

FILOZOFIA SO ŽENSKOU TVÁROU? FILOZOFOVANIE ZO ŽENSKÉHO POHĽADU?

(Stručný úvod do feministickej filozofie).

Etela Farkašová

Vznik a vývin feministickej filozofie

Feministická filozofia sa zrodila z potreby teoreticky reflektovať praktické otázky súvisiace s postavením ženy v tradičnej patriarchálnej, hierarchicky štrukturovanej spoločnosti. Jej východisko možno hľadať v požiadavke po zrovnoprávnení ženy vo všetkých oblastiach života. Táto požiadavka bola po prvýkrát explicitne sformulovaná v rámci ženského hnutia v minulom storočí a týkala sa najmä práv žien na vzdelanie, prácu, na účasť v politickom dianí (napr. na volebné právo). Skutočný rozmach feministického myslenia nastal však až v 20. storočí, presnejšie približne v jeho polovici. Jednou z jeho prvých priekopníčiek bola francúzska filozofka a spisovateľka Simone de Beauvoir, ktorá v dnes už klasickom diele *Druhé pohlavie* zdôvodnila potrebu nového chápania ženy a jej zrovnoprávnenia. Prudký vývin zaznamenalo feministické myslenie v 60-tych a 70-tych rokoch, kedy bolo čiastočne späté so všeobecnejšou revoltujúcou atmosférou a obzvlášť so študentskými nepokojmi. V tejto prvej fáze sa feministické autorky sústreďujú predovšetkým na problémy politického a v širokom zmysle spoločenského útlaku ženy, na skúmanie možností jej oslobodenia. Priekopnícke práce, poznamenané neraz prílišným radikalizmom, vznikajú najskôr v USA, neskôr aj v západnej Európe. Tu najmä v stretoch s tromi prúdmi teoretického myslenia: s Kritickou teóriou Frankfurtskej školy, s psychoanalytickou teóriou a s postštrukturalizmom dochádza k výraznému rozvoju teoretického rozmeru vo feministických prácach, no feministická teória, čo aj relatívne samostatná, nepretrháva putá s praktickými otázkami feministického hnutia. K významným prácam prvého obdobia patrí práca *Women and Philosophy*, ktorú vydala Carol C. Gould v r. 1976, či ďalšie kolektívne monografie ako napríklad *Feminism and Philosophy* (1977), *Philosophy and Women* (1979).

Vo vývine európskej feministickej filozofie sa najčastejšie rozlišujú tri základné fázy: zatiaľ čo v prvej fáze ide predovšetkým o nastolenie požiadavky emancipácie ženy a jej zrovnoprávnenia s mužom na základe ich rovnakosti, v druhej fáze sa dôraz kladie skôr na inakosť, na odlišnosť ženy - táto inakosť sa však už nepocituje ako čosi negatívne, nedostatkové, ale naopak, ženskosť vo svojej inakosti sa vníma ako pozitívna hodnota, ktorá je rovnocenná a komplementárna s mužskosťou. Napokon v tretej fáze sa formuluje cieľ zmeniť spoločenský poriadok tak, aby sa v ňom zaručila rovnoprávnosť oboch rodov [1].

Môže mať filozofia "ženskú tvár"?

Vznik feministickej filozofie predurčuje teda "ženský pohľad" a záujem o ženskú problematiku; na rozdiel od tradičnej filozofie sa táto koncentruje na ženskú skúsenosť a zážitkovosť, odmietajúc pritom tradičné (mužské) stanovisko univerzalizmu a objektivity. Filozofovanie odvíjajúce sa zo záujmu o ženský svet má ambíciu utvárať alternatívu k tradičnej filozofii, ktorú teoreticky pokladajú zväčša za falokratickú a s ktorou sa kriticky vyrovnávajú [1]. V tejto filozofii sa tematizujú jednak z nového zorného uhla problémy tradične pokladané za filozofické (nanovo sa napríklad interpretujú dejiny filozofie, a to s dôrazom na chápanie ženy, jej spoločenskej pozície u jednotlivých filozofov), jednak sa tu nastoľujú problémy súvisiace s úsilím legitimizovať zmeny spoločenských štruktúr tak, aby sa nimi odstránili všetky formy útlaku (nielen) ženy; aby sa dosiahlo jej oslobodenie. Cieľom feministických filozofií je pretvárať ako individuálne "Ja", tak aj jestvujúce teoretické a spoločenské štruktúry; uvedený transformačný proces vyžaduje novú definíciu základných pojmov tradičnej teórie a viaže sa na hodnotový obrat: teoreticky vyzdvihujú najmä tie hodnoty, ktoré boli v západnej spoločnosti potlačené ako okrajové (kooperácia, starostlivosť o druhých, súciti, empatia).

Teoreticky vyslovujú na margo vedy a tradičnej filozofie tzv. hlavného a zároveň mužského prúdu (v anglickej literatúre používajú feministky slovnú hračku "main"- and "male"-stream of philosophy) viaceré výhrady vzťahujúce sa nielen na jej parciálne princípy a ideály, ale aj na spôsob jej sebachápania ako prostriedku moci nad prírodou alebo nad inými ľuďmi. Častým argumentom je poukázanie na "ontologický a metodologický exil" postihujúci ženský subjekt, nakoľko "ženskosť" ako rodový rozmer sa v tradičnej koncepcii chápe ako niečo nepodstatné a rodové špecifikosti sa zanedbávajú. Feministky uvádzajú ilustratívne tzv. "non-questions" - otázky, ktoré sú motivované potrebami, záujmami, perspektívami a očakávaniami ženského subjektu, no ktoré neboli akademickou filozofiou legitimizované. Upozorňujú taktiež na to, že história západného myslenia je vlastne históriou myslenia iba jednej (mužskej) skupiny, ktorá zovšeobecnila svoju špecifickú sociálnu skúsenosť a povýšila ju na skúsenosť ľudskú. Aj humanita sa v dejinách vytvárala najmä ako mužská humanita, pretože mnohé oblasti spoločenského života, v ktorých sa toto konštituovanie dialo, ostávali pre ženy neprístupné. Muži ako predstavitelia "silného", vládnuceho subjektu formovali záväzné konvencie, spôsoby poznávania, hodnotenia. Americká filozofka Sandra Harding dokazuje, že ak by sme sa pokúsili prehodnotiť historické epochy z feministickej perspektívy, mnohé by sa začali javiť celkom odlišne. Epochy, klasifikované tradičnou historiografiou ako progresívne a perspektívne, by stratili status progresívnosti odhalením skutočnosti, že na tvorbe a ešte viac na využívaní progresu participovali zväčša len muži. Čím viac sa sociálny život racionalizoval, mechanizoval a technizoval, tým menšie šance ostávali ženám. Pohľad na antiku, renesanciu či Francúzsku revolúciu vyvoláva potrebu nanovo utvoriť obraz dejín

na základe otázok, ako prispievala daná epocha k zmenám ženskej práce, v postavaní ženy v spoločnosti i v rodine.

Človek, to sú dvaja

Jednou z dôležitých tém feministickej filozofie je preto kritika tradičných koncepcií človeka ako rodovo neutrálnej bytosti a rozpracovávanie kategórie rodu, rodovosti v najrozličnejších oblastiach ľudského prežívania, poznávania, hodnotenia, ale aj napr. filozofického diskurzu alebo jazykovej sebaartikulácie v najširšom zmysle (vo feministickej teórii sa rozlišuje pojem rod od pojmu sexu či pohlavia; rodom sa tu rozumie socio-kultúrne "fungovanie" pohlavia a samotné konštitiovanie rodu sa chápe ako sociálny proces, najmä ako proces výchovy).

Feministky sa pri kritike tradičného univerzalistického pohľadu na jedinca a aj spoločnosť opierajú o rodovú teóriu, podľa ktorej človek nemôže jestvovať ako rodovo nediferencovaná bytosť a jeho osobnostný vývin vždy prebieha aj v podmienenosti rodovou príslušnosťou. Rod tvorí podľa významnej feministickej teoretičky Nancy Chodorow jednu zo základných vlastností osobnosti a nemožno ho chápať iba ako čosi náhodné, okrajové. Rod je podľa tejto autorky aj sociálnou konštrukciou, diferencovaná rodová príslušnosť má veľký význam pre socializáciu jedinca, pre spôsob utvárania jeho sebaidentity, jeho sebareflexie a sebavyjadrenia. Feministická teória predstavuje tak novú iniciatívu: vnáša do úvah o človeku nový pohľad rešpektujúci tú prostú skutočnosť, že každý z nás sa rodí a prežíva svoj život nie ako rodovo neutrálny jedinec, ale ako muž alebo ako žena. V tomto zmysle možno chápať tvrdenie feministiek: "človek, to sú dvaja". Pravdaže, nejde tu pritom o nejakého abstraktného muža či abstraktnú ženu, ale o muža alebo ženu, ktorí sú situovaní do konkrétneho historického času, do konkrétneho socio-kultúrneho priestoru. Feministické filozofky, reflektujúc ženský zážitkovo-skúsenostný svet, nielenže podrobujú kritike tradičné univerzalistické koncepcie človeka ako rodovo neutrálnej bytosti, ale zdôrazňovaním rodového rozmeru a sústredenosťou na svet ženy sa vlastne podieľajú aj na rozširovaní hraníc tradičnej filozofie, na otváraaní jej tematického i metodologického horizontu.

Teoretičky upozorňujú na to, že jazyk, spôsoby i metódy poznávania vždy zahŕňajú určité východiskové pozadie, ktoré je viac alebo menej determinované aj rodovým, tradičnou filozofiou nezohľadňovaným rozmerom. Jedným z dôsledkov tejto nevšimavosti k rodu bola "falošná univerzalizácia" človeka, ktorá nachádzala vyjadrenie napríklad v jazyku. Reč je priestorom, v ktorom sa veľmi dobre (a vcelku nenápadne) darí univerzalizovať ľudský subjekt (je známe, že v gramatike niektorých jazykov nemožno vždy odlíšiť rodovú príslušnosť jedinca). Talianska filozofka Adriana Cavarero upozorňuje na to, že v západnej kultúre sa muž chápe ako to, čo je univerzálne, všeobecné, normatívne a žena sa definuje negatívne, t.j. vymedzuje sa ako "nie-muž". Podobne logika západného diskurzu vychádza do značnej miery zo zjednotenia rodovo neutrálneho

človeka s mužom - a žena sa potom v ňom chápe buď ako niečo neprítomné alebo ako niečo, čo sa tiež stotožní s univerzálnym subjektom: ostáva jej teda alebo mlčať alebo sa prispôbiť etablovanému univerzálnemu (v podstate však mužskému) diskurzu. Základné príčiny, pre ktoré reč univerzálnemu subjektu nemôže byť adekvátnym vyjadrovacím (a najmä sebvýjadrovacím) prostriedkom ženského subjektu, vidia feministky v tom, že univerzálna reč sa opiera o pojmy a kategórie, ktoré sú oveľa viac späté so svetom muža (s verejnou sférou, ktorá je preňho dominantná) ako so svetom ženy (so sférou privátnou, rodinnou, ktorá je zas dominantná pre ženu). "Žena nie je subjektom svojej reči," hovorí A. Cavarero, a preto, ak vypovedá o sveta alebo o sebe v etablovanej univerzálnnej reči, zakúša do istej miery pocit odcudzenia [2]. Priekopnícku úlohu v hľadaní "novej reči" plní predovšetkým literatúra písaná ženami. Spomeňme aspoň I. Bachmannovú, Ch. Wolfovú, G. Wohmannovú, M. Atwoodovú, B. Frischmutovú, ktoré vo svojich dielach usilujú o takú zmenu zaužívanej literárnej reči, o vytvorenie takých stylistických a výrazových prostriedkov, ktoré by dovoľovali čo najautentickejšiu sebvýpoveď ženy o svojej vlastnej skúsenosti. S podobnými pokusmi o uplatňovanie "ženskej perspektívy" sa však dnes možno často stretať aj vo výtvarnom, filmovom či divadelnom umení, hoci o samotnom pojme "ženská literatúra", "ženské umenie", resp. "ženská estetika" sa vedú doposiaľ mnohé polemiky.

Feministky ďalej upozorňujú, že rodovo (a hodnotovo) neutrálnymi nie sú ani základné ontologické predpoklady západnej filozofie; v týchto predpokladoch sú taktiež "uložené" viaceré stereotypy, predsudky - či už o povahe toho, čo sa poznáva alebo toho, kto poznáva, pričom rodový rozmer nie je v týchto predsudkoch a stereotypných obrazoch takisto zanedbateľný ([3], 4-26).

Existuje jednotná feministická filozofia?

Napriek mnohým príbuzným momentom bohate rozvetveného feministického myslenia nemožno súčasnú feministickú filozofiu vymedziť pomocou jednotných kritérií, postupov, metód: naopak, v úsilí vyhnúť sa vzniku akýchkoľvek dogiem, si feministická filozofia nevytyčuje spoločný záväzný program - okrem toho, aby sa v jej filozofovaní reflektovala situácia ženy a akcentovala ženská perspektíva na nastoľované problémy - perspektíva, ktorá je určovaná myslením, konaním a predovšetkým celkovou životnou skúsenosťou žien - a samozrejme, aby sa hľadali možnosti na zlepšenie situácie žien. Vnútri feministického myslenia ani neexistuje jednotný pojem feministickej filozofie, no vyskytuje sa v ňom celá škála rôznych definícií. Tento pojem sa chápe ako otvorený; ako pojem, ktorý nemôže (a azda ani nemá) byť jednoznačne definovaný vzhľadom na reálne jestvujúcu rôznorodosť ženských skúseností, postojov, názorov. Namiesto tvorby jednotného filozofického systému, usilujú tieto teoretičky o rozvíjanie mnohohlasosti, ktorú môže neraz sprevádzať i nesúlad. V otvorenosti voči pluralite, dokonca až názorovej diskontinuite vidia viaceré autorky - okrem akcentu rodovej perspektívy - jeden z dôležitých znakov rozlišujúcich feministickú

filozofiu od tradičných kánonov hlavného prúdu mužskej filozofie. Viaceré autorky sa zhodujú v tom, že feministická filozofia nepredstavuje novú filozofickú disciplínu, je skôr špecifickým druhom polemiky so všetkými oblasťami tradičnej filozofie. Až na malé výnimky radikálneho prúdu, si feministická filozofia nerobí nároky na "novú objektivitu", resp. "novú neutralitu", ktorá by zaručovala ženám možnosť dospieť k špecifickým (a hodnotnejším) "pravdám", aké je schopná dosahovať tradičná filozofia. Samu seba nevníma ako pravdu, ale oveľa viac "ako stratégiu, ktorá rozvíja určité ciele a teórie na pozadí danej situácie"; resp. ako stratégiu, ktorá rozvíja nové formy vedenia, analýzy, písania a interpretácie textov ([4], 28-29).

Najčastejšie sa rozlišujú vnútri feministickej filozofie tri prúdy : liberálny, marxistický (resp. socialistický) a radikálny ([4], 14); v poslednom čase sa však zvykne hovoriť aj o postmodernom prúde. Cieľom liberálneho prúdu, ktorý sa niekedy nazýva aj humanistickým, je zaistiť rovnoprávnosť žien v existujúcom spoločenskom systéme, zmeniť pozíciu žien tak, aby bola porovnateľná s pozíciou mužov, zaručiť im účasť na moci. Tento prúd vytyčoval ženám tie isté ciele a prostriedky ako mužom a spájal sa najmä s prvou fázou ženského hnutia (zaraduje sa sem napr. Shulamith Firestone, Betty Friedan, Kate Millet). Marxistický feminizmus vidí hlavné príčiny útlaku žien v type spoločenskej štruktúry, pričom dôraz kladie na ekonomické pomery, z ktorých odvodzuje sociálnu pozíciu a rolu žien. Ženskú rovnoprávnosť chce zaistiť odstránením triednej spoločnosti a za najdôležitejší faktor oslobodenia ženy pokladá jej ekonomickú nezávislosť, preto podľa neho v socializme by nemal mať miesto útlak žien, ktoré tu získavajú ekonomickú nezávislosť (jeho predstaviteľkou je napr. Juliet Mitchell). Radikálny prúd - podobne ako marxistický - vychádza zo súvislostí ženského útlaku a sociálnej štruktúry. Za najdôležitejší sociálny faktor útlaku žien však nepokladajú predstaviteľky tohto prúdu triednu štruktúru spoločnosti, ale patriarchálnu rodinu ako aj iné hierarchické životné formy. Patriarchát nemožno podľa nich reformovať, ale treba ho radikálne odstrániť (patrí sem napr. Mary Dale, Michele Le Doeuff, Mary O° Brien, Genevieve Lloyd).

S ohľadom na mieru radikálnosti sa zvyknú feministické koncepcie rozlišovať na tie, ktoré úplne zavrhnú patriarchálnu filozofiu i s jej kategóriami, princípmi a metódami - a tie, ktoré preberajú tradičné metódy, no usilujú sa o ich reformovanie, korigovanie, a zároveň aj o rozšírenie tradičnej filozofie o ženskú perspektívu; chcú teda urobiť "z mužskej filozofie ľudskú" tým, že chcú v nej výrazným spôsobom zohľadniť a do nej zakomponovať prvky ženskej skúsenosti ([4],30).

Časť feministiek sa názorovo približuje k postmodernému mysleniu, príbuzný je pre nich najmä záujem o pojmy inakosť, rozdiel, diferencovanosť. Tieto teoreticky odmietajú tradičné kánony a tradične chápané kategórie filozofie - ako napríklad pravda, objekt, subjekt, racio, no ak ich na jednej strane s postmodernou spája kritika tradičnej filozofie a ich programom je dekonštrukcia univerzálneho diskurzu, na druhej strane ich odlišuje oblasť primárneho záujmu a aj cieľa. Zatiaľ čo

pre postmodernu je to kritika tradičnej filozofie (teórie), pre feministky je to sociálna kritika a sústredenosť na tvorbu sociálnych projektov zaručujúcich odstránenie ženskej (a akejkol'vek) diskriminácie. V postmoderne absentuje výraznejší záujem o špecifickú ženskú perspektívu, ktorá je zas pre feministky prvoradá. Tieto autorky sa zasadujú za rozvíjanie špecifického ženského písania (hovorenia), dožadujú sa revolúcie patriarchálneho symbolického poriadku. (K postmoderným feministkám možno priradiť Hélien Cixous, Juliu Kristevu, Luce Irigaray, Susan Hekman). Vzájomné strety, ale i polemiky môžu byť aj pre postmodernú, aj pre feministickú filozofiu dôležitým zdrojom inšpirácie a v istom zmysle aj sebakontroly [5].

Feministická filozofia ako teória rodového rozdielu

Ak pri zrode feministickej filozofie zohrávala dôležitú úlohu spoločenská diskriminácia ženy, v neskorších fázach sa dôraz presúval na skúmanie toho, ako sa tento fakt premieta do "rodovej organizácie" v literatúre a umení vôbec, vo vede a filozofii ([4], 17). Paralelne s rozvíjaním týchto skúmaní vznikali diskusie o rôznych podobách a pôsobeniach "rodovej konštrukcie" a "rodového rozdielu", dochádzalo k precízácii pojmov sex/pohlavie (ako biologická kategória) a rod (ako sociálna kategória; nemalú zásluhu na tomto rozlíšení má Simone de Beauvoir, ktorá rozvinula myšlienku, že ženou (dievčaťom) sa nerodíme, ale stávame (t.j. sme ako ženy spoločensky formované). Proces sociálnej konštrukcie rodu sa stal témou viacerých prác feministickej filozofie; významný príspevok v skúmaní rodu z východiskových pozícií psychoanalytickej teórie predstavuje napr. práca *The Reproduction of Mothering*. Jej autorka Nancy Chodorow zároveň vysvetľuje aj sociálne utváranie rodu (rodového rozdielu) v západnej kultúre, a to najmä odlišnými výchovnými praktikami detí mužského a ženského rodu, odlišným typom vzťahovania sa k matke a aj k materstvu. Ako tvrdí autorka, ženy nachádzajú svoju identitu v svete, v ktorom pripadá najmä im úloha starať sa o deti. Orientáciou na materstvo a starostlivosť o deti sa ovplyvňuje vývin dievčat od ranného veku inak, ako sa ovplyvňuje vývin chlapcov. Prirodzená reprodukčná schopnosť sa tak u budúcich žien od mala posilňuje určitými sociálno-kultúrnymi vzormi správania, predovšetkým prípravou na ich vlastné materstvo a starostlivosť o deti. [6].

Zároveň s rozpracovávaním teórie rodového rozdielu (niekedy sa pre feministickú teóriu používa aj toto označenie), sa pozornosť filozofiek obracala aj k témam rozdielných hodnôt charakteristických pre mužov a pre ženy. Tento pohľad na diferencované hodnoty v oblasti morálky rozvinula napr. Carol Gilligan v práci *In a Different Voice* [7], v ktorej sformulovala názor o existencii dvoch špecifických druhov morálnych postojov: oproti tradičnej (mužskej) morálke opierajúcej sa o právo, česťnosť, povinnosť, postavila ženskú morálku starostlivosti, účasti, vzťahov s inými. Práca vyvolala búrlivú diskusiu, feministky oceňovali autorkin prínos ku kritike esencializmu v tradičnom univerzálnom myslení, ktoré nezohľadňuje rod subjektu. C. Gilligan vychádzala najmä z kritiky

Kohlbergovho výskumného projektu morálnej zrelosti, kde sa ako univerzálne kritériá používali také kritériá, ktoré sú viac späté s mužským ako so ženským svetom. L. Kohlberg vo svojej stupnici hodnotil napríklad oveľa vyššie schopnosť autonómne sa rozhodovať v morálne konfliktných situáciách na základe univerzálnych mravných zákonov (táto schopnosť bola vyvinutejšia u mužov) ako schopnosť posudzovať jednotlivé morálne konfliktné situácie na základe ich konkrétnych kontextov, v ich jedinečnej podobe a podmienenosti (túto schopnosť zas prejavovali vo vyššej miere ženy). C. Gilligan reagovala na závery tohto výskumu, podľa ktorého muži dosahovali vyššiu morálnu zrelosť ako ženy a spochybnila univerzalistický, rodovú diferencovanosť nezohľadňujúci prístup k morálnym problémom, čo vyvolalo u feministiek súhlasnú odozvu. Na druhej strane viaceré teoretičky vyčítali autorke najmä to, že hoci síce nespája morálku starostlivosti výlučne so ženami, predsa len ju chápe spravidla ako "ženskú"; no ak obhajuje názor o možnosti osobitej "ženskej morálky", tým - paradoxne - prispieva k posilneniu feminínneho esencionalizmu. Tento vychádza z predpokladu, že existuje akási "ženská esencia" (podstata), ktorá determinuje špecifické hodnoty, postoje, konanie. Kriticky voči takto chápanému názoru o ženských kvalitách vystúpila napr. Jean Grimshaw, Andrea Ney a Seyla Benhabib. Tieto a ďalšie autorky upozornili na nebezpečenstvo, ktoré vyplýva z predstáv o existencii špecifických ženských kvalít a ktoré ústi do obmedzovania možnosti ženy tým, že tieto predstavy vlastne predpisujú žene isté sociálne roly, vzory cítenia, myslenia, správania [5], [1]. S kritikou feminínneho esencionalizmu súvisí aj nový pohľad na rod: tento už nevystupuje vo feministických úvahách a analýzách ako jediná dôležitá kategória, ale ako jedna v sieti vzájomne posplietanych, prelínajúcich sa a vzájomne sa podmieňujúcich kategórií. Rod teda spolupôsobí pri formovaní osobnosti aj v závislosti od jej rasovej, etnickej, triednej, kultúrnej, náboženskej a pod. príslušnosti [8]. To, že neexistuje akási jednotná, univerzálna "ženskosť", výrečne potvrdzujú napríklad aj odlišné predstavy o ženskej kráse alebo o ženských cnostiach jednak v rôznych historických obdobiach, jednak v rôznych paralelných kultúrach.

Feministická kritika tradičného "rozumu"

Feministická filozofia podrobuje prísnej kritike pojem rozumu a racionality, ako sa tieto chápali v tradičnej filozofii najmä od doby Osvietenstva. Spochybňuje jednak redukovanie racionality na jeden typ: na racionalitu účelovo-inštrumentálnu; jednak nárok, aký si robil klasicky chápaný rozum na absolútnosť a univerzálnu platnosť. Kritike ďalej podrobuje spôsob, akým sa tradične posudzovala rodová "deľba" rozumu; tento spôsob vychádzal z predsudkov o blízkosti až totožnosti ženy s prírodou, s telesnosťou, zmyslosťou [9]. Rozdiel medzi mužmi a ženami sa vysvetľoval tak, že zatiaľ čo muži sú viac bytosti racionálne (obdarené rozumom), ženy sú zase viac bytosti iracionálne (obdarené najmä citom). Takáto koncepcia rodového rozdielu umožňuje vyčleniť

ženské aktivity (ako aj schopnosti, zručnosti) zo sféry spoločensky významných činností, ktoré sú definované ako racionálne-účelové. Feministky navrhujú preto rozšíriť koncepciu racionality o také typy, akými je napríklad racionalita komunikatívna alebo emocionálna [10]. Dôsledkom koncepcie jednorozmernej racionality je degradovanie ženy na bytosť iracionálnu, a teda menej hodnotnú - a podobne, degradovanie jej "ženského rozumu" na čosi, čo ohrozuje, oslabuje alebo až rozkladá všeobecný, univerzálny (mužský) rozum. Brigitte Weissaupt popisuje situáciu ženského rozumu v európskej kultúre od dôb Osvietenstva pomocou "tieňovej" metafory; ženskému rozumu sa v patriarchálnej filozofii prisudzuje iracionalita, deštruktívnosť, ženský rozum sa tu preto vylučuje z filozofovania ako nekompetentný, ako akási temná ríša. ([11], 136). Vylúčenie ženy zo sféry rozumu má tie isté patriarchálne korene ako vylúčenie ženy (vymedzenej voči mužovi ako "iné", ako bytosť bez svojho skutočného ego) z významných spoločenských foriem života. Tradičná filozofia tak vlastne potvrdzuje to, že žena ako protipól k slobodnému individu sa nemá podieľať na rozhodovaniach v právnej, politickej a vôbec verejnej sfére, pretože nemá pre tieto činnosti predpoklady. Feministky sú preto presvedčené o potrebe prehodnotiť, nanovo premyslieť a vymedziť pojmy ako rozum, poznanie, pravda, subjekt - tak, aby v nich nedochádzalo k redukcii ľudského na mužské, aby rodová diferencovanosť chápaná navyše v púhom biologickom zmysle, sa nestala prostriedkom pre útlak a diskrimináciu ženy vo všetkých oblastiach života. Toto prehodnotenie pojmov sa však u väčšiny feministiek nespája s cieľom utvárať také koncepcie, v ktorých by sa ženské myslenie stavalo do protikladu voči mužskému a pokladalo by sa za lepšie, dokonalejšie ako je myslenie mužské. V takýchto koncepciách by išlo predovšetkým o rozvíjanie mnohosti a mnohorakosti nielen mužského a ženského, ale aj mnohosti a mnohorakosti viacerých možných mužských a ženských spôsobov myslenia. Ani v tomto bode však nejestvuje názorová jednota: o samotnom pojme ženského myslenia sa vedú vnútri feministickej filozofie polemiky: zatiaľ čo niektoré autorky obhajujú tvrdenie o existencii špecifických, v niektorých prípadoch aj dokonalejších spôsobov poznania [12]), iné teoretičky vystríhajú pred nebezpečenstvom feminínneho esencializmu, do ktorého môže vyústiť obhajoba špecifických, dichotomicky chápaných spôsobov mužského a ženského spôsobu poznania ([3], 17-24). Cieľom feministickej filozofie je síce upozorniť na význam rodovej diferencovanosti aj pre procesy poznávania, nie však nahradiť "mužskú" teóriu teóriou "ženskou", a podporiť tým vytváranie nových vzťahov nadvlády a podriadenosti. Skôr ide o to, nanovo definovať pojmy rozum, poznanie, subjekt, objekt tak, aby sa do nich integrovali ženské perspektívy i rôzne typy ženských skúseností pretkaných zmyslosťou, emocionalitou, pocitmi účasti. Heidemarie Bennent navrhuje utvoriť pojem "otvoreného rozumu", ktorý by bol dostatočne pružný na to, aby zohľadňoval zmyslosť a pociťovanie, no ktorý by sa zároveň nimi nedal úplne ovládať; išlo by o myslenie, ktoré by vo väčšej miere ostalo aj cítením ([13], 232-233).

Feministická kritika vedy

Feministická kritika patriarchálne chápaného rozumu (racionality) nachádza svoje vyjadrenie aj v kritike tradičných koncepcií vedy a vedeckého poznania. Základnými témami je tu spochybňovanie "čistej" objektivity vedeckého poznania ; častá je tiež tematizácia vzťahu vedy k prírode (príroda ako objekt manipulácie, vykorisťovania) a podobne aj vzťahu poznania (vedy) a moci v najširšom kontexte. Nemalú pozornosť venujú feministické filozofky problému dichotómií ako opore tradičného myslenia; napr. Sandra Harding a Lorrain Code hľadajú spôsoby, ako sa vyrovnávať s dichotómiami muž/žena, kultúra/príroda, objekt/subjekt a vôbec s celým dichotomickým myslením (pozri napr.[14],[15],[3]).

V rámci feministickej kritiky tradičnej teórie vedy sa vedú diskusie aj o tom, či túto kritiku treba uskutočňovať "zvonka" alebo "zvnútra" vedy ([4], 50). V prospech "vnútornej" kritiky sa vyslovuje napríklad Brigitte Weisshaupt, ktorá žene nachádzajúcej sa v panujúcom vedeckom diskurze pripisuje status *disidentky*; tento pojem autorka vzťahuje na "iné", ktoré v jestvujúcom svete vedy nenachádza svoje miesto. Pojem ženského disidentstva vo vede sa môže stať podľa tejto autorky bázou pre feministické redefinovanie a rozvíjanie pojmov subjektu, objektu alebo metód a stratégií vedeckého poznania ([16], 10 - 16).

Feministky podrobujú kritike i to, že v procesoch poznania dochádza často k vytrhávaniu objektu poznania zo súvislostí s inými objektmi, ktoré sú súčasťou prirodzeného prostredia skúmaného objektu a aj zo súvislostí so subjektom poznania. Upozorňujú na negatívne dôsledky takéhoto postupu najmä v spoločenských vedách, ktoré sú sústredené na poznávanie človeka. Odôvodnene argumentujú, že človeka (ako jedinca, resp. istú skupinu) nemožno v procese poznávania absolútne vyabstrahovať z komplexu rozmanitého sveta ľudskej skúsenosti, vzťahov a pôsobení. Takisto nemožno skúmanie človeka, resp. medziľudských vzťahov simulovať v umelo vytvorených podmienkach - na spôsob laboratórnych experimentov. Teoreticky vidia isté súvislosti medzi "context-stripping" (t. j. z kontextu vytrhávajúcimi) metódami a medzi ontologickými predpokladmi o ľudskom indivíduu ako o "izolovanej súkromnej bytosti" a vyslovujú výhrady voči používaniu uvedených metód najmä v prípade, ak priebeh a povahu skúmaného procesu v značnej miere určujú vzájomné vzťahy a vplyvy s prostredím, s inými subjektmi a pod. Výskumník síce nemôže celkom vylúčiť používanie takýchto metód ani pri výskume človeka, dôležité je však, aby mal na zreteli ich abstrahujúci, izolujúci efekt. Podobne motivované sú námietky, ktoré feministické filozofky vyslovujú voči prísnej matematizácii a formalizácii jazyka v spoločenskovednom poznaní, pretože takýto jazyk neumožňuje podľa nich vyjadriť individuálnu skúsenosť či jedinečný zážitok v ich autentickejšť.

Feministky kriticky prehodnocujú aj striktné dichotomické chápanie subjektu a objektu, úsilie odtrhnúť subjektívne prvky od objektívnych, prípadne v úsilí o "čistú" objektivitu poznania subjektívne prvky vylúčiť ako nežiadúce. Spochybňujú dôvody, pre ktoré by sa mala "údajná metodologická čistota" a objektivita fyziky vnímať ako paradigma pre metodológie ostatných vied a upozorňujú na to, že prenosom paradigiem z fyziky do sociálnej vedy dochádza k deformovaniu subjektivity, resp. intersubjektivity, na ktorú je poznávanie orientované ([3], 31 a nasl.). Objektivita je podľa teoretičiek pre vedcov tak silne príťažlivá preto, lebo "svojou podstatou sa odlišuje od vrtošivej nestálosti emocionálneho života a je od neho oddelená. Môže teda ponúknuť útočisko jasnosti a istoty zbavené očividnej iracionality emócií" ([3], 36). Poznávanie iných ľudí - ako predmet sociálnych vied - však charakterizuje istá neurčitosť, viacznačnosť, pretože ani v ideálnom prípade, keď získame úplný súbor dát o druhom človeku, nemôžeme mať istotu a nemôžeme vyčerpávajúco odpovedať na otázku, aký je skúmaný človek, resp. akým sa cíti byť ([3], 39). Ak si však uvedomíme, aké dôležité je pre život práve poznávanie iných ľudí, tak potom sa úplne inak javí paradigmatickosť fyziky, resp. platnosť jej ideálu objektivity. Poznanie iných ľudí priam predpokladá, aby sme sa učili, čo možno od druhých ľudí očakávať a vôbec, ako s nimi byť; objektivita v poznávaní ľudí je teda obsiahnutá inak a v inej miere, ako je tomu v poznávaní napríklad fyzikálnych objektov. Napriek tomu však toto poznanie nemusí byť celkom subjektívne. L. Code vyjadruje názor, že rekonštruovaná sociálna veda môže ponúknuť lepšiu paradigmou pre poznanie ako prírodné vedy ([3], 40-41). Podobne dôvodí S. Harding, podľa ktorej modelom poznania pre vedy by mala byť kritická a sebareflektujúca sociálna veda ([15], 44).

Niektoré z teoretičiek nastoľujú v tejto súvislosti nesporne zaujímavú otázku o tom, ako vlastne vznikol a vyvíjal sa ideál "čistej" objektivity. Za dôležitú pri tom pokladajú skutočnosť, že tento ideál objektivity nárokuje si stať sa záväznou normou pre každé poznanie, sa vynoril na určitom vývinovom stupni vedy a že teda predstavuje historicky a sociálne podmienenú intelektuálnu a aj všeobecnú kultúrnu hodnotu. Nie menej dôležitý je fakt, že tento ideál - hoci sprostredkované - slúži svojim pôsobením moci a posilňuje záujmy mocných, čím zároveň ospravedlňuje a podporuje aj vykorisťovateľský vzťah k prírode ([3], 48-49). Ako sa teda ukazuje, ideál "čistej" objektivity utvárali a podporovali aj subjektívne záujmy a ciele, veď bol to práve tento ideál, ktorý vyhovoval predstavám o človeku ako o pánovi a vládcovi prírody a ktorý pomáhal zdôvodňovať (na pozadí vidiny zisku) aj manipulátorský prístup k časťam živého i neživého prírodného sveta.

Môže byť veda iba objektívna?

Viacere feministické filozofky chápu poznanie ako proces sociálnej tvorby, preto prítomnosť subjektívneho rozmeru v poznaní sa podľa nich nevyklučuje s prítomnosťou objektívnych prvkov v poznávacích procesoch a v ich výsledkoch. Veria v možnosť spoznať realitu, rezignácia na túto

možnosť by podľa nich viedla aj k rezignácii na tvorbu sociálnych a politických programov, čo je dôležitou súčasťou feministickej teórie. Inou stránkou veci je tzv. otvorenosť faktov: objektívne fakty sú vždy otvorené voči rôznym, aj odlišným interpretáciám, ktoré sa uskutočňujú z rôznych perspektív. Ako hovorí L. Code, fakty môžu znamenať rôzne veci pre rôznych ľudí, sú obojaké: aj subjektívne aj objektívne ([3], 45-46).

Feministická epistemológia kritizuje tendenciu striktne oddeľovať fakt od hodnoty a podobne aj racionálne prvky od prvkov emocionálnych. Pre feministky je neprijateľný názor o emóciách ako o zdrojoch prípadnej deformácie poznania. Naopak v tejto koncepcii sa obhajuje pozitívna funkcia emocionálnych prvkov pri tvorbe poznatkov a vyslovuje sa požiadavka, aby sa emócie chápali ako také prvky poznávacích procesov, ktoré sa s racionálnymi (intelektuálnymi) prvkami vzájomne podmieňujú a dopĺňajú. Teoreticky upozorňujú, že v západnej kultúre sa ľudská racionalita nielenže zredukovala na jeden jej typ, no poznanie sa tu vytrhlo zo svojej telesnej a emotívnej základne. Feministky preto volajú po obnove "živého poznania" ako komplexu racionálnych, emocionálnych, logických, intuitívnych a empatických procesov. E. Fox Keller zastáva názor, že najmä feministická veda by mala pracovať s iným modelom vzťahov medzi poznávajúcim a poznávaným, ako je model v "hlavnom prúde" vedy, tento navrhovaný model predpokladá zrušenie nadvlády medzi nimi a zdôrazňuje rešpekt k poznávanému, "cit pre skúmaný organizmus", schopnosť bádateľa "načúvať, čo skúmaný organizmus hovorí" [17].

K základným problémom feministickej epistemológie patrí vzťah vedeckého poznania a sociálnych hodnôt (resp. celého sociálneho kontextu). Pre väčšinu teoretičiek je charakteristické, že uznávajú vplyv sociálnych hodnôt na vedu, no "hodnotovosť" poznania sa podľa nich nevyučuje s jeho objektivitou. Napr. Helen Longino skúma problém nezávislosti (závislosti) vedy od hodnôt v podobe dvoch otázok: a) do akej miery vedecké teórie formujú (mali by formovať) morálne a sociálne hodnoty? b) do akej miery formujú sociálne a morálne hodnoty vedecké teórie? ([18], 4). Filozofka je presvedčená, že poznávacie procesy a sociálne hodnoty (potreby, záujmy apod.) na seba vzájomne pôsobia; veda nie je podľa nej absolútne autonómna zložkou kultúry, vedecké poznanie sa nerealizuje nerušene, "nedotknute" bez ovplyvnení hodnotami a záujmami svojho socio-kultúrneho prostredia. Viaceré teoretičky zdôrazňujú, že namiesto úsilia o elimináciu "zaujatostí" (hodnotových, rodových, kultúrnych, sociálnych) by bolo potrebné uvedomiť si ich prítomnosť vo vedeckom poznaní a reflektovať ich ako jeho nevyhnutnú súčasť.

Feministická filozofia a ekofilozofia: ide o ochranu (ľudského i prírodného) života

V kritike dualistického myslenia, v ktorom sa odtrháva subjekt od objektu, rozum od citu, fakt od hodnoty a poznávanie od prežívania, sa feministické filozofky stretávajú s ekofilozofkami. Pre tieto je východiskom ochránarske úsilie, "zelená" iniciatíva zachraňovať a podporovať všetky formy

života. Odmietavý postoj k jednostrannostiam európsko-americkéj kultúry v chápaní vzťahu človeka a prírody vyjadruje vo svojej koncepcii radikálnej nonduality predstaviteľka ekofeministickej filozofie Charlene Spretnak. Autorka sa v tejto koncepcii opiera o také typy skúseností a zážitkov, ktoré uvoľňujú, zmäkčujú hranice medzi ja a nie-ja, (ja a ostatné časti sveta), sprostredkovávajú pocit jednoty bytia, no ktoré oficiálna filozofia a veda v rámci západnej kultúry podceňuje (napríklad materská skúsenosť, skúsenosť získaná v meditáciách a pod.). Ekofeministická filozofka vychádza z presvedčenia, že existujú "jednotiace dimenzie bytia" (ľudského, prírodného i kozmického v najširšom zmysle), že človek nestojí (a nesmie stáť) voči prírode ako jej cudzia časť ani ako jej nadriadená sila, ale má sa usilovať žiť v čo najharmonickjšom súlade s ňou [19].

Ako sa teda zdá, kritická feministická reflexia môže byť viacerými svojimi momentami inšpiratívna, a to nielen vo vzťahu k súčasnej filozofii, ale aj vo vzťahu k celej kultúre, ktorej vyčíta jednak prevahu racionality na úkor emocionality a zmyslovosti, jednak redukcii racionality na jeden jej typ. Nemenej dôležité sú feministické kritické výhrady voči kľúčovým princípom, na ktorých stojí súčasná západná kultúra nadbytku. Sú to princípy manipulujúcej nadvlády človeka nad prírodou, koristníckeho vzťahu k nej, ale i princípy neustále rastúcej produkcie a spotreby, a s tým súvisiacej redukcie človeka na výrobcu a spotrebiteľa. Na modeli západnej superindustriálnej spoločnosti je pre väčšinu feministiek neprijateľný aj fakt, že je to spoločnosť silných, výrazne individualistických, o čo najväčšiu autonómnosť usilujúcich subjektov, ktorí sa v procese socializácie učia od mala v dravom konkurenčnom prostredí predovšetkým víťaziť, a nie účasne spolunažívať s druhými; že tu pôsobí jednostranne zúžený zákon výkonu a výmeny spredmetnených výkonov, ktorá predstavuje zároveň určujúcu formu medziľudskej komunikácie. Namiesto modelu založenom na výlučnej konkurencii a výkone predkladajú feministky teoretické reflexie a na nich založené sociálne projekty opierajúce sa o princípy vzájomnej kooexistencie, družnej kooperácie, podpory, ochrany, solidarity, empatie a súcitu. Feministické myslenie nie je v takomto smerovaní dnes osamelé: v chápaní morálky založenej na ochrane a starostlivosti o slabých, ohrozených, handicapovaných a aj na zodpovednosti za všetky formy života sa približuje k mysleniu "zelených"; v úsilí vyvažovať jednostrannú racionalitu komplexnou duchovnosťou a telesnosťou, je zas blízke všetkým tým prúdom, ktorých programom je "zmäkčovanie" súčasnej príliš zracionalizovanej a pretechnizovanej, príliš pragmaticky a utilitárne orientovanej kultúry.

Literatúra:

[1] NAGL-DOCEKAL, H.: Was ist feministische Philosophie? In: NAGL-DOCEKAL, H.(Hg.): Feministische Philosophie. Wien, München: Oldenbourg 1990.

- [2] CAVARERO, A.: Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz. In: DTIOTIMA. Der Mensch ist zwei. Wien 1989.
- [3] CODE, L.: What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge. Cornell University Press. Ithaca and London 1991.
- [4] MEYER, U. I.: Einführung in die feministische Philosophie. ein-FACH-verlag. Aachen 1992.
- [5] FRASER, N./ NICHOLSON, L. J.: Social Criticism without Philosophy. In: NICHOLSON, L. J. (ed.): Feminism/ Postmodernism. New York - London 1989.
- [6] CHODOROW, N.: The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. Berkeley: University of California Press 1978.
- [7] GILLIGAN, C.: In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Cambridge. Harvard University Press 1982.
- [8] GEORGOUDAKI, E.: Race, Gender, and Class Perspectives in the Works of M. Angelou, G. Brooks, R. Dove, N. Giovanni, and A. Lorde. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki 1991.
- [9] HARDING, S.: Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues. *Dialectica* 36, 1982, no. 2-3.
- [10] KULKE, Ch.: Von der instrumentellen zur kommunikativen Rationalität. In: KULKE, Ch. (Hg.): Rationalität und sinnliche Vernunft. Pfaffenweiler 1988.
- [11] WEISSHAUPT, B.: Schatten über der Vernunft. In: NAGL-DOCEKAL, H. (Hg.): Feministische Philosophie. Wien, München 1990.
- [12] BELENKY, M.F., BLYTHE McVICKER, C., GOLDBERGER, N. R., and TARULE, J. M.: Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind. Basic, New York 1986.
- [13] BENNETT, H.: Galanterie und Verachtung. Frankfurt/Main 1985.
- [14] HARDING, S.: Whose Science? Whose Knowledge? Cornell University Press. Ithaca-New York 1991.
- [15] HARDING, S.: The Science Question in Feminism. Open University Press, Milton Keynes 1986.
- [16] WEISSHAUPT, B.: Dissidenz als Aufklärung. In: MAREN-GRISEBACH, M., WEISSHAUPT, B. (Hg.): Was Philosophinnen denken II., Zürich 1986.
- [17] FOX KELLER, E.: Reflections on Gender and Science. Yale University Press, New Haven 1983.
- [18] LONGINO, H. E.: Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry. Princeton University Press, New Jersey 1990.
- [19] SPRETNAK, Ch.: States of Grace. The Recovery of Meaning in the Postmodern Age. Harper, San Francisco 1993.