

Feminizmus a veda: otázky, problémy a perspektívy

Etela Farkašová, Mariana Szapuová

Úvod: prečo je otázka vedy pre feminizmus zaujímavá

Počiatky feministickej reflexie vedy, jej základov a metód, ale aj konkrétnych, jednotlivých vedeckých teórií a výskumných programov možno datovať v druhej polovici 70-tych rokov 20. storočia. V priebehu svojho vývinu prešla feministická kritika a teória vedy viacerými fázami a stala sa významnou, a v súčasnosti možno povedať, že aj trvalou súčasťou jednak feministickej filozofie, ale aj širšie ponímanej feministickej reflexie a kritiky jednotlivých sociálnych a kultúrnych inštitúcií či sfér ľudskej činnosti. Teoretické koncepcie a spoločenské kritiky, rozvíjané v rámci intelektuálneho (ale aj politického) pohybu nazývaného druhá vlna feminizmu, sa primárne zameriavali na najrozličnejšie otázky týkajúce sa spoločenského postavenia a statusu žien, ich prítomnosti, alebo skôr neprítomnosti v jednotlivých sférach života spoločnosti a v oblastiach kultúrnej tvorby, na otázky rodovej identity ako aj na viaceré praktické problémy, dotýkajúce sa životov žien. V kontexte takto orientovaných reflexií nemohla nevzbudiť pozornosť aj historická neprítomnosť žien vo sfére vedeckého poznania. Tento fakt bol zrejme jedným z prvotných impulzov, ktorý inšpiroval viaceré teoretičky, filozofky, ale aj vedkyne, k otázke: prečo bolo tak málo vynikajúcich a známych žien - vedkýň v dávnejších, či menej dávnych obdobiach v dejinách vedeckého poznania? Ukazuje sa, že tento historický fakt absencie žien vo vedeckom poznaní, obzvlášť v spojení s faktom významu a dôležitosti, akú naša kultúra pripisuje vede, predstavoval a ešte stále predstavuje - závažný teoretický (dodajme však, že aj politický) problém, výzvu, ktorú nebolo možné nechať bez odpovede. Od prvých analýz z konca 70-tych rokov do súčasnosti feministická reflexia a kritika vedy, ako aj širšie ponímané feministické epistemologické úvahy sa rozvinuli v neobyčajne bohatý a široko rozvetvený súbor poznania, analýz a teórií, ktoré ponúkajú rozličné odpovede nielen na vyššie spomenutú, takpovediac prvoplánovo a zjednodušujúco formulovanú otázku, ale aj na mnohé ďalšie, týkajúce sa napr. východísk a cieľov vedy, jej ukotvenosti v sieti sociálnych vzťahov a kultúrnych významov, subjektu vedeckého poznania a jeho situovanosti, základných ideálov vedeckého poznania atď. Tu treba poznamenať, že vo feministickej reflexii vedeckého poznania (jeho východísk, postupov, cieľov a metód) je od počiatku formovania tohoto typu filozofického a epistemologického uvažovania prítomná okrem kritickej alebo dekonštruktívnej dimenzie aj jej konštruktívna dimenzia, ktorá sa prejavuje v snahe o vytváranie alternatívnych koncepcií, explanačných schém a metodologických postupov; táto dimenzia je tiež prítomná v pokusoch o reinterpretáciu základných pojmov, intervenujúcich pri vytváraní tradičných filozofických koncepcií vedy, ako sú pojmy racionality či objektivity. Tieto dve dimenzie feministickej reflexie vedeckého poznania sú navzájom úzko previazané – snahy o budovanie alternatívnych teórií sú najčastejšie motivované práve nespokojnosťou feministických bádateľiek a teoretičiek s viacerými klasickými vedeckými, ale aj filozofickými koncepciami vysvetľujúcimi ľudskú povahu či prirodzenosť, vzťahy medzi ľuďmi a spôsoby ľudského prežívania sveta (hlavne v biologických vedách a v psychológii), ľudské dejiny (v histórii a archeológii), život ľudí v spoločnosti a kultúre, vzorce sociálnej interakcie a komunikácie (najmä v sociálnych vedách). Cieľom tejto štúdie je načrtnúť základné východiská a niektoré hlavné línie feministickej reflexie vedeckého poznania, ako sa rozvinuli vo feministickom diskurze za posledné dve – tri dekády, priblížiť témy, ktoré stoja v centre pozornosti väčšiny takto orientovaných skúmaní, ako aj ich argumentačnú bázu. Ako isté metodologické vodítko nám pritom poslúži typológia feministickej reflexie vedy, ktorú ponúkla Evelyn Fox Keller - podľa nej jednotlivé pozície, ktoré sa postupne sformovali vo feministických úvahách o vede, možno umiestniť na širokej škále, zodpovedajúcej politickému rozpätiu typickému pre feminizmus vo všeobecnosti, kde na jednom póle sa nachádzajú liberálne pozície a na druhom pozície radikálne, samozrejme, medzi nimi možno nájsť mnohé “medzistupňové” stanoviská. Podľa Fox Keller liberálna orientácia vo feministickej

reflexii vedy sa zameriava predovšetkým na kritiku androcentrizmu, pričom aj tvrdenia o androcentrizme či mužskej predpojatosti vedy majú v koncepciách jednotlivých autoriek, ktorých kritika sa vyznačuje rozličnou ostrosťou a intenzitou, má viaceré významy, tieto tvrdenia identifikujú prvky androcentrizmu v jednotlivých rovinách či etapách vedeckého skúmania. Ako na to neskôr podrobnejšie poukážeme, príznaky androcentrizmu sa prejavili napr. v neprítomnosti žien vo vede, pri výbere problémov, metód, pri formulácii hypotéz, pri interpretácii dát a pod. Prítomnosť takýchto predpojatostí sa väčšinou v takto orientovaných skúmaniach považuje za znak „zlej“ vedy, teda vedy, ktorá je zdeformovaná a jej metódy i výsledky sú skreslené. Kritika, ktorú uvedená autorka nazýva radikálnou, však ide oveľa ďalej – zakladá sa hlavne na tvrdení, podľa ktorého samotné základy vedy, jej východiskové princípy a ideály sú mužsky predpojaté, sú vytvorené podľa „mužského vzoru“ a napraviť tento stav nie je možné jednoduchými úpravami či odstránením jednotlivých prvkov androcentrizmu, ale si to vyžaduje radikálny rez, znovupremyslenie a rekonceptualizáciu samotných základných pojmov a princípov, ako je princíp objektivity, neutrality, autonómnosti a racionality (Fox Kellerová 1998, s. 262 - 265).

V prvej časti našej štúdie budeme venovať pozornosť hlavne tým názorovým pozíciám, ktoré sa nachádzajú bližšie k liberálnemu pólu vyššie spomenutého spektra kritik vedy a ich významov, kým v druhej časti si podrobnejšie všimneme tie koncepcie, ktoré sa blížia k radikálnym pozíciám.

Feministky o androcentrizme vedy: prečo je veda mužská záležitosť

Feministická reflexia vedy vo svojich počiatkoch často mala charakter kritiky niektorých konkrétnych špeciálnovedných teórií a empirických výskumov, osobitne ich (neraz skrytých) predpokladov; táto kritika dôveryhodne preukázala, že v týchto teóriách a výskumoch sú prítomné androcentrické a sexistické,^[1] voči ženám zaujaté predsudky. Prítomnosť takýchto predsudkov bola spočiatku preukázaná predovšetkým v niektorých teoretických koncepciách v rámci vied o živej prírode, v niektorých biologických disciplínach, osobitne v tých, ktorých predmetom výskumu boli odlišnosti medzi pohlaviami, či už v živočíšnej ríši alebo medzi ľuďmi. V tejto súvislosti je napr. významná štúdia Ruth Bleier Výskum pohlavných odlišností: veda či viera? (Bleier 1991), v ktorej ukazuje, že vo viacerých disciplínach, od endokrinológie, cez neurológiu a psychológiu až po primatológiu, výskumníci často vyvinuli až enormné úsilie, aby preukázali či dokázali existenciu takých dôležitých rozdielov medzi pohlaviami, napr. v oblasti kognitívnych schopností či behaviorálnych charakteristík, ktoré by vysvetľovali, zdôvodnili a legitimizovali v spoločnosti existujúce formy rodovej hierarchie a asymetrie (pozri tamže, s. 147 – 163), keďže išlo o odlišnosti hierarchicky polarizované, v rámci ktorých sa mužským vlastnostiam pripisovala väčšia váha a vyšší spoločenský význam. Podobne dôvodí aj biologička Ruth Hubbard vo svojom článku o ľudskej/mužskej evolúcii (Hubbard 1983, s. 45 – 71), ktorá odkrýva mnohé androcentrické predpojatosti prítomné tak v klasickej Darwinovej evolučnej teórii, najmä v jeho hodnotení významu a podielu samcov/mužov v ľudskej evolúcii, ako aj v niektorých súčasných sociobiologických koncepciách. Autorka aj na základe týchto zistení dôvodí, že vedecké teórie nie sú imúnne voči spoločenským a kultúrnym vplyvom a hodnotám, a presvedčivo dokumentuje prítomnosť všeobecne rozšírených a akceptovaných presvedčení viktoriánskej morálky (napr. o mužskej aktivite a ženskej pasivite) v Darwinových textoch o princípoch pohlavného výberu. Podľa jej názoru samotné upriamenie pozornosti na pohlavné odlišnosti je náznakom androcentrického výskumného projektu.

Tieto a podobné kritiky boli spočiatku najčastejšie vedené zámerom odstrániť z vedeckého poznania sexistické predsudky a predpojatosti a tým „vylepšiť“ vedu, zaručiť jej nezaujatosť a objektivitu, a zabrániť tomu, aby sa jej výsledky zneužívali na legitimizáciu nerovnosti medzi rodmi. Zároveň ale takéto kritické reflexie viedli aj k novým, všeobecnejším úvahám o samotnej povahy vedy ako poznávacej aktivity a ako sociálnej a kultúrnej inštitúcie, o metódach vedeckého poznania, a v neposlednom rade k otázkam o prepojenosti medzi poznaním a mocou. V súčasných výsledkoch takto orientovaných feministických výskumov a analýz, napriek ich bohatosti a rozvetvenosti, je možné identifikovať niektoré spoločné, alebo prinajmenšom

podobné črty, ktoré sú prítomné vo väčšine feministických prístupov k vede, a takisto je možné nájsť niekoľko základných problémov stojacich v centre záujmu feministických teoretičiek a tvoriacich hlavnú tematickú oblasť feministických reflexií vedy. Bez nároku na vyčerpávajúcu sumarizáciu ako tie najzákladnejšie otázky spomenieme nasledovne:

- Otázka neprítomnosti a historického vylúčenia žien z tvorby vedeckého poznania, formulované slovami S. Harding „Kde boli ženy lokalizované vo vedeckých inštitúciách, aké prekážky stáli pred ich vstupom do vedy, čo prekážalo ich účasti a vedeckému postupu? Aké sú konkrétne dôsledky vylúčenia alebo obmedzovania žien pre obsah poznania v jednotlivých vedeckých disciplínach? (Harding, CD-ROM). Malo vylúčenie žien nejaké dôsledky na obsah, metódy, normy a prax vedeckého poznania, ale aj na samotný rozvoj vedy?

- Sú prítomné v prevládajúcich koncepciách vedy a v procesoch vedeckého poznávania androcentrické záujmy alebo perspektívy? V akom zmysle slova sú niektoré výskumy androcentrické, sexistické či iným spôsobom rodovo predpojaté, a akým spôsobom tieto črty vedeckého poznania ovplyvňujú nielen samotný proces výskumu, ale aj jeho výsledky a ich využívanie v technológii a praxi?

- Akými spôsobmi využívanie (niektorých) výsledkov vedeckého poznania a technológií znevýhodňuje ženy alebo nezohľadňuje ich záujmy?

- Akým spôsobom ovplyvňujú rodovo-špecifické modely a rodové metafory vedecký obraz prírodného a sociálneho sveta?

- Aká je úloha hodnôt vo vedeckom poznaní?

- Akým spôsobom alebo do akej miery tradičná alebo súčasná filozofia vedy s jej koncepciou objektivity a racionality ovplyvňuje obraz a „ideológiu“ vedy, t.j. ako ponímame vedu, jej autoritu a význam, miesto, ktoré vede prisudzujeme v kultúre a v živote ľudskej spoločnosti?

- Aké sú dôsledky – v najširšom zmysle slova - nevšímavosti tradičnej vedy a filozofie vedy voči otázkam rodu, a akým spôsobom by zmenilo obrátenie pozornosti voči týmto otázkam charakter vedy, a napokon, aká je úloha vedeckej výchovy pri prekonávaní týchto problémov?(pozri Harding, CD-ROM, tiež Anderson 2001).

Netreba zrejme obzvlášť zdôrazňovať, že vyššie spomenutá „ideológia“ stavia vedu v západnom kultúrnom okruhu na najvyšší piedestál ľudskej poznávacej aktivity, ba možno povedať, že v istom zmysle glorifikuje vedecké poznanie a robí z neho najvyššieho arbitra pri súdení o tom, "ako sa veci majú". Taký obraz vedy, aký je ešte stále rozšírený a všeobecne akceptovaný v našej kultúre, v nemalej miere aj vďaka osvietenскеj filozofickej tradícii, ovplyvňuje názor a postoj k nej, má v istom zmysle naozaj ideologický charakter, pretože bráni záujmy tých, ktorí sú na ňom zainteresovaní a záujmom ktorých takýto obraz vedy najväčšmi vyhovuje. Samozrejme, takéto názory evokujú aj ďalšie úvahy o príčinách a dôsledkoch nesmierne vysokej spoločenskej prestíže, až glorifikácie vedeckého poznania, o využívaní (nezriedka zneužívaní) vedy, a tiež o spoločenskej organizácii a riadení vedy, na tomto mieste sa chceme sústrediť na niektoré z vyššie spomenutých otázok, hlavne na otázku príčin a dôsledkov historického vylúčenia žien zo sféry vedy a na problém androcentrického charakteru vedy.

V prvom rade považujeme za potrebné poznamenať, že v bežnom, ale aj v odbornom diskurze, keď je položená otázka týkajúca sa neprítomnosti žien v dejinách vedy, resp. ich nižšieho zastúpenia v súčasnosti, teda otázka „prečo bolo – a stále je - tak málo významných vedkýň“, veľmi často nie je mienená ako skutočná otázka, vyžadujúca si serióznu odpoveď; táto otázka skôr indikuje isté predpoklady o neschopnosti žien „vykonávať vedu“, o absencii či nedostatočnosti dispozícií, nevyhnutných pre činnosť v oblasti vedy, ako je nestrannosť, objektivita, racionalita, abstraktné myslenie a pod². Samozrejme, teoreticky, inšpirované feminizmom pristupujú k tejto otázke ako k problému, ktorý si vyžaduje seriózne bádanie. Výsledky viacerých ich výskumov ukazujú, že tie faktory, ktorými možno vysvetliť historické vylúčenie žien zo sféry vedeckého bádania, sú mnohoraké: mimovedecké – sociálne, kultúrne, politické, ale tiež aj „vedecké“, tj. podmienené samotným charakterom, ideológiou a metódami vedy. Viaceré teoreticky na základe historických výskumov formovania sa modernej

vedy argumentujú, že vylúčenie žien z vedy nebolo vôbec náhodné, ale je spojené s historickými premenami kultúrneho obrazu a významu vedy na jednej strane, a s "obrazom" ženy na strane druhej. Toto vylúčenie bolo spojené okrem iného s jazykom formujúcej sa vedy a s metaforami, pomocou ktorých opisovala a chápala samu seba, prostredníctvom ktorých vytvárala svoj sebaobraz. Dôležitú úlohu zohrala metafora sexuality, pomocou ktorej sa artikuloval vzťah medzi poznávajúcou myslou a prírodou. Téma vplyvu rodovo-špecifických modelov a rodových metafor na formovanie modernej vedy, na jej sebachápanie a jej filozofický obraz je dnes už podrobne rozpracovaná v prácach viacerých autoriek, za všetky teba spomenúť prácu, ktorú v súčasnosti možno považovať za takmer klasickú; ide o prácu austrálskej filozofky Genevieve Lloyd Muž rozumu. „Mužské“ a „ženské“ v západnej filozofii. (Lloyd 1984). Autorka v tejto práci na základe podrobného a starostlivého preskúmania historickofilozofického materiálu od Platóna po Hegela sleduje predovšetkým metaforickú dimenziu filozofických koncepcií racionality, resp. ideálu racionálneho poznania, ktorý sa stal fundamentálnou zložkou obrazu i praxe vedy a ukazuje rozličné spôsoby konštrukcie ideálu racionality, ktoré boli zároveň aj spôsobmi, akými „racionalita bola chápaná ako transcendovanie feminínneho“ (tamže, s. 104). Je dôležité poznamenať, že Lloyd, keď hovorí o mužskosti rozumu, nemá na mysli schopnosť racionálne uvažovať, ale zachytáva symbolický a metaforický obsah pojmu rozumu a filozofických koncepcií rozumu - poukazuje na to, že tento symbolický a metaforický obsah je previazaný so symbolom a metaforou pohlavnej diferencie. Nielen uvedená autorka, ale mnohé ďalšie venujú osobitnú pozornosť napr. Baconovým metaforám nadvlády človeka/muža nad (ženskou) prírodou, a zdôrazňujú význam, aký tieto metafory zohrávali nielen v sebaopínaní modernej vedy, ale aj v chápaní maskulinity a femininity (pozri napr. Fox Kellerová 1994, Kournay 1998). Toto úzke spojenie medzi modernou experimentálnou vedou a maskulinitou - presnejšie obrazom mužskosti - pretrváva od 17. storočia dodnes – stále hovoríme, že cieľom vedy je „ovládať“ príp. „riadiť“ prírodné procesy, „kontrolovať“ prírodu, „využívať“ jej zdroje a „spútať“ jej sily, „bojovať“ s prírodnými silami, „vyhrať vojnu“ voči nim. Samozrejme, nejde tu len o slovník, ktorý sa používa pri opisovaní úloh a cieľov vedeckého poznania – ide skôr o to, že v konceptualizácii vedy pomocou takýchto termínov sú zakódované isté kultúrne normy a očakávania spojené s kultúrnym obrazom dominujúcej, aktívnej a agresívnej maskulinity a pasívnej, subordinovanej femininity. Metafora aktívneho, maskulínneho vedca a pasívnej, feminínnej prírody sa postupne transformovala na „zamlčané poznanie“ o tom, čo vôbec veda je, aký je charakter vedy, vedeckej činnosti. Zároveň tieto metafory zohrávali istú úlohu aj pri konceptualizácii toho, čo je mužské a čo je ženské, pričom „samotná dištinkcia medzi mužským a ženským neoperovala ako nejaký jasný deskriptívny princíp klasifikácie, ale ako vyjadrenie hodnôt“ (Lloyd, 1984, s. 103), v ktorom sa mužskému princípu pripisovala vyššia hodnota. Hoci to, čo feministické teoretičky pomenovali ako „mužskosť vedy“, sa nevyčerpáva vyššie načrtnutými črtami chápania vedeckého poznania, v týchto charakteristikách modernej vedy niektoré autorky rozpoznali aj aspoň čiastočnú odpoveď na otázku o príčinách historickej neprítomnosti žien vo sfére vedy. „Pretože veda sa tak pevne identifikovala ako mužská, ženy vo vede museli byť sprostredkovateľmi medzi dvoma svetmi a museli mať dvojité identity: byť „skutočnou ženou“ znamená byť nevedeckou, byť „skutočným vedcom“ znamená byť neženskou“ (Fee 1991, s. 45).

Používanie rodom kódovaných metafor a sexualizovaného jazyka, ktoré závažným spôsobom spoluurčovali charakter vedeckej práce a hlavne sebaobraz a kultúrnu interpretáciu modernej vedy však nie je jediným indikátorom „mužskosti“ vedy; feministické teoretičky, ktoré hovoria o tom, že západná veda sa od svojich počiatkov rozvíjala ako mužská záležitosť, mienia tým aj ďalšie znaky vedeckého poznania. Janet A. Kournay napr. identifikuje štyri základné významy, v akých je veda maskulínna. Po prvé ide o to, že základné normy a metódy vedeckej činnosti, akými sú objektivita, nezainteresovanosť, logickosť, nestrannosť, nezávislosť, racionalita, citová nezaangažovanosť sú zároveň aj (kultúrnymi) znakmi maskulinity, mužského správania a sú v ostrom kontraste k opačným normám femininity, ženského správania. Od vedcov sa očakáva

priebojnosť, ťažiadostivosť a súťaživosť, čo sú vlastnosti, ktoré definujú či spoluurčujú i obsah konceptu maskulinity (aspoň v našej západnej kultúre). Druhý význam, v ktorom je veda maskulínna, spočíva v tom, že moderná veda od svojich počiatkov bola – a v istom zmysle stále je – ovládaná a kontrolovaná mužmi. V minulosti ženy boli zo sféry vedy skoro úplne vylúčené aj inštitucionálnymi mechanizmami (napr. nemožnosťou vyššieho vzdelávania), ale aj v súčasnosti existujú viaceré bariéry brániace ženám vstupovať do vyšších pozícií v rámci vedeckej kariéry³. Tretí moment, v ktorom sa prejavuje maskulínny charakter vedy, spočíva podľa tejto autorky v tom, že ženy ostali vo sfére vedy, a to sa týka aj obsahu vedeckých teórií, nepovšimnuté či neviditeľné. Takáto nepovšimnutosť či zabudnosť sa prejavila vo viacerých biologických a medicínskych výskumoch, ale aj v sociálnych vedách, kde výskumné programy často vychádzali z mužskej skúsenosti, resp. reflektovali problémy týkajúce sa hlavne mužov. Napr. konceptuálna schéma bežná v sociológii a v ekonómii, deliaca ľudskú činnosť na prácu a voľnočasové aktivity, odráža skôr mužskú skúsenosť a neumožňuje konceptuálne uchopiť a tematizovať neplatenú domácu prácu žien. Nakoniec štvrtý moment, v ktorom sa prejavuje maskulínny charakter vedy, spočíva v prevažne negatívnej reprezentácii žien zo strany viacerých vedeckých teórií, ako príklad možno uviesť početné teórie dokazujúce intelektuálnu menejcennosť žien, teórie o ženskej hystérii či viaceré Freudove názory (pozri Kournay 1998, s. 232 - 234). Takéto teórie často vykresľovali ženy ako v nejakom zmysle nedostatkové, v porovnaní s mužmi menej dokonalé či dokonca menejcenné bytosti. Je zaujímavé si povšimnúť, že na rodovú jednostrannosť klasickej psychoanalytickej teórie poukázala už aj Karen Horneyová, označovaná za jednu z matiek psychoanalýzy, ktorá poukázala na zviazanosť svojej disciplíny s mužským charakterom kultúry, v ktorej psychoanalýza vznikla a ktorej mužský pohľad predznamenal aj základné princípy a metódy psychoanalytickej teórie (aj praxe). Horneyová konštatuje, že psychoanalytická teória podáva vysvetlenia (aj ženskej psychiky) iba z mužského pohľadu, sama psychoanalýza je totiž „výtvorom mužského ducha a takmer všetci, čo Freudove myšlienky ďalej rozvíjali, boli muži. Je preto úplne pochopiteľné, že mali k psychológii mužov bližšie a že vývoju muža rozumeli lepšie než vývoju ženy“ (Horney 2002, s. 23). Až keď sa psychoanalýza pokúsi zbaviť tohto mužského spôsobu uvažovania, budú sa podľa Horneyovej takmer všetky problémy psychológie ženy javiť inak (tamže, s. 27).

Ako sme už spomenuli, feministická kritika vedy má svoj pôvod v kritike, ktorou sa niektoré vedkyne (biologičky, antropologičky, psychologičky, sociologičky) obracali k vlastným disciplinám a preukázali, že sú v nich prítomné viaceré predsudky voči ženám⁴. Viaceré tiež upozornili na skutočnosť, že tieto teórie sa neraz využívali na legitimizáciu sexistických či diskriminačných sociálnych praktík. Už sme naznačili, že táto kritika postupne nadobúdala viaceré formy a zameriavala sa na viaceré problémy⁵, zároveň ale vyvierali z nej aj nové otázky týkajúce sa napr. možnej a potrebnej revízie doteraz akceptovaných teórií, ako aj všeobecnejšie, filozoficky a epistemologicky ladené otázky o adekvátnosti a správnosti zaužívaných noriem vedeckého poznávania, či centrálnych pojmov, prostredníctvom ktorých sa vedecké poznanie definuje (ako sú pojmy racionality či objektivity). Problematike vedeckej racionality a objektivity sa budeme bližšie venovať v ďalšej časti našej štúdie, na tomto mieste by sme sa chceli vrátiť k téme, ktorá v rámci feministickej kritiky vedy patrí medzi centrálnu, a to k téme androcentrických predsudkov, prítomných vo viacerých oblastiach vedeckého poznania. Hoci záber feministickej kritiky vedy je oveľa širší, tvrdenie, podľa ktorého „veda v sobe nese silnú androcentrickou predpojatosť“ je spoločné všetkým týmto kritikám (Fox Kellerová 1998, s. 262). Zároveň treba ale zdôrazniť aj skutočnosť, že „rozpätí významů, které se přisuzují tvrzení o androcentrické předpojatosti, odráží nejružnější roviny nesouhlasu“ (tamže, s.263), preto uvedená téza si vyžaduje ďalšie rozvinutie a precizovanie. To nás povedie, ako sa nazdávame, aj k bližšiemu osvetleniu základnej tézy feministického prístupu k vede, t.j. k osvetleniu tvrdenia, podľa ktorého veda - na rozdiel od všeobecne prijímaného presvedčenia - nie je rodovo neutrálna, ale je rodovo podmienená (gendered). Povedané slovami Lynn Nelsonovej, „...jazyk, ktorý sa vo vedách používa na deskripciu fenoménov, otázky, ktoré si veda kladie, jej modely,

interpretácia dát a pozorovaní, a teoretické rámce, ktoré rozvinula, reflektujú fakt, že veda je a bola ovládaná mužmi“ (Nelson 1990, s. 189). Tento fakt naznačuje aj to, že vedecké poznanie, metóda vedy ako aj obsah vedeckých teórií nepredstavujú realizáciu čistého, nezainteresovaného rozumu, ale sú ovplyvnené mnohými kultúrnymi, spoločenskými a politickými faktormi a hodnotami, rodové vzťahy a rodový symbolizmus nevynímajúc. Prvky androcentrizmu sú istými dôsledkami takýchto vplyvov a často sa prejavujú vo výbere problémov, ktoré sa stanú predmetom vedeckého skúmania. Napr. ak výskumy biologického základu inteligencie sú zamerané na zisťovanie a dokazovanie toho, že muži disponujú vyššou inteligenciou než ženy, tak možno upozorniť na to, že - ako to podčiarkuje Alessandra Tanesini - „otázka, ktorú táto oblasť biológie sa pokúša zodpovedať, je mysliteľná iba v spoločnosti, v ktorej muži sa považujú za inteligentnejších než ženy....o týchto otázkach by sa ani nemohlo snívať v takej kultúre, v ktorej „inteligencia“ je chápaná ako termín zastrešujúci mnohé schopnosti, ktorými jedinci disponujú v rozličnej miere“ (Tanesini 1999, s. 67). V podobnom duchu komentuje množstvo vedeckého úsilia, vynaloženého na nájdenie dôležitých či podstatných pohlavných diferencií v niektorých biologických disciplínach aj Sandra Harding: „tu ide o to, že ak sa opýtame, ktoré rodovo špecifické ľudské bytosti mali z historického hľadiska záujem – vskutku, boli tým posadnuté – aby odlišili samých seba od príslušníkov druhého rodu, odpoveď znie: muži. Podobne, sú to muži, ktorí mali záujem nájsť kontinuitu medzi mužmi a samcami iných biologických druhov a medzi ženami a samičkami iných druhov (napr. vo výskumoch ľudskej evolúcie, sociobiológie, etológie). Preto je správne predpokladať, že táto selektívna zameranosť na údajnú pohlavnú rovnakosť naprieč druhmi a pohlavnú odlišnosť v rámci druhov je nielen pochybná, ale je aj jasným dôsledkom androcentrizmu“ (Harding 1986, s. 100).

Androcentrizmus sa však neprejavuje iba pri výbere problémov, ale tiež môže ovplyvniť metodológiu niektorých výskumných programov – ako sa to stalo napr. v prípade istých výskumov, ktoré hľadali vysvetlenie niektorých aspektov ľudskej skúsenosti a študovali iba skúsenosti a aktivity mužov, pričom svoje výsledky zovšeobecnil, vyhlasovali ich za univerzálne platné, teda platné pre aj pre ženy. Takéto prípady možno nájsť vo viacerých sociálnych vedách, napr. v sociológii či v psychológii, za všetky spomenieme len jeden, azda najznámejší, z oblasti vývojovej psychológie. Ide o teóriu morálneho vývinu, presnejšie o koncepciu štádiálneho vývinu morálnej zrelosti, ktorú vypracoval Lawrence Kohlberg. Tému väčšiny feministických kritičiek vedy, podľa ktorej prvky androcentrizmu vo vedeckom skúmaní ovplyvňujú aj používané metódy, formuláciu hypotéz ako aj samotný obsah vedeckých teórií, možno dobre dokumentovať práve na príklade Kohlbergovej teórie. Kohlberg svoju teóriu sformuloval na základe analýzy dát, ktoré získal zo svojho longitudinálneho empirického výskumu, v ktorých metódou riadeného rozhovoru zisťoval typ resp. úroveň morálneho usudzovania u jednotlivých respondentov a zistil, že človek vo sfére morálneho usudzovania, pri riešení morálnych konfliktov, prechádza istými vývinovými stupňami či štádiami, pričom riadiacim princípom vývinu morálneho usudzovania je princíp spravodlivosti. Z metodologického hľadiska je potrebné zdôrazniť, že L. Kohlberg svoje výskumy uskutočňoval metódou riadených a štruktúrovaných rozhovorov, v ktorých respondenti mali riešiť hypotetické morálne dilemy, pričom výskumnú vzorku tvorili výlučne chlapci. Svoje zistenia však zovšeobecnil a povýšil na všeobecne ľudské, za univerzálnu normu (bližšie pozri aj Kohlberg, Levine, Hower 1983). Carol Gilligan, Kohlbergova spolupracovníčka a neskôr jeho ostrá kritička, si nemohla nevšimnúť fakt, že keď sa Kohlbergova škála použila ako meradlo, dievčatá dosahovali horšie výsledky, akoby preukazovali nižšie stupne morálnej zrelosti ako chlapci, ich rovesníci; dievčatá zdôrazňujúce vzťahovosť a veriace v komunikáciu ako spôsob riešenia konfliktu, jednoducho nezapadali do obrazu videného cez Kohlbergove kritériá (postavené na usudzovaní na základe logických princípov a princípu spravodlivosti). Vo svetle tejto teórie sa rozdiel medzi ženami a mužmi pri formovaní osobnej identity v detstve chápe ako (ženský) odklon od normy: „Jelikož je však obtížne říci 'odlišný', aniž jedním dechem řekneme 'lepší' či 'horší', jelikož existují tendence vytvořit jedinou stupnici měření a jelikož této stupnice většinou

býva odvozovaná a standardizovaná na základe mužských interpretáci výzkumných dat získaných prevažne či výhradne ze štúdií mužů“ (Gilligan 2001, s. 42), t.j. je očividné, že psychológia chápe mužské správanie ako normu a ženské správanie ako odchýlku od tejto normy. Podľa Gilligan však tento princíp – princíp spravodlivosti - je charakteristický pre morálne uvažovanie a usudzovanie mužov, kým ženský vývin sleduje iný vzorec, je riadený princípom starostlivosti. Kritické prehodnocovanie výsledkov, ku ktorým dospel Kohlbergov výskum a ktoré údajne potvrdzovali menšiu morálnu zrelosť žien v porovnaní s mužmi, vyústili u Gilliganovej do tvorby vlastnej koncepcie, založenej na princípe starostlivosti. Jej koncepcia ukazuje nielen jednostrannosť Kohlbergovej teórie, ale aj to, že včlenenie inej (ženskej) skúsenosti, optiky, môže zmeniť celkový obraz skúmaného fenoménu (v tomto prípade morálneho rastu), a môže viesť k transformácii pojmov danej teórie alebo aj celého konceptuálneho aparátu. Práca C. Gilligan upriamuje pozornosť tiež na skutočnosť, že akýkoľvek výskum, ktorý reflektuje skúsenosť iba jednej skupiny (v danom prípade mužov) poskytuje pohľad, ktorý je nutne deformovaný, a preto teoreticky neutrálne a jasne poukazuje na negatívne dôsledky androcentrizmom ovplyvnenej metodológie na obsah a adekvátnosť vedeckej teórie (pozri tiež Nelson 1990, s.192). Androcentrické predpojatosti sa niekedy prejavujú aj v procese potvrdzovania hypotéz, môže sa stať, že výskumníci nechajú bez povšimnutia niektoré relevantné údaje, ako sa napr. stalo v biomedicínskom výskume zameranom na účinky aspirínu pri prevencii infarktu, do ktorého ženy neboli zahrnuté (pozri Tanesini 1999, s. 67).

Bolo by však chybou domnievať sa, že vyššie načrtnuté, ako aj ďalšie, v podobnom duchu vedené kritické analýzy, inšpirované feministickými teoretickými i politickými východiskami, úplne a absolútne odmietajú vedu ako spôsob a prostriedok poznávania prírodného a sociálneho sveta. Ich autorky sa skôr snažia odhaliť a odstrániť isté nedostatky a jednostrannosti, vyskytujúce sa v súčasnom vedeckom poznaní. Poznanie, ktoré v počiatkoch feministickej reflexie vedy vystupovalo skôr ako nejaký „vedľajší produkt“ kritiky niektorých všeobecne uznávaných vedeckých teórií, a empirických výskumných programov, sa postupne s rozvojom feministickej epistemológie a teórie vedy stalo jedným z najvýznamnejších záverov takto orientovaného bádania – ide o poznanie, že ideál autonómie vedy je ideálom nedosiahnuteľným, a preto aj zbytočným, že veda, podobne ako aj ďalšie formy ľudskej duchovnej aktivity, je votkaná do siete sociálnych, kultúrnych i politických významov. Práve vo svetle feministickej kritiky vedy sa ukazuje, že sociálne a kultúrne faktory, ale i tzv. každodenné vedomie, bežné presvedčenia a stereotypy vstupujú do procesov vedeckého bádania viacerými cestami a ovplyvňujú ich, inými slovami, sociálne a kultúrne vplyvy, hodnoty i politické presvedčenia, vstupujúce do procesov tvorby vedeckého poznania prenikajú celkom vedy.

Feministická kritika tradičných koncepcií rozumu a objektivity: o potrebe alternatívnych koncepcií

Pojmy rozumu a racionality ako kľúčové pojmy v myslení moderny späté s ideou osvietenstva sa stali v posledných desaťročiach predmetom viacerých kritických diskusií. Jadrom tejto kritiky je predovšetkým myšlienka o autonómnosti rozumu, o nezávislom objekte a aj subjekte poznania, o schopnosti subjektu zaujímať neutrálne stanoviská, s ktorými sa spája hodnotová a citová neutralita ako podmienka objektivity; nemenej dôležitou v tejto kritike je aj myšlienka o transparentnom charaktere metód poznávania či jazyka.

Feministická kritika ako jedna zo súčasných kritik tradičného konceptu rozumu, racionality, objektivity/subjektivity, ale aj konceptu poznania vcelku, rozvíjaná v rámci feministickej epistemológie a reflexie vedy má viaceré dimenzie a podoby. Možno teda povedať, že túto kritiku rozumu charakterizuje istá heterogenita, ktorá súvisí s rôznymi teoretickými základňami slúžiacimi ako zdroj argumentácie, argumentačnú základňu tvorí napr. psychoanalýza (ako v koncepcii Evelyn Fox-Keller, Susan Bordo), či marxistická teória zdôrazňujúca epistemickú privilegovanosť utláčaných, marginalizovaných skupín (Nancy Hartsock, Dorothy Smith), Frankfurtská „kritická škola“ (Seyla Benhabib) alebo francúzsky postštrukturalizmus (Luce

Irigaray, Helen Cixous). Heterogénnosť argumentačných základní sa vo feministickej kritike prelína s jej interdisciplinárnosťou, ktorá kladie nároky na kooperáciu medzi epistemológiou, teóriou vedy, históriou či sociológiou vedy, ako aj ďalšími disciplínami zaoberajúcimi sa poznáním a jeho produkciou. Jedným zo spoločných východiskových bodov pre ne je kritická upriamenosť na fakt, že v našej kultúre má pojem rozumu maskulínne konotácie. V tejto súvislosti sa nedá nepoukázať na diagnózu maskulinizácie rozumu, ktorú urobil Georg Simmel, keď zdôraznil, že hoci správnosť praktického usudzovania či objektivita teoretického poznania sú kategórie všeobecne ľudské, vo svojej historickej manifestácii sú však skrz-naskrz maskulínne, tak sa napríklad objektivne, hovorí Simmel, chápe ako synonymické s maskulínnym (podľa Nagl-Docekal 1999, s. 49).

Súčasťou feministickej kritiky je aj kritika maskulínnej monopolizácie rozumu spojená s kritikou stereotypných predstáv udržiavaných v našej kultúre o asymetrii v „rodovej distribúcii rozumu“, nemenej je ňou aj zasadzovanie sa za všeobecnú akceptáciu tvrdenia, že ženy sú nemenej racionálne ako muži (Tanessini 1999, s. 212). Takéto kritické postoje majú významné politické konzekvencie: legitimizujú požiadavku žien v rovnakej miere participovať na intelektuálnom živote, na rozhodovacích a riadiacich procesoch vo všetkých spoločenských sférach. Vo feministickej filozofii sa stretávame s obhajobou argumentu, že ľudské kapacity a schopnosti sú distribuované medzi oboma rodmi a ako muži, tak aj ženy majú mať možnosť individuálne rozvíjať svoje racionálne aj emocionálne kapacity. Uznanie tejto skutočnosti je dobrým dôvodom na preformulovanie a nové definovanie tradičných koncepcií rozumu, a to v návaznosti na prekonanie tradičnej maskulinizácie rozumu (Nagl-Docekal 1999, s. 67 - 71).

Zatiaľ čo sa v našej kultúre rozum a objektivita spájajú s maskulinitou, emócie a subjektivita sú spájané s femininitou. Príznačné pre takúto rodovú polarizáciu v danej kultúrnej tradícii je to, že neutvára symetrický typ usporiadania uvedených atribútov, nechápe ich ani ako komplementárne, ale naopak, usporiadava ich silne hierarchicky. Rozumu sa pripisuje vyššia hodnota ako emóciám, vníma sa ako nadradený voči nim, na objektivitu sa nazerá ako na pozitívnu hodnotu, zatiaľ čo táto pozitivita sa subjektívite viac alebo menej upiera a pod.

Feministická kritika rozumu si ako dva hlavné ciele vytyčuje: a/ analyzovať väzby medzi rozumom a maskulinitou, ako aj genézu týchto väzieb, b/ rozvinúť nové alternatívy k tradičnému konceptu rozumu a racionality. V rámci pomerne širokého spektra východísk, argumentov a prístupov možno utvoriť istú typologizáciu, ktorá umožňuje rozlíšiť tri základné skupiny postojov k problematike rozumu:

1/ nakoľko koncept rozumu má maskulínne konotácie, niektoré autorky sa vyjadrujú za jeho kompletne odmietnutie,

2/ argument ďalšej skupiny sa odvíja od dualistického modelu, tento model „dvoch rozumov“ predpokladá legitimizáciu „feminínneho“ a „maskulínneho“ rozumu,

3/ niektoré autorky prichádzajú s požiadavkou redefinovať koncept rozumu tak, aby nemal maskulínne konotácie (Nagl-Docekal 1995)

Vnútri súčasnej feministickej filozofie jestvujú aj ďalšie typologizácie kritik rozumu, ich kritériom je miera odmietavého postoja voči tradičným koncepciám rozumu/racionality, na základe tohto kritéria sa rozlišujú radikálne kritické koncepcie a umiernené, niekedy označované aj ako reformistické, pričom prvé – požadujúce odmietnutie rozumu/racionality – predstavujú len jednu z mnohých pozícií, navyše, ani tu nejde o totálne odmietnutie rozumu/racionality, ale spravidla sa tento postoj vzťahuje k jednému typu rozumu/racionality. Väčšina filozofií vyjadruje názor, že feminizmus a feministická filozofia sa potrebujú oprieť o pojmy rozumu/racionality, objektivitu a pracovať s nimi, pretože vzdať sa týchto pojmov by znamenalo podkopať piliere samotnej (vrátane feministickej) filozofie a takisto základy dôležitých (aj feministických) teoretických a politických projektov. Osobitým aspektom feministickej kritiky tradičného konceptu rozumu je sústredenosť na fakt, že tradičné chápanie rozumu vedie k vylúčeniu emócií, dôsledkom je aj vylúčenie žien - ktoré sa charakterizujú ako emocionálne bytosti - zo sféry racionality, a v širšom zmysle k vylúčeniu každej „inakosti“ alebo ku vzťahu

dominancie voči nej. Podľa Code ideály autonómneho rozumu, racionality a objektivity boli konštruované vylúčením vlastností asociovaných so ženskosťou: s emóciami, senzitivnosťou, vzťahmi spojenia (Code 1993), treba si uvedomiť, že všetky epistemologické ideály a všetky epistemológie boli odvodené zo špecifických ľudských záujmov, je teda očividné, že budú niestopy tých, ktorí ich utvárali (Code 1991, s. 48).

Brilantnú analýzu väzieb medzi ideálom autonómneho, odtelesneného rozumu (rozumu vymedzeného karteziánskym dualizmom) a maskulinitou uskutočnila už spomenutá filozofka G. Lloyd v knihe *The Man of Reason*, kde poukazuje jednak na to, že v celej histórii sa tvorili filozofické koncepcie rozumu v duchu tejto väzby, jednak na to, že hoci ideály rozumu/racionality sa v histórii menili, zväčša však ich spájajú postoj vylúčenia ku všetkému, čo sa viazalo na ženský subjekt. Zaujímavé je pritom autorkino konštatovanie, že vylúčenie žien zo sféry racionálneho nebolo dôsledkom akejsi mužskej konšpirácie, ale udialo sa mimo cieľavedomého úsilia filozofov (Lloyd 1984, s. 109). Autorkina kritika mužskosti rozumu nie je kritikou každej koncepcie rozumu, ale len tých dominantných koncepcií, ktoré viedli k vylúčeniu žien a ku dichotomickému mysleniu založenému na hierarchických princípoch. V histórii filozofie možno vyčleniť tri hlavné typy väzieb medzi rozumom a tým, čo bolo symbolizované cez ženu, či ženskosť: prvý prezentuje ženy ako symbolizujúce niečo, čo disponuje menšou racionalitou ako mužský ideál, čo mu mierou tejto schopnosti celkom nezodpovedá (Platón), druhý typ prezentuje ženy ako symbolizujúce to, čo sa nachádza mimo sféry rozumu (Bacon), rozum/racionálne poznanie sa tu chápu ako prostriedky moci, dominancie, kontroly. Napokon tretí typ zdôrazňuje rozum ako transcendujúci feminínne a femininitu (Rousseau), čo má za dôsledok to, že ideál ženy je v takomto chápaní celkom odlišný od ideálu muža (pozri bližšie Lloyd 1984).

Viacere filozofky kritizujúce tradičné koncepty rozumu sa stretávajú v názore, že tieto sú príliš úzke, identifikujú ho len cez jeden štýl myslenia, resp. zdôvodňovania, filozofky sú presvedčené o existencii viacerých štýlov myslenia, ktoré sú rovnako vhodné vzhľadom na odlišné objekty, situácie, kontexty a pod. Najväčšia kritika smeruje zo strany filozofiek voči redukcii rozumu v modernej dobe na inštrumentálny rozum, ktorý môže viesť ku kontrole, dominancii, ovládaniu poznávaných objektov (Tanessini 1999, s. 214), nehovoriac o tom, že vedie aj k redukcionizmu v chápaní subjektu a objektu poznania, ako aj vzťahov medzi nimi.

K najdôležitejším príspevkom feministickej filozofie ku kritickým diskusiám o rozume patrí analýza „telesnosti“ rozumu. Predstavitelky takto orientovanej filozofie zastávajú názor, že súčasné koncepcie rozumu nevidia a nereflektujú náležitým spôsobom dôsledky „telesnosti“ nášho rozumu. Hoci myseľ a rozum sa už nechápe v oddelenosti od mozgu, no ich spojenie iba v takomto zmysle nepokladajú teoreticky za dostatočné, podľa nich aj mnohé súčasné koncepcie ostávajú ešte stále v zajatí karteziánskeho dualizmu tela a mysle. Nazdávame sa, že je veľmi dôležité zdôrazňovať fakt, že rozum nemôžeme vnímať ako autonómny, nezávislý nielen od tela (ako celku), či telesných (vrátane praktických) aktivít, ale ani od „sociálneho tela“, od histórie, sociálnej pozície, kultúrnych podmienok, teda ako nezávislý od celého kontextu, v ktorom operuje.

Z takejto perspektívy sa súčasná kríza rozumu javí nesporne aj ako dôsledok historického privilegovania čiste konceptuálneho alebo mentálneho nad telesným alebo inak povedané, je dôsledkom neschopnosti západného poznania/vedenia pochopiť svoju genézu a svoj vlastný proces (materiálnej) produkcie (Grosz 1993). Možno teda hovoriť o neschopnosti nášho rozumu porozumieť, akú rolu a aký význam majú telo, telesnosť (vrátane zmyslov), ako aj emócie v procese produkcie poznania – táto neschopnosť ústi do dichotómií mysle/tela, rozumu/ emócií a aj do ďalších dichotómií. Prístup založený na vyňatí rozumu z telesného kontextu (v najširšom slova zmysle) má tendenciu redukovať nielen komplexnosť procesu, v ktorom sa získava a formuje poznanie, ale aj povahu subjektu poznávania. O tele/telesnosti ešte stále platí, že ostáva spravidla nerozpoznanou alebo neadekvátne rozpoznanou podmienkou poznania. Ak táto podmienka nie je náležite reflektovaná alebo dokonca je ignorovaná, výsledkom bude

jednostranný, jednorozmerný, a preto neúplný a skreslený obraz rozumu a aj samotného poznania.

Feministické filozofky sa stretávajú s viacerými súčasnými filozofmi pri kritike rozumu a analýze jeho krízy v názore, že táto kríza je do veľkej miery spôsobená neschopnosťou poznania sebareflektovať sa a analyzovať svoj vlastný vývin, pochopiť svoju vlastnú históriu, svoju lokalizáciu v špecifickom sociálnom priestore a čase, v konkrétnych kultúrnych súradniciach a praktických aktivitách, v neschopnosti reflektovať svoje vlastné štruktúry ako štruktúry utvárané a výrazne podmienené sociálnymi silami, vzťahmi a procesmi. Nemenej aj v neschopnosti rozpoznať a reflektovať význam vzťahov medzi rozumom (poznáním) a mocou, význam spôsobov, akými moc podmieňuje operovanie rozumu, v neschopnosti jeho racionálneho sebapoznania, ale aj zaujatia istého dištancu od seba, nazerania na seba „zvonka“. Feministky sú však jediné, ktoré poukazujú vo svojej kritike na to, ako všetky tieto aspekty súvisia s rodom a rodovou polarizáciou.

Bázou tradičných teórií rozumu/racionality sú doktríny o sebestačnosti, univerzálnosti rozumu. V týchto teóriách sa popiera význam situovanosti rozumu a aj všetkých ľudských intelektuálnych či praktických aktivít, následne aj význam ich kontingentnosti. Príznačné ďalej je, že sa v nich akceptuje ideál izolovaného, sebestačného aktéra poznávania a že sa zdôrazňuje nelimitovaná suverenita rozumu nad emocionálnymi a afektívnymi prvkami v procese poznávania, ako aj nezávislosť rozumu od telesnosti (v už spomínanom širokom zmysle).

Paradigma autonómneho, sebestačného rozumu ako určujúca paradigma novovekej filozofie sa stala terčom aj feministickej kritiky, azda jedným z najpôsobivejších textov prezentujúcich takto zameranú kritiku predstavuje práca Susan Bordo, ktorá značne detailne analyzuje intelektuálne a kultúrne pozadie Descartovej filozofie. Bordo skúma väzby medzi autonómnosťou, izolovanosťou rozumu (ako epistemologického ideálu) a medzi tendenciou zaujať dištancujúcu sa pozíciu voči prírode, ale aj voči iným aktérom poznávania. „Osamotený“ rozum zakúša však podľa autorky epistemologickú neistotu až úzkosť, na ktorú reaguje „únikom do objektivity“. Cez túto metaforu úniku rekonštruje Bordo základné hodnoty, ktoré určovali podobu novovekých epistemologických projektov (Bordo 1987).

Pri analýze novovekých iniciatív v epistemológii je produktívne vychádzať z porovnania životného pohľadu a svetonázoru stredovekého a novovekého človeka, stredoveký človek oveľa viac precíťoval jednotu so svetom, seba samého chápal ako jeho súčasť, čo sa manifestovalo okrem iného v absencii perspektívy vo výtvarnom umení. Vynájdenie perspektívneho pohľadu sa spája nielen s novým životným pocitom a svetonázorom, ale aj s novou koncepciou rozumu a racionality, v pozadí Descartovho obratu k subjektu poznania hral významnú rolu rozchod s celou kultúrnou tradíciou stredoveku. Descartes sa stal podľa Bordo obeťou "dvojitého dištancovania sa": a/ od zmyslov, tela, telesnej skúsenosti a telesnosti vôbec, od emócií, b/ od sveta ako organickej jednoty a od iných ľudí – vrátane iných poznávajúcich subjektov (tamtiež). Pozícia, ktorá sa dlho udržala vo filozofii, viedla k chápaniu poznania ako niečoho, čo nesúvisí s telesnosťou. Aktéri poznania v descartovskej koncepcii sú abstraktné, sebestačné, "odtelesnené" indivíduá, poznanie sa chápe ako introspektívny akt individuálneho, rovnako abstraktného, "odtelesneného" rozumu – pri dosahovaní istého poznania, jasných a zreteľných ideí nie je nevyhnutná kooperácia so zmyslami a ani s ostatným „rozumami“ (poznávajúcimi aktérmi ako komplexnými bytosťami). Aj keď v ďalšom vývine filozofie dochádzalo k zmenám v koncepciách rozumu, karteziánska idea autonómneho rozumu ako niečoho čiste mentálneho, neodkázaného na telesnú (zmyslovú) skúsenosť a nepodmieňované historickými, kultúrnymi a v širokom zmysle sociálnymi okolnosťami či praktikami, ako niečo špecificky nelokalizované, prežíva v rôznych podobách do istej miery podnes ako „pozadie predpokladov“ pre skúmanie rozumu či procesu poznania.

Idea autonómnosti je hlboko zakorenená aj v neskoršom empirizme a pozitivizme, tvorba vedeckého poznania sa tu spája s vierou v hodnotovo-, rodovo-, emocionálne neutrálnu, objektívnu observáciu, ktorá je opakovateľná v princípe každým „normálnym“ aktérom poznania

v „normálnych podmienkach“. Tieto pozitivizmom inšpirované epistemológie sa vymedzili na báze ideálov čistej objektivity a hodnotovej neutrality. V súlade s týmito koncepciami aktér poznania môže dosiahnuť svojim autonómnym rozumom schopným transcendovať vlastnú lokalizáciu v špecifickom čase, priestore a v špecifických podmienkach neutrálny, objektívny a na nijakú perspektívu neviazaný „pohľad odnikiaľ“, vďaka čomu môže získavať objektívne poznanie. V rámci feministických epistemológií sa presadzuje názor, že neexistuje nijaký „čistý“, abstraktný rozum, ktorý by produkoval „čisté“ poznanie, existuje len „sociálny“ rozum a „sociálne“ poznanie. Toto označenie sa vzťahuje tak na poznanie spoločenskej, ako aj prírodnej skutočnosti: sociálne (psychologické, kultúrne, politické a pod.) sily a vzťahy sú inherentné „rozumu“, a teda aj vedeckému poznaniu v každej dobe, za každých okolností. Podobne tak možno povedať, že neexistuje nijaký „čistý“ objekt nezávislý od aktérov poznania, pretože tieto objekty sa vynárajú ako objekty poznania len vtedy, keď sú už „sociálne konštituované“. O takýchto objektoch možno povedať, že už nie sú súčasťou akejsi „čistej“ prírody, ale „sociálneho života“, sociálnej reality, pričom sociálnymi objektmi sa stávajú predovšetkým tým, že vstupujú do sféry ľudských záujmov, praktických aktivít, inými slovami, získavajú pre človeka všeobecné kultúrne-sociálne významy (Harding 1993). Fakt, že nijaká ľudská bytosť nemôže byť (ani v procese získavania poznatkov) úplne izolovaná od iných a že všetci sme do istej miery produktmi našich sociálnych kontextov, tematizujú viaceré filozofky v súvislosti s kritickým postojom voči ilúzii dekontextualizácie. Tento problém vznikol ako dôsledok toho, že metódy poznávania pripúšťajúce vyvážovanie z kontextu, ktoré fungovali v klasickej fyzike pre voľne padajúce telesá, sa stali modelom pre poznanie v akejkolvek vede (Hubbard 1988). Feministické filozofky vo svojej kritike ideálov autonómneho rozumu a nesituovaného, nepodmieneného a nezainteresovaného pozorovateľa nepopierajú princíp objektivity, tvrdia však, že ich chápanie objektivity sa líši od jej tradičného chápania aj tým, že predpokladá situované poznanie.

Ak na jednej strane jestvuje principiálna zhoda medzi filozofkami o existencii históriou utvorených a utvrdzovaných maskulínných konotácií rozumu, na strane druhej filozofky zastávajú veľmi rozdielne názory týkajúce sa dôsledkov takýchto konotácií a čo je azda ešte dôležitejšie – týkajúce sa aj možnosti rozvíjať nové, lepšie koncepcie rozumu/racionality, také koncepcie, v ktorých by sa nevyskytovali zmienené konotácie a z ktorých by následne nevyplývali aspirácie rozumu na ovládanie a kontrolu nielen femininity, ale akejkolvek inakosti. Rozvinutie alternatívnych koncepcií rozumu predpokladá prekonanie jeho maskulínných konotácií, redukcie na jeden typ rozumu, ako aj prekonanie jeho vylučujúcich dôsledkov voči „inakosti“. Podľa Herty Nagl-Docekal nijaká feministická kritika rozumu nemôže opomenúť kritiku dominancie spätú s koncepciou rozumu, „rozum musí byť jasne kritizovaný ako inštrument mužskej dominancie“ a rovnako terčom kritiky sa musí stať maskulínna monopolizácia rozumu a s tým súvisiaci redukcionizmus v chápaní rozumu (Nagl-Docekal 1999, s. 67 a n.).

Feministické autorky zdôrazňujú skutočnosť, že každé (aj vedecké) poznanie sa produkuje vnútri sociálnych praxí a jeho producentmi sú aktéri s rôznymi identitami. Podčiarkujú kontextuálny a zároveň interakčný charakter poznania a takisto podčiarkujú „telesnosť“ poznávacieho procesu. Takáto koncepcia poznania sa sústreďuje na otázky týkajúce sa pôvodu a genézy poznatkov, na to, „čie“ je konkrétne poznanie, v akom sociálnom priestore a čase vzniklo. Kognitívna autonómia rozumu (vedy) vylučujúca všetky formy závislosti (na iných subjektoch poznania, na vlastnej zmyslovosti a celej telesnosti, na vlastnej emocionalite, na sociálnych okolnostiach) je pre feministickú epistemológiu a teóriu vedy neprijateľná už len preto, že stavia racionalitu proti emocionalite, myseľ proti telu, fakt proti hodnote, objektivitu proti subjektivite. Feministické teoretičky odmietajú epistemologické koncepcie, ktoré vykazujú emócie a hodnoty zo sféry racionálneho poznania, ktoré vidia v emóciách zdroj epistemologickej nečistoty či nejasnosti a podľa ktorých tieto majú byť – ako nestále, nepresné, chybné, idiosynkratické - v procese získavania vedeckých poznatkov pod kontrolou. Dovoľávajú sa nového modelu rozumu a racionality, ktorý nevylučuje emocionalitu, ale naopak, pokladá ju za komponent racionality,

hovorí o tzv. emocionálnej racionalite, o otvorenom rozume a otvorenej racionalite. Poukazujú na potrebu rozpracovať nové koncepcie rozumu/racionality, v ktorých sa uplatňuje napríklad empatia voči skúmaným objektom (stupeň tejto empatie súvisí s typom objektu, pri biologických objektoch je iný ako pri fyzikálnych a pod.).

S kritikou abstraktného, univerzálneho rozumu súvisí aj pozornosť, ktorú feministická epistemológia venuje problematike limitovanosti poznávania. Otázky limitujúcich podmienok skúsenosti, racionality, diskurzu či poznania vôbec sa tematizujú aj v rámci iných filozofických prúdov, k akým patrí napríklad fenomenológia, semiotika či psychoanalýzou inšpirovaná filozofia, aj tu však platí – podobne ako pri kritike „čistého“ rozumu, že len v rámci feministickej teórie sa tieto otázky nahliadajú z rodovo-diferencovanej perspektívy a ich riešenia sa hľadajú vnútri projektov zdôrazňujúcich túto perspektívu. Pre feministické filozofky neústi tematizácia týchto limitujúcich podmienok do tvrdenia, že požiadavka validity, resp. pravdy je principiálne nelegitímna a ani nevedie k relativizmu. V súvislosti s limitovanosťou každého poznania sú kľúčovými pojmami pre feministické ponímanie rozumu/racionality pojmy situovanosti a pozicionality. Koncepcia pozicionality môže byť užitočná pre pochopenie toho, prečo sú tradičné epistemológie poznačené kontinuálnym odmietaním ideí limitov a kontingencie. Je známe, že v symbolickom poriadku tradičného filozofického diskurzu sa obraz ženy chápal ako obraz „inej“, čo možno vysvetliť tak, že nereflektovaná pozicionalita filozofov ako mužských subjektov ich viedla k tomu, a v kontexte patriarchálnej spoločnosti im dávala možnosť, aby odmietali svoju vlastnú skúsenosť ako skúsenosť nedostatku, nekomplexnosti, limitu a diferencie tým, že tieto znaky projektovali ako „ženské“ do „inakosti“, resp. do opozície voči svojmu kultúrnemu „Ja“.

K problematike pozicionality a situovaného poznania sa v rámci feministických epistemológií vyvinuli tri rôzne prístupy: zatiaľ čo teória stanoviska kladie na situovanosť veľký dôraz a identifikuje istú sociálnu situovanosť ako epistemicky privilegovanú, postmoderné feministické epistemológie odmietajú tvrdenia o epistemickej privilegovanosti jednej situovanosti, skôr zdôrazňujú kontingentnosť a nestabilitu sociálnej identity (či situovanosti) aktérov poznania a aj ich reprezentácií - a napokon, na pôde feministického empirizmu sa uprednostňuje koncepcia objektivity ako niečoho, čo sa konštituuje v kooperatívnych vzťahoch a v kritických dialógoch, najmä v pluralite pohľadu rôzne situovaných aktérov poznávania. V rámci feministických epistemológií sa problematika situovanosti reflektuje jednak vo vzťahu k tomu, čo je poznávané, ale aj ako je poznávané, jednak vo vzťahu k iným aktérom poznania, predovšetkým sa však skúma vplyv situovanosti samotného poznávajúceho individua (a zodpovedajúcej perspektívy) na povahu a priebeh poznávacieho procesu. V súvislosti s poslednou možno podľa rozlíšiť viaceré aspekty situovanosti:

a/ telesnosť subjektu poznania, pričom úlohu hrá aj fyzická lokalizácia, b/ rozlíšenie prvoosobového a treťosobového poznania, c/ emócie, postoje, záujmy a hodnoty, d/ kognitívne štýly e/ vzťahy k iným poznávajúcim subjektom. Všetky tieto aspekty situovanosti vplyvajú podľa teoretičiek na povahu poznania, či už ide o rôzne možnosti v prístupe k informáciám, o spôsob videnia či formulovania problémov, skúmania, zbierania dát a ich interpretovania, o postoje voči vlastným vieram a presvedčeniam, ktoré ovplyvňujú štandardy zdôvodňovania, voľbu epistemických hodnôt, na ktoré sa kladie najväčšia váha a podobne (pozri Anderson 2001).

Otázka sociálnej situovanosti sa vníma a v tesnej návaznosti na problematiku sociálnej identity, problematiku sociálnych rolí/noriem a sociálnych vzťahov. Pre feministickú epistemológiu je dôležité, aby špecifikovala jednak sociálnu lokalizáciu epistemicky privilegovanej partikulárnej perspektívy (stanoviska, na ktoré sa táto viaže), jednak rozsah tejto privilegovanosti, s ktorým sa spája napríklad otázka kumulovateľnosti viacerých privilegovaných perspektív v prípade viacnásobne znevýhodnenej sociálnej pozície. Za významnú sa v rámci tejto teórie pokladá analýza konkrétneho aspektu sociálnej lokalizácie, ktorý v najväčšej miere vedie ku generovaniu kvalitnejšieho poznania a najviac vplyva na epistemickú privilegovanosť danej sociálnej pozície,

ale aj analýza základu danej privilegovanosti (toho, čo ju zdôvodňuje), ďalej jej typu (presnosť poznania, jeho adekvátnosť a hĺbka, sústredenosť na fundamentálne poznatky a pod.). V tomto kontexte vystupujú aj otázky iných perspektív, voči ktorým sa deklaruje epistemická privilegovanosť a napokon aj otázky prístupov k tejto perspektíve, možností, ako ju dosiahnuť. Ak predstavielky teórie stanoviska tematizujú "sociálnu situovanosť" poznania ako zdroj vedeckého poznania v tom zmysle, že práve (marginalizovaná) pozícia dáva nádej zvyšovaniu objektivity tohto poznania a že perspektívne videnie je potom predpokladom, aby boli odhalené inak nevidené a nereflektované zaujatosti vo výskume, nechcú tým tvrdiť, že marginalizovaní disponujú jedinečnou schopnosťou produkovať (kvalitnejšie) poznanie, ale zdôrazňujú, že v marginalizovanej pozícii sa rodia kritickejšie otázky, že z tejto pozície sa neraz poukazuje na "zhora" nevidené problémy, že včlenenie perspektív "zdola" môže posilniť objektivitu a stať sa produktívnym zdrojom výskumu, a to tak - hoci v rôznej miere - v kontexte objavu, ako aj v kontexte zdôvodnenia.

Vo viacerých vplyvných koncepciách feministickej epistemológie sa prejavuje viera v objektívnu existenciu sveta a aj v jeho principiálnu poznateľnosť, dochádza v nich teda k oživeniu pojmu objektivity ako vlastnosti kognitívnych procedúr umožňujúcich prístup k objektívne existujúcemu svetu, filozofky sa tohto pojmu nechcú vzdať nielen z teoretických, ale aj z politicko-praktických príčin. Chápanie objektivity, ako ho rozpracúva napr. teória stanoviska, sa spája s pojmami situovaného poznania, pozičnej racionality, objektivity sa tu nepredstavuje ako výsledok úniku od limitov poznávajúceho subjektu, či ich transcendovania, nie je produktom dištancu, nezaujatosti, neutrality, naopak, zdôrazňuje sa tu aspekt telesnosti, situovanosti, ale aj limitovanosti "poznávajúceho rozumu", a čo je nemenej dôležité, aj aspekt vzájomnej prepojenosti poznávajúcich aktérov.

Záverom chceme vysloviť presvedčenie, že feministické koncepcie, ktorým sme venovali pozornosť, predstavujú jednu z podôb, v akých sa v súčasnej filozofii uskutočňuje emancipačný a demokratizačný pohyb, ich úsilie o redefiníciu pojmov rozumu, racionality či objektivity ako reakciu na komplexy teoretických, morálnych a politických podnetov možno pokladať za nezanedbateľný príspevok k procesu demokratizácie vedy.

Poznámky:

1. V rámci feministickej teórie sa androcentrismus chápe ako taký spôsob vnímania a reprezentácie sveta, v ktorom sa uplatňuje mužský pohľad a ktorý odráža mužské, resp. maskulínne záujmy, postoje a hodnoty, pričom pod „maskulínnymi“ záujmami a hodnotami sa chápu tie, ktoré spoločnosť a kultúra považuje za prislúchajúce mužom. Androcentrismus vo vede sa prejavuje napr. vtedy, ak mužská skúsenosť sa chápe ako všeobecná ľudská norma, ak odlišná skúsenosť žien je ignorovaná alebo chápaná ako deviantná. Sexizmus v kontexte feministickej reflexie vedy sa chápe ako taký prvok vo vedeckých teóriách, ktorý predpokladá, tvrdí alebo implikuje menejcennosť a podriadenosť žien, legitímuje ich subordinované postavenie alebo legitímuje rodovo-špecifické predpisy sociálnych rolí (pozri bližšie Nelson 1990, s.190., Anderson 1995).
2. V tejto súvislosti si zaslúži pozornosť poznámka J. S. Milla, ktorý vo svojej eseji o poddanstve žien už v r. 1869 upozornil na to, že fakt nevykonania niečoho niekým nie je argumentom, tobôž nie dôkazom o jeho/jej neschopnosti vykonať danú činnosť.
3. O situácii žien vo vede na Slovensku bližšie pozri Sedová 2003.
4. Okrem už spomenutých prác Ruth Bleier a Ruth Hubbard pozri napr. Smith 1996, alebo Helen E. Longino and Ruth Doell 1996.
5. pozri bližšie Szapuová 2002.
6. K teórii stanoviska pozri bližšie 1996.

Literatúra:

1. Fox Kellerová, E.: Feminismus a přírodní vědy. In: Libora Oates-Indruchová (ed.): Dívčí válka s ideologií. Sociologické Nakladatelství, Praha 1998.
2. Bleier, R.: Sex Differences research: Science or Belief? In: Ruth Bleier (ed.), Feminist Approaches to Science. Teachers College, Columbia University, 1991.
3. Hubbard, R.: Have Only Men Evolved? In: Harding, S. and Hintikka, M.(eds.): Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983.
4. Harding, S.: Gender and Science. Routledge Encyclopedia of Philosophy. CD-ROM, General editor Edward Craig.
5. Anderson, E.: Feminist Epistemology and Philosophy of Science. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zdroj: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology>, August 9, 2000, content last modified November 13, 2001.
6. Genevieve Lloyd, The Man of Reason. „Male“ and „Female“ in Western Philosophy. (Methuen & Co. Ltd. London 1984.
7. Fox Kellerová, E.: Úvahy o rode a vede. Dynamická autonómia: objekty ako subjekty. Dynamická objektivita: Láska, moc a poznanie. In: Štyri pohľady do feministickej filozofie. Archa, Bratislava 1994.
8. Kournay, J.A.: A New program for Philosophy of Science, in Many Voices. In: Kournay, J.A. (ed): Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions. Princeton University Press, 1998.
9. Fee, E.: Critiques of Modern Science“ The Relationship of Feminis to Other Radical Epistemologies. In: Ruth Bleier (ed.): Feminist Approaches to Science. Teachers College, Columbia University, 1991.
10. Horney, K.: Útek zo ženskosti. In: Horney, K.: Psychológia ženy. Aspekt Bratislava 2002.
11. Nelson, Lynn Hankinson: Who Knows. From Quine to a Feminist Empiricism. Temple University Press, Philadelphia 1990.
12. Tanesini, Alessandra: An Introduction to Feminist Epistemologies. Blackwell Publishers Inc. 1999.
13. Harding, S.: The Science Question in Feminism. Cornell University Press, Ithaca and London 1986.
14. Kohlberg L., Levine, Ch., Hower, A.: Moral stages: A Current Formulation and a Resposes to Critics, Karger, Basel, 1983.
15. Gilligan, C.: Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužů. Portál, Praha 2001.
16. Nagl-Docekal, H.: The Feminist Critique of Reason Revisited. Hypatia 14/1999, No 1.
17. Nagl-Docekal, H.: Feministische Vernunftkritik. In: Apel, K. O. - Kettner, M. /Hg./: Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten. Frankfurt/M., Suhrkamp 1995.
18. Code, L.: Taking Subjectivity Into Account. In: Alcoff, L. and Potter, E. /ed./: Feminist Epistemologies. Routledge, New York and London 1993.
19. Code, L.: What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge. Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
20. Grosz, E.: Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason. In: Alcoff, L. and Potter, E. /ed./: Feminist Epistemologies. Routledge, New York and London 1993.
21. Bordo, S.: The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture. Albany: SUNY Press, 1987.
22. Harding, S.: Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity? In: Alcoff, L. and Polter, E. led./: Feminist Epistemologies. Routledge, New York and London 1993.
23. Hubbard, R.: "Science, Facts and Feminism". Hypatia 3, no. I, 1988.
24. Anderson, E.: Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. Hypatia. Vol.10. No.3.,1995).
25. Sedová, T. a kol.: Ženy a veda v SAV. VEDA, Bratislava 2003

26. Smith, D.E.: Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. In: Evelyn Fox Keller, Helen E. Longino (eds.): *Feminism and Science*. Oxford University Press, 1996.
27. Helen E. Longino and Ruth Doell: *Body, Bias and Behaviour: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science*. In: Evelyn Fox Keller, Helen E. Longino (eds.): *Feminism and Science*. Oxford University Press, 1996.
28. Szapuová, M.: Problém empirizmu vo feministickej epistemológii. *Filozofia*, Roč. 57, 2002, č.6.
29. Farkašová, E.: Teória stanoviska: diskusie v súčasnej feministickej filozofii. In: Balážová, J., Kollár, K. a Pichler, T./ed./: *Súčasná podoba filozofie a filozofovania na Slovensku*. Zborník príspevkov z 1. kongresu slovenskej filozofie. Infopress, Bratislava 1996.