

II. ČASŤ

ÚVODNÁ ŠTÚDIA

JEJ SVET, JEJ TEÓRIA?

(*Etela Farkašová*)

(*Stručný náčrt
feministickej epistemológie*)

Aj keď je potrebné rozlišovať medzi feministickou teóriou a feministickým hnutím, v oboch nachádzame isté spoločné prvky, veď samotný zrod feministickej filozofie úzko súvisí s hnutím za zrovnoprávnenie ženy vo všetkých oblastiach života, s potrebou teoreticky reflektovať praktické problémy, hľadať pre ne riešenia.

Vznik feministickej filozofie predurčuje "ženský pohľad" a záujem o ženskú problematiku; na rozdiel od tradičnej filozofie sa ona koncentruje na ženskú skúsenosť a zážitkovosť, odmietajúc pritom tradičné (mužské) stanovisko univerzalizmu a objektivity. Filozofovanie odvíjajúce sa zo záujmu o ženský svet má ambíciu utvárať alternatívu k tradičnej filozofii, ktorú teoreticky pokladajú zväčša za falokratickú a s ktorou sa kriticky vyrovnávajú[1]. V tejto filozofii sa tematizujú jednak z nového zorného uhla problémy tradične pokladané za filozofické, jednak problémy súvisiace s úsilím legitimovať zmeny spoločenských štruktúr tak, aby sa nimi od-

stránili všetky formy útlaku (nielen) ženy; aby sa dosiahlo jej oslobodenie. Cieľom feministických filozofií je transformovať ako individuum, tak aj jestvujúce teoretické a spoločenské štruktúry; s týmto cieľom korešponduje úzka prepojenosť ontologických, etických a epistemologických úvah s reflexiami praktického života. Uvedený transformačný proces vyžaduje redefiníciu základných pojmov tradičnej teórie a viaže sa na hodnotový obrat: teoreticky vyzdvihujú najmä tie hodnoty, ktoré boli v západnej spoločnosti potlačené ako marginálne (kooperácia, starostlivosť o iných, súciti, empatia). Spätosť teoretického a praktického rozmeru vo feministických úvahách je motivovaná víziou spoločnosti, ktorej by išlo oveľa viac o reprodukovanie sebarealizujúcich sa ľudských bytostí ako o produkovanie vecí.

Teoreticky vyslovujú na margo vedy a tradičnej filozofie tzv. hlavného a zároveň mužského prúdu (v anglickej literatúre používajú feministky slovnú hračku "main" - and "male" - stream of philosophy) viaceré výhrady nielen voči jej parciálnym princípom a ideálom, ale aj voči spôsobu jej sebačhápania ako prostriedku moci nad prírodou alebo nad inými ľuďmi. Častým argumentom je poukázanie na "ontologický a metodologický exil" postihujúci ženský subjekt, nakoľko "ženskosť" ako rodový rozmer sa v tradičnej koncepcii chápe ako niečo nepodstatné a rodové špecifickosti sa zanedbávajú. Feministky uvádzajú ilustratívne tzv. "non-questions" - otázky, ktoré sú motivované potrebami, záujmami, perspektívami a očakávaniami ženského subjektu, no ktoré neboli akademickou filozofiou legitimizované. Jedným z dôležitých východísk pre feministickú filozofiu je teda kritika tradičných koncepcií človeka ako rodovo neutrálnej bytosti a rozpracovanie kategórie rodu, rodovosti v najrozličnejších oblastiach ľudského prežívania, poznávania, hodnotenia, ale aj napr. rodovosti filozofického diskurzu alebo jazykovej sebaartikulácie v najširšom zmysle. Feministické filozofky, reflektujúc ženský zážitkovo-skúsenostný svet, sa tak usilujú o rozširovanie hraníc filozofie, o otváranie jej tematického i metodologického horizontu.

Viacere teoreticky upozorňujú na to, že jazyk, spôsoby i

metódy poznávania vždy zahŕňajú určité východiskové pozadie, ktoré je viac alebo menej determinované aj rodovým rozmerom[2]. Rodovo (a hodnotovo) neutrálnymi nie sú podľa nich ani základné ontologické predpoklady západnej filozofie; v týchto predpokladoch sú taktiež uložené viaceré stereotypy, predsudky - či už o povahe toho, čo sa poznáva, alebo toho, kto poznáva, pričom rodový rozmer nie je v týchto predsudkoch a stereotypných obrazoch zanedbateľný ([3], 4-26).

Napriek mnohým príbuzným momentom bohato rozvetveného feministického myslenia nemožno súčasnú feministickú filozofiu vymedziť pomocou jednotných kritérií, postupov, metód: naopak, v úsilí vyhnúť sa vzniku akýchkoľvek dogiem si feministická filozofia nevytyčuje všeobecný záväzný spoločný program, okrem toho, aby sa v jej filozofovaní reflektovala situácia ženy a akcentovala ženská perspektíva na nastoľované problémy - perspektíva, ktorá je určovaná myslením, konaním a predovšetkým celkovou životnou skúsenosťou žien. Vnútri feministického myslenia neexistuje ani jednotný pojem feministickej filozofie, no vyskytuje sa v ňom celá škála rôznych definícií. Tento pojem sa chápe ako otvorený; ako pojem, ktorý nemôže (a azda ani nemá) byť jednoznačne definovaný vzhľadom na reálne jestvujúcu rôznorodosť ženských skúseností, postojov, názorov. Namiesto tvorby jednotného filozofického systému usilujú tieto teoretičky o rozvíjanie mnohohlasnosti, ktorú môže neraz sprevádzať i nesúlad. V otvorenosti voči pluralite, dokonca až názorovej diskontinuite, vidia viaceré autorky - okrem akcentu rodovej perspektívy - jeden z dôležitých znakov rozlišujúcich feministickú filozofiu od tradičných kánonov hlavného prúdu filozofie. Viaceré autorky sa zhodujú v tom, že feministická filozofia nepredstavuje novú filozofickú disciplínu, že je skôr špecifickým druhom polemiky so všetkými oblasťami tradičnej filozofie. Až na malé výnimky radikálneho prúdu si feministická filozofia nerobí nároky na "novú objektivitu", resp. "novú neutralitu", ktorá by garantovala ženám možnosť dospieť k špecifickým (a hodnotnejším) "pravdám", aké je schopná dosahovať tradičná filozofia. Samu seba nevníma

ako pravdu, ale oveľa viac "ako stratégiu, ktorá rozvíja určité ciele a teórie na pozadí danej situácie"; resp. ako stratégiu, ktorá rozvíja nové formy vedenia, analýzy, písania a interpretácie textov ([14], 28-29).

Najčastejšie sa rozlišujú vnútri feministickej filozofie tri prúdy: liberálny, marxistický (resp. socialistický) a radikálny ([4], 14); v poslednom čase sa však zvykne hovoriť aj o postmodernom prúde. Cieľom liberálneho prúdu, ktorý sa niekedy nazýva aj humanistickým, je zaistiť rovnoprávnosť žien v existujúcom spoločenskom systéme, zmeniť pozíciu žien tak, aby bola porovnateľná s pozíciou mužov, zaručiť im účasť na moci. Tento prúd vytyčoval ženám tie isté ciele a prostriedky ako mužom a spájal sa najmä s prvou fázou ženského hnutia (zaraďuje sa sem napr. Shulamith Firestonová, Betty Friedanová, Kate Milletová). Marxistický feminizmus vidí hlavné príčiny útlaku žien v type spoločenskej štruktúry, pričom dôraz kladie na ekonomické pomery, z ktorých odvodzuje sociálne postavenie a rolu žien. Ženskú rovnoprávnosť chce zabezpečiť odstránením triednej spoločnosti a za najdôležitejší faktor oslobodenia ženy pokladá jej ekonomickú nezávislosť (jeho predstaviteľkou je napr. Juliet Mitchellová). Radikálny prúd - podobne ako marxistický - vychádza zo súvislosti ženského útlaku a sociálnej štruktúry. Za najdôležitejší sociálny faktor útlaku žien však nepokladajú predstaviiteľky tohto prúdu triednu štruktúru spoločnosti, ale patriarchálnu rodinu, ako aj iné hierarchické životné formy. Patriarchát nemožno podľa nich reformovať, ale treba ho radikálne odstrániť (patria sem napr. Mary Dalová, Michéle Le Doeuffová, Mary O'Brienová, Geneviève Lloydová).

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

Časť feministiek sa názorovo približuje k postmodernému mysleniu, príbuzný je pre ne najmä akcent na pojmy inakosť, rozdiel, diferencovanosť. Tieto teoreticky odmietajú tradičné kánony a tradičné chápanie kategórie filozofie – ako napríklad pravda, objekt, subjekt, racio – no ak ich na jednej strane s postmodernou spája kritika tradičnej filozofie a ich programom je dekonštrukcia univerzálneho diskurzu, na druhej strane ich odlišuje oblasť primárneho záujmu a aj cieľa. Zatiaľ čo pre postmodernu je to kritika tradičnej filozofie (teórie), pre feministky je to sociálna kritika a sústredenosť na tvorbu sociálnych projektov, zaručujúcich odstránenie ženskej (a akejkolvek) diskriminácie. V postmoderne absentuje výraznejší záujem o špecifickú ženskú perspektívu, ktorá je zas pre feministky prvoradá. Tieto autorky sa zasadujú napríklad aj za rozvíjanie špecifického ženského písania (hovorenia), dožadujú sa revolúcie patriarchálneho symbolického poriadku, revolúcie poetickej reči. (K postmoderným feministkám možno priradiť Hélen Cixousovú, Juliu Kristevovú, Luce Irigarayovú, Susan Hekmanovú.) Vzájomné strety, ale i polemiky môžu byť aj pre postmodernú, aj pre feministickú filozofiu dôležitým zdrojom inšpirácie a v istom zmysle aj sebakontroly[5].



Ak pri zrode feministickej filozofie zohrávala dôležitú úlohu spoločenská diskriminácia ženy, v neskorších fázach sa dôraz presúval na skúmanie toho, ako sa tento fakt premieta do "rodovej organizácie" v literatúre a umení vôbec, vo vede a filozofii ([4], 17). Paralelne s rozvíjaním týchto skúmaní vznikali diskusie o rôznych podobách a pôsobeniach "rodovej konštrukcie" a "rodového rozdielu", dochádzalo k precizovaniu pojmov sex/pohlavie (ako biologická kategória) a rod (ako sociálna kategória); nemalú zásluhu na tomto rozlíšení má Simone de Beauvoirová. Proces sociálnej konštrukcie rodu sa stal témou viacerých prác feministickej filozofie; významný príspevok v skúmaní rodu z východiskových pozícií psychoanalytickej teórie predstavuje napríklad práca

The Reproduction of Mothering. Jej autorka Nancy Chodorowová zároveň vysvetľuje aj sociálnu konštrukciu rodu (rodovej diferenciacie) v západnej kultúre, a to najmä odlišnými výchovnými praktikami detí mužského a ženského rodu, odlišným typom vzťahovania na matku[6]. Ako tvrdí autorka, ženy našej kultúry nachádzajú svoju identitu vo svete, v ktorom pripadá úloha starať sa o deti najmä im. Orientáciou na materstvo a starostlivosť o deti sa ovplyvňuje vývin dievčat od raného veku inak (tendencia ku vzťahovosti) ako sa ovplyvňuje vývin chlapcov (tendencia k separácii, k vysokej autonómnosti). Prírodná reprodukčná schopnosť sa tak v západnej kultúre u budúcich žien odmala posilňuje určitými sociálno-kultúrnymi vzormi správania, predovšetkým prípravou na ich vlastné materstvo a starostlivosť o deti, a takýmto spôsobom sa uskutočňuje "reprodukcia materstva", či vôbec reprodukcia rodových rolí.

Zároveň s rozpracovávaním teórie rodového rozdielu (niekedy sa pre feministickú teóriu používa aj toto označenie) sa pozornosť filozofiek obracala aj k témam rozdielnych hodnôt charakteristických pre mužov a pre ženy, k hľadaniam akýchsi "rodových podstát" či "rodových esencií". Tento pohľad na rodovo diferencované hodnoty v oblasti morálky rozvinula napr. Carol Gilliganová v práci *In a Different Voice*[7], v ktorej sformulovala názor na existenciu dvoch špeciálnych druhov morálnych postojov: opróti mužskej (univerzálnej) morálke, opierajúcej sa o právo, čestnosť, povinnosť, postavila ženskú morálku starostlivosti, účasti, vzťahov k iným. Práca vyvolala búrlivú diskusiu, feministky oceňovali autorkin prínos ku kritike esencializmu v tradičnom univerzálnom myslení nezohľadňujúcom rod subjektu (C. Gilliganová vychádzala najmä z kritiky Kohlbergovho výskumného projektu morálnej zrelosti, kde sa ako univerzálne používali také kritériá, ktoré sú viac späté s mužským ako so ženským svetom). Na druhej strane viaceré teoretičky vyčítali autorku najmä to, že obhajuje názor o existencii "ženskej morálky" (aj keď C. Gilliganová nespája morálku založenú na starostlivosti výlučne so ženami, predsa len ju chápe spravidla ako "ženskú") a tým - paradoxne - prispieva k posilneniu

feminínneho esencializmu. Ten vychádza z predpokladu, že existuje akási "ženská esencia" (podstata), ktorá determinuje špecifické hodnoty, postoje, konanie. Kriticky voči takto chápanému názoru o ženských atribútoch vystúpili napr. Jean Grimshawová; Andrea Neyová a Seyla Benhabibová. Tieto autorky upozornili na nebezpečenstvo, ktoré vyplýva z predstáv o existencii špecifických ženských kvalít a ktoré ústi do obmedzovania možnosti ženy tým, že tieto predstavy vlastne predpisujú žene isté zadané sociálne roly, vzory cítenia, myslenia, správania [1], [5]. S kritikou feminínneho esencializmu súvisí aj nový pohľad na rod: ten už nevystupuje vo feministických úvahách a analýzach ako jediná dominantná kategória, ale ako jedna v sieti vzájomne posplietaných, prelínajúcich sa a vzájomne sa podmieňujúcich kategórií. Komplexný prístup v skúmaní rodu spolu s pôsobením ďalších určení, akými sú napr. sociálna, rasová, etnická, religiózna alebo kultúrna príslušnosť, účinne uplatnila napríklad Ekaterine Georgoudakiová v analýze literárneho diela niektorých "čiernych" amerických autoriek[8].



Feministická filozofia podrobuje prísnej kritike pojmy rozumu a racionality, ako sa ony chápali v tradičnej filozofii najmä od doby Osvietenstva. Spochybňuje jednak redukovanie racionality na jeden typ: na racionalitu účelovo-inštrumentálnu; jednak nárok (obsiahnutý v klasickom pojme rozumu) na absolútnosť a univerzalitu. Kritike ďalej podrobuje spôsob, akým sa tradične posudzovala rodová distribúcia rozumu; spôsob vychádzajúci z predsudkov o blízkosti až totožnosti ženy s prírodou, s telesnosťou, zmyslovosťou[9]. Koncepcia účelovej, inštrumentálnej racionality umožňuje vylúčiť ženské aktivity (ako aj schopnosti, zručnosti) zo sféry spoločensky významných činností, ktoré sú definované ako racionálne-účelové. Feministky preto navrhujú rozšíriť koncepciu racionality o také typy, akými sú napríklad racionalita komunikatívna alebo emocionálna[10]. Konzekvenciou koncepcie jednorozmernej racionality je degradovanie ženy na

bytosť iracionálnu, teda menej hodnotnú - a podobne: degradovanie jej "ženského rozumu" na čosi, čo ohrozuje, oslabuje alebo až deštruuje všeobecný, univerzálny (mužský) rozum. Brigitte Weisshauptová popisuje situáciu ženského rozumu v európskej kultúre od dôb Osvietenstva pomocou "tieňovej" metafory; ženskému rozumu sa v patriarchálnej filozofii prisudzuje iracionalita, deštruktívnosť, ženský rozum sa tu preto vylučuje z filozofovania ako nekompetentný, ako akási temná ríša. ([11], 136). Vylúčenie ženy zo sféry rozumu má tie isté patriarchálne korene ako vylúčenie ženy (vymedzenej voči mužovi ako "iné", nedostatkové, ako bytosť bez svojho skutočného Ja) z významných spoločenských foriem života. Tým je však žena *per definitionem* vylúčená aj z pojmu subjektu ([4], 34); tradičná filozofia tak vlastne legitimizuje to, že žena ako protipól k slobodnému individu sa nemá podieľať na rozhodovaniach v právnej, politickej a vôbec verejnej sfére. Feministky sú preto presvedčené o potrebe prehodnotiť, nanovo premyslieť a vymedziť pojmy ako rozum, poznanie, pravda, subjekt - tak, aby v nich nedochádzalo k redukcii ľudského na mužské, aby sa rodová diferencovanosť chápaná navyše iba v biologickom zmysle nestala prostriedkom pre neodôvodnenú dichotomizáciu a hierarchizáciu. Toto prehodnotenie pojmov sa však u väčšiny feministiek nespája s ambíciou utvárať také koncepcie, v ktorých by sa ženské myslenie stávalo do kontrapozície voči mužskému a nárokovalo by si vzhľadom na poznávacie možnosti privilegovanejší status. Naopak, cieľom je utvoriť koncepcie rozumu a poznania, v ktorých by sa zohľadňovala rodová diferencovanosť subjektov poznania, no v ktorých by sa zároveň rozvíjala pluralita a komplementarita nielen mužského a ženského, ale aj pluralita a komplementarita vnútri samotného mužského a ženského, t. j. pluralita a komplementarita viacerých možných "mužskostí" a "ženskostí". Ani v tomto bode však nejstvie názorová jednota: o samotnom pojme ženského myslenia sa vedú vnútri feministickej filozofie polemiky: zatiaľ čo niektoré autorky obhajujú tvrdenie o existencii špecifických, v niektorých prípadoch aj dokonalejších spôsobov poznania (k takým patria napr. Margaret Fullerová, Matilda Gageová a

ďalšie autorky, pozri napríklad[12]), iné teoreticky vystríhajú pred nebezpečenstvom feminínneho esencionalizmu, do ktorého môže vyústiť obhajoba špecifických, dichotomicky chápaných spôsobov mužského a ženského spôsobu poznania ([3], 17-24). Cieľom feministickej filozofie je síce upozorniť na význam rodovej diferencovanosti aj pre procesy poznávania a takisto na potrebu začleniť ženskú perspektívu do epistemologických a metodologických koncepcií, nie však nahradiť "mužskú" teóriu teóriou "ženskou" a podporiť tým vytváranie nových vzťahov dominácie a subordinácie, novo interpretovaných dichotómií. Skôr ide o to, redefinovať pojmy rozum, poznanie, subjekt, objekt tak, aby sa do nich integrovali ženské perspektívy a aj rôzne typy ženských skúseností pretkaných zmyslovosťou, emocionalitou, vzťahmi starostlivosti, podpory, pocitmi solidarity, účasti, empatie. Filozofka Heidemarie Bennentová navrhuje utvoriť pojem "otvoreného rozumu", ktorý by bol dostatočne flexibilný na to, aby zohľadňoval zmyslovosť a pociťovanie, no ktorý by sa zároveň nimi nedal úplne ovládať; išlo by o myslenie, ktoré by vo väčšej miere ostalo aj cítením ([13], 232-233).



Feministická kritika patriarchálne chápaného rozumu (rationality) nachádza svoje vyjadrenie aj v kritike tradičných koncepcií vedy a vedeckého poznania. Ústrednou témou je tu spochybňovanie "čistej" objektivity vedeckého poznania; časť je tiež tematizácia vzťahu vedy k prírode (príroda ako objekt manipulácie, vykorisťovania) a podobne aj vzťahu poznania (vedy) a moci v najširšom kontexte. Nemalú pozornosť venujú feministické filozofky problému dichotómií ako opore tradičného myslenia; napr. Sandra Hardingová a Lorraine Codeová skúmajú sociálne podmienky, ktoré vedú k vzniku dichotómií, ale aj ich sociálne konzekvencie; hľadajú spôsoby, ako sa vyrovnávať s dichotómiami muž/žena, kultúra/príroda, objekt/subjekt a vôbec s celým dichotomickým myslením (pozri napr. [14], [15], [3]).

V rámci feministickej kritiky tradičnej teórie vedy sa vedú

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

Feministky podrobujú kritike dekontextualizáciu poznania, ku ktorej dochádza jednak v rovine subjekt/objektových, jednak v rovine objekt/objektových vzťahov. Upozorňujú na negatívne dôsledky dekontextualizácie najmä v spoločenských vedách sústredených na poznávanie človeka. Odôvodnene argumentujú, že niektoré fenomény nemožno absolútne vyabstrahovať z komplexu rozmanitého sveta ľudskej skúsenosti, vzťahov a interakcií a nemožno ich ani simulovať v umelo vytvorených podmienkach - na spôsob laboratórnych experimentov. Teoreticky zviditeľňujú isté súvislosti medzi "context-stripping" (t. j. z kontextu vytrhávajúcimi) metódami a medzi ontologickými predpokladmi o ľudskom indivíduu ako o "izolovanej súkromnej entite" [17] a vyslovujú výhrady voči používaniu dekontextualizujúcich metód najmä v prípade, ak priebeh a povahu skúmaného procesu, v značnej miere determinujú interakcie s prostredím, s inými subjektmi a pod. Výskumník síce nemôže eliminovať používanie "context-stripping" metód ani pri výskume človeka, dôležité je však, aby mal na zreteli ich abstrahujúci, izolujúci efekt. Podobne motivované sú námietky voči striktnej matematizácii, formalizácii jazyka, ktorým sa má vyjadriť individuálna skúsenosť, zážitkovosť v jej autentickosti.

Častým terčom útokov sú ideály absolútnosti a abstrakcie vysokého stupňa. S. Hekmanová, podobne ako R. Morgánová, sa prihovára za to, aby sa feministická veda riadila nie nimi, ale princípmi relativity a vzájomných súvislostí, interakcií [18], [19]. Kritické pripomienky adresujú filozofky na margo hempelovského chápania zákona nárokujúceho si uni-

verzálnu predikciu a aj na margo typu explanácie označovanej ako deduktívno-nomologické vysvetlenie. Ich zásadná námietka spočíva v tom, že takéto schémy majú príliš univerzálny charakter a nedovoľujú adekvátne vysvetliť individuálne javy a procesy, predovšetkým skúsenostno/zážitkovej povahy ([20], tiež [17]).

Feministky kriticky prehodnocujú aj striktne dichotomické chápanie subjektu a objektu, úsilie odtráhať subjektívne prvky od objektívnych, prípadne v úsilí o "čistú" objektivitu poznania subjektívne prvky eliminovať ako nežiaduce. Spochybňujú dôvody, pre ktoré by sa mala "údajná metodologická čistota" fyziky vnímať ako paradigma pre metodológie ostatných vied, a upozorňujú na to, že prenosom paradigiem z fyziky do sociálnej vedy dochádza k deformovaniu subjektivity, resp. intersubjektivity, na ktorú je poznávanie orientované ([3], 31 a nasl.). Viaceré teoretičky upozorňujú, že ešte ani zďaleka nezanikli vplyvy pozitivistického projektu, v súlade s ktorým by sa mali sociálne vedy modelovať podľa fyziky. L. Codeová tvrdí, že účinky tohto projektu sú silne prítomné napríklad v hegemonii, akú si v psychológii (najmä americkej) udržiava behaviorizmus. Obavy z dekontextualizovaného, ahistorického, k okolnostiam a k ľudskej subjektivite slepého prístupu, aký legitimizuje behaviorizmus, vedú podľa filozofky k oprávnenej polemike o paradigmatickej pozícii fyziky. Objektivita je pre vedcov tak silne príťažlivá preto, lebo - ako hovorí L. Codeová - "svojou podstatou sa odlišuje od vrtošivej nestálosti emocionálneho života a je aj od neho oddelená. Môže teda ponúknuť útočisko jasnosti a istoty zbavené očividnej iracionality emócií" ([3], 36). V tejto súvislosti sa filozofka zamýšľa nad tým, aká bola genéza ideálu "čistej" objektivity. Za dôležitú pokladá pritom skutočnosť, že ideál objektivity, nárokuje sa na záväznú normu pre každé poznanie, sa vynoril na určitom vývinovom stupni vedy, predstavuje teda "historicky a lokálne špecifickú intelektuálnu" a v širšom zmysle aj kultúrnu hodnotu ([3], 48-49), ktorá sa spája s prísľubom optimálnej kontroly prírody a ktorá nesie znaky hierarchického pohľadu na vesmír. Očividné je i to, že tento ideál - hoci nepriamo - slúži svojím spôsobom moci

a posilňuje záujmy mocných, čím zároveň ospravedlňuje a podporuje korisťnícky vzťah k prírode; jeho genézu a presadenie teda rozhodujúcim spôsobom motivovali a podporovali aj subjektívne faktory (tamtiež). Znie to paradoxne len pokiaľ, pokiaľ si neuvedomíme, že epistemologické ideály sprostredkovane korenia v ľudských záujmoch a sú z nich do značnej miery odvodené - veď ich, napokon, utvárali a aplikovali historicko-kultúrne podmienení aktéri poznania.

Skutočnosť, že feministické filozofky vstupujú do sporov o paradigmatickosť prírodovedného prístupu k poznaniu, súvisí s ich protestom proti každému druhu redukcionizmu. Ten sa obvykle môže prejavovať buď v rovine ontologickej (metafyzickej), alebo v rovine metodologickej (epistemologickej). Zatiaľ čo prvý druh redukcionizmu sa odvíja od viery, že akýkoľvek zložitý systém či proces možno rozčleniť na čo najmenšie funkcionálne jednotky, druhý typ redukcionizmu spočíva vo viere, že každý zložitý systém či proces možno charakterizovať a skúmať ako funkcie interakcií medzi týmito jednotkami. Povýšenie matematiky alebo fyziky na všeobecnú paradigmu vedeckého poznania nesporne predstavuje takýto redukcionizmus, ktorý má negatívne dôsledky nielen vo sfére teoretickej, ale i vo sfére praktickej. V spoločenskovednom poznávaní je navyše status faktov iný ako v poznaní prírodovednom: súbor observačných faktov tu ešte vôbec nemusí garantovať poznanie človeka, najmä jeho vnútorné stránky. Na základe všetkých týchto argumentov vyjadruje L. Codová názor, že rekonštruovaná sociálna veda môže ponúknuť pre poznanie lepšiu paradigmu ako prírodné vedy ([3], 40-41). Podobne dôvodí S. Hardingová, podľa ktorej modelom poznania pre vedy by mala byť kritická a sebareflektujúca sociálna veda([15], 44). Výhrady feministických teoretičiek proti paradigmatickosti fyziky sú akiste opodstatnené, no napriek tomu ostáva otvorenou otázkou, či povýšenie metód sociálnovedného výskumu na paradigmy sa do istej miery nepribližuje k jednostrannosti opačného typu, akou je privilegovanie prírodovedných (najmä fyzikálnych) metód.



Viacere feministické filozofky rozvíjajú predstavu poznania ako subjekt/objektovej a zároveň subjekt/subjektovej interakcie; poznanie chápu ako proces sociálnej konštrukcie, preto prítomnosť subjektívneho rozmeru v poznaní podľa nich nevyklučuje prítomnosť objektívnych momentov v poznávacích procesoch a v ich výsledkoch, resp. možnosť spoznať realitu. Rezignácia na túto možnosť by podľa nich viedla aj k rezignácii na tvorbu sociálnych a politických programov, čo je dôležitou súčasťou feministickej teórie. Inou stránkou veci je tzv. otvorenosť faktov: objektívne fakty sú vždy otvorené voči rôznym, aj odlišným interpretáciám, uskutočňovaným z rôznych perspektív. Fakty teda nepredstavujú akúsi nemennú konštantu, ale sa môžu "meniť a vyvíjať v procesoch interpretácie a kritiky, takže realita je vskutku otvorená sociálnemu štruktúrovaniu a sociálne praktiky, vzťahy, inštitúcie nie sú ani zďaleka konštantné", ako hovorí L. Codová. Fakty podľa tejto filozofky môžu znamenať rôzne veci pre rôznych ľudí, sú obojaké: aj subjektívne aj objektívne ([3], 45-46).

Feministická epistemológia kritizuje tendenciu striktno oddeľovať fakt od hodnoty a podobne aj racionálne prvky od prvkov emocionálnych. Pre feministky je neprijateľný názor o emóciách ako o zdrojoch prípadnej dezintegrácie a subjektivistickej deformácie poznania. Naopak, v tejto koncepcii sa obhajuje pozitívna funkcia emocionálnych prvkov pri konštruovaní poznatkov, vyslovuje sa požiadavka, aby boli legitimizované ako konštitutívne a s racionálnymi (intelektuálnymi) prvkami vzájomne sa podmieňujúce a podporujúce. Teoreticky pripomínajú, že v západnej kultúre sa ľudská racionalita nielenže zredukovala na jeden jej typ, ale že poznanie sa navyše vytrhlo zo svojej telesnej a emotívnej základne. Feministky preto volajú po obnove "živého poznania" ako komplexu racionálnych, emocionálnych, logických, intuitívnych a empatických procesov. Častá je preto aj kritika karteziánskeho objektivismu; ako tvrdí Susan Bordoová, jeho hlavným cieľom bolo neutralizovať všetky stopy emocionality v poznávacom procese[21]. E. Fox-Kellerová zastáva názor, že súčasná veda by mala pracovať s iným modelom vzťa-

hovor medzi poznávajúcim a poznávaným ako je tradičný model v "hlavnom prúde" vedy, tento navrhovaný model predpokladá zmenšenie bariér medzi nimi a zdôrazňuje rešpekt k poznávanému, "cit pre skúmaný organizmus", ktorý vylučuje domináciu pozorovateľa nad objektmi[22].



K základným problémom feministickej epistemológie patrí vzťah vedeckého poznania a sociálnych hodnôt (resp. celého sociálneho kontextu). Pre väčšinu teoretičiek je charakteristické, že uznávajú vplyv sociálnych hodnôt na vedu, no "hodnotovosť" poznania sa podľa nich nevyklučuje s jeho objektivitou. Napr. Helen Longinová skúma problém nezávislosti (závislosti) vedy od hodnôt v podobe dvoch otázok: a) do akej miery vedecké teórie formujú (mali by formovať) morálne a sociálne hodnoty? b) do akej miery formujú sociálne a morálne hodnoty vedecké teórie? ([23], 4) Filozofka je presvedčená, že poznávacie procesy a sociálne hodnoty (potreby, záujmy a pod.) sú v dynamickej interakcii; veda nie je podľa nej absolútne autonómna zložkou kultúry, vedecké poznanie sa nerealizuje nerušene, "nedotknute" bez ovplyvnení hodnotami a záujmami svojho socio-kultúrneho kontextu. V podobnom duchu uvažujú o vede aj ďalšie teoretičky, vymedzujú ju ako "sériu politických diskurzov", ktorá musí byť práve takto čítaná aj chápaná (Donna Harawayová), alebo zdôrazňujú spätosť vedy s jej ideológiou (Evelyn Fox-Kellerová a ďalšie), resp. s historicko-sociálnym kontextom (Elizabeth Feeová, pozri napr. [24]). Viaceré teoretičky zdôrazňujú, že namiesto úsilia o elimináciu "zaujatosti" (hodnotových, rodových, kultúrnych, sociálnych) by bolo potrebnéšie uvedomiť si ich prítomnosť vo vedeckom poznaní a reflektovať ich ako jeho nevyhnutnú súčasť ([25], 1-17). Feministky podrobujú kritike taktiež skutočnosť, že v metodologických reflexiách sa často nedoceňuje rovina subjekt-subjektových vzťahov v poznávaní. Ich postoj sa odvíja od kritiky individualistickej ontológie, v ktorej sa subjekt chápe ako autonómna bytosť (disponujúca autonómny rozumom).

V mnohých feministických prácach zaznievajú kritické výhrady voči koncepciám subjektu založeným na ideáli autonómnosti a na predstave autonómneho subjektu ako "hrdinu morálneho, politického alebo epistemologického diskurzu" ([3], 72). L. Codová navrhuje koncepciu subjektu, ktorá by smerovala k integrácii autonómnosti a solidarity ([3], 72), nový typ dynamickej autonómnosti navrhuje napríklad aj Evelyn Fox-Kellerová[22]. Podobne Nancy Hartsocková kritizuje predstavu autonómneho subjektu ako "konštrukcie racionálneho ekonomického človeka", ktorý sa chápe ako "nezávislá, často izolovaná a už v predpoklade nepriateľská bytosť" ([26], 38 a nasl.). Pre takýto typ subjektu sú legitímnym modelom medziľudských vzťahov "konkurencia a vykorisťovanie ako primárne formy interakcie" (tamtiež). Feministky odmietajú autonómny individualizmus a inklinujú ku "vzťahovému individualizmu", v rámci ktorého sa ľudské "Ja" chápe ako sociálny výtvor konštruovaný vo vzťahových maticiaciach a zahŕňajúci aspekty iných ([3], 83). Je to tzv. koncepcia "vzťahovej subjektivity", v ktorej sa akcentuje dimenzia vzťahu k iným subjektom. "Relačná ontológia" sa premieta aj do etických a epistemologických koncepcií: v morálnej rovine sa stáva základom "myslenie na iných" (napr. za ideál seberealizácie sa pokladá taká seberealizácia, ktorá sa dosahuje vo vzťahoch s inými, ktorá zahŕňa momenty koexistencie a kooperácie), v epistemologickej rovine je určujúce chápanie poznania ako sociálneho procesu, ako interakcie viacerých subjektov, pričom tento proces je vždy poznamenaný hodnotami zúčastnených jedincov, ako aj celého kontextu, v ktorom prebieha.

Vo feministickej epistemológii je preto častý obraz vedeckého skúmania ako predovšetkým skupinového úsilia, v ktorom sú modely alebo teórie adoptované a legitimizované ani nie natoľko prostredníctvom individuálnych overovacích procedúr ako prostredníctvom kritických (kriticky dialogických) procesov, zahŕňajúcich vzájomné pôsobenie observačných a experimentálnych dát so širokým pozadím predpokladov. H. Longinová vymedzuje vedecké poznanie ako sociálny a zároveň komplexný proces, na ktorom participuje mno-

ho rôznych subjektov používajúcich súbor rôznych praktík, metód, prostriedkov. V tejto koncepcii sa potom aj pod objektivitou chápe oveľa viac charakteristika praxe vedeckej komunity a "transformatívnej kritiky" než charakteristika individuálnej praxe poznávajúceho subjektu. Poznávanie prostredníctvom kritického dialógu síce neeliminuje predpokladové pozadie a jeho pôsobenie, no vďaka pluralite hľadísk, pozadí, prístupov a pod. sa zmenší vplyv subjektivismu a vedecká komunita sa môže približovať k objektívite, dosahovať deskripcie a explanácie, v ktorých sa znižuje závislosť na individuálnych či kontextových preferenciách. Ako dôvodí Longinová, sociálny charakter poznania umožňuje pochopiť, že napriek existencii "hodnotovej nasýtenosti" môžu byť poznatky do istej miery objektívne, že teda "hodnoty nie sú inkompatibilné s objektivitou". Objektivita je potom viac funkciou praxe vedeckej komunity ako vzťahom individuálneho subjektu k skúmanému predmetu, ako vzťahom medzi reprezentáciou a reprezentovaným ([23], 216 a nasl.). V súvislosti s touto koncepciou stoja za povšimnutie dva momenty: ak v nej na jednej strane Longinová háji kompatibilitu "hodnotovej nasýtenosti" a objektivitu vedy, na druhej strane samu objektivitu vymedzuje dosť vágne: neredukuje ju síce celkom na intersubjektivitu, no príliš akcentuje jej konštituovanie v kritickom dialógu. Na tento moment kriticky naväzujú ďalšie autorky; napríklad Sharon L. Crasnowová pokladá za zjednodušenie, ak sa objektivita chápe najmä ako funkcia intersubjektívnych interakcií a ak sa problém objektivitu rieši mimo rámca vedeckého realizmu[27].

V kritike tradične chápaných dichotómií subjekt/objekt (subjektívne/objektívne), vnútorné/vonkajšie, kultúra/príroda či poznávanie/prežívanie a pod. sa súčasná feministická teória často stretáva s ekofilozofickými koncepciami, ktorých argumentácia sa primárne opiera o ochranárske tendencie a je v mnohých ohľadoch inšpirovaná myslením "zelených". Epistemologické rozmary uvažovania o problémoch západnej civilizácie nadbytku sa tu úzko prelínajú s rozmermi etickými, ekologickými a aj politickými. Zásadne odmietavý postoj k dichotomickému a dualistickému mysleniu vyjadruje

so zreteľom na negatívne ekologické, etické a vôbec sociálne konzekvencie napríklad popredná predstaviteľka ekofeministickej filozofie Charlene Spretnaková. Autorka vo svojej koncepcii "radikálnej nonduality" vychádza z takých typov skúseností a zážitkov, ktoré uvoľňujú, zmäkčujú a relativizujú hranice medzi ja a nie-ja (ja a ostatné časti sveta), sprostredkovávajú pocit jednoty bytia, no ktoré oficiálna filozofia a veda v rámci európsko-americkej kultúry marginalizuje (je to napríklad materská skúsenosť, skúsenosť získaná v meditáciách a pod.). Ekofeministická kritika dualizmu založená na uznaní "jednotiacich dimenzií bytia" (ľudského, prírodného i kozmického v najširšom zmysle) má podľa filozofky ústiť nielen do transformácií etiky, epistemológie a ďalších filozofických disciplín, ale aj do sociálnej transformácie[28].

Ako vyplýva z niekoľkých naznačených koncepcií, súčasná feministická epistemológia neponúka jednotný a monolitný obraz vedeckého poznania (a poznania vôbec), ale svojou otvorenosťou a pluralistickou orientáciou je skôr výzvou do ďalších teoretických diskusií a zároveň aj inšpiráciou pre hľadanie optimálnejších alternatív vo vývine našej civilizácie.

LITERATÚRA

- [1] Nagl-Docekal, H.: *Was ist feministische Philosophie?* In: Nagl-Docekal, H. (Hg.): *Feministische Philosophie*. Wien, München: Oldenbourg 1990.
- [2] Hintikka, M. B. and Hintikka, J.: *How Can Language Be Sexist?* In: Harding, S. and Hintikka, M.: *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Methodology, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel 1983.
- [3] Code, L.: *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Cornell University Press. Ithaca and London 1991.
- [4] Meyer, U. I.: *Einführung in die feministische Philosophie*. ein-FACH-verlag, Aachen 1992.
- [5] Fraser, M./Nicholson, L. J.: *Social Criticism without Philosophy*. In: Nicholson, L. J. (ed.): *Feminism/Postmodernism*. New York - London 1989.
- [6] Codorow, N.: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press 1978.
- [7] Gilligan, C.: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge. Harvard University Press 1982.

- [8] Georgoudaki, E.: *Race, Gender, and Class Perspectives in the Works of M. Angelou, G. Brooks, R. Dove, N. Giovanni, and A. Lorde*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki 1991.
- [9] Harding, S.: *Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues*. *Dialectica* 36, 1982, no. 2-3.
- [10] Kulke, Ch.: *Von der instrumentalen zur kommunikativen Rationalität*. In: Kulke, Ch. (g.): *Rationalität und sinnliche Vernunft*. Pfaffenweiler 1988.
- [11] Weisshaupt, B.: *Schatten über der Vernunft*. In: Nagl-Docekal, H. (Hg.): *Feministische Philosophie*. Wien, München 1990.
- [12] Belenky, M. E., Blythe McVicker, C., Goldberger, N. R., and Tarule, J. M.: *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*. Basic, New York 1986.
- [13] Bennet, H.: *Galanterie und Verachtung*. Frankfurt/Main 1985.
- [14] Harding, S.: *Whose Science? Whose Knowledge?* Cornell University Press. Ithaca-New York 1991.
- [15] Harding, D.: *The Science Question in Feminism*. Open University Press, Milton Keynes 1986.
- [16] Weisshaupt, B.: *Dissidenz als Aufklärung*. In: Maren-Grisebach, M., Weisshaupt, B. (Hg.): *Was Philosophinnen denken II*, Zürich 1986.
- [17] McCalla Vickers, J.: *Memoirs of an Ontological Exile: The Methodological Rebellions of Feminist Research*. In: Miles, A. R. and Finn, G. (ed.): *From Pressure to Politics*. Black Rose Books. Montreal - New York 1989.
- [18] Hekman, S. J.: *Gender and Knowledge*. Elements of Postmodern Feminism. Northeastern University Press, Boston 1990.
- [19] Morgan, R.: *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics and Global Politics*. Doubleday, New York 1982.
- [20] Benston, M.: *Feminism and the Critique of Scientific Method*. In: Miles, A. R. and Finn, G. (ed.): *Feminism: From Pressure to Politics*. Black Rose Books. Montreal-New York 1989.
- [21] Bordo, S. R.: *The Cartesian Masculinization of Thought*. *Sings, Journal of Women in Culture and Society*. II: 439-456 (1986).
- [20] Fox-Keller, E.: *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press, New Haven 1983.
- [23] Longino, H. E.: *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton University Press, New Jersey 1990.
- [24] Fee, E.: *Critiques of Modern Science*. In: Bleier, R. (ed.): *Feminist Approaches to Science*. Pergamon Press, New York 1986.
- [25] Bleier, R.: *Introduction*. In: Bleier, R. (ed.): *Feminist Approaches to Science*. Pergamon Press, New York 1986.
- [26] Hartsock, N.: *Money, Sex and Power*. Longman, New York 1983.
- [27] Crasnow, S. L.: *Can Science Be Objective?* *Hypatia* 8(3): 194-201.
- [28] Spretnak, Ch.: *States of Grace*. The Recovery of Meaning in the Post-modern Age. Harper, San Francisco 1993.