

## A nőkérdés antropológiai megközelítésben

A nőkérdést tárgyaló, ma már roppant terjedelmű irodalomban Simone de Beauvoir műve, *A második nem (Le deuxième sexe)* különleges helyet foglal el. Lényegesen különbözik ez a mintegy ezeroldalas tanulmány minden olyan múltól, amely a feminizmus—antifeminizmus olykor bizony lapos vitájában a szokványos álláspontok valamelyikét képviseli. Eredetivé elsősorban az teszi, ahogyan a nő helyzetét — a maga sokrétűségében, számos rész tudomány eredményeit hasznosítva — vizsgálja, kérdéseire a filozófiai antropológia szemszögéből keres választ. Ezért aztán 1949 óta, amikor *A második nem* megjelent, a Beauvoir megfogalmazta kérdések mit sem vesztek időszerűségükből, s a mű tagadhatatlan hatása sem csökkent. Találóaan jegyzi meg Francis Jeanson (*Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*), hogy ezt a sokat vitatott könyvet tulajdonképpen soha nem támadták alapjaiban.

Simone de Beauvoir műve a sartre-i egzisztencializmus alaptételeiből indul ki, s a szerzőnek a könyv megírásakor még szilárdan vallott meggyőződését tükrözi, hogy e létfilozófia emberképezék érvényességéhez aligha fér kétség.

Ugyanakkor a francia író nő nem veti el a történelmi materializmusnak a nőkérdést illető alapvető tételeit, ellenkezőleg, részben magáénak vallja, át- meg átszővi velük saját nézeteit, s nemegyszer merít érveket belőlük az ellen, amit akkor még marxizmusnak vélt. Az a vád, amellyel Helga Hörtz (*Die Frau als Persönlichkeit*) illeti, hogy a nőkérdést Beauvoir túl általánosan, osztálykülönbségre való tekintet nélkül tárgyalja, igazságtalan. *A második nem* behatóan tanulmányozza a nő helyzetét különböző társadalmi alakulatokon, osztályokon és rétegeken belül, feltárja a szerves kapcsolatot a nő társadalmi helyzete és a magántulajdon között, s azt vallja, hogy a női nem tényleges felszabadulásának előfeltételei kizárólag a szocialista társadalomban valósulhatnak meg. A könyv nem a nőkérdésre vonatkozó marxista elvek *megdöntését* célozza, hanem azzal az igénnyel lép fel, hogy ezeket az *egzisztencialista világnézet* szemszögéből kiindulva *meghaladja*. A továbbiakban kizárólag ezt az igényt kívánjuk taglalni.

Simone de Beauvoir úgy véli, hogy a történelmi materializmus nézőpontja a következő vonatkozásokban igényel kiegészítést.

1. A nő alárendelt helyzetének alapvető okait csupán a magántulajdon megjelenésével magyarázza; mi több, a magántulajdon magát csupán posztulálja mint minden elnyomatás eredetét, s nem tárja fel megjelenésének mélyebb okait.

2. A nőt egyoldalúan csak mint munkaerőt jellemzi, s eltekint a fajfenn- tartásban betöltött, éppoly lényeges szerepétől.

3. A társadalmi tényezők elsődlegességéből következően figyelmen kívül hagyja a konkrét egyént, s így a valódi embert a „homo oeconomicus“ absztrakt sémájával helyettesíti.

(Meg kell jegyeznünk, hogy a nőkérdésre vonatkozó, valamint az általában antropológiai jellegű marxista tételek elemzésében Simone de Beauvoir sajnálatos módon kizárólag Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* című munkájára szorítkozik. Különbben, mint látni fogjuk, ennek szövegét is gyakran felületesen, helyenként tévesen értelmezi.)

A marxizmus „meghaladását“ Simone de Beauvoir az egyéni tudat úgynevezett ontológiai infrastruktúrájának a megvilágításával véli elérni. Az alábbiakban megpróbáljuk összefoglalni idevonatkozó nézeteit.

Az egyén tudatának alapvető sajátossága az az igény, hogy önmagát mint alanyt abszolutizálja, hogy minden rajta kívül álló tudatot tárgyinnak, idegennek és elidegenítőnek, Másnak (l'Autre) minősítsen, „imperialista“ módon uraljon, bekebelezzen. Miután azonban minden egyén tudata ezzel az igénnyel lép fel, az emberek közötti kapcsolatok folyamán, mint azt már Hegel kimutatta, megszűnik a Más abszolút értelme; az egyének akarva, nem akarva kénytelenek elismerni viszonyaik kölcsönösségét.

Amikor egy embercsoport elnyomottá válik (bizonyos fajok, a gyarmatok bennszülöttei, a proletariátus), éppen mint helyzeténél fogva összetartozó egész, előbb- utóbb önmagát minősíti lényegesnek elnyomóival szemben. A nők helyzete viszont sajátos: sosem alkotnak közösséget, érdekeik összefonódnak elnyomóikkal, függőségük nem történelmi folyamat következménye, hanem kezdettől fogva létező.

Férfi és nő viszonyából hiányzik a fenti értelemben vett kölcsönösség; itt a nő az abszolút Más képviselője, anélkül, hogy a másságban valaha is az alany, a lényeges szerepét igényelné magának. A férfi eleve kisajátította az emberi létforma pozitívumát: ő lett a tevékeny, alkotó, önmagát meghaladó, transzcendáló elem, a természet leigázója, aki áttöri a lét korlátait, s a jövőt formálja, míg a második nem osztályrésze a fajfenntartás szolgálata, az immanenciához rögzítettség, a függőség, a passzivitás maradt.

Az ember lényege a szabadság, ez önmaga választásában nyilvánul meg. „Ami viszont a nő helyzetét egyedülállóvá teszi, az az, hogy bár mint emberi lény, független szabadság hordozója, olyan világban fedezi fel és választja önmagát, amelyben a férfiak rákényszerítik a Más szerepét, tárgyá merevítik, és immanenciára ítélik, mert transzcendenciáját mindig meghaladja egy másik, lényeges és szuverén tudat.”

A férfitől való függőség váltja ki a nőnek azt a törekvését, hogy az erősebb nem tetszését kivívja. Miután a férfiakért való léte konkrét helyzetének egyik lényeges tényezője, a nő nem önmagáért valónak választja és ismeri meg önmagát, hanem olyanoknak, amilyeneknek a férfi akarja és határozza meg. Nem létezik semmiféle adott női lényeg; semmilyen biológiai, pszichikai, gazdasági különbség nem határozza meg a női mivoltot. „Senki sem születik nőnek: azzá válik — hangzik egy sokat vitatott beauvoir-i mondat — [...], azt az átmeneti képződményt hím és kasztrált között, amit nőnek neveznek, a civilizáció összessége fejleszti ki.” Amikor a női nem alacsonyabbrendűségét hangoztatja, a férfi úgy jár el, mint Bernard Shaw példájában a fehér amerikai, aki a négert eleve cipőtisztításra ítéli, s azután megállapítja, hogy kizárólag erre alkalmas.

A világ mindenkor a férfiaké volt — állítja a szerző —, a két nem közötti konfliktus eredendő. A tisztelet, amely a nőt a mezőgazdasággal foglalkozó ősi közösségekben övezte, csupán annak következménye, hogy a férfi még nem ismerte fel saját szerepét a fogantatásban, s misztikus erőkkel ruházta fel az anyát. A nő kultusza is azt bizonyítja, hogy az emberi *Mitseinon* kívül esik, bálvány, papnő, istennő — mindenképpen a Más. De a bronz munkaeszközök használata megnyitja a férfi előtt a természet megismerésének és leigázásának korlátlan lehetőségeit. A szellem legyőzi az életet, a transzcendencia az immanenciát, az ész a baponát. A nő, akinek testi-lelki erejét felemészti a fajfenntartás, nem követheti ezen az úton, ő továbbra is a természet része, anektálandó terület marad. A magántulajdon végképp megfosztja trónjától, századokon át urának kiszolgáltatottja. A nő és a férfi kapcsolata az immanencia és a transzcendencia harca: a nő igyekszik visszahúzni a férfit a természethez, amelyen ez felülemelkedett, amelyet megvet, amelytől borzad, de amely után sóvárog is. Ez a törekvés meddő és „rossz”; a nő számára csak egy autentikus megoldás létezik: áttörni az immanencia korlátaiban s az alkotó tevékenység világában egyenlő félként találkozni a férfival. Ezt az utat a szocializmus nyitja meg.

Vizsgáljuk meg kissé a fentieket.

Felmerül mindenekelőtt egy alapvető kérdés, amelyet feltétlenül tisztázni kell: a nőiség, vagy amit annak nevezünk, eredendő, adott vagy pedig történelmi, társadalmi jellegű-e? A válasz csakis egyértelmű lehet, Simone de Beauvoir viszont nyilvánvalóan a két álláspont között ingadozik. Mint láttuk, művének egyik alaptétele, hogy a nőiség kultúrtermék, a civilizáció terméke. Semmiféle biológiai tényező nem indokolja a nemek közötti rangkülönbséget, férfi és nő csupán helyzete által differenciált. Ez megfelel Sartre *antiphüszisz*-elméletének, amely szerint az ember radikálisan elszakadt a természet világától, az ember világában semmi sem „adott”. Mi több, Simone de Beauvoir meghaladni látszik Sartre szabadság- és választás-elméletét, meggyőzően ecseteli a nő sorsa és a magántulajdon kapcsolatát, a család és az állam közötti viszony kihatását a nő helyzetére. A nő — állítja — választhat: vagy elfogadja sorsát, vagy pedig fellázad ellene, de lázadása megfelelő feltételek hiányában eredménytelen marad. A marxista felfogással egybehangzóan a nő emancipációjának alapfeltételét az aktív, történelmet alkotó tevékenységbe való bekapcsolódásban látja, amely csak a szocialista társadalomban valósítható meg.

Ugyanakkor Simone de Beauvoir ellentmond a fentieknek, és a másik álláspont mellett is sikrasszáll. Szerinte a nőiség végeredményben annak az abszolút Másnak a kifejezője, amelyet a nő a férfival szemben testesít meg. A nemek közötti konfliktust eredendőnek minősíti, hisz ez a viszony nem más, mint a sartre-i értelemben az egyéni belüli magánvaló és magáértvaló radikális ellentéteinek a nemekre való kiterjesztése. A nő Más volta, a nőiség ezek szerint kívül esik a történelmen, tehát *adott*.

Beauvoir felfogásának magva, amelynek révén túlhaladni véli a marxizmus által egyszerűen *posztulált* magántulajdont mint az elnyomatás kútforrását, az egyéni tudat minden más tudaton uralkodni akaró tendenciájának tétele. E tendencia eredetére, okára nem kapunk azonban magyarázatot, létezése mint a tudat elsődleges eleme egyszerűen *posztulált* — mondhatnánk, visszafordítva a fegyvert. A másság azonban reális jelenség, a szubjektum önmagát minden kívülállóval ellentétben észleli, de ez az ellentét nem a priori sajátossága a tudatnak, hanem — amint azt Marx kimutatta — a praxis folyamatában alakul ki, mint szubjektum és objektum közötti ellentét, az embernek környezetével és embertársaival való aktív kapcsolatában, amelyen keresztül a világot és ugyanakkor önmagát, önmaga tudatát alakítja.

Simone de Beauvoir nem tagadja az ember valóságalkító tevékenységének jelentőségét, sőt, az ifjú Marxsszal egybehangzóan ezt az emberi nem alapvető meghatározójának tekinti.

De a sartré-i koncepció, amely mereven elhatárolja az embert mind a természettől, mind a társadalomtól, megakadályozza a praxis társadalmi jellegének és szerepének felismerésében, s mesterkélit, spekulatív gondolatmenetekhez vezet. Az alkotó tevékenység — állítja — mindenkor a férfi privilégiuma volt, a nőt biológiai funkciója már eleve megakadályozta a természetben való fellérekedésben. Ebből az következne, hogy a nő kívül esik az „emberi” szféráján. Ezt a konklúziót a szerző az egzisztencializmus már említett alapelvéhez való visszakanyarodással kerüli el: a szubjektivitás független a tapasztalattól, a tudat megelőzi a gondolatot. A nő emberi lény, mert az ő tudatának is sajátja a célokra irányuló kivetítődés, de ez virtuális marad: az anyaság s az ezzel járó feladatok, a házimunka egyhangúsága és meddősége az élet ismétléséhez, nem pedig meghaladásához vezet.

Ez az érvelés több szempontból is támadható. Először: nem indokolt az anyaságot kizárólag az élet megismétlésével azonosítani. A gyermek nevelésében az anya nyilvánvalóan célirányos, értékteremtő tevékenységet fejt ki. (Elismerjük viszont, ellentétben Suzanne Lilar [*Le malentendu du deuxième sexe*] szenvedélyes, de nem megalapozott állításával, Simone de Beauvoir tagadja, hogy a nő valaha is a férfival egyenrangú alkotó, szervező erő lett volna, hogy férfi és nő között kölcsönös együttműködés, baráti, társas kapcsolat létezhetett. Ennek értelmében átsiklik az öközösségben kialakult és gyakorolt, általánosan (maga a szerző által is) nőinek elismert tevékenységek jelentőségén. Érthetetlen, miért kevésbé alkotó jellegű a kezdeti mezőgazdaság, állattenyésztés, fonás, szövés, edénykészítés, mint a férfiak által üzött vadászat és halászat? Ugyanakkor a szerző figyelmen kívül hagyja azt, amit az etnológiai kutatások (még *A második nem* megjelenése előtt) férfi és nő viszonyának sokféleségéről a ma létező primitív néptörzseknél, valamint a nemek szerepének társadalmi, kulturális meghatározottságáról feltártak (Margaret Mead: *Sex and Temperament in three Primitive Societies*). Az exogámia elterjedt jelenségében a férfitudat uralomvágyát véli megnyilvánulni, aki a Mást kívánja birtokolni, tehát kizárólag egy másik törzs asszonyát. Tudjuk viszont, hogy az exogámia, a törzsközösség egyéb duális megnyilvánulásaival egyetemben nem más, mint annak a szervezési elvnek a megnyilvánulása, amely a közösség egyensúlyának megőrzésére irányul, mégpedig a kölcsönösségi kapcsolatok érvényesítésével (Claude Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok*).

A magántulajdont szintén az egyéni tudat benső sajátosságából vezeti le a szerző. „Ahhoz, hogy a magántulajdon *eszméje* megjelenhessen — állítja —, az kellett, hogy a szubjektumban előzőleg létezzék saját, a közösségtől független létének igénye s ugyanakkor elidegenítése is (a létező csak önmagát elidegenítve lehet létének tudatában), mégpedig már nem közös, hanem egyéni formában — vagyónában, amelyhez éppen azért ragaszkodik rendületlenül, mert önmagát veszítette el benne.“ Az egzisztencializmus azonosítja a tárgyiasulást az elidegenedéssel, s így eredendőnek tekinti. Mint tudjuk, a marxizmus feltárta az elidegenedés történelmi jellegét: az objektiváció csak a magántulajdon minőségileg új körülményei között vezet elkerülhetetlenül elidegenedéshez, a szocializmus megteremtí az elidegenedés számos formája felszámolásának tárgyi feltételeit. A tudat és a magántulajdon közötti kapcsolat értelmezésében Beauvoir ismét felcseréli az okot az okozattal. Nem a tudat sajátos „imperializmusa“ vezet a magántulajdonhoz, hanem az utóbbinak objektív tényezők meghatározta kialakulása (ezeket a tényezőket a történelmi materializmus behatóan elemezte) eredményezett megfelelő változásokat az egyének tudatában. Marx találon jegyzi meg: „A magántulajdon olyan ostobákká és egyszemélyessé tette bennünket, hogy egy tárgy csak akkor a miénk, ha

bírjuk, ha tehát közvetlenül tőkeként egyszítal számunkra, illetve ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, lakjuk stb., egyszóval *használjuk*.”

Nem jogosult az egzisztencialista antropológiának az a követelménye sem, hogy a marxizmussal „szemben” s azt „meghaladva” nem a közösség, hanem az egyén érdekeire összpontosít.

Az ember, a konkrét egyén érdekeinek érvényesítése minden humanista koncepciónak s így természetesen a marxizmusnak is kiindulópontja. Minden azon múlik, hogyan értelmezzük az egyedi embert s a közösséggel való viszonyát. Marx ezt írja 1844-ben: „Egy *szociális* forradalom az egésznek az álláspontján van azért [...], mert az ember tiltakozása az embertelenné vált élet ellen, mert az *egyes, valóságos egyén álláspontjából* indul ki, mert az a *közösség*, melynek tőle való elszakítottóságára reagál, az ember *igazi közössége, az emberi közösség*.”

Az egyedi ember ontológiai státusát illetően a marxizmus radikálisan elhatárolódik attól az egzisztencialista felfogástól, amely szerint az ember a szabad akarat szellemi monásza. Marx döntő felfedezése, hogy az emberi egyén a társadalom része, konkrét emberek közötti viszonyokba, mindenekelőtt gazdasági viszonyokba van beleszővődve, s azok teremtménye.

Ha tehát egyetértünk Simone de Beauvoirral abban, amit ő radikális feminizmusnak nevez, s úgy fogalmaz meg, hogy nincs örök, adott nőiség, akkor viszont nem fogadhatjuk el azt a megállapítást (melynek mellesleg maga is többször el-  
lentmond), hogy semmiféle biológiai, lelki, gazdasági tényező nem indokolja a nemek hierarchiáját. Nem létezik örök női lényeg, mint ahogy örök, elvont emberi lényeg sem létezik. Az emberi lényegről Marx megállapította, hogy a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a biológiai tényezők szerepét mellőzni lehetne a nő helyzetének kialakulásában. A nő helyzetét számos tényező határozza meg, s ezek közül döntő az a hely, amelyet az adott társadalom gazdasági rendjében elfoglal. Az az emberi tevékenység, amelyet Simone de Beauvoir joggal hangsúlyoz, társadalmi természetű, ami nemcsak a munka kollektív jellegében, nemcsak a munkamegosztásban, hanem a munkának a társadalom objektív kritériumai szerinti értékelésében is kifejezésre jut. Az ősközösség első fokán, a kezdetleges munkaeszközökkel végzett feladatok mellett az anyaság még nem gátolja a nőt a produktív társadalmi munkában, ellenkezőleg: tevékenysége lényeges a közösség számára. Ez az objektív alapja a nőt övező tisztelőnek, a nemek kölcsönösségén alapuló társas együttműködésnek. Engels kimutatta, hogy csak a pástorkodás, majd a mesterségek kialakulása meghatározta új munkaformák következtében — ezekben a nő a fajfenntartás terhei, otthonhoz kötöttsége miatt képtelen már részt venni, holott ezek döntő fontosságúak a közösség, a társadalom számára — minősítik alsóbbrendűségnek a női nem biológiai adottságait.

Ugyancsak a munkaeszközök fejlődése, az iparosítással járó gépesítés az, amely a fizikai erőkifejtés háttérbe szorításával a nőket bevonja az új ipari termelésbe. Ez természetesen, alárendelt helyzetüknek megfelelően, fokozott kizsákmányolást eredményez. Ugyanakkor, amint azt Engels kidomborítja, a kapitalizmus képtelen összhangba hozni az anyaság hivatását a nő házon kívüli termelő tevékenységével, s ez a társadalom hathatós segítsége nélkül megoldhatatlan. Ebben a kommunista társadalom valósíthatja meg a nő teljes egyenjogúságának tényleges jogi és anyagi kereteit, biztosíthatja személyiségének sokoldalú kibontakozását, s hozhat létre olyan magasabb rendű kapcsolatot férfi és nő között, amelyben a közös emberi értékek létrehozásán és fenntartásán van a hangsúly.

Igen vitatható tehát Simone de Beauvoirnak az a feltételezése, hogy Engels nem veszi tekintetbe kellőképpen a nőnek a fajfenntartásban betöltött sajátos szerepét. De míg az egzisztencializmus a biológiai adottságokat a szituáció elemeinek minősítve azt vallja, hogy ezek kizárólag az egyén hozzájuk való viszonyulásában kapnak jelentőséget, Engels társadalmi összefüggéseikben tárgyalja őket. A nő választhat, állítja Simone de Beauvoir: vagy elfogadja helyzetét, és lemond szabadságáról, emberi mivolta kiteljesedéséről, vagy pedig fellázad ellene. Csakhogy a lázadás nem csupán tagadás, cselekvő elkötelezettséget és a társadalom átalakítására irányuló tudatos magatartást feltételez.