

## *Foucault očami feministických filozofiek*

*Etela Farkašová, Mariana Szapuová*

Nestáva sa často, aby sa tvorba súčasného svetového filozofa vyvolala taký živý ohlas v slovenskom intelektuálnom prostredí a aby sa stala predmetom intenzívneho a produktívneho záujmu tak zo strany filozofov/filozofiek ako aj predstaviteľov/predstaviteliek ďalších humanitných vied, ako je to v prípade Michela Foucaulta - tento nekonformný, do žiadneho smeru jednoznačne nezaraditeľný, neraz i svoje vlastné názory korigujúci francúzsky mysliteľ je u nás známy ako máloktoľá osobnosť súčasnej svetovej filozofie. Oveľa menej známou je však v domácom prostredí tá rovina recepcie Foucaulta, ktorá pristupuje k nepochybne prvokujúcemu a inšpirujúcemu mysliteľovi z rodovo- diferencovanej perspektívy, presnejšie z perspektívy feministickej filozofie. Ako o tom svedčia práce viacerých popredných autoriek, Foucaultova tvorba vzbudila veľký ohlas aj medzi feministickými filozofkami, pre mnohé sa stala inšpiráciou, pre iné výzvou, pre ďalšie predmetom ostrej polemiky až kritiky. Záujem vyvolávajú pochopiteľne i témy, ktoré Foucault analyzuje - veď jedna z jeho kľúčových tém, téma moci, silne rezonuje s problémami čias, ktoré prežívame a je jednou z centrálnych aj pre feministické myslenie. Príťažlivo pôsobí i Foucaultov prístup k fenoménu moci, fakt, že nazerá na moc a jej pôsobenie v ľudskom živote z netradičného zorného uhla a všima si pritom aj súvislosti, ktoré ostávali doposiaľ mimo sféry záujmu. Práve netradičným situovaním moci, mocenských vzťahov do každodenného prežívania, do aktov reči, poznávania, medziľudskej komunikácie a akéhokoľvek styku, zameraním sa na takzvanú „mikrofyziku moci“, ale aj analýzami vzťahu medzi mocou, poznaním a subjektom, chápaním samotnej filozofie, ďalej analýzou rozličných metód a techník podmaňovania subjektov, pozornosťou, akú venuje disciplinárnej spoločnosti a disciplinárnej moci či bio-moci, vzbudzuje Foucault veľký ohlas medzi feministickými filozofkami, ktoré v ňom nachádzajú na jednej strane silný zdroj inšpirácie pre rozvíjanie vlastných teórií (konkrétne teórií moci či teórií subjektu), no ktoré na druhej strane cítia potrebu vyrovnávať sa s jeho názormi, polemizovať s nimi tam, kde vybadali, že by mohli pôsobiť v rámci feministického hnutia kontraproduktívne. Možno povedať, že feministické teoretičky majú k Foucaultovi rôznorodý vzťah, čo súvisí aj s rôznorodosťou feministickej filozofie, s jej previazanosťou s rozličnými teoretickými východiskami, ale aj so šírkou a častou ambivalentnosťou Foucaultových názorov. Pre niektoré zo súčasných autoriek sa stal Foucault, ako sme spomenuli, inšpirátorom, najmä na poli sociálnej kritiky či kritiky tradičnej filozofie, epistemológie a etiky (a to hlavne v súvislosti s problematikou inakosti, útlaku, moci a jej účinkovania v tvorbe „pravdivého poznania“), mnohé však zároveň upozorňujú na jeho malú rodovú citlivosť alebo na niektoré jednostranné prístupy. Rozpätie postojov feministických teoretičiek k Foucaultovi dobre ilustrujú napr. príspevky v antológii venovanej feministickej reflexii foucaultovských ideí, kde sa vskutku stretli rôzne názory na tohto filozofa. V úvodnej stati Irene Diamond a Lee Quinby sa síca prihovárajú ak už nie za manželstvo medzi Foucaultom a feminizmom, tak aspoň za priateľstvo, ktoré je založené na istom politickom a etickom záväzku, v nasledujúcich príspevkoch však zaznievajú i kritické hlasy na margo filozofa (Diamond, Quinby 1988, ix). Mnohé autorky v tejto antológii zdôrazňujú, že Foucaultov význam pre feministickú filozofiu spočíva predovšetkým v historickej dimenzii jeho pozície a v jeho odmietaní absolútneho; tieto autorky vo vlastných analýzách aplikujú foucaultovskú perspektívu pri skúmaní sociálnej konštrukcie rodu, a to v jeho najrôznejších aspektoch. Iné teoretičky však opätovne prichádzajú s kritickými výhradami voči Foucaultovi, napr. Jana Sawicki, ktorá síce oceňuje inšpiratívnosť jeho myšlienok, tvrdí, že Foucaultov „pluralizmus“ vedie k pesimizmu, ktorý sťažuje „možnosť odpovede“ (Sawicki 1988, s.189); iná autorka, Bidy Martin sa kriticky stavia voči Foucaultovej pozícii, ktorá podľa nej upiera ženám „potrebu konštruovať kategóriu ženy a hľadať pravdu, autentickosť a univerzálne“ (Martin 1988, s. 13). Z dôvodu viachlasnosti feministickej polemiky s Foucaultom, ako aj ambivalentnosti viacerých postojov sme sa ani nepokúšali uplatniť nejaký jednotný kľúč k výberu feministických reakcií na Foucaultove názory; naším zámerom je skôr predstaviť istú parciálnu mozaiku postojov či kritik, mozaiku, ktorá namiesto uceleného obrazu ponúka len isté nahliadnutia, ktoré však napriek nutnej fragmentárnosti môžu rozšíriť, a možno aj obohatiť priestor foucaultovskej recepcie.

\* \* \* \* \*

Hoci interpretátori a komentátori sa celkom nezhodujú v názore, či pre Foucaulta je primárna téma moci alebo téma subjektu – napokon niektoré vyjadrenia samotného filozofa sa v tomto smere rozchádzajú, čo vytvára základ pre rozličné, aj priam protikladné interpretácie – treba uznať, že téma subjektu – aspoň v istom období jeho tvorby – bola v centre jeho záujmu a že „napriek viacerým zlomom, skokom, odbočeniam, existovali vo Foucaultovej tvorbe tri pevné body, tri veľké problémové okruhy: problém pravdy, moci a subjektu“ (Buraj 2000, s. 17). Netreba asi obzvlášť zdôrazňovať, že všetky tieto tri veľké problémové okruhy sú mimoriadne relevantné aj z hľadiska feministickej filozofie - a ako také by mohli sme spomenúť aj ďalšie (napr. kritiku osvietenských ideálov, abstraktného, univerzálneho a ahistorického rozumu, nedôveru voči univerzálnej pravde a s tým spojené odmietanie veľkých narácií, všezahrnujúcich a všetko vysvetľujúcich teórií, všímavosť voči inakosti a marginalizovaným skupinám, problém tela a sexuality), ktoré sú predmetom už dlhšie prebiehajúcich debát medzi feministickými teoretičkami. Hoci sa nenazdávame, že táto tematická blízkosť, tento záujem o podobné témy je irelevantný alebo je to niečo druhoradé, predsa treba pripustiť, že samo osebe je to nedostačujúce pre pochopenie

toho, prečo Foucaultove myšlienky vyvolali tak široký a intenzívny záujem medzi feministkami. V každom prípade však možno povedať, že body konvergencie, ale aj isté momenty divergencie medzi ideami francúzskeho filozofa a feministickými reflexiami možno identifikovať vo všetkých uvedených hlavných foucaultovských témach.

Čo sa týka témy subjektu, pre viaceré feministky bola mimoriadne príťažlivá Foucaultova kritika tradičného, resp. osvietenského chápania subjektu ako nadčasovej, univerzálnej, autonómnej a racionálnej bytosti, ako aj ním vyzdvihnutá predstava o historicosti a sociálnej konštruovanosti subjektu. Ľudská subjektivita, identita a sexualita sú podľa Foucaulta navzájom úzko prepojené, neexistujú mimo alebo pred diskurzom, ale naopak, sú vytvárané prostredníctvom diskurzívnych praktík. Foucault si všima, čo sú to za faktory, ktoré robia z ľudskej bytosti subjekt, čo všetko sa podieľa na utváraní subjektu a zisťuje, že subjekt sa utvára (aj) v súradniciach mocenských vzťahov. Treba dodať, že vzťah medzi subjektom, diskurzom a mocou nie je v jeho ponímaní negatívny a obmedzujúci, ale aj pozitívny a produktívny. Ako však v tejto súvislosti upozorňuje M. Marcelli, Foucaultovi pri zdôrazňovaní produktívnych aspektov moci nejde o to, „potvrzovať“ jestvujúce mocenské vzťahy a predstaviť ich v pozitívnom svetle. Presne naopak: chce si takto vybudovať postavenie, z ktorého sa bude dať povedať: ak je subjekt výtvorom mocenských vzťahov, a ak sa na týchto mocenských vzťahoch podieľajú nielen inštitúcie, ale aj vedenie, skúsenosť a všeobecné myslenie, tak potom zmenou myslenia možno dosiahnuť zmenu toho, čím sme“

(Marcelli 1995, s. 117). Na druhej strane to, čo niektoré feministky prijímajú s nedôverou či averziou v súvislosti s Foucaultovým chápaním subjektu, je téza o konci človeka či smrti subjektu. Viaceré autorky zdôrazňujú, že kým mužskí filozofi mali svoje osvietenstvo, a preto sa môžu pokúšať o jeho negovanie, pozitívna teória ženského subjektu doposiaľ absentuje – jej vytvorenie je programom, ktorého vzdať sa by bolo predčasné hlavne z toho dôvodu, že by to mohlo mať vážne dôsledky na možnosť realizácie feministickej politickej praxe. Jeden z najčastejších, a ako sa domnievame, aj jeden z najzávažnejších feministických argumentov proti téze o smrti subjektu Christine Di Stefano sumarizuje nasledovne: „Keďže feministická politika je zviazaná so špecifickou základňou alebo subjektom, totiž so ženami, postmodernistická prohibícia výskumu a teórii, sústreďujúcich sa na subjekt, by podkopávala legitimitu hnutia...ktoré sa venuje artikulácii a napĺňaniu cieľov tejto základne“ (Di Stefano 1990, s. 76). Navyše istým „dôsledkom súčasných filozofických diskusií o smrti poznávajúceho subjektu, o rozptýlenosti, mnohosti atď. je to, že sa zakrývajú a podkopávajú pokusy žien, ktoré sa snažia nájsť svoj vlastný teoretický jazyk. Za prinajmenšom paradoxný môžeme označiť snahu vyradiť pojem subjektu práve v tom historickom okamihu, keď k nemu ženy získavajú prístup...“ (Braidottiová 1992, s. 847). Názory uvedených, ale aj viacerých ďalších autoriek možno interpretovať ako názory spochybňujúce dostatočnosť Foucaultom zdôrazňovanej zmeny myslenia; navyše, bolo by asi iluzórne očakávať, že k zmene myslenia môže dôjsť bez rôznorodého praktického, politického, ale napr. aj výchovného pôsobenia voči existujúcim, či už viditeľným alebo skôr latentným formám subordinácie žien.

Radikálnu kritiku klasickeho či tradičného chápania subjektu a ľudskej subjektivity, ktorá je jedným z najčastejších a snáď i najvýznamnejších motívov Foucaultových úvah a ktorá sa ozýva aj vo viacerých prúdoch súčasnej filozofie, dáva táto filozofka do súvislosti so všeobecnejšími otázkami o funkcii a možnostiach filozofie ako disciplíny v našom postmodernom a postmetafyzickom svete. Upozorňuje na dva paralelné fenomény, vynárajúce sa v priebehu niekoľkých posledných desaťročí 20. storočia, v kontexte povojnovej Európy, v ovzduší značného spochybňovania istej hegemonie západného sveta a jeho systému hodnôt – na jednej strane je to rozvoj ženského hnutia a feministickej analýzy diskurzivity žien, a na druhej strane je to „kríza, ktorá je vnútornou črtou súčasnej európskej filozofie a dotýka sa pojmu racionality ako konštitutívnej zložky ľudskeho vedomia a tiež ako etického ideálu“ (tamže, s. 840). Táto skepsa voči tradične chápanej racionalite – či už v rovine poznávania alebo v rovine hodnotových a morálnych postojov – stavia pred filozofiu potrebu vypracovať tak nové konceptuálne rámce, ako aj novú predstavu o človeku a ľudskom vedomí.

Pre feministky pôsobia nepochybne veľmi inšpirujúco Foucaultove názory na kritickú funkciu filozofie, jej chápanie ako istého druhu sociálnej a kultúrnej kritiky, ako to nachádzame vo viacerých vyjadreniach M. Foucaulta. „Vo svojom kritickom aspekte – kritickom v širokom zmysle slova – je filozofia práve to, čo upozorňuje na všetky fenomény nadvlády, nech sa ukazuje na akejkoľvek úrovni a v akejkoľvek forme – v politike, ekonómii, sexualite alebo v inštitúciách. Táto kritická funkcia do istej miery vychádza zo sokratovského imperatívu: 'Zaoberať sa so sebou samým!', tj. 'Ovládaním seba samého urob zo slobody svoju oporu!'“ (Foucault 2000, s.153-154). Nemenej inšpiratívne pôsobí aj Foucaultova výzva, aby sme sa usilovali „presadzovať nové formy subjektivity“ (Foucault 1991, s. 52).

Uvedený sokratovský imperatív Foucault rozvíja v kontexte otázok spojených so sebauváraním subjektu, s „praxami seba samého“ a etikou starostlivosti o seba samého, ktorá - úzko previazaná s individuálnou slobodou, so sebauváraním, ale aj sebaovládaním - mala významné miesto v gréckej kultúre, neskoršie sa však „stala podozrivou“, spájala sa so sebaláskou či egoizmom. Historická skúsenosť, že starostlivosť o seba samého spojená so starostľivosťou o slobodu bola v západnej kultúre úlohou a výzvou skoro výlučne pre mužov, kým žena sa mala starať predovšetkým o iných, samozrejme Foucaulta nemusí zaujímať a ani mu tento postojto nemožno vyčítať, a to práve v intenciách naznačených feministickými filozofkami, zdôrazňujúcimi skúsenostné pozadie a situovanosť akéhokoľvek poznania, jeho podmienenosť individuálnymi či skupinovými záujmami, hodnotovými postojmi, a pod. Možno ale očakávať, že v rámci feministickej teórie a feministického výskumu sa realizujú analýzy (aj historické) toho, ako, resp. v dôsledku akých procesov došlo k asymetrickému a rodovo špecifickému rozlíšeniu medzi starostlivosťou o seba samého – gramatický rod v tomto kontexte nie je nepodstatný – a starostlivosťou o iných. Starostlivosť o seba samého je silne previazaná so skúsenosťou mužov, kým pre ženy skôr platil príkaz

starostlivosti o iných, predovšetkým blízkych – o rodinu, deti, muža - spojený s morálkou sebazaprenia a sebaobetovania. Dualitu medzi týmito dvoma typmi starostlivosti potvrdzuje nielen reálna historická skúsenosť žien – prinajmenšom v našom kultúrnom okruhu – ale táto je prítomná aj v rovine symbolov a noriem, napr. obraz obetavej ženy-matky je trvalou súčasťou nášho symbolického poriadku. Nazdávame sa, že (aj) z hľadiska feministickej teórie bude veľmi potrebné objaviť a vyzdvihnúť túto rovnu starostlivosti o seba samého a seba samu, vytvoriť feministickú verziu etiky starostlivosti o seba samu, pochopiteľne nevyučujúcu sa s etikou starostlivosti o iných. V tejto súvislosti je zaujímavé si povšimnúť, že v otázkach, ktoré si kladie feministická teoretička C. Gilligan, známa predovšetkým ako autorka vplyvnej a široko diskutovanej feministickej koncepcie etiky starostlivosti, zdôrazňujúcej prvok starostlivosti o iných v morálnom uvažovaní žien, možno identifikovať isté náznaky etiky starostlivosti o seba samu, keď autorka formuluje zásadnú otázku: „ako to, že ženy o sebe hovoria tak, akoby boli celkom nesebecké, akoby nemali vlastný hlas a vlastné túžby? Keď ženy prišli na to, že byť nesebecká znamená vlastne neúčast' na vzťahu, bol to revolučný objav....Ak je dobré byť citlivá voči druhým, vychádzať im v ústrety, brať ohľad na ich pocity a myšlienky a byť empatická a vnímavá k ich životom, prečo je teda 'sebecké' vychádzať v ústrety vlastným potrebám?“(Gilliganová 2001, s. 15).

\* \* \* \*

S problematikou subjektu súvisí tiež problém inakosti – možno povedať, že kategória inakosti tvorí jeden z najdôležitejších príbuzných prvkov foucaultovského a feministického filozofovania. Akcentovanie kategórie inakosti je späté s odmietaním univerzalistického chápania subjektu, dejín a univerzalizmu vôbec. Filozofická rehabilitácia „iného“ sa napája aj na kritiku binárneho myslenia, ktoré produkuje neriešiteľné dichotómie a v rámci ktorého dochádza k vylučovaniu, resp. marginalizácii všetkých tých prvkov, ktoré sa nevtesajú do krajných pólov binárnej schémy. Feministické filozofky sa s Foucaultom stretávajú aj v odhaľovaní napätia medzi formálno-logickým a reálnym myslením, ako aj v bode kritiky všeobecných kategórií formálnej logiky. Podľa Foucaulta "všeobecné kategórie logiky nie sú adekvátnym prostriedkom na analýzu spôsobu, akým ľudia myslia" (Foucault 2000, s.180) a konajú v reálnom živote a ani na analýzu konkrétnych reálnych udalostí. Analogicky argumentujú napríklad Nancy Jay a Lorraine Code, podľa ktorých formálno-logické vzťahy nemožno aplikovať na reálny život, pretože reálne javy a udalosti sú oveľa zložitejšie, rozporupľnejšie a aj ambivalentnejšie; schéma „A alebo nonA“ ich nemôže adekvátne pokryť, ani vysvetliť, viedlo by to k ich redukcii a deformácii (pozri Codeová 1994, s.115). Ak na jednej strane feministky sa môžu v niektorých aspektoch oprieť o Foucaultove kritické analýzy univerzalistických koncepcií subjektu, na strane druhej mu zazlievajú, že vo svojom uvažovaní o „inakosti“ ostával málo vnímavým voči inakosti súvisiacej s rodovou diferenciáciou. Podotknime ešte, že feministky, hoci sa sústreďujú primárne na túto rodovú inakosť a ich primárnym cieľom je odstrániť rodovú nespravodlivosť, zahŕňajú do svojho uvažovania aj inakosti etnické, rasové, triedne či kultúrne a vo svojom oslobodzovacom programe majú na mysli odstránenie akejkoľvek diskriminácie. Dôraz na inakosť súvisí s pozornosťou, akú aj Foucault, aj feministky venujú problému marginalizácie a následne aj formám odporu ako nástroja marginalizovaných, či rôznym teoreticko-politickým stratégiám, ktoré majú slúžiť na odstraňovanie marginalizácie v spoločnosti.

\* \* \* \*

Podporu vo Foucaultových názoroch môžu nachádzať aj feministické epistemologičky, ktoré popri svojej, neraz práve Foucaultom inšpirovanej kritike tradičného, osvietenstvom formovaného chápania rozumu, poznania, racionality, vedy či pravdy sa pokúšajú aj o nové vymedzenie epistemologického terénu. Viaceré z nich sa inšpirujú foucaultovským demaskovaním ilúzií o nezávislosti rozumu a vedenia v modernej spoločnosti a podporu nachádzajú aj pri rozvíjaní úvah o tvorbe teórie, resp. o jej vzťahu k empirii. V oboch prípadoch sa na teóriu nahliada ako na čosi, čo nie je raz a navždy hotové, nemenné alebo definitívne uzatvorené, ale naopak, ako na čosi, čo nie je, nemôže - a ani by nemalo byť - definitívne zavŕšené, čo podlieha zmenám, korekciám; na teórii sa teda zdôrazňuje jej otvorenosť. Otvorenosť teórií voči mnohorakým formám skúsenosti viaceré autorky považujú za dôležitý predpoklad feministického uvažovania, za predpoklad zohľadňovania a včleňovania rozličných perspektív. Pri tvorbe teórie sa tak – podobne ako u Foucaulta - aj vo feministickej filozofii zdôrazňuje úloha skúsenosti (zhoda je i v tom, že skúsenosť sa nevníma ako univerzálna, ale naopak, ide vždy o konkrétnu, diferencovanú skúsenosť, o skúsenosť konkrétneho života, o nahliadanie sveta z konkrétnej perspektívy podmienenej touto skúsenosťou). V tejto súvislosti možno spomenúť ešte ďalší príbuzný prvok, a tým je kritický prístup k existujúcim (tradičným) teóriám a ideám, ako aj úsilie meniť ich, spochybovať, nevnímať ich ako dané a večné, ale objasňovať fakt, že vznikli v konkrétnom historickom okamihu, že sú socio-historickými konštruktmi, a že je teda možné ich meniť. V tejto súvislosti Foucault hovorí o oslobodzujúcom účinku analýz zameraných „proti univerzálnym nevyhnutnostiam v ľudskej existencii“, o odhaľovaní historickosti mnohých právd, ktorých „údajnú zrejmosť možno kritizovať a zničiť.....Jedným z mojich cieľov je ľuďom ukázať, že veľa vecí z ich dôverne známeho prostredia - ktoré pokladajú za univerzálne - je výsledkom istých veľmi konkrétnych historických zmien. Všetky moje analýzy sú zamerané proti univerzálnym nevyhnutnostiam v ľudskej existencii. Zdôrazňujú svojvoľnú povahu inštitúcií a ukazujú, aký priestor pre slobodu môžeme ešte využívať a aké zmeny môžeme uskutočniť...“ (Foucault 2000, s. 180, 181).

Objektom takýchto kritických, subverzívne pôsobiacich analýz môžu byť sociálne inštitúcie, vzory myslenia a správania, alebo napríklad aj rodové stereotypy. Subverzívnosť, naštrbovanie ustálených pojmov, ale i schém videnia a myslenia ako program, patria k spoločným prvkom ako vo foucaultovskom, tak aj feministickom filozofovaní. Nielen kritický tón analýz spochybňujúcich takzvané „zrejmé pravdy“ je podobný, ale podobné je aj úsilie meniť jestvujúce schémy i poriadky. Viaceré feministické filozofky poukazujú na to, že transformatívne úsilie feminizmu treba sústrediť na subjekt alebo individuálne Ja, na teoretické schémy tradičnej filozofie (a aj vedy) zohľadňujúce len optiku a perspektívu jednej (mužskej) časti ľudstva a napokon na hierarchické štruktúry spoločenského systému založeného na princípoch patriarchy.

Jeným zo zásadných kritérií, podľa ktorých možno rozlíšiť postoje jednotlivých feministických autoriek k Foucaultovi, je ich ukotvenosť v modernistickom, resp. postmodernistickom myslení – neprekvapuje však, že aj odlišenie podľa tohoto kritéria charakterizuje istá ambivalentnosť (vzhľadom na parciálne problémy, či parciálne aspekty daných problémov). V každom prípade však vnútri posmodernisticky orientovanej feministickej filozofie nachádzame oveľa viac súzvučných tónov medzi argumentáciou Foucaulta a feministiek. Dôležitú príbuznosť foucaultovských a feministických tém hodnotí vo viacerých súvislostiach ako zdroj možnej inšpirácie pre postmoderne orientovanú feministickú filozofiu napr. Susan J. Hekman. Podľa nej totiž Foucault – napriek tomu, že on sám odmieta akékoľvek nálepky – reprezentuje v kontexte súčasnej intelektuálnej klímy svojim dielom (napr. odmietaním metanarácií, kritikou kultúrnych autorít, atď.) mnohé kľúčové prvky postmodernej filozofie, ktoré táto autorka pokladá pre „ďalšie rozvíjanie feministickej teórie za veľmi produktívne“ (Hekman 1992, s. 12). K takýmto kľúčovým prvkom zaraďuje napr. postmodernú kritiku osvietenenského racionalizmu a vôbec radikálnu kritiku moderného západného myslenia, ktorá by mala vyústiť do transformácie celého projektu tradičnej filozofie (tamže, s. 8). Vo svojej vlastnej koncepcii nadväzuje Hekman aj na viaceré foucaultovské myšlienky, najmä na spochybnenie osvietenenských konceptov rozumu, racionality, pravdy, ktoré vedie k radikálnemu zvratu v intelektuálnom diskurze. V súvislosti s Foucaultovou artikuláciou teórie diskurzu zdôrazňuje predovšetkým dve významné inovácie, ktoré podľa nej predstavujú zdroje možného obohatenia aj pre feministickú filozofiu. Je to téza, že diskurzy utvárajú nielen svoje definície pravdy, ale utvárajú aj subjekt a objekt; utváranie posledného predostrela jedna z principiálnych téz interpretatívnej sociálnej vedy, ktorej dôsledkom bolo, že sociálne vedy si uvedomili odlišnosť objektu analýzy v rámci sociálnych vied od objektu prírodovedných analýz. Hekman však zdôrazňuje význam Foucaultovho rozšírenia tejto tézy na subjekt. Hlbšie uvedomenie vzťahu medzi diskurzom a objektom/subjektom je podľa tejto autorky pre spoločenské vedy veľmi dôležité a predstavuje predpoklad rozvíjania feministickej teórie. Druhým inovačným prvkom je podľa autorky téza, že poznanie a moc sú v diskurze neodmysliteľne prepojené. Za inšpirujúce pre feministickú teóriu pokladá i spôsob, akým Foucault vo svojich dielach analyzuje špecifické diskurzívne formácie a ukazuje, aký druh subjektu či moci sa v nich utvára (tamže, s. 18). Hekman oceňuje, že Foucault išiel v tomto ohľade ďalej ako napr. Gadamer, ak tvrdil, že všetky diskurzy, nielen osvietenký, utvárajú svoje subjekty, objekty a režimy moci a pravdy. Podľa nej Foucault priam ukazuje cestu, ako analyzovať každú diskurzívnu formáciu a spôsob prepojenia medzi mocou a vedením, ktorý je pre ňu charakteristický, čo pokladá za obzvlášť dôležité pre súčasný feminizmus. Filozofka však poukazuje na problém, ktorý v kontexte foucaultovského uvažovania môže vzniknúť na pôde feministickej teórie – je to problém relativizmu, ktorý sa môže stať pre feministické teoretičky kameňom úrazu.

S. J. Hekman nadväzuje na Foucaulta aj pri reflektovaní procesu prechodu k novým formám myslenia, zmeny diskurzu a niektorých základných pojmov, o ktoré sa opiera sociálna veda (predovšetkým pojmu človeka). Súhlasne s Foucaultom pozitívne hodnotí prinajmenšom tri proti-vedy (counter-sciences), ktoré reprezentujú pohyb k inej forme myslenia, majú účasť na prebúdzaní sa z „antropologického spánku“ a vedú k výmene epistémy; a to psychoanalýzu, etnológiu a lingvistiku. Filozofka navyše tvrdí - prinášajúc v prospech svojho tvrdenia aj argumenty -, že na spochybnovaní (zosadení) dominantnej epistémy a jej výmeny za novú obzvlášť efektívne pôsobí ako „proti-veda“ aj teória feminizmu – okrem iného spochybnovaním spomínaného pojmu „človek“ – predovšetkým z rodového hľadiska (tamže, s. 20).

Za nesmierne inšpiratívne pre feministickú teóriu pokladá Hekman aj Foucaultove postoje voči osvietenstvu a racionalite hlavne v tom, že feministiky tu nachádzajú podnety pre vlastné analýzy osvietenenského diskurzu o racionalite, môžu ich použiť ako aplikáciu toho, ako tento diskurz konštituoval pojem ženy (ako iracionálneho a emocionálneho prot'ajšku voči racionálnemu mužovi), a tým aj oslobodiť ženy od stigmy iracionality. Podobne Foucaultova téza o prepojení moci a vedenia je ideou, ktorá má podľa Hekman veľký potenciál pre feministické filozofky, Foucaultove analýzy môžu byť užitočné aj ukázaním, že označenie ženy ako iracionálnej bytosti je späť so sociálnymi inštitúciami definujúcimi inferiorný status ženy. Vedenie a moc sú dvoma stránkami tej istej mince, hovorí Hekman a nachádza ďalšie podnety vo foucaultovských analýzach: odhalením, že maskulínny racionalizmus modernej epistémy nie je ničím absolútnym, ale predstavuje len jeden z množstva diskurzov, filozof vlastne odhaľuje možnosť narátať diskurz, ktorý nekonštituuje ženu ako inferiornu, a tým „otvára nový spôsob myslenia o ženách, vedení a moci, ktorý je pre feministickú teóriu veľmi produktívny“ (tamže, s. 21). Istú pretrvávajúcu skepsu zo strany feministických teoretičiek voči životaschopnosti foucaultovských politických programov dáva táto autorka do súvislosti s tým, že mnohé feministky sú doposiaľ verné osvietenským princípom, ktoré prežívajú v ich epistemológii a ktoré ich vedú k presvedčeniu, že koherentná politická akcia musí byť založená na absolútnych princípoch, čo svedčí o ich ukotvenosti v myslení moderny. Hekman poukazuje aj na istý vnútorný rozpor feminizmu: na jednej strane by teoretičky chceli dekonštruovať falocentrizmus osvietenenského myslenia, no na druhej strane chcú artikulovať odlišný femininny hlas, ktorý by bol v opozícii voči maskulínnemu diskurzu. Práve v

hľadání tohoto hlasu vidí Hekman zdroje presvedčenia, že je nutné sa opierať o absolútne princípy. Foucault, ako je známe, na takéto presvedčenia útočí a tým vytvára predpoklady radikálnej rekonceptualizácie poznania, pravdy, moci či politiky, ktorá by sa mala podľa uvedenej autorky stať inšpiratívnou aj pre feministické teoretičky (tamže, s. 186).

\* \* \* \* \*

Pre viaceré feministky je u Foucaulta kľúčový program „lokálnej rezistencie“, ktorý sa odvíja od argumentu, že pre nás ako historické a kontextuálne bytosti je adekvátnejšie a efektívnejšie úsilie o lokálne rezistencie než úsilie vytvárať univerzálne teórie zdôvodňujúce akty odporu. Podľa Foucaulta namiesto hľadania univerzálnych odpovedí na politické a morálne problémy sa treba zamerať na hľadanie lokálnych a historických riešení. Mnohé teoretičky sa však nazdávajú, že „púha“ lokálna rezistencia nie je vždy adekvátna a účinná a nesúhlasia s filozofom, že ľpenie na univerzálnych hodnotách ako základe rezistencie je irelevantné a neefektívne; spor o význam foucaultovských „lokálnych“ programov vyznačuje teda na pôde feminizmu ďalší priestor názorových stretov.

Už spomenutá Susan J. Hekman upozorňuje v tejto súvislosti na dva momenty: prvým je fakt, že Foucault neukazuje explicitne, ako možno program „lokálnej rezistencie“ aplikovať na feministickú teóriu a politiku, resp. na akýkoľvek politický program. Jeho obhajoba lokálneho a kontextuálneho prístupu je však podľa nej pre viaceré kľúčové témy a problémy súčasného feminizmu silne relevantná (Hekman 1992, s. 194), a týka sa hlavne problému používania univerzálnych pojmov pri analýzách rozličných foriem útlaku žien. V súčasnej feministickej teórii existuje totiž istá tendencia viazať sa na univerzálne pojmy a o tento základ opierať kritiku maskulinnej dominancie. Foucaultova pozícia podľa názoru filozofky posmeľuje k tomu, aby sme sa vyhýbali univerzálnym konceptom a skúmali špecifické, lokálne mechanizmy útlaku žien – feministky sa môžu Foucaultom inšpirovať k tomu, aby neľpeli na „esenciálnej“ ženskej povahe, ale radšej skúmali spôsoby, akými sa v jednotlivých spoločnostiach konštruovala femininita a namiesto plakanía nad univerzálnosťou patriarchátu viac analyzovali historický vývin patriarchálnych štruktúr a ich špecifických podôb. Druhým momentom, na ktorý Hekman upozorňuje, je možnosť aplikovať foucaultovskú perspektívu pri tvorbe feministických politických programov. Obhajujú programy „lokálnej rezistencie“ tvrdí, že feministky nemôžu odporovať patriarchátu ako univerzálnemu fenoménu, ale môžu odporovať špecifickým inštanciam patriarchátu a špecifickým patriarchálnym štruktúram (tamže, s. 184-185).

Za nemenej dôležité považuje Hekman aj to, že moc u Foucaulta nie je lokalizovaná v jednej sfére (ekonomickej, politickej či inej), ale je rozptýlená v množstve inštitúcií konštituujuúcich spoločnosť, pričom, používajúc Foucaultove slová, „princípom mocenských vzťahov ...nie je žiadny binárny a globálny protiklad medzi ovládajúcimi a ovládanými...Skôr musíme predpokladať, že vzťahy rôznorodých síl, ktoré sa vytvárajú a pôsobia v aparátoch produkcie, v rodinách, v obmedzených skupinách, v inštitúciách, slúžia ako opora širších účinkov diferenciacie...“ (Foucault 1999, s.110-111). Jedným z najčastejších argumentov voči Foucaultovej koncepcii moci zo strany feministických autoriek je práve takáto difúznosť moci – ak je moc všade, ako tvrdí Foucault, potom vlastne nie je nikde a teda nemožno jej odporovať. Susan J.Hekman však číta Foucaulta inak – podľa jej interpretácie naopak, ak je moc všade, možno voči nej všade klásť aj odpor a práve tento moment pokladá za nosný pre feministickú politiku. Vo svetle takejto interpretácie sa napr. ukazuje, že diskurzy, konštituujujúce ženy ako subordinované bytosti, nie sú lokalizované v jednej, od ostatných izolovanej inštitúcii, ale prenikajú do všetkých rovín spoločnosti. Ako dôvodí filozofka, subordináciu žien nemožno zrušiť „reformovaním iba politických a/alebo ekonomických štruktúr, nakoľko prvky subordinácie sú konštituované pluralitou diskurzívnych režimov, ktorá štrukturuje všetky aspekty spoločnosti, nielen tieto dve štruktúry. Ženská subordinácia sa neeliminuje tým, že ženy dostanú hlasovacie právo alebo že budú rovnako platené“ (Hekman 1992, s.186). Aplikácia foucaultovskej analýzy na problematiku ženskej subordinácie, za ktorú sa filozofka vehementne prihovára, znamená, že bude potrebné klásť odpor takým diskurzom vedenia/moci, ktoré túto subordináciu spôsobujú, a to všade tam, kde sa vyskytujú a pôsobia. Výsledkom stratégie špecifických, lokálnych rezistencií nie je politická zmierenosť či podrobenosť, ale naopak, rezistencia s jasne vymedzenou bázou. Hekman je presvedčená, že Foucaultova pozícia ponúka prostriedky na artikuláciu programov feministickej politickej praxe a poskytuje stratégiu, ktorá dekonštruuje maskulinistický diskurz – bez toho, aby oživovala osvietenské projekty a práve toto je podľa tejto posmodernisticky orientovanej autorky skutočne produktívna stratégia pre feministické teoretické i politické projekty. Nazdávame sa ale, že chápanie univerzálného a lokálneho ako navzájom sa vylučujúcich foriem odporu voči subordinácii žien môže byť z hľadiska feministických cieľom kontraproduktívne. Podľa nášho názoru totiž otázku, či tá ktorá konkrétne forma subordinácie či diskurzívnej praxe vedúcej k subordinácii vyžaduje „univerzálny“ alebo „lokálny“ odpor, možno zodpovedať len s ohľadom na konkrétnu formu subordinácie – napr. násilie páchané na ženách predstavuje zrejme takú podobu subordinácie, kde lokálne, izolované akty rezistencie nemusia byť účinné, kým napr. na pôsobenie mýtu krásy možno – a aj treba- reagovať skôr lokálnym, špecifickým subverzívnym pôsobením, resp. praktikami rezistencie.

\* \* \* \* \*

Tém, ktoré sú predmetom záujmu tak Foucaulta, ako aj viacerých feministických teoretičiek, je nepochybne viac – okrem už spomenutých, azda najviac reflektovaných, možno nájsť aj ďalšie, podľa nášho názoru nemenej významné, aj keď nebývajú až tak často predmetom pozornosti. Jednou z takýchto tém je téma priateľstva. Nepochybne je to vzácny socio-kultúrny fenomén, pre ktorého prežitie a rozvoj moderná civilizácia nevytvára

priaznivé podmienky. Aj Foucault, aj feministky vnímajú priateľstvo ako model nehierarchických recipročných vzťahov smerujúcich proti etablovaným hierarchickým, v západnej spoločnosti prevládajúcim medziľudským vzťahom. Priateľstvo vytvára podľa Foucaulta priestor pre dialógy, či už v ústnej alebo písomnej podobe (v podobe listov) a Foucault ho považuje za dielo recipročného osvetľovania, vysvetľovania, vyjasňovania, pričom práva každej osoby sú v tejto diskusii symetricky zachované.

Priateľstvo podľa Foucaulta bolo dôležitým spoločenským vzťahom, „v rámci ktorého mali individuá istú slobodu, istý výber (pravdaže, obmedzený) a kde mohli prežívať veľmi intenzívne citové vzťahy ... Myslím si, že v 16. a 17. storočí sa začínajú tento druh priateľstiev vytrácať, aspoň v mužskej spoločnosti...“ (Foucault 2001, s. 170). Foucault má na mysli predovšetkým, ak nie výlučne, mužské priateľstvá a s ich zánikom, ktorý veľmi ľutuje, spája do súvisu spoločenské problémy s homosexualitou, to, že táto sa stala po zániku mužských priateľstiev viditeľnejšou a napádanejšou. Podobne aj feministky pripisujú priateľstvu veľký význam, pre ne je dôležité ako spôsob rozvíjania a prejavovania solidarity medzi ženami, v ich slovníku sa veľmi často vyskytuje pojem „sesterstva“ (sisterhood), ktorý sa chápe ako model vzájomnej morálnej podpory sledujúcej nielen získavanie či upevňovanie spoločenských pozícií žien, spoločenskej akceptácie, ale aj získavanie slobody a sebaopätovania. Feministická filozofka Mary Daly pri rozvíjaní koncepcie sesterstva zdôrazňuje, že každá žena si má vytvárať vlastné priestory a jej inakosť musí byť zachovaná, aby mohla tak participovať na utváraní novej formy ženskej komunikácie (Daly 1981, s. 389–390). Priestorom pre utváranie ženského priateľstva je podľa tejto autorky ženské hnutie, ktoré však nemá len poskytovať istú emocionálnu podporu pri artikulácii nespokojnosti s existujúcou rodovou nespravodlivosťou, ale má podporovať rozvíjanie nových štruktúr myslenia ako nástrojov systematickej analýzy spoločenského usporiadania. Talianske filozofky rozvinuli model takejto vzájomnosti, žičlivosti, solidarity medzi ženami, pre ktorý sa ujalo označenie „affidamento“; ide o typ akejsi štafety, v rámci ktorej staršia žena - v symbolickej pozícii učiteľky - pomáha a podporuje mladšie ženy - napríklad pri ich presadzovaní sa v kultúre, v profesii, či vo verejno-politickom živote vôbec.

Feministickú filozofiu priateľstva rozvíja aj Janice Raymond, ktorá načrtáva genealógiu ženského priateľstva. Príklady nachádza v gréckej antike či v stredovekých ženských kláštoroch, zdôrazňujúc pritom dôležitosť separátnych priestorov, v rámci ktorých si ženy mohli vybudovať svoju moc. Ženské priateľstvo chápe ako dôležité východisko, ako "akýsi bod kryštalizácie, zdroj sily pre rozličné sféry aktivít" (Raymond 1987, s. 304), a ako predpoklad integrity myslenia a konania, teórie a praxe, filozofie a politiky (tamže, s.283). Tieto príklady nás presvedčujú, že hoci z rozličných dôvodov, v rozličných kontextoch a na rozličnom teoretickom pozadí, téma priateľstva rezonuje vo foucaultovskom, ako aj vo feministickom myslení.

Aj keď v oboch chápaniach priateľstva nachádzame značné odlišnosti, spoločným je úsilie utvárať - a to v podmienkach hierarchicky štruktúrovanej spoločnosti, ba práve napriek nim - vzťahy nehierarchického charakteru a takýmto enklávami nahloďovať alebo aspoň spochybňovať dominanciu hierarchických štruktúr.

Ako sme už naznačili, jedným z ústredných bodov, v ktorých sa stretávajú záujmy Foucaulta a feministických teoretičiek, je pojem moci. Na ňom je možné ukázať isté rozpätie vzťahov feministiek, aj v závislosti od ich ukotvenosti v myslení modernistickom alebo postmodernistickom, k tomuto filozofovi: toto rozpätie siaha od akceptácie ako inšpirujúci prvok vlastného myslenia, po potrebu jeho korekcie alebo až kritického nesúhlasu, a to neraz aj v rámci jedného prúdu feministického myslenia. Ak pre S.J. Hekman boli Foucaultove analýzy najmä zdrojom inšpirácií pre rozvíjanie vlastných názorov, N. Harsock patrí takpovediac k druhému pólu spomenutého spektra názorov v rámci feministickej recepcie tohoto filozofa. Harsock, pre ktorú je téma moci tiež ústrednou, vo svojich prácach venovaných moci (vrátane foucaultovskej koncepcie moci) prezentuje kritickú reakciu na koncepciu Foucaulta. Ako je známe, Foucault vymedzuje tri úrovne moci: a to strategické vzťahy, techniky riadenia a stavy nadvlády, pričom moc pokladá filozof za všadeprítomnú, permanentnú, opakovateľnú a samoreprodukujúcu. Mocenské vzťahy nechápe ako separované od iných vzťahov, ale ako s nimi späté, v nich obsiahnuté; dôraz sa uňho kladie na prítomnosť moci v mnohých sociálnych vzťahoch, na heterogénnosť a špecifickosť každej situácie. Mocenské vzťahy, ako hovorí, sú prítomné „v akýchkoľvek ľudských vzťahoch - nech ide o verbálnu komunikáciu,... alebo o úbožnosť, inštitucionálne alebo ekonomické vzťahy - je moc vždy prítomná: myslím tým vzťah, v ktorom sa jeden pokúša usmerňovať konanie druhého. Sú to teda vzťahy, ktoré sa dajú nájsť na rozličných úrovniach a v rozličných formách: tieto mocenské vzťahy sú pohyblivé, t.j. môžu sa meniť, nie sú raz a navždy dané... Treba si všimnúť aj to, že mocenské vzťahy môžu existovať iba tam, kde sú subjekty slobodné“ (Foucault 2000, s. 143-144).

V modernistickom myslení ukotvená, k západnej spoločnosti silne kritická Nancy Harsock vyčíta filozofovi hlavne to, že v dôsledku takejto definície moci stráca autor kontakt so sociálnymi štruktúrami a namiesto toho akcentuje to, ako individuá zakúšajú a vykonávajú moc. Individuá, ako hovorí, cirkulujú medzi vládnymi mocami, vždy sú v pozícii simultánneho podrobovania sa a vykonávania tejto moci. Podľa Harsock Foucault sťažuje svojím vymedzením moci lokalizáciu dominancie, vrátane dominancie v rodových vzťahoch. Na jednej strane tvrdí, že individuá sú konštituované mocenskými vzťahmi, ale na druhej strane argumentuje proti ich konštituovaniu vzťahmi dominancie jednej skupiny nad druhou, a tým necháva podľa nej priestor len pre abstraktné individuá, nie pre konkrétne ženy či konkrétne mužov, robotníkov a pod.

Ďalší krok, ktorý robí Foucault podľa Harsock pre to, aby „moc zmizla“ je, že navrhuje obraz siete, v ktorom vidí vhodný spôsob, ako chápať moc. Obraz siete, ako však poznamenáva filozofka, ironicky umožňuje, ba priam podporuje ignorovanie mocenských vzťahov ako vzťahov dominancie, hoci autor tvrdí, že ich objasňuje a vysvetľuje. „Nadvláda nie je časťou tohto sieťového obrazu“ argumentuje Harsock „skôr je to tak, že obraz siete,

v ktorej všetci participujeme, implikuje viac predstavu rovnosti a aktívnosti než predstavu systematickej nadvlády menšiny nad mnohými“ (Hartsock 1990, s. 169), čo podľa nej nie je adekvátne. Ďalší bod filozofkinej kritiky sa spája s Foucaultovým predpokladom, že tí, ktorí sa ocitli „na dne“, sú za svoju situáciu v istom zmysle sami zodpovední. Podľa Foucaulta neexistuje binárna opozícia medzi tými, ktorí vládnu a ovládanými, ale ide skôr o rôznorodosť mocenských vzťahov, ktoré sa vytvárajú vo sfére výroby, rodiny, atď (pozri Foucault 1999, s. 108-110). Podľa neho potom analýzu moci treba začať od infinitezimálnych mechanizmov (skôr ako z centra či „zhora“), z ktorých každý má svoju vlastnú históriu.

Hartsock pripúšťa pravdivosť názoru, že ovládané skupiny participujú na svojej vlastnej podrobenosti, ale nepokladá za správne a ani za postačujúce zastaviť sa pri tomto fakte participácie a dodáva, že „oveľa viac by sme sa naučili, ak by sme sa sústredili na prostriedky, ktorými sa táto participácia vynucuje“ (Hartsock 1990, s.169). Obáva sa totiž, že Foucaultova argumentácia za „vzostupnú analýzu moci“, za „analýzu zdola“ nás môže priviesť k tomu, že budeme viniť obeť, čo by bolo podľa nej nesprávne a nespravodlivé.

Foucault zavádza obraz moci ako kapiláry a obraz kapilárnej moci vedie k záveru, že moc je všadeprítomná, celý sociálny život je sieťou mocenských vzťahov, ktoré majú byť analyzované nie na veľkých sociálnych štruktúrach, ale na lokálnych, individuálnych rovinách. Foucault, ako je známe, pripomína podobnosť medzi takými inštitúciami ako škola, nemocnica či väzenie; všetko potom v jeho koncepcii vyzerá veľmi homogénne, moc je všade, no to znamená, ako poznamenáva filozofka, že koniec koncov nie je nikde.

Hartsock sa nestotožňuje s Foucaultovým objasňovaním moci a tvrdí, že stratégia navrhovaná filozofom, t.j. stratégia odporu osobnosti je nepostačujúca. Pre feministky nestačí ani ignorovanie mocenských vzťahov, ani spomínaný typ odporovania, tu je programom čosi viac: transformovať spoločnosť na takú, ktorá by bola spravodlivejšia, nikoho nediskriminujúca. Na takúto transformáciu je však potrebná revidovaná a rekonštruovaná teória moci, pri vytvorení ktorej by sa mali zohľadniť niektoré základné požiadavky a postuláty.

Ide predovšetkým o to, aby namiesto úsilia zbaviť sa pojmu subjektu/subjektivitu ako účinku mocenských vzťahov (čo je Foucaultova predstava), ženy by sa mali usilovať aktívne vstupovať do historického, politického a teoretického procesu svojho vlastného konštituovania sa (sebakonštituovania) ako subjektov a objektov histórie. Hartsock hovorí, že úsilie konštituovať seba ako subjekty (napríklad v zápasoch za rasové či rodové oslobodenie) je dôležitým predpokladom pre spochybňovanie univerzalistických nárokov. Ďalej zdôrazňuje potrebu zistiť, kto skutočne sme, inak povedané, navrhuje rozpustiť nesprávne, falošné „my“ v jeho reálnej multiplicitate a rôznosti a z tejto konkrétnej multiplicity vytvoriť také chápanie sveta, ktoré v sebe zahrnuje i pohľady „z okrajov“ a zároveň poukázať na nesprávnosť pohľadu „zhora“. Takéto chápanie (takýto obraz sveta) môže podľa nej transformovať tak spoločenské okraje, ako aj centrum. Treba vyvinúť taký obraz sveta, pokračuje filozofka, v ktorom sa nezachádza s našimi perspektívami ako s podrobeným vedením, ale ako s vedením primárnym a konštituujúcim odlišný svet. Hartsock pripúšťa možnosť obvinení, že takýto zámer by mohol viesť ku konštruovaniu iného totalizujúceho a falošne univerzalizujúceho diskurzu, hneď však vyvracia podobné námietky konštatovaním – a s tým možno len súhlasiť-, že tieto by sa pohybovali v zajatí alternatív daných osvietenstvom a postmodernou: buď si niekto musí osvojiť perspektívu transcendentálneho a otelesneného hlasu „rozumu“ - alebo sa musí vzdať cieľa tvoriť presné, systematické poznanie o svete. Tiež možno súhlasiť s jej názorom, že existujú aj iné možnosti - a tieto by mali rozvinúť práve marginalizované hlasy, pretože, ako hovorí, „naša história marginalizácie bude pôsobiť proti tvorbe totalizujúceho diskurzu...“ (tamže, s. 171). To samozrejme neznamená, že útlak tvorí akýchsi „lepších“ ľudí, ako by sa mohlo na prvý pohľad z takéhoto tvrdenia ukazovať, naopak, autorka podčiarkuje skutočnosť, že skúsenosť dominancie aj marginalizácie necháva po sebe veľa jaziev, že oba typy sociálnej situovanosti a s ňou späté skúsenosti poznamenávajú. Ako ďalší protiargument uvádza fakt, že marginalizované skupiny sa budú v oveľa menšej miere vnímať ako „univerzálny človek“. Vedť napokon ani nejde o to, dosahovať univerzalitu, oveľa dôležitejšie je podľa nej, aby feministky dokázali pomenovať a popísať vlastnú, odlišnú skúsenosť ako základ svojich ďalších teoretických i politických aktivít.

Pre rozvíjanie konceptu novej teórie moci je podľa Hartsock dôležitá určitá epistemologická báza, ktorá indikuje, že je možné dosiahnuť poznanie, nielen konverzáciu (narážka na Rortyho) alebo diskurz o tom, ako mocenské vzťahy fungujú. Konverzácia je síce podľa nej dobrá vec a chápanie toho, ako moc funguje v spoločnostiach útlaku (narážka na foucaultovské analýzy moci) je dôležité, no ak chceme konštituovať novú spoločnosť, musíme mať istotu, že je možné - do istej miery - systematické poznanie o svete. A potrebná je, ako sme už o tom hovorili, rekonštruovaná teória moci, ktorá uznáva, že naše každodenné praktické aktivity obsahujú poznanie, chápanie sveta. Dodajme, že Hartsock naväzuje v týchto uvažovaniach na teóriu stanoviska vypracovanú v rámci feministickej epistemológie, v súlade s ktorou sociálna pozícia a materiálny život nielen štrukturuje, ale aj limitujú chápanie sociálnych vzťahov. Podľa teórie stanoviska bude v systéme nadvlády videnie a poznanie sociálnej reality prístupné tým, ktorí vládnu, parciálne, zaujaté, deformujúce, a naopak, istá novosť, kritická otvorenosť bude charakteristická pre skupiny marginalizovaných a utláčaných. Tieto skupiny musia teda zápasíť za svoje vlastné videnie a chápanie sveta, ktoré vyrastá aj z politických zápasov. Takéto videnie podľa Hartsock ukazuje vzťahy medzi ľuďmi ako ahumánne, a preto obsahuje výzvu k politickým aktivitám. Takže teória moci, ktorá má slúžiť záujmu žien, nemôže viesť k odvráteniu sa od angažovania, ale má byť výzvou na zmenu a na participáciu v meniacich sa mocenských vzťahoch. Nestačí nanovo opísať svet, ani ho nanovo reinterpretovať, hovorí Hartsock, a v tom vyjadruje názor mnohých feministických filozofiek; svet treba zmeniť (pozri tamže, s. 171,172).

Priam protikladné hodnotenie Foucaultovej teórie moci ponúka česká autorka Šárka Gjuríčová, podľa ktorej Foucaultov koncept moci ako aktivity, tvorivej sily ponúka plodné východisko aj úvahám o fungovaní rodu a môže

iniciovať ich užitočný posun (pozri Gjuríčová 1995, s.57). Argumentuje predovšetkým tým, že v prípade mocenského aspektu rodu predstava represie či útlaku, resp. schéma ovládania a útlaku nie je vhodným východiskom, a to hlavne z dôvodu, že nerezonuje so skúsenosťou žien: „dichotómia ovládajúci – ovládaný nezodpovedá súčasnej skúsenosti žien u nás“ (tamže, s.60). Ďalej, ako uvádza, „koncept moci ako sociálnej siete oslobodzuje k nekonfrontačnému rodovo-vnímovému prístupu...oslobodzuje od bežného feministického stereotypu (muži dominujú ženám, a ženy by mali ukončiť dominanciu)“ (tamže s.61). Isteže, uplatnenie schémy ovládania, dominancie či útlaku zo strany jednej spoločenskej skupiny nad skupinou druhou ako teoretického nástroja odhaľovania asymetrického a hierarchického rodového usporiadania modernej spoločnosti, tzv. štruktúrného patriarchátu, sa často vyskytuje vo feministických analýzach - či je však opodstatnené hovoriť v tejto súvislosti o „bežnom feministickom stereotyp“, považujeme za diskutabilné. Nazdávame sa, že tento „stereotyp“ má svoje reálne zdôvodnenie a reflektuje historicky opakovanú skúsenosť žien so vzťahmi viacerých foriem dominancie, ktoré aj podľa Foucaulta tvoria jeden z typov mocenských vzťahov. Foucaultova koncepcia moci môže byť pre feministické ciele iste prospešná, hlavne v tom, že rozširuje pojem moci a umožňuje postihnúť prítomnosť moci nielen vo formách dominancie a ovládania, ale aj rozpoznať tie „mikrovlákná“ moci, ktoré zväzujú, kontrolujú, manipulujú, zdisciplinujú. Pôsobenie ženskej krásy ako ideálu a kultúrneho imperatívu je, ako sa nazdávame, toho dobrým príkladom. Súhlasíme s názorom Gjuríčovej v tom, že odpovedať na otázku, či v tejto súvislosti treba hovoriť o „rafinovanom útlaku ekonomickej moci“ alebo o „osobnej túžbe, akejsi prirodzenosti“ nemusí byť jednoduché, hoci si myslíme, že jednak samotný Foucault nám navrhuje neuvažovať o "prirodzenosti" akejkolvek túžby, a jednak osobný pocit „slobodnej voľby“, v ktorom absentuje kritická reflexia, nemusí znamenať absolútnu neprítomnosť "rafinovaného útlaku" a vôbec nemusí potvrdzovať reálnu „slobodnú voľbu“. Možno síce akceptovať, že, ako tvrdí Gjuríčová, „my chceme telá, ktoré sa nosia, a telá, ktoré sa nosia, sa páčia“ /tamže s. 61/, je však otázne, či toto naše chcenie možno vytrhnúť z celkovej siete mnohorakých mocenských vzťahov a pôsobení a vnímať ho ako slobodné. Napokon samotná autorka poukazuje na fenomén rozpornosti medzi bezprostrednou skúsenosťou, prežívaním a existujúcou sociálnou normou, čo do istej miery relativizuje jej predchádzajúce tvrdenia. Ambivalentný postoj viacerých feministických filozofiek k Foucaultovi a jeho odkazu možno dobre ilustrovať pomocou úvah už spomenutej talianskej filozofky R. Braidotti, ktorej tvorba je francúzskymi filozofmi, osobitne Foucaultom a Deleuzom, výrazne ovplyvnená. Svoju vlastnú pozíciu voči ideám a iniciatívam niektorých súčasných mysliteľov považuje za veľmi pragmatickú a nenavrhuje žiadne veľké zblíženia či aliancie medzi feminizmom a Foucaultom, aj keď uznáva, že v niektorých bodoch ich záujmy môžu byť blízke. Inšpirovaná niektorými myšlienkami M. Foucaulta, hlavne o telesnej povahe subjektu, situuje tieto otázky do kontextu súčasných feministických teórií subjektivity, pričom využíva Foucaultove idey pri tematizácii aktuálnych otázok súvisiacich s medikalizáciou ženského reprodukčného tela a rozvojom moderných reprodukčných technológií.

Z hľadiska feministickej filozofie je potrebné zdôrazniť význam uznania telesnej povahy subjektu – R. Braidotti v tejto súvislosti vyzdvihuje, že „foucaultovská epistemológia uznáva korporeálne korene subjektivity“. ( Braidotti 1994, s. 18). Subjekt je vo Foucaultovom ponímaní telesnou entitou a ľudská subjektivita je prepojená so sieťou mocenských vzťahov, ktoré sú primárne zamerané na telo. Podobne ako viaceré feministické filozofky, aj Braidotti vyzdvihuje Foucaultovo odmietnutie predstavy o fixnom, stabilnom charaktere tela, ktorý by vytyčoval hranice možných sociálnych a politických štruktúr, zabezpečujúcich prežívanie tela a víta Foucaultov návrh, aby sme sa pýtali, akým spôsobom tieto štruktúry konštruujú isté typy tiel, so špecifickou kapacitou moci, ale aj so špecifickými potrebami a túžbami. Autorka však upozorňuje aj na isté paradoxy v foucaultovskej analýze telesnej povahy subjektu, ktoré majú významné dôsledky pre feministky. Je to podľa nej najmä preto, že „telo sa dostáva do centra teoretických a politických debát presne v tom istom historickom okamihu, keď už neexistuje žiadna jednotná istota alebo nesporný konsenzus o tom, čo vlastne telo je. Keďže sme stratili karteziánsku istotu ohľadom dichotómie mysle a tela, nikto už nemôže považovať za samozrejmé, čím telo je...Telo sa zmenilo na množstvo rozličných tiel“ ( Braidotti 1994, s.19).

V tomto rámci za veľmi významný považuje problém reprodukčných technológií, ktorý podľa jej názoru osvetľuje a obnovuje paradoxy moderny. Braidotti si všíma na Foucaultových analýzach tela - presnejšie rozličných foriem diskurzu o tele - hlavne to, aký význam pripisuje Foucault princípu viditeľnosti ako hlavnému princípu vo vedeckých reprezentáciách ľudského tela. Opierajúc sa o Foucaultov výskum vzniku anatomickej praxe zdôrazňuje, že moderné biomedicínske vedy zaznamenávajú triumf zviditeľnenia a vizualizácie, čo zároveň znamená nielen posun smerom k ovládaniu a kontrole, ale vedie k vzniku fenoménu „orgánov bez tela“, k predstave tela ako organizmu, sume oddeliteľných častí a následne predstave o vzájomnej zameniteľnosti, vymeniteľnosti orgánov. Obchod s ľudskými orgánmi, tkanivami či bunkami, ktorý sa stáva celosvetovým fenoménom, je jedným z kontroverzných dôsledkov tejto epistemologickej zmeny. Spája sa okrem iného s predstavou o rovnakosti tiel/orgánov, pričom sa zastiera význam a dôležitosť inakosti, diferencie (tamže, s. 19,20). Ďalšie dôsledky načrtnutého fenoménu autorka charakterizuje ako „uväznenie času“ či prerušenie temporality - na príklade umelého oplodnenia ilustruje fenomén, ktorý nazýva fragmentáciu materstva a ktorý je dôsledkom rozlíšenia matky, ktorej patrí vajíčko, matky, ktorej patrí maternica a ktorá dieťa vynosí a napokon matky sociálnej, ktorej „patrí“ dieťa. Samozrejme, neznamená to, že by ženy mali odmietat' moderné reprodukčné technológie; ide však o to, aby - a to nielen ženy, ale celá spoločnosť - si uvedomili etické, ale aj prakticko-politické problémy, ktoré tieto prinášajú. Napokon aj vo sfére ľudskej reprodukcie fungujú mocenské vzťahy a formy sociálnej kontroly v mnohorakých podobách a väzbách, a ako sa nazdáva táto filozofka, práve v tejto oblasti idea rovnakosti ženských tiel môže pripraviť cestu pre nové, rafinovanejšie formy ovládania a kontroly. Pozornosť upriamuje hlavne na isté dôsledky princípu vizualizácie -



tohto primárneho princípu v modernej vedeckej reprezentácii ľudského organizmu - na naše chápanie tela, osobitne ženského tela. Ako upozorňuje, vizualizačné techniky dávajú veľkú autonómiu alebo nezávislosť objektu, ktorý reprezentujú. „Akt vizualizácie emancipuje objekt, ktorý reprezentuje; robí z neho objekt na odbyt, umožňuje, aby cirkuloval, oddelený od matkinho tela, kde je umiestnený“ (tamže, s. 25). Tento proces vizualizácie nielenže evokuje predstavu absolútnej dominancie, ale vytvára aj postoj, ktorý filozofka nazýva medicínskou pornografiou; v tejto sa „telo stáva vizuálnym povrchom neniteľných a zameniteľných častí, ponúkaných ako objekty výmeny“ (tamže, s. 25). Naša vedecká kultúra sa vyznačuje triumfom obrazu - ale „obraz podvádza, podobne ako vizuálna povaha pornografickej kultúry; ukazuje vám krvavý chuchvalec červeného mäsa a hovorí vám: toto je pôvod života. Pornografia vám ukazuje orgány, ako idú do seba a von zo seba, a hovorí: toto je sexuálny pôžitok. Oboje spočíva na predstave, že viditeľnosť a pravda majú spolu do činenia“. Braidotti argumentuje, že tomu tak nie je a že „vo veciach je vždy čosi viac, ako môže uvidieť oko. Nejestvuje adekvátne simulacrum: nijaký obraz nie je reprezentáciou pravdy“ (tamže, s.25).

Nazdávame sa, že úvahy uvedenej filozofky môžu byť vhodným názorným príkladom foucaultovskej inšpirácie a tvorivého využívania jeho myšlienok pri teoretickom reflektovaní súčasných problémov dotýkajúcich sa životov žien. Nepochybne, podobných príkladov by bolo možné uviesť aj viac, toto však nebolo naším hlavným zámerom. V našej stati nenašli priestor ani viaceré ďalšie problémy a postupy, ktoré sú spoločné či príbuzné pre Foucaulta a feministickú filozofiu. Mimo našej pozornosti ostala napr. aj Foucaultom inšpirovaná koncepcia významnej filozofky J. Butler, ktorá by iste stála za samostatnú úvahou, a aj ďalšie body konvergencie či disonancie ostali nepovšimnuté. Napokon aj tie otázky, ktoré sme sa pokúsili priblížiť, poukazujú na existujúce napätia vzťahov feministických autoriek k Foucaultovým iniciatívam – hoci, teba dodať, ide o napätia s odlišnou intenzitou – a nemenej poukazujú aj na rozličné spôsoby nadväzovania na ne. Obraz, ktorý sme ponúkli, tak nutne ostáva mozaikovitý – avšak takáto mozaikovitosť a nesystematickosť azda nie sú príliš vzdialené duchu Foucaultovho odkazu.

#### Literatúra:

1. Braidottiová, R.: Modely disonancie: ženy a filozofie - ženy ve filozofii. In: Filosofický časopis, 1992, č.5.
2. Braidotti, R.: Body-Images and the Pornography of Representation. In: Knowing the Difference. Ed. Kathleen Lennon and Margaret Whitford. Routledge, London and New York. 1994.
3. Buraj, I.: Foucault a moc. Bratislava 2000.
4. Codeová, L.: Poznanie a subjektivita. In: Štyri pohľady do feministickéj filozofie. Bratislava 1994.
5. Daly, M.: Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethic des radikalen Feminismus. München 1981.
6. Diamond, I. and Quinby, L.(eds): Feminism and Foucault: reflections on resistance. Northeastern University Press, Boston 1988.
7. Di Stefano, Ch.: Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism. In: Feminism/Postmodernism. ed. Linda J. Nicholson. Routledge, New York 1990.
8. Foucault, M.: Prečo študovať moc: otázka subjektu. In: Za zrkadlom moderny, Bratislava 1991.
9. Foucault, M.: Vůle k vědení. Dejiny sexuality I. Praha, 1999.
10. Foucault, M.: Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In: Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory. Bratislava 2000.
11. Foucault, M.: Pravda, moc a ja sám. In: Moc, subjekt a sexualita. Bratislava 2000.
12. Foucault, M.: Sex, moc a politika identity. In: Moc, subjekt a sexualita. Bratislava 2000
13. Gilliganová, C.: Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužů. Praha 2001.
14. Gjuríčová, Š.: Kyby moc pouze říkala ne, kto by ji poslechl? Čtenářska reflexe tématu moci u M. Foucaulta ve vztahu k dimenzii rodu. In: Aspekt 1995, č.2-3.
15. Hartsock, N.: Foucault on power: A Theory for Women? In: Feminism/Postmodernism. ed. Linda J. Nicholson. Routledge, New York 1990.
16. Hekman, S.J.: Gender and Knowledge. Element of a Postmodern Feminism. Northeastern University Press, Boston 1992.
17. Marcelli, M.: Foucault alebo stať sa iným. Bratislava 1995.
18. Martin, B.: Feminism, Criticism and Foucault. In: Diamond, I. and Quinby, L.(eds): Feminism and Foucault: reflection and resistance. Northeastern University Press, Boston 1988.
19. Raymond, J.: Frauenfreundschaft. Philosophie der Zuneigung. München 1987.
20. Sawicki, J.: Identity politics and sexual freedom. In: Diamond, I. and Quinby, L.(eds): Feminism and Foucault: reflection and resistance. Northeastern University Press, Boston 1988.