetét javítani akarják – miféle új (tudniillik világtörténeti jelleggel új) kulturális értéket

tudnak teremteni? A kérdésre azt a választ adja, hogy a munkamegosztás adott rendszerében a nők nemcsak férfiszerepeket fognak tudni betölteni (talán jobban, mint a férfiak, talán kevésbé jól, ha a munka például fizikai erőt követel), hanem igenis lehetnek olyan tevékenységek, amelyekben a női tulajdonságok, például a nőknek a férfiakénál nagyobb érzékenysége, merőben újszerű, a férfiak tevékenységét alkalmasint felülmúló teljesítményeket fog majd produkálni. Ilyenek lehetnek bizonyos orvosi (orvosnői) diagnózisok, bizonyos nagy beleérző-képességet kívánó történettudományi elemzések, ilyen teljesítményekkel találkozhatunk a lírában vagy a képzőművészetben is. Ilyen lehet továbbá az is, fűzi hozzá egy jegyzetben, ha a nők az emberi lelket (és így a férfilelket) a felnövekvő nemzedékek nevelésén keresztül kiművelik – ami Kant főntebb idézett gondolatának egyértelmű továbbvitele.

Simmel olyan témákat vet fel ezekben az elemzésekben, amelyek később a feminista pszichológiában, etikában és társadalomfilozófiában nyerik majd el igazi kibontakozásukat: így például a férfi és női munka közti különbségek lélektani hatásainak elemzésében, vagy ebből következően a női gondoskodás-elv egyenrangúságának kivívásában és rehabilitálásában, és persze nem utolsósorban ama belátásban, hogy a feminista törekvések nem pusztán a nők érdekeit szolgálják, hanem – a Simmel által megkívánt – világtörténeti súlyuk és jelentőségük abban van, hogy az általános emberi jogok, az emancipáció és az egyenlőség elveit következetesen végigviszik. Simmel kultúrkritikai elmélete egyben jó példa arra is, amit a feminista filozófia mértéktartó és mérvadó képviselői mindig is hangoztattak: a feminista filozófia nem csupán nőkről, nőknek, nők által írt pusztá ideológia. Az ugyancsak a XX. században kibontakozott feminista filozófia éles kritika tárgyává tette, és mondhatni az ész botrányának nyilvánította Spinoza, Rousseau, Kant és Hegel főntebb idézett gondolatait (számos adalék található erről Annemarie Pieper könyvében, lásd PIEPER 2004, 8, 41, 130); sőt radikális képviselői még Kantnak a társadalmi szerződésre és a kategorikus imperatívuszra vonatkozó eszméit is elvetették, mondván, hogy amikor az emberről beszél, valójában – „androcentrikus” módon – ő is csak a férfiről beszél ténylegesen. A feminista filozófia univerzalisztikus irányának kiváló képviselője, Herta Nagl-Docekal azonban rámutat: ez radikálfeminista túlzás és alapvető elméleti tévedés, hiszen etikájában – amint részben főntebb is láttuk – Kant valóban egyenértékűnek tekint minden embert, eltekintve férfi vagy női mivoltától is. A kategorikus imperatívusz híres követelménye, hogy ti. egyetlen embert sem lehet pusztá eszköznek tekinteni, hanem mindig célnak is, ily módon igenis elősegítheti a feminista mozgalom és filozófia törekvéseit, amelyek ugyanis arra irányulnak, hogy a nőket se lehessen, semmilyen vonatkozásban, pusztán eszközként kezelni, s ezzel emberi méltóságukban lealacsonyítani (NAGL-DOCEKAL 2000, 191–192).

IRODALOM

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1971. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- KANT, Immanuel 2003. Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről. Ford.: Czeglédi András. In *Prekritikai írások 1754–1781*. Szerk.: Ábrahám Zoltán. Budapest: Osiris–Gond-Cura. 285–336.
- KANT, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája. Ford.: Berényi Gábor. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat. 293–614.
- NAGL-DOCEKAL, Herta 2000. *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*. Frankfurt: Fischer.
- PIEPER, Annemarie 2004. *Van-e feminista etika?* Ford.: Hell Judit, Szekeres Erika. Budapest: Áron.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1957. *Emil, vagy a nevelésről*. Ford.: Győry János. Budapest: Tankönyvkiadó.
- SIMMEL, Georg 1996a. Női kultúra. In *A kacérság lélektana*. Ford.: Berényi Gábor, Bognár Virág. Szerk.: Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz. 25–44.
- SIMMEL, Georg 1996b. A kacérság lélektana. In *A kacérság lélektana*. Ford.: Berényi Gábor, Bognár Virág. Szerk.: Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz. 11–24.
- SIMMEL, Georg 1996c. A relatív és az abszolút a nemek problémájában. In *A kacérság lélektana*. Ford.: Berényi Gábor, Bognár Virág. Szerk.: Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz. 45–70.
- SPINOZA, Benedictus de 1957. Politikai tanulmány. Ford.: Szemere Samu. In *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai.

