

Az általánosított és a konkrét másik: a Kohlberg-Gilligan vita és a feminista elmélet*

Lehetséges-e feminista hozzájárulás az erkölcsfilozófiához? Azaz: képesek-e azok a férfiak és nők, akik társadalmaink *gender*-nem rendszerét elnyomónak, a nők emancipációját pedig az emberi felszabadulás számára lényegesnek tartják, az erkölcsfilozófia hagyományos kategóriáit azzal a céllal bírálni, elemezni és – szükség esetén – lecserélni, hogy hozzájáruljanak a nők emancipációjához és az emberi felszabaduláshoz? Ez a fejezet egy ilyen, az erkölcsfilozófiához való feminista hozzájárulás felvázolására törekszik, a Carol Gilligan munkássága által gerjesztett vitára összpontosítva.¹

1. A Kohlberg-Gilligan vita

Carol Gilligannek a megismerés és a fejlődés erkölslélektana területén kifejtett kutatása egy Thomas Kuhntól ismerős mintázatot ismét meg.² Eltérést észlelve az eredeti kutatási paradigma állításai és az adatok között, Gilligan és munkatársai először kiterjesztik a paradigmát, hogy hozzáilleszthessék az anomáliás eredményeket. Ez a kiterjesztés azután lehetővé teszi számukra, hogy új megvilágításban lássanak más problémákat; ezt követően

* Seyla Benhabib: The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. In Seyla Benhabib – Drucilla Cornell (eds.): *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*. Minnesota University Press, Minneapolis, 1987, 77–95.

¹ E fejezet korábbi verziói bemutatásra kerültek a „Women and Morality” konferencián, SUNY, Stony Brook, 1985. március 22–24, illetve a „Philosophy and Social Science” kurzuson, Inter-University Center, Dubrovnik, Jugoszlávia, 1985. április 2–4. Meg szeretném köszönni a mindkét konferencia résztvevői által nyújtott bírálatokat és javaslatokat. Larry Blum és Eva Feder Kittay értékes javítási tanácsokkal láttak el. Nancy Fraser e munkához írott kommentárja (Toward a Discourse Ethic of Solidarity, *Praxis International*, 5, 4 [January 1986], 425–430), valamint „Feminism and the Social State” című írása (*Salmagundi*, April 1986) alapvető segítséget nyújtott az itt kidolgozott álláspont politikai következményeinek kifejtésében. E fejezet egy enyhén módosított változata megjelent in: E. F. Kittay – Diana T. Meyers (eds.): *Women and Moral Theory* (Proceedings of the Women and Moral Theory Conference). Rowman and Littlefield, New Jersey, 1987, 154–178.

² Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Osiris, Budapest, 2002, 63. skk.

az alapparadigmát, nevezetesen az erkölcsi ítéletalkotás fejlődésének a Lawrence–Kohlberg modell szerinti vizsgálatát alapjaiban igazítják ki. Gilligan és munkatársai immár azt állítják, hogy a Kohlberg-féle elmélet kizárólag az erkölcsi irányultság egy, az igazságosság és a jogok etikájára összpontosító aspektusa fejlődésének mérésére érvényes.

Egy 1980-as tanulmányukban³ Murphy és Gilligan megjegyzik, hogy huszonhat, Kohlberg átdolgozott kézikönyve alapján értékelt egyetemi hallgató hosszú távú vizsgálatából származó, az erkölcsi ítéletalkotásra vonatkozó adatok megismétlik Kohlberg eredeti eredményeit, melyek szerint az alanyok egy jelentős százaléka a serdülőkortól a felnőttkor felé haladva visszaesést mutat. E relativista visszaesés megmaradása jelzi, hogy az elmélet felülvizsgálatára van szükség. Tanulmányukban a szerzők a „posztkonvencionális formalizmus” és a „posztkonvencionális kontextualizmus” közötti megkülönböztetést javasolják. Míg a posztkonvencionális típusú mérlegelés a relativizmus problémáját egy olyan rendszer megalkotásával oldja meg, amely minden erkölcsi probléma megoldását olyan fogalmakból származtatja, mint a társadalmi szerződés vagy a természeti jogok, a második megközelítés úgy találja meg a megoldást, hogy „bár egyetlen válasz sem lehet objektíve, a kontextusfüggetlenség értelmében igaz, bizonyos válaszok és bizonyos gondolkodási módok jobbak, mint mások”.⁴ Az eredeti paradigmának a posztkonvencionális formalistából a posztkonvencionális kontextuálisra való kiterjesztése Gilligant ezt követően elvezeti oda, hogy az elmélet más eltéréseit – kiemelten a nők férfiakhoz viszonyítva tartósan alacsonyabb eredményeit – új megvilágításban vegye szemügyre. Az igazságosság és a jogok etikája, illetve a gondoskodás és a felelősség etikája közötti megkülönböztetés lehetővé teszi számára, hogy új módon írja le a nők erkölcsi fejlődését és kognitív készségeit. A nők erkölcsi ítéletalkotása kontextuálisabb, jobban belemélyül a kapcsolatok és narratívák részleteibe. Nagyobb hajlandóságot mutat az „egyedi másik” álláspontjának felvételére, és az ehhez szükséges beleérzés és együttérzés érzelmeinek a kimutatásában a nők jártasabbak. Mihelyt ezekre a kognitív jellemvonásokra nem mint a felnőtt posztkonvencionális stádiumbeli erkölcsi mérlegelésének hiányosságaira, hanem mint ennek lényegi összetevőire tekintünk, a nők látzólagos erkölcsi zavara az ítéletalkotás során erősségük egyik jelévé válik. Egyetértve Piaget véleményével, mely szerint minden fejlődéselmélet az érettség feltételezett tetőpontjától függ, attól a „ponttól, amely felé az előrehaladást felrajzoljuk”, „az érettség meghatározásában” eszközölt változtatás, írja Gilligan, „nem csak a legmagasabb stádium leírására hat ki, hanem átírja a

³ John Michael Murphy – Carol Gilligan: Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory. *Human Development*, 23/1980, 77–104.

⁴ I. m. 83.

fejlődés megértését, megváltoztatja az egész leírást.”⁵ A női erkölcsi ítéletalkotás kontextualitása, narrativitása és sajátlagossága nem valamiféle gyengeség vagy hiányosság jele, hanem az erkölcsi érettség egy olyan elképzelésének a megnyilvánulása, amely az ént a másokkal való kapcsolatok hálózatába belemélyültnek tekinti. Ennek az elképzelésnek megfelelően az erkölcsi érést és fejlődést az egymás igényei iránti tisztelet és a kielégítésük érdekében hozott erőfeszítések kölcsönössége tartja fenn.

Megszokott, hogy amikor egy ilyen jellegű kihívással szembesülnek, a régi kutatási paradigma hívei a következő érvekkel válaszolnak: a) az adatbázis nem támasztja alá a revizionisták által levont következtetéseket; b) az új következmények egy része hozzáigazítható a régi elmülethez; és c) az új és a régi paradigma tárgyterülete különböző, végeredményben nem ugyanazon jelenségek magyarázatában érdekeltek.

Gilliganhez intézett válaszában Kohlberg e három érv mindenikével élt.

a) *Az adatbázis*

1984-es *Synopses and Detailed Replies to Critics (Színopszis és részletes válaszok a bírálatokra)* című írásában Kohlberg amelletl érvel, hogy a kognitív erkölcsi fejlődésről elérhető adatok nem mutatnak különbséget a két nemhez tartozó gyerekek és serdülők között az igazságosság mérlegelésének vonatkozásában.⁶ „Egyedül csak a felnőttekre, rendszerint házasságban élő háziasszonyokra vonatkozó vizsgálatok mutatnak ki elfogadható gyakorisággal nemi különbségeket. Számos, felnőtt férfiakat és nőket az iskolázottsági vagy foglalkozási különbségek ellenőrzése nélkül összehasonlító vizsgálat [...] valóban beszámol nemi különbségekről a férfiak javára.”⁷ Kohlberg ragaszkodik ahhoz, hogy ez utóbbi eredmények nem összeegyeztethetetlenek az elméletével.⁸ Ugyanis, elméletének megfelelően, a negyedik és az ötödik stádium

⁵ Carol Gilligan: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982, 18–19.

⁶ Lawrence Kohlberg: *Synopses and Detailed Replies to Critics* (Charles Levine-nel és Alexandra Hewer-rel együtt). In L. Kohlberg: *Essays on Moral Development*. Harper and Row, San Francisco, 1984, vol. II.: *The Psychology of Moral Development*, 341.

⁷ I. m. 347.

⁸ Továbbra is felmerülnek kérdések azzal kapcsolatban, miként értelmezendők a nők erkölcsi fejlődésével kapcsolatos vizsgálatok. A kései serdülőkorra és felnőtt férfiakra összpontosító, nemi különbségeket kimutató tanulmányok: J. Fishkin – K. Keniston – C. MacKinnon: *Moral Reasoning and Political Ideology*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27/1983, 109–119; N. Haan – J. Block – M. B. Smith: *Moral Reasoning of Young Adults: Political-Social Behavior, Family Background, and Personality Correlates*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 10/1968, 184–201; C. Holstein: *Irreversible, Stepwise Sequence in the Development of Moral Judgment: A Longitudinal Study of Males and Females*. *Child Development*, 47/1976, 51–61. Bár világos, hogy a rendelkezésre

elérése a társadalom másodlagos intézményeiben – például a munkahely és a kormányzás intézményeiben – való részvétel, felelősség- és szerepvállalás tapasztalataitól függ, ezekből pedig a nők nagy része ki volt és továbbra is ki van zárva. Az adatok, vonja le a következtetést, nem veszélyeztetik elmélete érvényességét, hanem olyan tényezők ellenőrzésének a szükségességére mutatnak rá a felnőtt erkölcsi mérlegelésben mutatkozó nemi különbségek vizsgálatában, mint az iskolázottság és a foglalkozás.

b) A régi elmélethez való hozzáigazítás

Kohlberg itt egyetért Gilligannel abban, hogy „a gondoskodás és a felelősség irányultságának elismerése hasznos módon kitágítja az erkölcs területét”.⁹ Véleménye szerint azonban az igazságosság és a jogok, illetve a gondoskodás és a felelősség nem az erkölcsi fejlődés két *útvonalának*, hanem két erkölcsi irányultságnak felel meg. A jogok és a gondoskodás irányultságai nem képeznek két pólust, nincs közöttük dichotómia, hanem a gondoskodással és felelősséggel jellemezhető irányultság elsősorban inkább a családdal, a barátokkal és a csoport-tagokkal szembeni sajátos kötelezettségi kapcsolatokra irányul, olyan kapcsolatokra, „amelyek gyakran magukba foglalják vagy előfeltételezik a tisztelet, a méltányosság és a szerződés általános kötelezettségeit”.¹⁰ Kohlberg ellenáll annak a következtetésnek, hogy ezek a különbségek erősen „nemtől függőek”, ehelyett az irányultság választását úgy látja, mint ami „elsődlegesen a kísérleti feltételeken és a dilemmán múlik, nem pedig a nemen”.¹¹

álló adatok nem kérdőjelezik meg magát a stádium-szekvencia fejlődés modelljét, a nemi különbségeknek az erkölcsi mérlegelésben mutatott túlyomó jelenléte kérdéseket vet fel arra vonatkozólag, hogy egészen pontosan *mit* is mérhet ez a modell. Norma Haan a következőképpen foglalja össze ezt a kohlbergi paradigma ellen megfogalmazott ellenvetést: „Így a technikai, racionalizált társadalmakban élő férfiak erkölcsi mérlegelése, akik formális műveleti szinten mérlegelnek, és akik *védekező módon intellektualizálják és tagadják a személyközi és helyzethez kötött részleteket*, különleges előnyt élvez a kohlbergi osztályozási rendszerben.” *Two Moralities in Action Contexts: Relationships to Thought, Ego Regulation, and Development. Journal of Personality and Social Psychology*, 36/1978, 287 (kiemelés – S. B.). Úgy gondolom, hogy Gilligan vizsgálatai szintén alátámasztják azt az eredményt, hogy „a személyközi, helyzethez kötött részletek intellektualizálása és tagadása” alkotja az egyik alapvető különbséget az erkölcsi problémák férfi- és női megközelítései között. Ezért tűnik inadekvátnak – amint a szövegben érvelek – az ego fejlődése és az erkölcsi fejlődés éles elkülönítése – Kohlbergnél és másoknál – e probléma kezelésében, ugyanis bizonyos ego-attitűdök – védekező hajlam, merevség, a beleélésre való képtelenség, a rugalmasság hiánya – valóban előnyben részesülnek mások rovására, mint az érzelmekkel szembeni nem-elyomó attitűd, rugalmasság, az empátia jelenléte.

⁹ Kohlberg: *Synopses...* Id. kiad. 340.

¹⁰ I. m. 349.

¹¹ I. m. 350.

Egy Gilliganhez intézett korábbi válaszában Kohlberg a következőképpen érvelt:

Carol Gilligan elgondolásai, bár érdekesek, nem igazán váltak a hasznunkra, két ok miatt [...] Az utóbbi, gondoltuk, megfelelő anyagot szolgáltat Jane Loewingernek az ego fejlődési stádiumaira vonatkozó vizsgálatához, de nem a mérlegelés sajátos erkölcsi dimenziójának a vizsgálatához. [...] Piaget-t követve kollégáim és én mélyen meg voltunk győződve arról, hogy az igazságosság mérlegelése alávethető lesz egy formális szerkezeti vagy racionális elemzésnek [...] míg a »jó élet«-re vonatkozó kérdésekre az ilyen típusú leírások nem bizonyultak alkalmazhatónak.¹²

Bíráloíhoz intézett 1984-es válaszában Kohlberg tovább árnyalja ezt a megkülönböztetést az erkölcsi fejlődés és az ego fejlődése között: az ego tartományát kognitív, személyközi és erkölcsi funkciókra osztja fel.¹³ Lévén,

¹² L. Kohlberg: A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka–Goodpaster Exchange. *Ethics*, 92 (April 1982), 316. Vö. továbbá: Gertrud Nunner-Winkler: Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility Versus an Ethics of Rights and Justice. in Kurtines – J. L. Gewirtz (eds.): *Morality, Moral Behavior and Moral Development*. John Wiley and Sons, New York, 1984, 355. Nem világos, hogy mi itt a vita tétje: az „erkölcsi” fejlődés és az „ego” fejlődése közötti megkülönböztetés, ahogyan azt Kohlberg és Nunner-Winkler sajvasolja; vagy pedig az a kérdés, hogy az erkölcs kognitív fejlődésemlelete nem előfeltételezi-e az ego fejlődésének egy olyan modelljét, amely ütközik ennek pszichoanalitikai irányultságú változataival. Valójában, hogy a „maturacionizmus” vagy „nativizmus” elméletét érintő vádjával szembeszálljon – ez azt jelentené, hogy az erkölcsi stádiumok az elme a priori adottságai, amelyek saját logikájuknak megfelelően, a társadalom vagy a környezet hatásától függetlenül bontakoznak ki – Kohlberg a következőképpen érvel: „A stádiumok (a saját strukturáló tendenciákkal rendelkező) szervezet és a (fizikai vagy társas) környezet interakciójában kialakuló egyensúlyi helyzetek. Az egyetemes erkölcsi stádiumok legalább oly mértékben a társas szerkezetek (jogi intézmények, család, tulajdon) egyetemes jellegzetességeinek és a különböző kultúrák társas interakciónak a függvényei, mint amennyire a megismerő szervezet általános strukturáló tendenciáinak a termékei. (Kohlberg: A Reply to Owen Flanagan. I. m. 521.) Ha ez így van, akkor az erkölcs kognitív fejlődésemleletének azt is előfeltételeznie kell, hogy az én és a társas szerkezetek között adva van egy olyan *dinamika*, amely révén az egyed elsajátítja vagy internalizálja a társas világ nézőpontjait és büntetéseit. De ennek a dinamikának a mechanizmusai mind tanulást, mind ellenállást, internalizációt, de egyben projekciót és fantáziát is magukba foglalhatnak. A kérdés nem annyira az, hogy az erkölcsi fejlődés és az ego fejlődése különállóak-e – fogalmilag ugyan megkülönböztethetjük őket, de az én történetében összefüggnek –, hanem hogy a Kohlberg elmélete által előfeltételezett ego-fejlődési modell nem torzító módon *kognitívisztikus*-e abban, hogy nem veszi figyelembe az affektusok, az ellenállás, a projekció, a fantázia- és védekezési mechanizmusok szerepét a szocializációs folyamatokban.

¹³ Kohlberg: Synopses... Id. kiad. 398.

hogy az ego fejlődése az erkölcsi fejlődés szükséges, de nem elégséges feltétele, álláspontja szerint az utóbbi az előbbtől függetlenül vizsgálható. E pontosítás fényében Kohlberg úgy tekint Murphy és Gilligan „posztkonvencionális kontextualizmus” stádiumára, mint ami inkább az ego kérdéseiben érintett, szemben az erkölcsi fejlődéssel. Bár nem állítja, hogy az erkölcsi kompetenciák elsajátítása véget ér a felnőttkor elérésével, mindazonáltal kitart amellett, hogy a felnőtt erkölcsi fejlődésére és az ego fejlődésére vonatkozó vizsgálatok pusztán a „keménnyel” szembeállított „puha” stádiumok meglétére utalnak. Az előbbieket szekvenciálisan irreverzibilisek és integrálisan kapcsolódnak egymásba, abban az értelemben, hogy egy későbbi stádium egy korábbiól fejlődik ki, és jobb megoldásokat nyújt korábbi problémákra.¹⁴

A későbbi tudománytörténészek dolga lesz eldönteni, hogy a kohlbergi elmélet ezekkel az engedményekkel és minősítésekkel belépett-e – Lakatos Imre kifejezésével – az „*ad hoc*-izmus” szakaszába,¹⁵ avagy Gilligan és más bírálók kihívása egy új szakaszba tolta ezt a kutatási paradigmát, amelyben új problémák és fogalmiságok gyümölcsözőbb eredményekhez vezetnek majd.

Ebben a fejezetben a következő kérdéssel foglalkozom: mivel járulhat hozzá a feminista elmélet ehhez a vitához? Mivel Kohlberg maga lényegesnek tekinti elmélete számára a normatív filozófia és az erkölcsi fejlődés empirikus vizsgálata közötti kölcsönhatást, ezért a kortárs feminista elmélet és filozófia meglátásai összefüggésbe hozhatóak elméletének egyes vonatkozásaival. Két premisszát határozok meg a feminista elméletalkotás lényegi alkotóelemeiként. Először is, a feministák számára a *gender*-nem rendszer nem esetleges, hanem lényegi módon határozza meg a társadalmi valóság szervezését, szimbolikus megosztását és tapasztalati megélését. „*Gender*-nem” rendszeren a nemek közötti anatómiai különbségek társadalmi-történeti, szimbolikus konstitúcióját és értelmezését értem. A *gender*-nem rendszer az a rács, amelyen keresztül az én egy *megtestesült* identitást alakít ki magának, a testünkben való lét és a test megélésének egy sajátos módozatát. Az én azáltal válik énné, hogy az emberi közösségtől testi önazonossága fizikai, társadalmi és szimbolikus megtapasztalásának egy bizonyos módját sajátítja el. A *gender*-nem rendszer az a rács, amelyen keresztül a társadalmak és a kultúrák újratermelik a megtestesült egyedet.¹⁶

¹⁴ Ehhez a megfogalmazáshoz lásd Jürgen Habermas: Interpretive Social Science vs. Hermeneuticism. In N. Haan – R. Bellah – P. Rabinow – W. Sullivan (eds.): *Social Science as Moral Inquiry*. Columbia University Press, New York, 1983, 262.

¹⁵ Lakatos Imre: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs. In Lakatos – A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge, 1970, 117 skk.

¹⁶ Hadd magyarázzam meg ennek a premisszának a státusát. Úgy jellemezném, mint „másodszintű kutatási hipotézist”, amely irányítja is a konkrét társadalomtudományi kuta-

Másodszor, a történetileg ismert *gender*-nem rendszerek hozzájárultak a nők elnyomásához és kizsákmányolásához. A feminista kritikai elmélet feladata, hogy e tényt feltárja, és egy olyan elméletet dolgozzon ki, amely emancipatórikus és reflexív, illetve amely segítheti a nőket az elnyomás és a kizsákmányolás elleni küzdelmeikben. A feminista elmélet kétféleképpen járulhat hozzá ehhez a feladathoz: a nőknek a történelmen, kultúrákon és társadalmakon átívelő elnyomását *magyarázó-diagnosztizáló elemzés* kidolgozásával, illetve a jelenlegi társadalmunk és kultúránk normáira és értékeire irányuló olyan *megelőlegező-utópikus bírálat* kifejtésével, amely az együttlét, az önmagunkhoz és a természethez való viszonyulás új módozatait vetíti a jövőbe. Míg a feminista elmélet első vetülete kritikai, társadalomtudományi kutatást igényel, a második elsődlegesen normatív és filozófiai: erkölcsi és politikai elvek mind metaetikai, *igazolási logiká*jukra vonatkozó, mind pedig szubsztantív, normatív, konkrét tartalmukra vonatkozó tisztázását vonja maga után.¹⁷

Ebben a fejezetben az univerzalisztikus erkölcselméletek egy ilyen megelőlegező-utópikus bírálatának a kifejtésére vállalkozom feminista nézőpontból. Amellett akarok érvelni, hogy az erkölcsi terület meghatározása, akár csak az *erkölcsi autonómia* eszméje – nem csupán Kohlberg elméletében, hanem az univerzalisztikus szerződéselméletekben is, Hobbes-tól Rawls-ig – a női tapasztalat *magánjellegűvé tételéhez* és erkölcsi szempontból történő mellőzéséhez vezet (2. rész). Ebben a hagyományban az erkölcsi ént *beágyazatlan* és *testetlen* lénynek tekintik. Az énnel ez a felfogása a férfi tapasztalat néző-

tásokat, és amely a maga során falszifikálható is ez utóbbiak által. Nem valamiféle hitállítás a világ állapotáról: a nem-*gender* rendszer kultúrákon és történelmen átívelő egyetemessége empirikus tény. Továbbá semmiképpen sem normatív állítás arról, hogy a világnak milyennek *kell* lennie. Ellenkezőleg, a feminizmus radikálisan megkérdőjelezi a nem-*gender* rendszer érvényességét a társadalom és a kultúra szervezésében, illetve a férfiak és a nők e keret-rács megvizsgálatlan és elnyomó hatásától való emancipációját támogatja. A történész Kelly-Gadol tömören rögzíti ennek a premisszának a jelentését az empirikus kutatás számára: „Amint a történelemhez fordulunk a nők helyzetének megértése érdekében, nyilván már eleve azt feltételezzük, hogy a nők helyzete társadalmi ügy. De a történelem kezdetben nem úgy tűnik, hogy beigazolná ezt a tudatosságot. [...] Amint ezt végrehajtjuk – amint feltételezzük, hogy a nők a szó legteljesebb értelmében az emberiség részei –, az események azon időszaka vagy halmaza, amellyel foglalkozunk, a normálisan elfogadotthoz képest teljességgel más jelleget vagy értelmet ölt. Valóban, ami felbukkan, az a nők relatív státusvesztésének egy elfogadhatóan szabályos mintázata pontosan az úgynevezett progresszív változások időszakában [...] A progresszív fejlődésre vonatkozó olyan fogalmaink, mint a klasszikus athéni civilizáció, a reneszánsz és a francia forradalom, elképesztő újraértékelésen mennek keresztül [...] Hirtelen *egy új, kettős látással* kezdjük el látni ezeket a korszakokat – és *mindgyikük szem egy más képet lát.*” *The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History*. *Signs*, 1, 4 (1976), 81–111. (Kiemelés – S. B.)

¹⁷ A kritikai elmélet e két aspektusának további tisztázását lásd tőlem: *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, New York, 1986. II. rész: The Transformation of Critique.

pontját tükrözi; ebben az elméletben a „releváns másik” sohasem a nővér, hanem mindig a fivér. Azt állítom, hogy az énnék ez az elképzelése a felcserélhetőségnek és az egyetemesíthetőségnek pontosan azzal a kritériumával összeegyeztethetetlen, amelyet az univerzalizmus védelmezői képviselnek. Az „általánosított másik” álláspontjára korlátozott univerzaliztikus erkölcs-elmélet episztémikus inkoherenciákhoz vezet; ezek pedig veszélyeztetik az elméletnek a felcserélhetőség és az egyetemesíthetőség adekvát teljesítésére vonatkozó igényét (3. rész).

A nyugati tradíció univerzaliztikus erkölcselméletei – Hobbes-tól Rawls-ig – *szubsztitucionalisták*, abban az értelemben, hogy az általuk védelmezett univerzalizmust rejtve úgy határozzák meg, hogy a szubjektumok egy sajátos csoportjának a tapasztalatait az emberinek mint olyannak a paradigmikus eseteként azonosítják. Ezek a szubjektumok változatlanul fehér, hímnemű felnőttek, akik tulajdonnal, de legalábbis hivatással rendelkeznek. A *szubsztitucionalista* univerzalizmust elkülönítem az *interaktív* univerzalizmustól. Az interaktív univerzalizmus elismeri az emberi létezés sokféleségét és az emberek közötti különbségeket, anélkül hogy ezeket a sokféleségeket és különbségeket erkölcsileg és politikailag érvényesként hagyná jóvá. Az interaktív univerzalizmus, miközben egyetért azzal, hogy normatív vitáknak létezhet racionális megoldása, és hogy a méltányosság, a kölcsönösség és az egyetemesíthetőség konstitutív elemei, azaz szükségszerű feltételei az erkölcsi álláspontnak, a különbséget az átgondolás és a cselekvés kiindulópontjának tekinti. Ebben az értelemben az „egyetemesség” egy olyan regulatív eszme, amely nem tagadja megtestesült és beágyazott identitásunkat, hanem olyan erkölcsi attitűdök kifejllesztésére és olyan politikai átalakulások elősegítésére törekszik, amelyek egy mindenki számára elfogadható álláspontot eredményezhetnek. Az egyetemesség nem a fiktív módon meghatározott ének ideális konszenzusa, hanem a konkrét, megtestesült, autonómiára törekvő ének harcának konkrét folyamata a politika és az erkölcs területén.

2. Az igazságosság és az autonóm én a társadalmi szerződés elméleteiben

Kohlberg a következőképpen határozza meg a morálfilozófia és az erkölcslelektan privilegizált tárgyterületét:

Azt állítjuk, hogy a *morális* ítéletek vagy elvek központi funkciója a személyközi vagy társas konfliktusok, vagyis a követelések vagy jogok konfliktusainak a megoldása [...] Ily módon az erkölcsi ítéletek és elvek az egyensúly vagy a követelések felcserélhetőségének fogalmát vonják maguk után. Ebben

az értelemben végső soron az igazságosságra való utalást foglalnak magukban, legalábbis amennyiben „kemény” szerkezeti stádiumokat határoznak meg.¹⁸

Az erkölcs területének Kohlbergi felfogása az igazságosság és a jó élet határozott elkülönítésén alapszik.¹⁹ Ez egyben Gilliganre vonatkozó kritikájának is az egyik alapköve. Bár elismeri, hogy a gondoskodással és felelősséggel jellemezhető irányultság Gilligan magyarázata „hasznos módon kitérít az erkölcs területét”,²⁰ Kohlberg a következőképpen határozza meg a kötelezettségek sajátos kapcsolatainak ama területét, amelyre a gondoskodás és a felelősség irányul: „a rokonság, a szeretet, a barátság és a nemiség azon szféráit, amelyek a gondoskodás megnyilvánulásait igénylik, rendszerint a személyes döntéshozatal szféráiként – mint amilyenek például a házasság és a válás

¹⁸ Kohlberg: Synopses... Id. kiad. 216.

¹⁹ Bár mind Kohlberg, mind Nunner-Winkler és Habermas is gyakran hivatkoznak rá, továbbra sem világos, hogy ez a megkülönböztetés *hogyan* tehető meg és hogyan igazolható. Megfelel-e például az igazságosság és a jó élet közötti megkülönböztetés a nyilvános és a magánjellegű közötti szociológiai distinkciónak? Ha igen, mit értünk itt a „magánjellegű” alatt? A nők bántalmazása „magánjellegű”-e vagy pedig „nyilvános” ügy, közügy? A magánjellegű és a nyilvános releváns szociológiai meghatározásai társadalmainkban mozgásban vannak, ahogyan történetileg is mozgásban voltak. Ezért kevés indokot találok arra, hogy az erkölcselméletben változó jogi vagy társadalmi meghatározásokra támaszkodjunk. E megkülönböztetés megítélésének egy másik módja elkülöníteni azt, ami egyetemesíthető, attól, ami kulturálisan esetleges vagy a konkrét életformák, egyedi történetek és hasonlók függvénye. Habermas a jó élet kérdéseit az esztétikai-kifejező szférába utalja, vö. A Reply to My Critics. In John B. Thompson – David Held (eds.): *Habermas: Critical Debates*. MIT Press, Cambridge, MA, 1982, 262; uő: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. In *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt, 1983, 190. skk. Ismét csak, ha az intimitás értelmében vett magánjellegűt az „esztétikai-kifejező” szférába utaljuk, akkor ez a nőmozgalom által felvetett problémák – amelyek éppen „intim” kapcsolataink, fantáziáink és reményeink minőségét és természetét érintik – zömének az elhallgattatására és magánjellegűvé tételére kényszerít bennünket. Az erre adott hagyományos válasz amellett érvel, hogy életünk ezen aspektusa nyilvánosság elé tárásának a szándéka miatt a nőmozgalom az autoritarianizmus veszélyét hordozza, mivel az egyéni „szabadság” határait kérdőjelezi meg. Erre a legitím politikai aggályra válaszolva amellett érvelnék, hogy különbség van egyfelől a nőket elnyomó életformák és értékek megkérdőjelezése és „nyilvánossá” tétele között – az átgondolás, a cselekvés és az átalakítás számára való hozzáférhetővé-tétel és *szociálisan konstitúált* jellegük felfedése értelmében –, illetve, másfelől, abban az értelemben vett „nyilvánossá” tételük között, hogy ezek a területek alárendelődjenek az állam törvénykező és adminisztratív tevékenységének. A második értelemben következhet, de nem feltétlenül következik az elsőből. Abból, hogy a feministák a pornográfiára mint a nők lealacsonyításának egy „esztétikai-kifejező” módjára összpontosítanak, még nem következik, hogy bírálatuknak a pornográfia elleni köztörvényi szabályozáshoz kellene vezetnie. Hogy szükség van-e ilyen törvényes szabályozásra, azt a releváns jogi, politikai, alkotmányos stb. érvek alapján kell megvizsgálni. A politikai autoritarianizmus problémái ezen a szinten merülnek fel, nem pedig a nők érdekeit magánjellegűvé tevő és elhallgattató hagyományos megkülönböztetések kritikai-filozófiai vizsgálatának szintjén.

²⁰ Kohlberg: Synopses... Id. kiad. 340.

problémái – fogjuk fel”.²¹ A gondoskodás irányultsága tehát olyan területekre vonatkozik, amelyek inkább „személyesek”, mintsem „morálisak, a formális nézőpont értelmében”.²² A jó életnek a rokoni, szeretet-, baráti és nemi kapcsolatainkra vonatkozó kérdései egyfelől az erkölcsi területhez tartoznak, másfelől viszont, szemben a „morális” kérdésekkel, „személyeseknek” minősülnek.

Kohlberg a moralitás egy olyan meghatározására támaszkodik, amely Hobbes-szal veszi kezdetét, az arisztotelészi-keresztény világkép felbomlása nyomán. Az ókori és a középkori erkölcsi rendszerek, ellenkezőleg, a következő szerkezetet mutatják: az ember meghatározása aszerint, amilyennek lennie kell; az ember meghatározása aszerint, amilyen; és azoknak a szabályoknak vagy előírásoknak a készlete, amelyek átvezethetik az embert aktuális állapotából abba az állapotba, amilyenné lennie kell.²³ Az ilyenfajta erkölcsi rendszerekben az emberi közösség igazságos viszonyait irányító szabályok a jó élet egy átfogóbb felfogásába ágyazódnak bele. Ennek a jó életnek, az ember *telos*jának a meghatározása pedig ontológiai; az embernek a kozmoszban elfoglalt helyére hivatkozik.

A természet ókori és középkori ideológiai felfogásának a középkori nominalizmus és az újkori tudomány támadása által véghezvitt megsemmisítése, a kapitalista cserekapcsolatok megjelenése és a társadalomszerkezet ezt követő feloszlása gazdasági-, állami-, polgári társulási- és otthoni-intim szférákra radikálisan átalakította az erkölcselméletet. Az újkori elméletalkotók azt állítják, hogy a természet végső céljai ismeretlenek. Az erkölcsiség ily módon függetlenné válik a kozmológiától és az embernek a természettel való viszonyát normatív módon korlátozó mindent átfogó világnézettől. Az igazságosságnak és a jó életnek a szerződéselmélet korai képviselői által megfogalmazott megkülönböztetése az én e magánjellegének és autonómiájának a védelmére törekszik, először a vallásos szférában, majd pedig a „szabad gondolkodás” tudományos és filozófiai szféráiban is.

Az önmagában vett igazságosság akkor válik az erkölcselmélet közép-pontjává, amikor a varázstalanított világban a polgári egyének azzal a feladattal szembesülnek, hogy megteremtsék önmaguk számára a társadalmi rend legitim alapját. Az, aminek lennie „kell”, most úgy határozódik meg mint az, amiben mindnyájan racionálisan megegyeznénk a polgári béke és a jólét biztosítása érdekében (Hobbes, Locke); illetve a „kell” egyedül az erkölcsi törvény ésszerű formájából származtatott (Rousseau, Kant). Mindaddig, amíg a közreműködés társas alapjait és az egyedek jogköveteléseit tiszteletben tart-

²¹ I. m. 229–230.

²² I. m. 360.

²³ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris, Budapest, 78–80.

ják, az autonóm polgári szubjektum úgy definiálhatja a jó életet, ahogyan azt az értelme és a lelkiismerete diktálja. Az újkorba való átmenet nem csak az ennek a kozmoszhoz, illetve a vallás és a létezés végső kérdéseire való viszonyulását teszi magánjellegrév. A nyugati modernitásban a magánjellegű felfogása első ízben terjed ki oly módon, hogy magában foglalja a bensőséges otthoni-családi szférát. A „rokonság, barátság, szeretet és nemiség” viszonyait valóban – mint Kohlbergnél is – a „személyes döntéshozatal” szféráinak tekintik. Az újkori erkölcs- és politikaelmélet kezdetén azonban a szférák „személyes” természete nem az egyenlő női autonómia elismerésével, hanem inkább a nemek közötti kapcsolatoknak az igazságosság köréből való eltávolításával jár. Míg a polgári férfiú a konvencionálisból a posztkonvencionális erkölcsiségbe – az igazságosság társadalmilag elfogadott szabályaitól ezeknek a szabályoknak a társadalmi szerződés elveiből való eredeztetéséhez – való átmenetét ünnepli, az otthon szférája megmarad a konvencionális szintjén. Az igazságosság szférájára – Hobbes-tól Locke-on keresztül Kantig – úgy tekintenek mint arra a területre, ahol a független férfiak mint családfejek egymás között tranzakciókat folytatnak, miközben az otthon intim szférája az igazságosság határain kívül marad, és a polgári *pater familias*-ok utódnemzési és affektív szükségleteire korlátozódik. Heller Ágnes “érzelemháztartás”-nak nevezte ezt a területet.²⁴ Az emberi tevékenység egy egész területét, nevezetesen a nevelés, az utódnemzés, a szeretet és a gondoskodás területét – mely a nőnek jut osztályrészül az újkori polgári társadalom fejlődése során – kiiktatják az erkölcsi és politikai megfontolásokból, és a „természet” világába utasítják ki.

A társadalmi szerződés elméleteinek egy rövid történeti genealógiája révén vizsgálom meg az igazságosság és a jó élet megkülönböztetését, azt, ahogyan ez a megkülönböztetés a nyilvános és az otthoni szétválásaként jelenik meg. Ez az elemzés egyben az autonómia – a szóban forgó hagyomány által nagyra tartott – implicit eszméjének a felmutatását is lehetővé teszi.

Az újkori erkölcsi és politikai filozófia kezdeténél egy erőteljes metafora található: a „természeti állapot”. Ezt a metaforát olykor tényként veszik. Így például John Locke a *Második értekezés a polgári kormányzatról* című művében emlékeztet bennünket arra a két emberre, „akik egy lakatlan szigeten élnek és akikről Garcilasso de la Vega tesz említést [...] vagy egy svájcira és egy indiánra az amerikai őserdőkből”.²⁵ Máskor fikcióként van elkönyvelve. Így Kantnál, aki elutasítja elődei színpompás álmodozásait, és a „természeti állapot”-ot empirikus tényből transzcendentális fogalommal alakítja át. A természeti állapot nála már a magánjog elgondolását képviseli, amely alá a birtoklás

²⁴ Heller Ágnes: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Gondolat, Budapest, 1978, 365. skk.

²⁵ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazj eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat, Budapest, 1986, 48.

joga és olyan „dologi jellegű személyi jogok” tartoznak, amelyeket a családfő felesége, gyermekei és cselédei felett gyakorol.²⁶ Egyedül Thomas Hobbes elegyíti a ténnyt a fikcióval, és azokkal szemben, akiknek „különösnek tűnhetik, hogy a természet ilyen összeférhetetlenné tett minket, és arra késztet, hogy egymásra törjünk, és kölcsönösen elpusztítsuk egymást”, arra kér mindenkit, aki „nem hisz ebben az érzelmekből levezetett végkövetkeztetésben”, hogy gondolja meg: „ha útra indul, felfegyverzi magát, és igyekszik erős kísérettel utazni; ha lefekszik, bezárja az ajtókat, sőt még a házban is bezárja a szekrényeit [...] Nem vádolja-e tetteivel az emberiséget ugyanúgy, ahogy én a szavammal vádolom?”²⁷ A természeti állapot a korajúrkori polgári gondolkodók tükré, amelyben ők és társadalmuk felnagyítva, megtisztítva és eredeti, mezítelen valóságukban tükrözve jelennek meg. A természeti állapot mind rémálom (Hobbes), mind pedig utópia (Rousseau). A polgári férfiú felismeri benne hiányosságait, félelmeit és szorongásait, de egyben álmait is.

E metafora változó tartalma kevésbé jelentős, mint az általa közvetített egyszerű és mély üzenet: kezdetben az ember, a férfi egyedül volt. Ismét csak Hobbes az, aki e gondolat legvilágosabb megfogalmazását nyújtja: „Vegyük a férfiakat úgy [...] mintha éppen csak kihajtottak volna a földből, és hirtelen, mint a gombák, teljesen érettekké válnának, bármiféle, egymással szembeni elköteleződéstől mentesen.”²⁸ A férfiaknak mint gombáknak ez a víziója az autonómia lehető legjobb képe. A nőt, az anyát, akitől minden egyed születik, itt a föld helyettesíti. A nőtől való születés tagadása felszabadítja a férfiúi egót a legtermészetesebb és legalapvetőbb függőségi kötelektől. A kép nem sokkal eltérőbb Rousseau nemes vadembere esetében sem, aki az erdőkben szertelenül vándorolva alkalmanként párosodik egy-egy nősténnyel, aztán meg pihenni tér.²⁹

A természeti állapot metaforája az autonóm én egy vízióját nyújtja: ez egy nárcisztikus én, amely a világot a saját képe szerint látja; amely nincs tudatában saját vágyai és szenvedélyei határainak; és amely nem képes ön magát egy másik szemén keresztül látni. Ahogyan Hegel kifejezi:

26 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati és kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 377–378. (Első rész: A jogtan metafizikai alapelemei)

27 Thomas Hobbes: *Leviatán*. Első kötet. Ford. Vámosi Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999, 169.

28 Thomas Hobbes: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. In Sir W. Molesworth (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. II. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, 109.

29 J.-J. Rousseau: *On The Origin and Foundations of Inequality Among Men*. In J.-J. Rousseau: *The First and Second Discourse*. Ed. R. D. Masters, tr. Roger D. and Judith R. Masters. St Martin's Press, New York, 1964, 116.

Az öntudat számára van egy másik öntudat; *önmagán kívül* jutott. Ennek kettős jelentése van. *Először*, elvesztette önmagát, mert mint *más* lény találja magát; *másodszer*, ezzel megszüntette a másikat, mert a másikat nem is látja lénynek, hanem *önmagát* látja a *másikban*.³⁰

Az autonóm férfiúi ego története a másikkal való szembesülés e kezdeti *vesztés*-érzetének, és az ebből az eredeti nárcisztikus sérelemből a háború, a félelem, az elnyomás, a szorongás és a halál kijózanító tapasztalata révén való fokozatos kigyógyulásnak az elbeszélése. E dráma utolsó tétele a társadalmi szerződés: a mindenki kormányzására hivatott törvény megalapítása. Az egyedeknek, miután fivéreik kiteszítetták őket nárcisztikus univerzumukból a bizonytalanság világába, vissza kell állítaniuk az apa autoritását a törvény képében. A korai polgári egyének nemcsak hogy anyja, de apja sincsen; az apának a saját énképében való rekonstituálására törekszik. Az, amit az újkori erkölcs- és politikaelmélet krónikái rendszerint a szabadság hajnalaként ünnepelnek, pontosan a politikai patriarchátus e destrukciója a polgári társadalomban.

A politikai autoritás létrehozása civilizálja a testvérek közötti versengést, figyelmüket a háborúról a tulajdonra, a hiúságról a tudományra, a hódításról a fényűzésre terelve. Az eredeti nárcizmus nem alakul át; csak most már világosan meghatározásra kerültek az ego határai. A törvény az enyém és a tied kijelölésével csökkenti a bizonytalanságot, a másik általi elnyelés félelmét. A féltékenység nem szűnik meg, de megszelídül; mindaddig, amíg mindenki megtarthatja azt, ami az övé, és – méltányos játékszabályok mellett – többre is törhet, jogosult a féltékenységre. A versengést megszelídítik és a vagyongyűjtés irányába terelik. A törvény elfojtja a szorongást azáltal, hogy mereven kijelöli az én és a másik közötti határokat, de nem gyógyít ki a szorongásból. Az attól való szorongás, hogy a másik mindig azon van, hogy beavatkozzon a teredbe és elsajátítsa azt, ami a tied; a szorongás, hogy akaratod alárendelődhet az ő akaratának; a szorongás, hogy a fivéreik egy csoportja fogja bitrolni a törvényt „mindenki akaratá” nevében, és meg fogja semmisíteni az „általános akarat”-ot, a távollevő apa akaratát, megmarad. A törvény megtanít arra, hogyan kell elnyomni a szorongást és kijózanítani a nárcizmust, de az én alkata nem változik. A magánjogok és -kötelességek megalapítása nem diadalmaskodik az én belső sérelmein; csupán arra kényszeríti őket, hogy kevésbé destruktívakká váljanak.

A koraiújkori erkölcs- és politikaelmélet felvázolt imagináriusa bámulatba ejtette a modern tudatot. Freudtól Piaget-ig úgy tekintenek a fivérrel való kapcsolatra, mint arra a humanizáló tapasztalatra, amely megtanít minket

³⁰ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 101.

arra, hogy társas és felelős felnőtté váljunk.³¹ E metaforának a képzelőerőnkre gyakorolt fogvatartó hatása következtében egy sor filozófiai előítélet is megörököltünk. Az autonóm én, Rawls és Kohlberg számára egyaránt, beágyazatlan és testetlen; az erkölcsi pártatlanság annyi mint megtanulni elismerni a másik – aki pont olyan, mint mi magunk – követeléseit; a méltanyosság a köz igazságossága; a legjobb módszer a konfliktusok elbírálására, a jutalmak elosztására és a követelések megállapítására a jogok és kötelezettségek egy nyilvános rendszere.

De azért ez egy furcsa világ; egy olyan világ, amelyben az egyedek már felnőttek, még mielőtt megszülettek volna; amelyben a fiúk már férfiak, még mielőtt gyerekek lettek volna; egy olyan világ, ahol sem anya, sem nővér, sem feleség nem létezik. Nem annyira az a kérdés, hogy mit mond Hobbes a férfiakról és a nőkről, vagy hogy miben látja Rosseau Sophie-nak az Émile nevelésében játszott szerepét. A lényeg az, hogy ebben az univerzumban a koraiújkori nő tapasztalatának nincs helye. A nő egyszerűen az, ami a férfi nem; nevezetesen nem autonóm vagy független, továbbá nem agresszív, hanem gondozó, nem versengő, hanem odaadó, nem nyilvános, hanem magánjellegű. A nő világát tagadások sora konstituálja. A nő egyszerűen az, ami a férfi történetesen nem. Önazonossága egy hiány által válik meghatározottá – az autonómia, a függetlenség, a falosz hiánya által. A narcisztikus férfi pont olyannak tekintti, mint önmagát, csak éppen mint az ellentettjét.

Nem egyedül a koraiújkori erkölcs- és politikaelmélet nőgyűlölő előfeltevései vezetnek a nők kirekesztéséhez, hanem magának egy olyan diskurzuszsférának a megalapozása, amely a nőt a történelemből a természet világába, a nyilvánosság világosságából az otthon belsejébe, a kultúra civilizáló hatásától a nevelés és az utódnemzés ismétlődő terhéhez száműzi. A közszféra, az igazságosság szférája bevonul a történetiségbe, miközben a privát szféra, a gondoskodás és az intimitás szférája változatlan és időtlen marad. A föld felé híz vissza, épp miközben mi, akár a Hobbes-féle gombák, elrugaszkodni törekszünk tőle. A privát szféra történetietlenítése azt jelenti, hogy miközben a férfiúi ego a természettől a kultúrába, a konfliktusból a konszenzusba való átmenetét ünnepli, a nők egy időtlen univerzumban maradnak, az élet ciklusainak ismétlésére ítéltetve.

³¹ Sigmund Freud: *Moses and Monotheism*. Tr. Katharine Jones. Random House, New York, 1967, 103 skk.; Jean Piaget: *The Moral Judgment of the Child*. Tr. Majorie Gabain. Free Press, New York, 1965, 65 skk. Vö. a következő kommentárral a fiúk és a lányok játékaikról: "A legfelületesebb megfigyelés is elégséges annak kimutatásához, hogy a törvény-érzék sokkal kevésbé fejlett a lányoknál, mint a fiúknál. Nem sikerült találnunk egyetlen egy olyan, lányok által játszott közös játékot sem, amelyben annyi szabály, mindenekelőtt pedig ezek annyira kifinomult és konzisztens szervezettsége és kódolása jelen lett volna, mint a fentebb elemzett golyó-játéknál." I. m. 77.

Az igazságosság közszférája – amelyben a történelmet csinálják – és az otthon időtlen világa – amelyben az élet reprodukciója folyik – közötti szakadást a férfiúi ego internalizálja. A dichotómiák nem csak kívül vannak, hanem belül is. A férfi maga megosztott a közéleti személy és a magánjellegű egyed között. Mellkasában az ész törvénye és a természeti hajlam, a megismerés ragyogása és az érzelem homályossága ütközik meg. Az erkölcsi törvény és a felette lévő csillagos ég, illetve a földi test közötti megosztottságában³² az autonóm én egységre törekszik. De az ellentétesség – autonómia és gondoskodás, függetlenség és kötődés, önmaga szuverenitása és a másokkal való kapcsolat között – megmarad. Az újkori erkölcs- és politikaelmélet diskurzusában ezek a dichotómiák az én konstitúciójának lényegi elemeiként szilárdulnak meg. Miközben a férfiak a munka által humanizálják a külső természetet, a belső természet történetietlen, sötét és homályos marad. Felvetésem az, hogy a kortárs univerzalista erkölcselmélet átörökölte ezt a dichotómiát az autonómia és a gondoskodás, a függetlenség és a kötődés, az igazságosság és az otthon személyes szférája között. Ez leginkább abban a próbálkozásában válik láthatóvá, hogy az erkölcsi álláspontot az „általánosított másik” nézőpontjára korlátozza.

3. Az általánosított *versus* a konkrét másik

Az én és a másik közötti kapcsolat két olyan felfogását írnám le, amelyek mind erkölcsi nézőpontokat, mind interakcionális szerkezeteket körvonalaznak. Az elsőt az „általánosított” másik,³³ a másodikat a „konkrét” másik álláspontjának fogom nevezni. Ezeket a felfogásokat a kortárs erkölcselmélet

³² Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája. In uó: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Id. kiad. 289.

³³ Bár az „általánosított másik” kifejezést George Herbert Meadtól veszem át, meghatározásom eltér az övétől. Mead a következőképpen definiálja az „általánosított másik”-at: „Az egyénnek az önmaga egységét szolgáltató szervezett közösséget vagy társadalmi csoportot »általánosított másik«-nak nevezhetjük. Az általánosított másik attitűdje az egész közösség attitűdje.” George Herbert Mead: *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ed. and with introduction by Charles W. Morris. University of Chicago Press, Chicago, 1955, 154. Mead ugyanúgy ezek közé a közösségek közé sorolja a labdajátékokat, akárcsak a politikai klubokat, társaságokat és egyéb absztraktabb társadalmi csoportokat és alcsoportokat, mint például a hitelezők és az adósok csoportjait. I. m. 157. Mead maga nem szűkíti le az „általánosított másik” fogalmát arra, ami a szövegben szerepel. Az „általánosított másik”-at az absztrakt módon meghatározott törvényes és jogi szubjektummal azonosítva a szerződéselméletek és Kohlberg eltérnek Meadtól. Mead pontosan azért bírálja a társadalmi szerződés hagyományát, mert az félreértelmezi az individuális szubjektum pszichoszociális genézisét. Vö. i. m. 233.

összeegyeztethetetlennek, sőt, ellentétesnek tekinti egymással. E két nézőpont a koraiújkori erkölcs- és politikaelmélet dichotómiáit és szakadásait tükrözi – autonómia és gondoskodás, függetlenség és kötődés, nyilvános és otthoni, tágabb értelemben az igazságosság és a jó élet között. Mind az általánosított, mind a konkrét másik tartalmát ez az újkori hagyománytól megörökölt dichotomikus jellemzés alakítja.

Az általánosított másik álláspontja azt kéri tőlünk, hogy minden egyes egyént ugyanazokkal a jogokkal és kötelezettségekkel felruházott racionális lénynek tekintsünk, mint amelyeket magunknak is tulajdonítanánk. Az álláspontot felvállalva elvonatkoztatunk a másik egyediségétől és konkrét identitásától. Feltételezzük, hogy a másik, akárcsak mi magunk, egy konkrét igényekkel, vágyakkal és affektusokkal rendelkező lény – de erkölcsi méltóságát nem az alkotja, ami elkülönít bennünket egymástól, hanem inkább az, ami közös bennünk mint beszélő és cselekvő értelmes ágensekben. A másikkal való kapcsolatunkat a *formális egyenlőség* és *kölcsönösség* normái irányítják: mind-egyikük jogosult arra, hogy azt várja el tőlünk, illetve tulajdonítsa nekünk, amit mi várunk el tőlük, illetve tulajdonítunk nekik. Az interakcióinkra vonatkozó normák elsődlegesen nyilvános és intézményi jellegűek. Ha nekem jogom van X-re, akkor neked kötelességed nem megakadályozni engem X élvezetében és fordítva. Amennyiben ezeknek a normáknak megfelelően bánok veled, úgy az emberiség jogait erősítem meg személyedben, és legitim igényem van elvárni tőled, hogy ugyanígy fogsz velem szemben eljárni. Az ilyen interakciókat kísérő erkölcsi kategóriák a jog, a kötelezettség és a jogosultság kategóriái, az ezeknek megfelelő erkölcsi érzelmek pedig a tisztelet, a kötelesség, az értékség és a méltóság.

A konkrét másik álláspontja, ellenkezőleg, azt kéri tőlünk, hogy minden egyes értelmes lényt egy konkrét történettel, identitással és affektív-érzelmi alkattal rendelkező egyénnek tekintsünk. Ezt az álláspontot felvállalva elvonatkoztatunk attól, ami közös bennünk. A másik igényeinek, indokainak, törekvéseinek, vágyainak a megértésére törekszünk. A másikkal való kapcsolatunkat a *méltányosság* és a *komplementáris kölcsönösség* normái irányítják: mind-egyikünk jogosult arra, hogy olyan viselkedésformákat várjon el a másiktól, illetve tulajdonítson neki, amelyeknek köszönhetően a másik konkrét, egyedi – meghatározott igényekkel, tehetségekkel és képességekkel rendelkező – lényként érzi magát elismerve és megerősítve. A közöttünk lévő különbségek ebben az esetben inkább kiegészítik, mintsem kizárják egymást. Interakcióink normái rendszerint magánjellegű, nem-intézményes normák. A barátság, a szeretet és a gondoskodás normái. Ezek a normák többféleképpen kívánják azt tőlem, hogy igényeiddel szemben többet tanúsítsak jogaim és kötelességeim érvényesítésénél. A barátság, szeretet és gondoskodás normáinak megfelelően bánva veled nem csupán *emberség*edben, hanem emberi *individualitás*odban erősítelek meg. Az ilyen interakciókat kísérő erkölcsi kategóriák a

felelősség, a kötődés és a megosztás kategóriái. A vonatkozó erkölcsi érzelmek a szeretet, a gondoskodás, a szimpátia és a szolidaritás érzelmei.

A kortárs univerzalista erkölcslélektanban és erkölcsméletben az „általánosított másik”-nak ez a nézőpontja az uralkodó. *Justice as Reversibility* (*Az igazságosság mint felcserélhetőség*) című tanulmányában például Kohlberg a következőképpen érvel: „Az erkölcsi ítéletek szerep-felvétel, a *szubjektumok*ként felfogott mások nézőpontjának a felvételét és e nézőpontok összehangolását involválja [...]. Másodsor, kiegyensúlyozott erkölcsi ítéletek igazságossági vagy méltányossági elveket feltételeznek. Egyensúly-hiányban lévő erkölcsi helyzet az, amelyben megoldatlan, egymással ütköző igények vannak. A helyzet egy megoldása az, amelyben mindenkinek »megadatik, ami neki jár«, az igazságosság egy olyan elvének megfelelően, amely méltányosként ismerhető el minden szembenálló fél által.”³⁴

Rawls „átgondolt egyensúly” elvét Kohlberg a kölcsönösség, egyenlőség és méltányosság alapvető, minden morális ítélettel velejárolgondolása egy párhuzamos megfogalmazásának tekinti. Kohlberg megítélésben a Rawls-i „tudatlanság fátyla” nem csak az egyetemesíthetőség, hanem egyben a tökéletes *felcserélhetőség* formalista elgondolását is példázza.³⁵ A tudatlanság fátylának megfelelő elgondolást a következőképpen írja le: „A döntéshozónak kezdetben egy olyan nézőpontból kell döntenie, amelyben *figyelmén kívül hagyja saját identitását* (tudatlanság fátyla), egy olyan feltevés mellett, hogy a döntéseket, a minden fél érdekét figyelembe vevő ésszerű egoizmus nézőpontjából, maximalizáló értékek irányítják”.³⁶ Azt az előfeltevést szeretném megkérdőjelezni, hogy „mások nézőpontjának a felvétele” valóban összeegyeztethető a méltányosságnak mint „a tudatlanság fátyla” mögötti mérlegelésnek ezzel a felfogásával.³⁷ A probléma az, hogy a kölcsönösség és méltányosság elgondolásainak

³⁴ Kohlberg: *Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*. In uő: *Essays on Moral Development*. Harper and Row, San Francisco, 1981. Vol. I.: *The Philosophy of Moral Development*, 194.

³⁵ Bár a kölcsönösség minden formája a felcserélhetőség valamely fogalmát vonja maga után, ezek fokozatilag változóak: a kölcsönösség korlátozható a cselekvések felcserélhetőségére, de nem az erkölcsi nézőpontokéra; a viselkedési szerepek modelljeire, de nem azokra az elvekre, amelyek az ilyen viselkedési elvárások kialakítását megalapozzák. Kohlberg számára „a tudatlanság fátyla” a tökéletes felcserélhetőség modellje, mivel az „ideális szerepfelvétel” vagy „erkölcsi székfoglaló játék” eljárását dolgozza ki, amelyben a döntéshozónak „képzeletben sorban mindegyik más szereplő helyébe kell helyezni magát és megfontolnia azokat a követeléseket, amelyekkel mindegyikük a saját nézőpontjából élne”. Kohlberg: *Justice as Reversibility*. Id. kiad. 199. Kérdésem az, hogy vannak-e egyáltalán valós „mások” a „tudatlanság fátyla” mögött, vagy pedig ezeket nem lehet megkülönböztetni az éntől?

³⁶ Kohlberg: *Justice as Reversibility*. Id. kiad. 200. (Kiemelés – S. B.)

³⁷ Kohlberg általános állítását, mely szerint az erkölcsi nézőpont kölcsönösséget, egyenlőséget és méltányosságot von maga után, problémamentesnek találom. A kölcsönösség nem csupán alapvető *erkölcsi* elv, hanem – amint Alvin Gouldner mondja – alapvető *társas*

a védhető magva ezáltal a beágyazatlan és testetlen általánosított másik nézőpontjával válik azonossá. De lévén, hogy Kohlberg hipotetikus erkölcsi dilemmákkal szembesíti kísérleti alanyait, azt lehetne gondolni, hogy „a másik nézőpontjának a felvételére” vonatkozó elképzelését nem érintik a Rawls-i eredeti helyzetre érvényes episztémikus korlátozások. A Kohlberg-féle interjúk alanyai nem a tudatlanság fátyla mögött találhatók. Mindazonáltal maga a kohlbergi dilemmák *nyelvezete* magába foglalja ezeket az episztémikus korlátozásokat. Például a hírhedt Heinz-dilemmában – akárcsak másokban – a gyógyszerésznek mint konkrét egyének a motivációi, akárcsak az érintett egyének története, mint a szóban forgó erkölcsi probléma meghatározása vonatkozásában irreleváns adatok vannak kizárva. Ezekben a dilemmákban az egyének és erkölcsi álláspontjaik úgy kerülnek bemutatásra, hogy elvonkoztatunk az én narratív történetétől és motivációitól. Gilligan szintén megjegyzi, hogy a kohlbergi dilemmák erkölcsi episztemológiája frusztráló hatással van a nőkre, akik ezeket a hipotetikus dilemmákat egy kontextuálisabb, a konkrét másik nézőpontjával összehangolt hangnemben fogalmazták meg. Ennek eredményeként, „[...] bár az abortusz-vizsgálatban részt vevő nők közül többen világos módon egy posztkonvencionális metaetikai álláspontot fejeznek ki, egyiküket sem tekintik elvekké bírónak a Kohlberg-féle hipotetikus dilemmákra vonatkozó normatív erkölcsi ítéleteikben. A nők ítéletei ehelyett a dilemmában magában bennefoglalt erőszak beazonosítására utalnak; ezt pedig úgy tekintik, mint ami kompromittálja a dilemma bármely lehetséges megoldásának igazságos voltát.³⁸

norma, feltehetőleg magának a társas normának az igazi fogalma: The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review*, 25 (Ápril 1960), 161–178. A folyamatos társas kapcsolatok léte egy emberi közösségben maga után vonja a csoport cselekvései, elvárásai és követeléseinek kölcsönösségének valamely meghatározását. E kölcsönösség – a neki adott bármely meghatározásnak megfelelő – teljesítését aztán a csoport tagjai méltányosságnak tekintik. Hasonlóképpen, a csoportnak a kölcsönösség és a méltányosság viszonyai által egybekapcsolt tagjai egyenlőknek minősülnek. Ami a történelemben és kultúránként változó, az nem a társas kapcsolatok logikájában benne rejlő formális szerkezetek (ezek akár társas univerzáléknak is nevezhetők), hanem a befogadás és a kirekesztés kritériumai. Kik alkotják a *releváns* emberi csoportokat: az urak versus a szolgák, a férfiak versus a nők, a pogányok versus a zsidók? Hasonló módon, az emberi viselkedés és a világ tárgyainak *mely* aspektusait szabályozzák a kölcsönösség szabályai: a Lévi-Strauss által tanulmányozott társadalmakban bizonyos törzsek tengeri kagylókat nőkre cserélnek. Végül, *minek a függvényében* kerül megállapításra a valamely csoport tagjai közötti egyenlőség: a nem, a faj, az érdem, az erény vagy a jogosultság függvényében? Világos, hogy Kohlberg a kölcsönösség, méltányosság és egyenlőség *univerzalista–egalitárius* értelmezését előfeltételezi, mely szerint minden ember, pusztán emberi mivolta alapján, kölcsönös jogokkal és köteleességekkel felruházott lénynek minősül.

³⁸ Gilligan: *In a Different Voice*. Id. kiad. 101.

Kohlberg és Rawls elméleteinek immanens bírálatával szándékozom kimutatni, hogy a konkrét másik álláspontjának a mellőzése episztémikus inkohereciához vezet az univerzalisztikus erkölcselméletekben. A probléma a következőképpen fogalmazható meg: Kohlberg és Rawls szerint az erkölcsi kölcsönösség a másik nézőpontja felvételének, a másik helyzetébe való képzeletbeli behelyezkedésnek a képességét feltételezi – de „a tudatlanság fátyla” feltételei között a másik, mint *az éntől különböző másiké*, eltűnik. A korábbi szerződéseméletektől eltérően ebben az esetben a másik nem belevetítés által, hanem az identitásától való teljes elvonatkoztatásban lesz megalkotva. A különbségeket nem tagadjuk, hanem irrelevánsakká válnak. A Rawls-i én nem tudja, „[...] hogy mi a helye a társadalomban, hogy mi az osztályhelyzete vagy társadalmi rangja; azt sem, hogy mennyire volt szerencsés az olyan természeti adottságok és képességek megoszlásakor, amilyen az intelligencia vagy a testi erő. Továbbá senki sem tudja, hogy mi a jóról alkotott felfogása; a felek nem ismerik ésszerű életcéljuk részleteit, sőt, még az olyan sajátos lélektani jellemzőiket sem, hogy mennyire tartanak a kockázattól, vagy hogy mennyire hajlamosak az optimizmusra, illetve a pesszimizmusra.”³⁹

Tekintsünk el egy pillanatra attól a kérdéstől, hogy ezek az ének, amelyek „saját társadalmuk sajátos körülményeit” sem ismerik, tudhatnak-e egyáltalán bármit is, ami az emberi állapotról nézve releváns, és kérdezzük meg inkább: *emberi ének*-e egyáltalán ezek az egyedek? Abbéli próbálkozásában, hogy igazságot szolgáltatson a noumenális cselekvőképesség kanti felfogásának, Rawls a kanti én-felfogás egyik alapproblémáját ismétli meg; nevezetesen azt, hogy a noumenális ének nem *individuálható*. Amennyiben mindaz, ami ezekhez az énekhez mint megtestesült, affektív, szenvedő lényekhez tartozik – emlékezetük, történetük, a másokkal való köteleik és kapcsolataik – a fenomenális világ alá sorolódik be, csupán egy üres, mindenkit és senkit sem takaró maszkkal maradunk. Michael Sandel hívja fel a figyelmet arra, hogy Rawls felfogásának nehézsége abból a törekvésből ered, hogy konzisztens maradjon Kantnak az autonóm, saját életcéljait szabadon választó énről vonatkozó felfogásával.⁴⁰ Az autonómiának ez az erkölcsi és politikai fogalma azonban egy olyan metafizikába csúszik át, amely szerint van értelme az ént *minden* általa választható céltól és a jóról vallott bármiféle felfogásától függetlenül meghatározni.⁴¹ Ezen a ponton meg kell kérdeznünk: vajon meghatározható-e bármely emberi én *identitása* pusztán a cselekvőképességére hivatkozva? Az identitás nem csak a választási lehetőségeimre, hanem választásaim aktualitására is vonatkozik; nevezetesen arra, ahogyan én mint

³⁹ John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris, Budapest, 1997, 173.

⁴⁰ Michael J. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982, 9.

⁴¹ Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Id. kiad. 47 skk.

véges, konkrét, megtestesült egyed születésem és családom, nyelvi, kulturális és nemi (*gender*-) identitásom körülményeit egy olyan koherens narratívává alakítom és formálom, amely az élettörténetemet adja. Valóban, ha vissza-idézzük, hogy minden autonóm lény egy mások által a világra jött lény – nem pedig, ahogyan Rawls Hobbes-t követve feltételezi, olyan lény, amelyet nem gátolnak „egymás iránti előzetes erkölcsi kötelékek”⁴² –, a kérdés a következő lesz: hogyan alkot ez a véges, megtestesült lény koherens narratívát a választás és a korlátozottság, a cselekvés és a szenvedés, az elhatározás és a függőség epizódjaiból? Az én nem dolog, nem szubsztrátum, hanem egy élettörténet főszereplője. Az olyan ének felfogása, amelyek erkölcsi céljaikat megelőzően individuálhatók, inkoherens. Nem tudhatnánk, hogy egy ilyen lény emberi én, egy angyal, vagy a Szentlélek volna-e.

Ha az ének mint a tudatlanság fátyla mögötti gombának ez a felfogása inkoherens, akkor ebből az következik, hogy a Rawls-i eredeti helyzetben a nézőpontoknak nincs valódi *pluralitásuk*, hanem csak *meghatározáásszerű identitásuk* van. Rawls számára, amint Sandel megjegyzi, „individuáló jellemvonásaink empirikusan adottak, a szükségletek és vágyak, törekvések és tulajdonságok, szándékok és célok azon megkülönböztető egybefonódásaiban, amelyek az emberi lényeket a maguk sajátosságában jellemzik”.⁴³ De hogyan is tudhatnánk, miben állnak ezek a szándékok és vágyak anélkül, hogy tudnánk valamit arról a személyről, aki ezekkel a szándékokkal, vágyakkal és tulajdonságokkal rendelkezik? Létezik talán a düh „lényege”, amely minden dühös egyénnél ugyanaz; az ambíció lényege, amely különbözik az ambiciózus énektől? Nem értem, hogyan tulajdoníthatunk individuáló jellemvonásokat egy olyan transzcendentális éneknek, amely ezek közül bármelyikkel és egyikkel sem bírhat, amely mindegyik és egyik sem lehet.

Ha az ének, amelyek – ahogyan Rawls tekinti őket – episztemológiailag és metafizikailag megelőzik individuáló jellemvonásaikat, egyáltalán nem lehetnek emberi ének; ha ennél fogva nincs emberi *pluralitás*, hanem csak egy *meghatározáásszerű identitás* a tudatlanság fátyla mögött, akkor ez következményekkel jár az erkölcsi nézőpont konstitutív elemeinek tartott felcserélhetőség és egyetemesíthetőség kritériumaira nézve. A meghatározáásszerű identitás *nem teljes felcserélhetőséghez* vezet, mivel a felcserélhetőség elsődleges kívánalma, nevezetesen a köztem és a közötted, az én és a másik közötti koherens megkülönböztetés ilyen körülmények között nem tartható. A tudatlanság fátylának feltételei mellett a másik eltűnik.

Immár nem hihető, hogy egy ilyen álláspont adekvát módon képes egyetemesíteni. Kohlberg a tudatlanság fátylát úgy tekinti, mint ami nem csak a felcserélhetőséget, hanem az egyetemesíthetőséget is példázza. Ez az az

⁴² John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 163.

⁴³ Sandel: *Liberalism...* Id. kiad. 51.

elgondolás, hogy „akarnunk kell saját ítéletünkkel vagy döntésünkkel élni, amikor helyet cserélünk másokkal a megítélésre kerülő helyzetben”.⁴⁴ Ám a kérdés az, hogy *melyik* helyzetben? Egyediesíthetők-e az erkölcsi helyzetek az ezekben a helyzetekben részt vevő cselekvők, történeteik, attitűdjeik, jellemük és vágyaik ismeretétől függetlenül? Leírhatók-e egy helyzetet úgy, mint az arrogancia vagy a sértett büszkeség helyzetét anélkül, hogy tudnák valamit rólad mint egy konkrét másikról? Tudhatom-e, hogyan tegyek különbséget a bizalommal való visszaélés és egy ártalmatlan nyelvbtlás között anélkül, hogy ismerném a történetedet és a jellemedet? Az erkölcsi helyzetek, akár csak az erkölcsi érzelmek és attitűdök, csak akkor egyediesíthetők, ha a bennük részt vevő cselekvők ismeretének a fényében értékeljük őket.

Habár az egyetemesítés minden eljárása előfeltételezi, hogy „hasonló helyzeteket hasonló módon kell kezelni”, vagy hogy oly módon cselekedjek, ahogyan egyszersmind akarnám, hogy mindenki más hasonló helyzetekben cselekedjen, bármely ilyen eljárásban azt a legnehezebb tudni, hogy mi tesz egy helyzetet „hasonlóvá”, vagy hogy mit jelenthet másvalaki számára pont egy az enyémmel hasonló helyzetben lenni. Egy ilyen mérlegelési folyamatnak, ahhoz hogy egyáltalán kivitelezhető legyen, magába kell foglalnia a konkrét másik nézőpontját; a helyzetek ugyanis, hogy Stanley Cavellt parafrázáljuk, nem úgy adódnak, mint „a borítékok és az arany pintyőkék”, meghatározásra és leírásra készen, „de nem is úgy, mint a besorolásra érett almák”.⁴⁵ Az erkölcsi nézeteltérés helyzeteiben például nem csupán elvek kapcsán nem értünk egyet, hanem gyakorta azért nem, mert azt, amit én a nagylelkűség hiányának érzek a részedről, te úgy alapozod meg, mint az arra való legitím jogodat, hogy ne tegyél semmit; azért nem értünk egyet, mert amit te féltékenységnek érzel a részemről, azt én az arra irányuló vágyamnak tartom, hogy több figyelmet kapjak tőled.

Az univerzalisztikus erkölcselmélet elhanyagolja az ilyen hétköznapi, interakcionális erkölcsiséget, és azt feltételezi, hogy az erkölcselmélet közép-pontjában az igazságosság nyilvános álláspontja és kvázi-nyilvános személyiségeink mint joghordozó egyének állnak.⁴⁶ Kohlberg az ideális szerepfelvé-

⁴⁴ Kohlberg, *Justice as Reversibility*. Id. kiad. 197.

⁴⁵ Stanley Cavell: *The Claims of Reason*. Oxford University Press, Oxford, 1982, 265.

⁴⁶ A személyközi erkölcsiség Kohlberg általi elhanyagolásának egyik legösszontóbb kritikáját Norma Haan dolgozta ki: *Two Moralities in Action Contexts*. Id. kiad. 286–305. Haan arról számol be, hogy „a formális erkölcsiség megfogalmazása sajátos jellegű hipotetikus, szabályvezérelt dilemmák esetén tűnik a leginkább alkalmazhatónak, abban a paradigmatis helyzetben, amelyre a filozófusok a századok során gondoltak” (302). A személyközi mérlegelés ezzel szemben „[...] olyan cselekvők erkölcsi párbeszédének kontextusában jelenik meg, akik kiegyensúlyozott egyezsége törekszenek, közösen elért kompromisszumok vagy a közös érdekek együttes felfedezése alapján.” (303.) Ugyanennek terjedelmesebb kifejtését lásd még uő: *An Interactional Morality of Everyday Life*. In

telt, a másik nézőpontjának az erkölcsi ítélkezésben való felvételét hangsúlyozza. Mivel azonban a másikat mint általánosított másikat határozza meg, fenntartja a kanti morálteória egyik alapvető tévedését. Kant abban a feltételezésében tévedett, hogy én mint magamban mérlegelő tiszta észelvű cselekvő képes volnék egy mindenki számára minden időkből és körülmények között elfogadható végeredményre jutni.⁴⁷ A kanti erkölcselméletben az erkölcsi cselekvők olyanok, mint azok a geometerek, akik külön szobákban magukban gondolkodva egy adott problémának ugyanahhoz a megoldáshoz jutnak el. Habermast követve ezt az erkölcsi mérlegelés „monologikus” modelljének nevezem. Azáltal, hogy az ideális szerepfelvételt Rawls „tudatlanság fátyla” fogalmának fényében értelmezi, Kohlberg is az önmagát képzeletben a másik helyzetébe vetítő egyedülálló én hallgatag gondolkodásában látja a morális ítélkezés legadekvátabb formáját.

Azt a következtetést vonom le, hogy az ennek az általánosított másik álláspontjára szorítókozó meghatározása inkoherenssé válik, és nem képes az éneket individuálni. A konkrét másik álláspontjának felvállalása nélkül semmilyen koherens egyetemesítési teszt sem vihető véghez, mivel nélkülözzük a szükséges episztemikus információt ahhoz, hogy erkölcsi helyzetemet „olyan”-nak vagy „nem olyan”-nak ítéljem, mint a tied.

4. Az igények értelmezésének kommunikatív etikája és a relacionális én

Az előző részekben amellet érveltem, hogy az igazságosság és a jó élet közötti megkülönböztetés, az erkölcs területének az igazságosság kérdéseire való korlátozása, illetve a morális autonómia eszménye ezekben az elméletekben a nő tapasztalatának magánjellegűvé tételét eredményezi, és a konkrét másikkal szembeni episztemológiai vaksághoz vezet. Az efféle episztemológiai vakság belső inkonzisztenciához vezet az univerzalisztikus erkölcselméletekben, feltéve hogy ezek az erkölcsi nézőpont vonatkozásában lényeginek tekintik „a másik álláspontjának felvételét”. Az volt a célom, hogy szaván fogjam az univerzalisztikus erkölcselméleteket, és először a „természeti állapot” metaforájának, majd az „eredeti helyzetnek” az immanens bírálátán

Social Science as Moral Inquiry. Id. kiad. 218–251. A „kommunikatív igényértelmezések” elképzelése, amely mellett alább érvelek, ugyancsak az interakcionális erkölcsiség egy modellje, amelyből ugyanakkor az igazságosság *intézményesített* kapcsolataira vagy a közérkölcse vonatkozó következmények is adódnak.

⁴⁷ Vö. E. Tugendhat: Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht. *Archiv für Recht- und Sozialphilosophie*, vol. LXVIII. (1980), 1–20.

keresztül mutassam meg: az autonóm én ezekben a gondolat kísérletekben működő felfogása az „általánosított másik”-ra korlátozódik. Az általánosított és a konkrét másiknak ez a megkülönböztetése erkölcs- és politikaelméleti kérdéseket vet fel. Felmerülhet a kérdés: lehetséges volna-e egyáltalán az általánosított másik álláspontja nélkül meghatározni egy erkölcsi nézőpontot? Lévén, hogy a konkrét másik értelmében vett identitásaink azok, amelyek nemi, faji, osztályhelyzeti és kulturális megkülönböztető jegyek – valamint lelki és természetes képességek – alapján elkülönítenek bennünket egymástól, egy, a konkrét másik álláspontjára korlátozott elmélet vajon nem rasszista, szexista, kulturálisan relativista, diszkriminatív elmélet volna-e? Felvethető továbbá az is, hogy az általánosított másik álláspontja nélkül elgondolhatatlan az igazságosságnak a modern, komplex társadalmakban érvényesíthető politikai elmélete. A jogok természetesen lényegi összetevői kell hogy legyenek bármely ilyen elméletnek. Végül, a „konkrét másik” nézőpontja kapcsolatainkat magánjellegű, nem-intézményi, a szeretet, a gondoskodás, a barátság és az intimitás érzelmeiben érdekelt kapcsolatokként határozza meg. Ezek a tevékenységek valóban annyira *gender*-specifikusak? Nem vagyunk-e mindnyájan „konkrét mások”?

Az „általánosított” és a „konkrét másik” közötti megkülönböztetés, ahogyan azt ezidáig használtam, nem *előíró*, hanem *kritikai* jellegű. Nem a „konkrét másik” fogalmával egybehangzó erkölcs- és politikaelmélet előírása a célom. Az általánosított másik méltóságának és értékes voltának az elismerése ugyanis valóban *szükségszerű*, ámbar nem *elégéses* feltétele az erkölcsi álláspont modern társadalmakban való meghatározásának. Ebben az értelemben a konkrét másik egy olyan kritikai fogalom, amely az univerzalista diskurzus *ideológiai* korlátait jelöli. Az *el-nem-gondolat*, a *nem-látottat* és a *nem-ballottat* jelöli ezekben az elméletekben. Ezt tanúsítja Kohlberg arra irányuló erőfeszítése, hogy – egyfelől – oly módon tágítsa ki az erkölcselmélet körét, hogy az a konkrét másikkal való viszonyokat is magába foglalja, és hogy – másfelől – úgy jellemezze a kötelezettség e sajátos viszonyait, mint az élet értékválasztásainak pusztán „magánjellegű, személyes” ügyeit. Az *el-nem-gondolt* vizsgálatának szorgalmazása szükséges annak elkerülése érdekében, hogy az egyetemesség-diskurzust kisajátítsa valamelyik megvizsgálatlan partikularitás. A szubsztitucionalista univerzalizmus eltekint a konkrét másiktól, miközben az interaktív univerzalizmus elismeri, hogy minden általánosított másik egyben konkrét másik is.

Ezért hát egy olyan erkölcselmélet érvényessége mellett fogok metaetikai és normatív megközelítésben érvelni, amely megengedi nekünk, hogy az általánosított másik méltóságát a konkrét másik morális identitásának elfogadásával ismerjük el. Nem arról van szó, hogy az általánosított másikat a konkrét másikhoz rendeljük, vagy hogy normatív érvényességet lássunk az egyik vagy a másik álláspontban. Arról van szó, hogy az univerzalista erkölcs

diskurzusában felmerülő ideológiai korlátokat és előítéleteket ezen a meg nem vizsgált ellentétben keresztül gondoljuk át. Kétlem, hogy a két nézőpont, az igazságosság és a gondoskodás nézőpontjainak az integrálása lehetséges volna anélkül, hogy egyszer tisztáznánk azt az erkölcsi keretrendszert, amely lehetővé teszi mindkét álláspont, illetve a bennük rejlő *gender*-előfeltevések megkérdőjelezését.

Erre a feladatra a kommunikatív igényértelmezések egy modellje ajánlkozik.⁴⁸ Az ilyen etika – értelmezésem szerint – nemcsak, hogy összeegyeztethető az egyetemesség dialogikus, interaktív létrehozásával, hanem, ami a legfontosabb: az ilyen etika alkalmas keretet kínál ahhoz, hogy az erkölcsi és politikai cselekvők egymás – mint általánosított mások – méltóságának elismerése alapján definiálják konkrét identitásukat. Egy ilyen folyamatban elemezhetők, újratárgyalhatók és újradefiniálhatók a leginkább kívánatos és igazságos politikai szerveződésre, továbbá az igazságosság és a jó élet megkülönböztetésére, a nyilvánosra és az otthonira irányuló kérdések. Lévén azonban, hogy ebben a folyamatban minden érintett részt vesz, feltételezzük, hogy ezek a megkülönböztetések nem tehetők meg oly módon, hogy magánjellegűvé tegyünk, elrejtjük és elnyomjuk azoknak a tapasztalatait, akik szenvedtek a hatásuk alatt – mivel csak az fogadható el a dialogikus folyamat kimeneteleként, amivel kapcsolatban mindenki konszenzuálisan egyetérthet abban, hogy mindegyikük legjobb érdekét szolgálja.

Az igényértelmezések kommunikatív etikájának egyik következménye, hogy az erkölcselmélet tárgyterülete olyannyira kitágul, hogy nemcsak a jogok, hanem az igények, nemcsak az igazságosság, hanem a jó élet lehetséges módozatai is bekerülnek a megelőlegező–utópikus perspektívába. Az ilyen diskurzusok nem csak egyetemesen előírható normákat hívnak elő, hanem a másságnak a jelenben való olyan előrejelzéseit is, amelyek a jövőbe vezethetnek.

Elmélete jelenlegi megfogalmazásában Kohlberg elfogadja hatodik stádiuma nézőpontjának efféle kiterjesztését az igényértelmezések etikájába, amint azt először Habermas javasolta.⁴⁹ Nem látja azonban a kommunikatív etika modellje és a Rawls-i „eredeti helyzet” közötti összeegyeztethetlenség-

⁴⁸ Bár Habermas kommunikatív etikájának általános vonalvezetését követem, el is térek ettől, amennyiben ő élesen elkülöníti egymástól az igazságosság és a jó élet kérdéseit (lásd fentebb a 19. lábjegyzetet), és amennyiben a „hetedik stádium” leírásában ő kétértelműen használja az „általánosított” és a „konkrét” másik fogalmát; vö. J. Habermas: *Moral Development and Ego Identity*. In *Communication and the Evolution of Society*. Tr. T. McCarthy. Beacon Press, Boston, 1979, 69–95. Elmélete a „konkrét másikat” a hátsó ajtón lopja be mint az autonóm ego, illetve belső természetünkhöz való viszonyunk egy aspektusát. Ezt az alább tárgyalt okok miatt valószerűtlennek találom.

⁴⁹ Lásd i. m. 90; ill. Kohlberg: *Synopses...* Id. kiad. 35–86.

get.⁵⁰ Rawls álláspontját továbbra is paradigmaticusnak tartja a nézőpontok felcserélhetőségének meghatározásában.⁵¹

Néhány egyaránt szottott feltételezés ellenére az igényértelmezések kommunikatív modelljét el kell különíteni az eredeti helyzet modelljétől. Először is, az ideális szerepfelvétel helyzetét nem úgy kell felépíteni, mint egy, az erkölcsi cselekvő vagy az erkölcsfilozófus által egyedül véghezvitt *hipotetikus* gondolati folyamatot, hanem mint *aktuális* párbeszédhelyzetet, amelyben az erkölcsi cselekvők egymással kommunikálnak. Másodsor, az erkölcsi mérlegelés és vitatkozás aktuális folyamatát nem szükséges episztémikusan korlátozni, ugyanis minél többet tudnak a morális cselekvők egymásról, történetükről, társadalmuk sajátosságairól, szerkezetéről és jövőjéről, annál racionálisabb lesz a döntési folyamatok kimenetele. A gyakorlati racionalitás egyben episztémikus racionalitást is maga után von, és az inkább több, mint kevesebb tudás hozzájárul a racionálisabb és tájékozottabb döntéshez. Racionálisan ítélni nem azt jelenti, hogy úgy ítélünk, mintha nem tudnánk azt, amit tudhatnánk, hanem hogy az összes elérhető és releváns információ alapján ítélünk. Harmadsor, ha nincsenek tudásbéli megszorítások erre a diszkurzív helyzetre vonatkozóan, akkor ebből az is következik, hogy az erkölcsi vitának nincs privilegizált témája. Az erkölcsi cselekvőket nem korlátozzuk az elsődleges javakra – amelyekre a feltételezés szerint, bármi egyébire is törekedvén, törekszenek – vonatkozó mérlegelésre. Hanem mind az általuk vágyott *javak*, mind maguk a *vágyaik* is az erkölcsi vita legitim témáivá válhatnak. Végül, ezekben az erkölcsi diskurzusokban a cselekvők változathatják a reflexivitás szintjeit is, vagyis magára a dialógus feltételeire és megszorításaira vonatkozó meta-megállapításokat is bevethetnek, és értékelhetik ezek méltányosságát. Ebben a modellben nem létezik a reflexivitás zártsága, mint a Rawls-iban, amely a cselekvőket arra készíti, hogy elfogadják az alkuhelyzet bizonyos szabályait maguknak az igazságosság szabályainak a kiválasztása előtt.⁵² A Kohlbergi paradigmára vonatkozóan ez azt jelentené, hogy az erkölcsi cselekvők kétségbe vonhatják egy erkölcsi helyzet releváns meghatározását, és szorgalmazhatják, hogy maga ez a meghatározás váljék az erkölcsi mérlegelés és vita tárgyává.

⁵⁰ Egy korábbi írásomban „a tudatlanság fátyla” és az „ideális beszédhelyzet” közötti erős párhuzamokkal foglalkoztam, lásd tőlem: *The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas. Neue Hefte für Philosophie*, 21/1982, 47–74. *A kommunikatív cselekvés elméletének* megjelentetésével maga Habermas is lényegesen módosította a kommunikatív etika eredeti megfogalmazásának különféle előfeltevéseit, az itt nyújtott értelmezés pedig követi ezeket a módosításokat; további tárgyalásért lásd tőlem: *Toward a Communicative Ethics*. In *Critique, Norm, and Utopia*. Id. kiad. 8. feje.

⁵¹ Kohlberg: *Synopses...* Id. kiad. 272, 310.

⁵² Vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 152. skk.

A kommunikatív etika e modelljének egyik következménye az volna, hogy igényértelmezéseink alapján immár megkérdőjelezhető a jogok és kötelezettségek nyelvezete. A társadalmi szerződés újkori elméleteit követve Rawls és Kohlberg azt feltételezi, hogy affektív-érzelmi alkatunk, az igények és a vágyak, amelyek alapján jogainkat és követeléseinket megfogalmazzuk, kizárólag magánjellegű ügyek. Az énről szóló elméletük, különösen az erkölcsi cselekvő Rawls-i metafizikája, nem engedi meg számukra, hogy *relacionális* terminusokban lássák belső természetünk konstitúcióját.

Az identitás relacionális-interaktív elmélete elfogadja, hogy belső természetünk, bár egyszeri, de nem változatlanként adott.⁵³ Az egyedi igényértelmezések és motívumok magukban hordozzák a koragyermekkor tapasztalatok, fantáziák, kívánságok és vágyak nyomait, valamint a személy tudatos céljait is. Az „én” szó nyelvtani logikája felfedi az ego identitásának egyedi szerkezetét: minden, ezt a fogalmat önmagával kapcsolatban használó szubjektum tudja, hogy minden más szubjektum hasonlóképpen „én”. E tekintetben az én csak más olyan ének közösségében válik énné, akik ugyancsak ének. Minden önreferenciális aktus egyidőben fejezi ki az én egyszerűségét és különbözőségét, ugyanakkor pedig az ének közös jellegét is. Az igényekről és indokokról szóló diskurzusok a közös jelleg és az egynessé, az általánosan osztott szocializáció és az egyedi élettörténetek esetlegessége által teremtett térben bontakoznak ki. Az ének a kortárs univerzalista erkölcselméletek által privilegizált nem-relacionális elmélete, ellenkezőleg, eltávolítja az ilyen igényértelmezéseket az erkölcsi diskurzus területéről. Ezek a jó életről alkotott felfogásaink „magánjellegű”, nem formalizálható, nem elemezhető vonatkozásaivá válnak. Nem akarom azt sugallni, hogy a jó életre vonatkozó ilyen felfogásokat *lebenséges volna vagy kellene* egyetemesíteni, hanem hogy affektív-érzelmi alkatunkat, akárcsak konkrét, erkölcsi cselekvőkként megélt történetünket az erkölcsi kommunikáció, átgondolás és átalakítás számára hozzáférhetőnek kellene tekinteni. Nem kevésbé, mint az igazságosság közszférájának, a belső természetnek is van történeti dimenziója. Az én története és a közösségiség története egybefonódnak benne. Ezt hallgatásra ítélni azt jelenti – mint azt Gilligan sugallta –, hogy az erkölcselméletben nem halljuk

⁵³ Az én fejlődésének újkeletű feminista tárgyalásához vö. Dorothy Dinnerstein: *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. Harper, New York, 1976; Jean Baker Miller: *The Development of Women's Sense of Self*. A Stone Center for Developmental Services and Studies at Wellesley College által publikált munkajegyzet, 1984; Nancy Chodorow: *The Reproduction of Mothering*. University of California Press, Berkeley, 1978; Jessica Benjamin: Authority and the Family Revisited: Or, a World Without Fathers? *New German Critique*, 13/1978, 35–58; Jane Flax: The Conflict Between Nurture and Autonomy in Mother–Daughter Relationships and within Feminism. *Feminist Studies*, 4, 2 (June 1981), 171–172; I. Balbus: *Marxism and Domination*. Princeton University Press, Princeton, 1982.

meg a másik hangját. Erősebben fogalmazva azt mondanám, hogy egy ilyen diskurzus a nők elnyomását viszi tovább azért, hogy magánjellegűvé teszi azt, ami nekik jutott osztályrészül, és kizárja az erkölcselméletből tevékenységeik egy központi szféráját.

Mint ahogyan a nőmozgalom második hulláma mind Európában, mind az Egyesült Államokban érvelt, a nők elnyomásának megértéséhez, illetve az azzal szembeni küzdelemben immár nem elég pusztán a nők politikai és gazdasági emancipációjának követelése; hasonlóképpen szükséges, hogy rákérdezzünk az otthoni és magánjellegű szféra azon pszichoszexuális kapcsolataira is, amelyekben a nők élete kibontakozik, és amelyeken keresztül a nemi identitás újratermelődik. A nők elnyomásának magyarázatához szükség van azon szimbólumok, mítoszok és fantáziák hatalmának leleplezésére is, amelyek a nemi szerepek megkérdőjelezetlen világában mindkét nemet csapdába ejtik. E mítoszok és szimbólumok közül talán az egyik legalapvetőbb az autonómiának a beágyazatlan és testetlen férfiúi ego képzetében adott eszménye volt. Az autonómiának ez a víziója egy olyan implicit politikán alapult – és alapszik továbbra is –, amely az otthoni intimszférát történetienként, változatlanként és változtathatatlanként definiálja, ezáltal kiutasítva azt az átgondolásból és a vitából.⁵⁴ Az igények, akárcsak az érzelmek és affektusok,

⁵⁴ A közszféra és a magánszféra közötti megkülönböztetés nagyszabású átrendeződésen megy keresztül a kései kapitalizmus társadalmában, több tényező miatt is, melyek közül a legfontosabb talán az állam változó szerepe ezekben a társadalmakban: az állam egyre több olyan feladatot vállal magára, amelyek korábban többé-kevésbé a család és az utódnevelés körére korlátozódtak, mint például az oktatás, a gyermekgondozás, az egészségügy, az idősgondozás és hasonlók. Továbbá az abortuszra, a feleség- és gyermekbántalmazásra – hogy csak néhány területet említsek – vonatkozó újabb jogi szabályozások arra utalnak, hogy e szférák bevett jogi meghatározásai ugyancsak változóban vannak. Ezek az új szociológiai és törvénykezési fejlemények rámutatnak az erkölcsi, pszichológiai és törvényes autonómiával kapcsolatos fogalmaink alapvető újragondolásának szükségletére – ez egy olyan feladat, amelyet a formális–univerzalista erkölcselméletek ezidáig elhanyagoltak. Semmiképpen sem akarom azt a benyomást kelteni, mintha az ebben a tanulmányban kifejtett filozófiai bírálat e fejlemények tiszta szemű felvázolásához vagy ellentmondásos és a nők számára kétértelmű jellegének elhanyagolásához vezetne. Elemzésemet a magánszféra – a kései kapitalista társadalmakban végbemenő – változó meghatározásának és funkciójának egy kritikai társadalomelméletével kellene kiegészíteni. Amint máshol érveltem, ezek a társadalmi és jogi fejlemények nem csak az „általánosított másik” nézőpontjának a kiterjesztéséhez vezetnek, azáltal hogy egyre több szférát a törvényes normának vetnek alá, hanem a „konkrét másik” nézőpontja terjedésének a lehetőségét is megeremeltik – a barátság és szolidaritás egy olyan társulásának a lehetőségét, amelyben az igényértelmezéseket megvitatják, és új igényeket teremtenek. Ezeket a társulásokat az olyan új társadalmi mozgalmak által, mint az ökológia és a feminizmus, társadalmaink köztes tereiben létrehozott társulásoknak látom – részben válaszként a jóléti államnak a kései kapitalista társadalmakban mutatott aktivizmusára, részben ennek következményeként. Vö. *Critique, Norm, and Utopia*. Id. kiad. 343–353. Sokkal tartozom Nancy Frasernek, az „általánosított” és a „konkrét” másik közötti megkülönböztetésem politikai – a modern

az egyének adottság-jellegű tulajdonságaivá válnak, amelyek vizsgálatától az erkölcsfilozófia visszahátrál, mivel zavaró hatással lehetnek a szuverén én autonómiájára. A nők, mivel az újkori, polgári világban „az érzelmek házvetőnőivé” kellett válniuk, mivel szenvedniük kellett a férfi-képzelet meg nem értett igényei és fantáziái hatása alatt – amely egyidőben Földanyává és házsártos nősténnyé, Szűz Máriává és szajhává tette őket –, nem ítéltetik hallgatásra ezt a szférát. Carol Gilligan azokat a motyogásokat, tiltakozásokat és ellenvetésekkel hallotta meg, amelyeknek az erkölcsi dilemmák idegenül ható felvetéseivel szembesített nők hangot adtak. Csak ha meg tudjuk érteni azt, hogy hangjuk miért lett elhallgattatva, hogy az erkölcsi autonómia kultúránkban domináns eszményei, illetve az erkölcsi szféra előnyben részesített meghatározása hogyan hallgattatja el továbbra is a nők hangját, csak akkor reménykedhetünk abban, hogy önmagunk és embertársaink mint általánosított és egyben „konkrét” mások integráltabb víziója felé léphetünk tovább.

Fordította Szigeti Attila

jóléti állam paradoxonainak kontextusában adódó – következményeinek kidolgozásáért: *Feminism and the Social State. Salmagundi*, Ápril 1986. A magánjellegű- és a nyilvános-vagy közszféra változó viszonyának átfogó történeti és filozófiai elemzésével Linda Nicholson szolgál könyvében: *Gender and History: The Limits of Social Theory in The Age of the Family*. Columbia University Press, New York, 1986.