

SUSAN BORDO

feminizmus, postmodernizmus a rodový skepticizmus

Súčasný feminizmus a rodový skepticizmus

Nedávno mi istá historička – feministka tvrdila, že plantážnikova manželka z Juhu z obdobia pred Občianskou vojnou a otrokyňa, ktorú vlastnil jej manžel, nemali absolútne žiadnu spoločnú skúsenosť. Rod je podľa nej taký fragmentovaný rasovou či triednou príslušnosťou, historickou partikulárnosťou a individuálnou odlišnosťou, že ako analytická kategória pôsobí sebadeštruktívne. Presviedčala ma, že „ženské puto“ je feministickou fantazmou, ktorá sa zrodila z etnocentrizmu bielych vzdelancov, príslušníkov stredných vrstiev.

Základnou myšlienkou knihy nedávno publikovanej feministkej filozofky je odmietnutie všetkých feministických pokusov určiť, v akom zmysle sa v dejinách filozofie odhaľuje výrazne „mužský“ pohľad na realitu. Ako tvrdí autorka, všetky takéto pokusy „znásilňujú“ dejiny filozofie a „krivdia“ „nesmiernej rozmanitosti“ mužskej skúsenosti. Každý pokus „rozčesnúť“ realitu a pohľad na ňu rodovou deliacou čiarou je vlastne metodologicky chybný a vedie k esencializmu.

Podľa niektorých feministických literárnych teoretičiek sa rod stal „diskurzívnym útvarom“, ktorého inherentnou vlastnosťou je nestálosť a permanentná sebadekonštrukcia. Význam rodu neustále „kryštalizuje“ a je nekonečne roz-

manitý. Ako to vyjadrila istá autorka, musíme sa „prehupnúť za číslo dva“ a vyjsť v ústrety „závratnému množstvu rozprávání“. (Nový časopis vychádza pod názvom *Generations*.) Inak budeme naveky zachovávať hierarchickú, binárnu štruktúru reality.

V r. 1987 vyšiel v novembrovom čísle časopisu *Ms.* článok o tvorbe Georgie O'Keefe. Obsahoval úryvok z listu O'Keefe Mabel Luhan: „*Myslela som, že by si o mne mohla napísať niečo, čo muži nedokážu – Niečo, čo by som chcela, aby o mne napísali – Neviem – Nemám presnú predstavu o tom, čo by to malo byť – ale žena, ktorá toho veľa prežila a ktorá vidí línie a farby ako prejav života – by mohla povedať čosi, čo muž nedokáže – Myslím, že o žene sa ešte veľa toho nevie a že to môže preskúmať iba žena – Muži už v tomto smere urobili všetko, čo je v ich silách. – Má to podľa teba nejaký zmysel – alebo nie?*“

Článok, ktorého autorkou je jedna z reportérok časopisu, sa začína slovami: „*Georgia O'Keefe. Žena nášho storočia, ktorá jasne, raz a navždy ukázala, že maliarstvo nemá rod.*“

V sedemdesiatych rokoch podnietil feministickú predstavivosť názor, podľa ktorého pomocou rodovej šablóny možno odhaliť dovtedy skryté stránky kultúry a histórie. Podľa feministiek mužský normatívny pohľad na svet zahmlil svojimi predstavami o jednote (Dejiny, Rozum, Kultúra, Tradícia atď.) svoje vlastné jednostrannosti. Každá z týchto foriem jednoty mala v tomto pohľade svoj potlače-

ný tieň – *Iného*, ktorého materiálne dejiny, hodnoty a pohľad na svet ešte len treba opísať.

Dnes sú mnohé feministky veľmi kritické voči týmto, ako dnes hovoria, prílišným zjednodušeniam a zovšeobecneniam tohto obdobia feminizmu. Ozývajú sa hlasy – niekedy emocionálne podfarbené – namierené proti starším klasickým predstaviteľkám feministickej teórie a ich rodovo podmienenému chápaniu kultúry a histórie. Kým kedysi boli predmetom vedeckej feministickej kritiky falocentrické rozprávania našich disciplín ovládaných mužmi, dnes sa feministická kritika obrátila proti vlastným rozprávaniam, ktoré považuje za redukcionistické, totalizujúce, nedostatočne prepracované, preceňujúce rodovú odlišnosť, za podvedome rasistické a elitárske. Zdá sa, že v rámci feminizmu možno identifikovať nový posun – nový skepticizmus voči používaniu rodu ako analytickej kategórie.

Tento skepticizmus však v žiadnom prípade nie je univerzálny; súčasný feminizmus je stále rozmanitý a pluralistický. Tento rodový skepticizmus nemá ani nejakú jedinú charakteristickú podobu. Naopak (ako ukazujú aj moje úvodné ukážky), zrodil sa v rôznych disciplínach a mal rôzne teoretické afiliácie, hovoril rôznymi hlasmi a kryštalizoval okolo rôznych problémov. Pomenovanie a kritika takéhoto fenoménu je neistá a riskantná práca. Napriek tomu však tvrdím, že tu ide o významný kultúrny útvar, ktorého analýza sa musí stať prednostným záujmom feministiek.

Tak ako všetky kultúrne útvary, aj feministický rodový skepticizmus je zložitým systémom rôznorodých prvkov – intelektuálnych, psychologických, inštitucionálnych i sociologických. Nevzniká podľa nejakého jednotného plánu, ale ako výsledok vzájomného pôsobenia rôznych faktorov a síl, preto ho najlepšie pochopíme nie ako konkrétny, definovateľný postoj, ktorý možno prijať, ale aj odmietnuť, ale ako vznikajúci koherentný útvar čerpajúci z rôznych prúdov, ktoré sa niekedy prelínajú, a inokedy sú celkom odlišné. V tomto príspevku budem kriticky skúmať štyri takéto prúdy a ich cesty, ktorými sa (niekedy nechcene) vlievajú do vôd rodového skepticizmu.

Prvý z týchto prúdov je výsledkom špekulatívneho sobáša, ktorým sa vytvorilo teoretické spojenectvo medzi vlastnými feministickými obavami z etnocentrizmu a podvedomého rasistického podtextu teórie rodu s historizujúcejším, viac politicky orientovaným krídlom postštrukturalistického myslenia (Foucault, Lyotard), ktoré si feminizmus vyslovene programovo osvojil. Ako ukážem, toto spojenie prispelo k rozvoju nového feministického „metodologizmu“, ktorý ako autoritatívny kritický rámec, uzákoňujúci „správne“ a „nesprávne“ teoretické prístupy k identite, dejinám a kultúre, kladie na nás isté nároky. Tomuto metodologizmu, ktorý sa z *a priori* teoretických dôvodov vyhýba rodovým zovšeobecneniam, hrozí, že zdiskredituje a oslabí isté formy feministickej kultúrnej kritiky; často tiež implicitne (a mylne) predpokladá, že „správnym“ teoretickým prístupom sa možno *vyhnúť* etnocentrizmu.

Druhý prúd, o ktorom tu budem hovoriť, je výsledkom akéhosi feministického osvojovania dekonštruktivismu. V rámci tohto prúdu sa postmodernistické uznanie *interpretačnej rozmanitosti*, neurčitosti a heterogénosti kultúr-

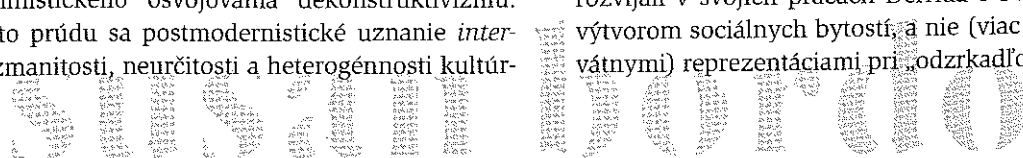
neho významu a produkcie významu chápe ako čosi, čo si vyžaduje nové naratívne prístupy, ktorých cieľom má byť adekvátna reprezentácia textovej „odlišnosti“. Z tohto hľadiska sa rodový model kritizuje pre jeho ustálené binárne štruktúrovanie reality a nahrádza sa naratívnym ideálom permanentnej textovej hry. Ja však tvrdím, že tento ideál, vyrastajúci z kritiky modernistických epistemologických nárokov na adekvátnu reprezentáciu reality, je stále živý svojimi *vlastnými* predstavami o možnosti zaujať epistemologické hľadisko zbavené situovanosti a obmedzením telesnej existencie – túto predstavu nazývam „snom o pohľade zovšadiaľ“.

Svojimi kritickými výhradami v týchto častiach svojho príspevku by som rada podnietila k opatrnosti tých, čo úprimne vítajú zrod „postmoderného feminizmu“. Programovým osvojením postštrukturalistického pohľadu sa centrum pozornosti feminizmu v otázke reprezentácie kultúrnej rozmanitosti presunulo z praktických súvislostí na otázky adekvátnej teórie, čo je podľa mňa z hľadiska feminizmu veľmi problematické. Nielenže sa tým naša pozornosť odvracia od profesionálnych a inštitucionálnych mechanizmov, prostredníctvom ktorých sa v intelektuálnych spoločenstvách najúčinnejšie uskutočňuje politika vylúčenia, ale zbavujeme sa aj účinných analytických prostriedkov kritiky týchto spoločenstiev a ich opory – hierarchických, dualistických mocenských štruktúr.¹ Ak je to tak, aké mechanizmy viedli potom feministky k tomu, že sa zúčastňujú na tomto procese? Posledné dva prúdy, ktoré tu analyzujem, sú miestom, odkiaľ môžeme takéto skúmanie odvíjať, a to analýzou *inštitúcií* poznania a moci. Tie ešte stále v našom maskulínnom verejnom živote prevládajú a obávam sa, že dnes by mohli spútať a skrotiť predstavivosť a kritickú energiu feminizmu ako hnutia kultúrneho odporu a kultúrnej premeny.

Od „pohľadu odkiaľ“ k feministickému metodologizmu

Dovoľte mi na úvod vyrozprávať z pozície feministickej filozofky príbeh vzniku rodovej analytickej metódy a jej neskorších problémov.²

V roku 1979 vtrhla na filozofickú scénu USA kniha Richarda Rortyho *Philosophy and the Mirror of Nature* (Filozofia a zrkadlo prírody – slovenský preklad vyjde onedlho vo vydavateľstve Archa – pozn. prekl.). Jej autor, ktorý sa etabloval a získal si úctu práve v rámci tradícií, ktoré sa teraz podujal dekonštruovať, mal všetky predpoklady na to, aby legitimizoval jednoduchú, ale podvratnú tézu. Podľa tejto tézy, ktorú už v minulosti v rôznych podobách rozpracovávali Marx, Nietzsche a Dewey a ktorú na kontinente rozvíjali v svojich prácach Derrida s Foucaultom, sú idey vytvorením sociálnych bytostí, a nie (viac alebo menej adekvátnymi) reprezentáciami pri „odzrkadľovaní“ prírody.



Rortyho argumentácia bola filozoficky elegantná, presvedčivá a účinná. V podstate to však nebol Rorty, tento rebelujúci člen klubu (a vlastne ani *žiadny iný* profesionálny intelektuál), kto sa zaslúžil o odhalenie pretenzií a ilúzií ideálov epistemologickej objektívnosti, základov a neutrálnych súdov. Toto odhalenie nepriniesla filozofická diskusia, ale politická prax. Jeho nositeľmi boli hnutia za slobodu šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov, ktoré chceli nielen legitimizovať marginalizované kultúry, nevypočuté hlasy či potlačené rozprávania, ale aj poukázať na jednostrannosť a neúplnosť oficiálnych výkladov. Tieto výklady už nemohli o sebe tvrdiť, že pochádzajú z ríše čistej racionality alebo že odrážajú nevyhnutnú a progresívnu logiku intelektuálneho či vedeckého objavu. Skôr ich treba chápať ako výtvary historicky situovaných jednotlivcov s veľmi konkrétnymi triednymi, rasovými a rodovými záujmami. Vznešené kategórie, ktorými sa tieto výklady zdôvodňovali – Rozum, Pravda, Ľudská prirodzenosť, História, Tradícia – dnes nahradili (historické a sociálne) otázky: *Čia pravda?*, *Čia prirodzenosť?*, *Čia verzia rozumu?*, *Čia história?*, *Čia tradícia?*

Feminizmus celkom oprávnené inicioval kultúrnu aktivitu, v ktorej sa mala ukázať a artikulovať *rodová* povaha histórie, kultúry i spoločnosti. Bola to z kultúrneho hľadiska chvíľa osvietenia i úľavy. Kategóriu „ľudského“ – kritérium, podľa ktorého sa celá rozdielnosť redukuje na to chýbajúce alebo nedostatočné – sme zniesli z neba na zem, obliekli ju do nohavíc a pripomenuli sme jej, že nie je jediným hráčom na ihrisku. Naši študenti a študentky ešte stále zažívajú tento pocit kritického a posilňujúceho pochopenia veci, keď sa napríklad od Gilligan a iných dozvedajú, že jazyk „ľudských práv“ nie je etickým diskurzom o Bohu či prírode, ale ideologickou nadstavbou nad konkrétnou konštrukciou maskulinnosti.³

Predstaviiteľky rodovej teórie Dinnerstein (1977), Chodorow (1978), Gilligan [1982] a mnohé ďalšie odhalili vzory, ktoré rezonujú v našej skúsenosti a ktoré z kultúrneho hľadiska mnohé objasňujú. Vyčistili priestor, opísali nové teritórium, ktoré radikálne zmenilo mužsko-normatívne podmienky diskusie o realite a skúsenosti; presadili uznanie odlišnosti vyplývajúcej z rodu. Zasiahli tým akademické disciplíny, niekedy priamo ich základné sebakoncepcie a kategórie – ako napríklad vo filozofii, ktorá vytvorila ideálny obraz abstraktného, univerzálneho rozumu – bezrasového, beztriedneho, bezrodového rozumu bez histórie (Thomas Nagel (1986) výstižne hovorí o „pohľade odnikiaľ“). Feministky trvali na tom, že *žiadny pohľad odnikiaľ neexistuje*; aj *samotný „pohľad odnikiaľ“* je zrejme mužskou predstavou o možnostiach poznania.⁴

Predstava o jednotnej „rodovej ľudskej bytosti“ sa však často ukázala rovnako fantastická ako predstava o jednom abstraktnom, univerzálnom „človeku“. Keď predstaviiteľky rodovej teórie (ale aj tie, čo sa pokúšali obraňovať „čiernu skúsenosť“ nepoznačenú rodom ani triedou) reagovali na kultúrnu požiadavku opísať odlišnosť vyplývajúcu z rodu, často prehliadali ostatné dimenzie sociálnej identity a sociálneho postavenia – ich zohľadnením sa však spochybňujú práve postulované rodové (či rasové) zovšeobec-

nenia. Chodorow (1978) napríklad často kritizovali za to, že jednu formu odlišnosti medzi mužmi a ženami, najpríznačnejšiu pre isté historické obdobie a istú formu organizácie rodiny, implicitne povyšuje a pripisuje jej status základnej „rodovej reality“. Vzory opísané v rodovej analýze sa často zakladali na skúsenostiach bielych mužov a žien zo stredných vrstiev, a tak sa tieto výklady, ako na to feministky často poukazovali, vyznačovali rovnakým podvedomým vylučovaním a privilegovaním ako mužsko-normatívne teórie, ktoré kritizovali.

Už pri prvých pokusoch spochybníť vznešenú jednotnosť falocentrického pohľadu na svet sa ukázalo, že predstaviiteľkami kritického pohľadu na jednostrannosti rodovej teórie boli práve marginalizované ženy a ženy vylučované zo spoločnosti žien – farebné ženy, lesbičky a ďalšie ženy, podľa ktorých sa ich vlastná história a kultúra v prevažujúcich diskusiách o rode ignorovala. Rada by som tu zdôraznila, že tieto výzvy, vyrastajúce z konkrétnych skúseností vylúčenia zo spoločnosti, sa nezakladali na žiadnej koncepcii adekvátnej „teórie“ ani neočakávali nejakú teoretickú reakciu. Naopak, ako začali vznikať nové rozprávania o rozmanitosti ženskej skúsenosti, hlavným imperatívom sa stalo *načúvať*, uvedomovať si vlastné jednostrannosti, predsudky a vlastnú nevedomosť, rozširovať hranice toho, čo Minnie Bruce Pratt (1984) nazýva „*úzkym okruhom Ja*“. Na akademickej pôde si to vyžadovalo rozšíriť zaužívané učebné plány, zoznamy ponúkaných prednášok, série prednášok, výskumné projekty i počty študentov a vysokoškolských učiteľov atď.

Mali sme sa naučiť aj to, že pokým nevyhnutne musíme neustále bojovať proti rasizmu a etnocentrizmu vo všetkých jeho podobách, nemôžeme byť „politicky korektní“. Dynamické procesy zahrňovania a vylučovania sa totiž odohrávajú (ako nás práve história poučila) na mnohých a premenlivých frontoch a osudom všetkých ideí (nezávisle od toho, aké „osloboditeľské“ môžu byť v istých kontextoch či z hľadiska istých cieľov) je hlas doliehajúci k nim z okrajových sfér, ktorý už čosi hovorí (alebo ktorý je práve ticho, ale vyčkáva na podmienky, v ktorých môže prehovoriť) a upozorňuje nás na to, čo sme vylúčili, vymazali, čomu sme ublížili.⁵ Treba však konštatovať, že v rámci vlastnej feministickej kritiky raných rodových teórií nič nepoukazovalo na to, že by sa v rôznych skupinách ľudí nedal odhaliť istý spoločný základ alebo že by sa abstrakcia koherentných rodových väzieb bez ohľadu na kultúrnu odlišnosť *musela* zvrhnúť na zhubný univerzalizmus. Problémy rasizmu, etnocentrizmu a historicizmu sa začali spájať s metodologickými otázkami legitimizácie rodových zovšeobecnení a abstrakcií iba neďávno, potom, čo bol feminizmus zatiahnutý do „pretekov o teóriu“, ako tento jav nazvala Barbara Christian (1988).

Pri formulovaní týchto problémov sa často (hoci nie automaticky⁶) objavovali kategórie predstaviiteľov postmodernizmu. Nancy Fraser a Linda Nicholson napríklad nabádajú feministky, aby prijali „postmodernisticko-feministickú teóriu“ identity, ktorá sa vyhýba všeobecným tvrdeniam o „mužskej“ a „ženskej“ realite a uprednostňuje „*komplexné koncepcie ... , ktoré chápu rod ako jeden z relevantných*

ali za to, i, najprí
1 organi-
tatus zá-
analýze
v a žien
to femi-
odvedo-
ormatív-
t jednot-
že pred-
rodovej
učované
aššie že-
v preva-
tu zdô-
skúse-
žiadnej
ú teore-
právaní
ratívom
annosti,
ce toho,
om Ja".
užívané
s, série
vysoko-
musíme
vo všet-
rektní".
sa totiž
chých a
ezavisle
kontex-
i k nim
je práve
rehovo-
zali, čo-
ci vlast-
nepou-
lí nedal
a kohe-
1 odliš-
oblémy
spájať
zovše-
eminiz-
nazva-
oci nie
ostmo-
1 nabá-
inistic-
leniam
mplex-
ntných

prvkov a všímajú si aj triedu, rasu, etnicitu, vek a sexuálnu orientáciu" (s. 35). Konceptie rodu (a zrejme aj konceptie rasy, triedy, sexuálnej orientácie atď.), ktoré nezohľadňujú tento princíp, sú koncepciami totalizujúcimi, t. j. vytvárajú falošnú jednotu heterogénnych prvkov a marginalizujú prvky potlačené. Fraser s Nicholson tvrdia, že mnohé feministické teórie minulosti sa dopúšťali práve tejto chyby.⁷ Podobne ako „veľké rozprávania o legitimizácii" (t. j. rozprávania bielej, mužskej, západnej intelektuálnej tradície), ktoré kritizoval Lyotard i mnohí iní, aj rozprávania rodovej analýzy buď skrývajú v sebe úplnú, „príliš veľkolepú a totalizujúcu koncepciu teórie" (s. 29) (napr. Chodorow), alebo nesú jej „stopy" (napr. Gilligan). Aj Donna Haraway opisuje teóriu rodu tými istými termínmi, aké používajú postmodernisti pri kritike falocentrickej kultúry: privlastnenie, totalizácia, pohltenie, potlačenie.

Tieto návrhy adekvátnejších prístupov k identite vychádzajú z neoceniteľného zásadného poznatku, že rod je iba jednou zo súradníc heterogénnej štruktúry, ktorá sa neustále vzájomne prelína – v historicky špecifickej podobe – s mnohými inými súradnicami identity. Chcem však spochybniť premenu tohto podstatného poznatku na poznatok autoritatívny a ďalej aj na privilegovaný kritický rámec, na akúsi „neutrálnu maticu" (ako hovorí Rorty), ktorá uzatvára adekvátne podmienky každého intelektuálneho úsilia a môže určovať, kto zabľúdiť a kto je na správnej ceste. Takýto konečný výsledok by odsúdili aj Fraser s Nicholson, keďže zjavne stoja na pozíciách feministického pluralizmu; ich ideálom je „gobelín utkaný z rôznofarebných nití" (s. 35). To je aj môj ideál, kladiem si však otázku, či je preň nový postmoderný feministický teoretický program tým najlepším programom.

Feministické bádania budú nepochybne profitovať z lokálnejších a historicky špecifických skúmaní i z teoretických projektov analyzujúcich vzťahy medzi rôznymi súradnicami identity. To sa však príliš často chápe (napr. v grantoch, projektoch či v programoch konferencií) ako nátlaková, mechanická požiadavka, aby všetky informačne podložené feministické projekty prihliadali na „vzájomné prelínanie rasy, triedy a rodu". A čo etnicita? Čo vek, sexuálna orientácia? Na druhej strane, koľko takýchto súradníc možno zahrnúť do výskumu, aby sme pritom nestratili analytické hľadisko či aby neutrpela naša argumentácia? Ešte problematickejšie je (často implicitné, no niekedy aj explicitné) dogmatické tvrdenie, že jediným „správnym" prístupom k rase, triede i rodu je potvrdenie odlišnosti; toto dogmatické tvrdenie sa pri kritike rodových zovšeobecnení ukazuje ako v podstate esencialistické a totalizujúce. Pri takýchto obvineniach by sme nepochybne mali vyžadovať konkrétne príklady konkrétnych odlišností, ktoré takáto konkrétna „totalita" potláča.

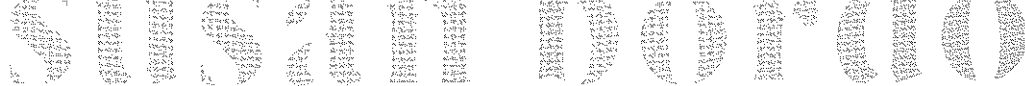
Musíme sa mať na pozore aj pred predpokladom vyplývajúcim z „pohľadu odnikiaľ", podľa ktorého sa pri použití správnej metódy vyhneme etnocentrizmu, totalizujúcim konštrukciám a nesprávnym univerzalizáciám. Aj keď je objekt situovaný a vymedzený a ak aj vedec dostatočne zohľadňuje súradnice konštituujuce sociálnu identitu, vyberie si len niektoré a iné si nebude všimáť. To je nevy-

hnutný znak ľudského prístupu – ako prvý na to poukázal Nietzsche: „Zrak (...) ktorému by chýbali aktívne a interpretačné schopnosti, jedine vďaka ktorým sa videnie stáva videním niečoho, je absurdnou a nezmyselnou predstavou. Existuje iba videnie z istej perspektívy, iba poznávanie z istej perspektívy." (On the Genealogy of Morals, s. 119.) Táto selektívnosť je navyše vždy zaťažená. Vždy sa „dívame" z hľadiska, v ktorom sú už zahrnuté naše sociálne, politické a osobné záujmy, ktoré sú nevyhnutne vždy nejaké „centrické" – aj keď v zmysle túžby zohľadniť heterogenitu.

Zohľadňovanie odlišnosti neznamena automaticky aj jej adekvátnu reprezentáciu. Iste, často sa dopúšťame hriechu vylúčenia a potláčame tak veľké oblasti ľudských dejín a skúsenosti. Ak však budeme odlišnosti venovať príliš veľkú pozornosť, môže to rovnako viesť k problematickej konštrukcii Iného ako exotického cudzinca, ako nejakého izolovaného druhu. Ako nám pripomína Foucault, „všetko je nebezpečné" – a každý nový kontext od nás vyžaduje, aby sme prehodnotili „hlavné nebezpečenstvo" (1983, s. 232). To si vyžaduje „hyperaktivitu v pesimistickom duchu", a nie viazanosť na jednu pravdivú teóriu. Žiadna teória – ani teória, ktorá zakladá svoju adekvátnosť na zohľadňovaní heterogenity, konkrétnosti, zložitosti – totiž nemôže úplne vylúčiť nebezpečenstvo.

Všetci však vieme, že aj antitotalizujúce teórie možno najúčinnnejšie hlásať v rámci intelektuálneho diskurzu a profesionálnej praxe (prevládajúcej napríklad v oblasti zamestnávania, doby zamestnania, pracovného postupu, publikačnej činnosti atď.), v ktorej si už aj porozumenie jazyka vyžaduje príslušnosť k istej skupine a ktorá zásadne nepripúšťa odlišnosť (považuje ju za „politicky nevhodnú", „teoreticky naivnú", „pochybnú" a pod.). Klameme samých seba, ak si myslíme, že postmoderná teória prikladá vážnosť „problému diferencie", pokým je z dialógu vylúčených toľko konkrétnych Iných. Na druhej strane, v kontexte praxe, ktorá prikladá vážnosť problému vylúčenia a ktorá usiluje o vytvorenie podmienok, za ktorých by sa dostalo k slovu mnoho hlasov a boli by aj vypočuté, by jasné, pochopiteľné a podnetné všeobecné hypotézy mohli byť z hľadiska dialógu neoceniteľné. Takéto idey rekonfigurujú reálne fakty, ktoré berieme ako samozrejmosť; umožňujú nám pozrieť sa na náš život z nového pohľadu; sú oživením pre dejiny i kultúru a podnecujú naše kritické skúmanie. Nabádajú k smelosti a môžu podnietiť odlišnosť, aby sa prejavila.

Z hľadiska týchto kritérií si feministická rodová teória zasluhuje trochu iné historické hodnotenie, než akého sa jej dostáva dnes. Iste, nemožno poprieť, že táto teória, ako presvedčivo ukazujú Fraser a Nicholson, príliš univerzalizovala (práce Chodorow musíme napríklad pozorne historicky vymedziť a začleniť do určitého historického kontextu; z hľadiska istých cieľov budú potom veľmi inštruktívne). Príčiny tohto stavu, ako som už naznačila, odrážajú „logiku" dejín, ktorá podmienila vznik súčasného feministického myslenia, a nie sú symptomatické iba pre etnocentrizmus bielych feministiek zo stredných vrstiev. My všetci – a zvlášť postmodernisti – stavíme dnes na tomto diele



(a na diele tých, čo bránili, často rovnako jednohlasne, čier-
nu skúsenosť a kultúru). Môžeme teraz hovoriť o odlišnos-
tiach, ktoré modulujú *rod*, keď predtým pre nás z rodu
žiadna odlišnosť nevyplývala?

Kým z teoretického hľadiska si všetky „totalizujúce“
rozprávania môžu byť rovné, v kontexte západnej histórie a
skutočných mocenských vzťahov, ktoré ju charakterizovali,
existujú zásadné rozdiely medzi univerzalizáciami rodovej
teórie a metarozprávami vyrastajúcimi z majetníckej,
bielej, mužskej západnej intelektuálnej tradície. Mali by
sme pamätať na to, že táto tradícia vládla tisícky rokov a že
než sa jej hegemonia v dôsledku silných protestov začala
rúcať, zrodili sa z nej významné filozofické, literárne, ume-
lecké a náboženské diela. Táto tradícia sa rozvíjala priamo
v centre moci, na priesečníku troch zvláštnych súradníc
privilegovanosti – rasovej, triednej a rodovej – a mala pra-
malý záujem na uznaní diferencie (nanajvýš ju považovala
za čosi podradné alebo za nebezpečného iného). To nezna-
mená, že táto tradícia je jednohlasná. Podľa mňa si skôr ne-
vybudovala vlastné mechanizmy identifikovania a kritiky
svojej vlastnej rasovej, triednej a rodovej jednostrannosti –
pretože ju spravidla nevidela.

Feministická teória – aj keď je produktom bielych žien
z vyšších vrstiev – nie je situovaná v *centre* kultúrnej moci.
Iste, niektoré z nás sú vďaka súradniciam, ktorých prieseč-
ník je miestom kultúrnej situovanosti feministických auto-
riek, v privilegovaných pozíciách; *všetky* sa však nachádzame
aj v subordinovanej pozícii, v ktorej sa cítime ignorova-
né a dezintegrované. Súčasný feminizmus, ktorý sa zrodil
z tohto poznania, od začiatku prejavoval záujem znovu le-
gitimizovať to, čo bolo marginalizované a opovrhované –
povedala by som, že tento záujem významne poznačil našu
intelektuálnu činnosť. Súčasný feminizmus ako diskurz
v pozícii „outsidera“, t. j. ako hnutie zrodené zo skúsenosti
marginálnosti mimoriadne citlivo vníma problémy vylúče-
nia a neviditeľnosti. To, pravda, neznamená, že činnosť fe-
ministiek nebola hlboko poznačená triednou, rasovou či
inou predpojatosťou. Obvinenie Donny Haraway (s. 199),
že „*biele feministky (...) bolo treba kopancami a krikom
priviesť k tomu, aby si všimli*“ túto predpojatosť, však pova-
žujem za zvláštne. Musí to byť podivná (azda postmoder-
ná) koncepcia intelektuálnej a politickej zodpovednosti,
podľa ktorej si biely feminizmus, ktorý dnes, *sotva desať
rokov potom, čo začali vznikať*, kriticky skúma (a často vy-
slovene spochybňuje) svoje koncepcie „mužskej“ reality a
morálky a svoje „rodovo podmienené“ chápanie kultúry,
„nechce“ uvedomiť svoje fiktívne predstavy o rovnakosti.

V kontexte našej špecifickej histórie, hodnotiac našu sú-
časnú situáciu som presvedčená, že feminizmu už ani tak
nehrozí nebezpečenstvo „totalizačných“ tendencií feministiek,
skôr ho ohrozuje čoraz paralyzujúcejší pocit úzkosti
z toho, že by mohol upadnúť (z akej nemilosti?) do etno-
centrizmu alebo „esencializmu“. (Často uvádzaný záver, že
takýto úpadok svedčí o hlboko konzervatívnych a rasistick-
kých tendenciách, túto úzkosť ešte prehľbuje.) Chceme
skutočne *a priori* zbaviť legitímnosti skúmanie skúsenost-
nej kontinuity a spoločného štrukturálneho základu všet-
kých žien? V časopisoch a na konferenciách dnes prevláda-

jú nekonečné diskusie o metóde, úvahy o tom, ako majú
pokračovať feministické bádania, kde zišli zo správnej ces-
ty a pod. Musíme zvážiť, do akej miery to podporuje nie
rôznorodosť kultúrnych prejavov a štýlov, ale intelektuálnu
hegemoniu (najmä vo filozofii a literárnej vede) odľahčitého,
metateoretického diskurzu.⁸ Ak chceme podporiť rôznoro-
dosť hlasov, potom by sme podľa mňa mali zmeniť straté-
giu a prejsť od metodologickej maximy, ktorou sa zriekame
hovoriť o „mužskej“ a „ženskej“ realite (čo, ako neskôr
ukážem, ešte stále môže byť inštruktívne a užitočné), k de-
likátnejšiemu, háklivejšiemu praktickému boju za vytvore-
nie inštitúcií a spoločenstiev, ktoré by nedovoľovali *istým*
skupinám určovať realitu nás *všetkých*.

Pohľad Odnikiaľ a sen o pohľade Zovšadiaľ

V teórii sa dekonštruktivistický postmodernizmus stavia
proti ideálu odtelesneného poznania a vyhlasuje ho za
mystifikáciu a nemožnosť. Neexistuje žiadne archimedov-
ské hľadisko; história i kultúra sú texty umožňujúce neko-
nečné množstvo interpretácií, z ktorých žiadna nie je fixná.
Nemám nič proti tejto epistemologickej kritike ani proti
metafore o svete ako texte, ktorá má oslabiť rôzne nároky
na rôzne autoritatívne transcendentálne formy postihova-
nia povahy skutočnosti. Zostáva však otázkou, ako sa má
poznávajúci človek vyrovnáť s týmto destabilizovaným sve-
tom, poskytujúcim nekonečné množstvo hľadísk. Odpove-
ďou dekonštruktivismu je nepoľavujúca podozrievavosť
voči všetkým jednoznačným interpretáciám kultúry a part-
nerská estetika nekonečnej textovej hry ako alternatívny
ideál. Práve v dôsledku predpokladu, že kritik sa stane ab-
solutne proteovským hrdinom, ak bude zaujímať stále sa
meniace, zdanlivo nevyčerpatelne výhodné pozície, z kto-
rých žiadna „nepatrí“ ani kritikovi, ani autorovi, ani skúma-
nému textu, môže dekonštrukcia podľahnúť vlastnej fan-
tastickej predstave o úniku z ľudskej situovanosti.

Dekonštruktivismus podstatne ovplyvnil niektoré femi-
nistické prístupy k rodu ako súradnicovej sieti pre interpre-
táciu kultúry. Tieto interpretácie podľa všeobecného názo-
ru iba reprodukovujú dualistickú logiku, ktorá sputnávala
imaginatívnu silu Západu. Súčasný feminizmus by sa mal
naproti tomu pokúsiť, ako hovorí Susan Suleiman (1986),
„*prekročiť nielen číslo jedna, teda číslo určujúce jednotu tela
alebo jednotu ja, ale aj číslo dva, ktoré určuje odlišnosť, an-
tagonizmus a vzájomnú výmenu ...*“ (s. 24). Donna Hara-
way píše, že „*jeden je primálo, ale dva je priveľa*“. (s. 219).
Podľa Suleiman „*číslo jeden*“ jasne reprezentuje fiktívnu
predstavu o jednote, stabilite a identite ako charakteristick-
kých znakoch falocentrického pohľadu na svet. „*Číslo
dva*“ reprezentuje rodové súradnice, ktoré používali femi-
nistky pri výklade hierarchickej, protikladovej štruktúry
tohto pohľadu na svet. „*Za číslom dva*“ už nie je žiadne
ďalšie číslo, ale „*nekonečná zložitosť*“ a „*šialená hromada*“

ako majú rozprávajú. Suleiman sa tu odvoláva na Derridovo často citované interview, ktoré poskytol Christy Mac-Donald (1982) a v ktorom hovorí o „sne o nespočítateľnosti, (...) o túžbe uniknúť pred kombinatorikou (...), vymyslieť nevy-počítateľné choreografie“ (s. 76).

Feministky používali tieto Derridove obrazy v tých naj-rôznejších kontextoch. Drucilla Cornell a Adam Thur-schwell ich prezentujú ako utopickú víziu ľudského života, ktorý už nie je organizovaný rodovým dualizmom a rodo-vou hierarchiou. Suleiman to však prezentuje ako ponúka-ný epistemologický či naratívny ideál. Vtedy sa hneď jasne ukazujú zásadné rozdiely medzi týmto ideálom a tradičným (najmä karteziánskymi) obrazmi poznávania. Ontolo-gicky fixujúci pohľad nehybného diváka nahradili metafory tanca a pohybu. Neodolateľná túžba po konečnosti je potla-čená. Sníva sa tu o „nevypočítateľných choreografiách“, nie o jasných a zreteľných „zrkadlových obrazoch“ prírody na-zeranej z výšin onoho „odnikiaľ“. Zdá sa mi však, že filozofi sa ešte stále nevzdali predstavy transcencie. Historické špecifiká modernistickej, karteziánskej verzie jednodu-cho nahradila nová postmoderná konfigurácia nezaujatosti, nová predstava o odtelesnenosti – sen o možnosti byť vša-de.

Moja idea sa najlepšie ukáže, keď si všimneme, akú úlo-hu hrá v týchto (zdanlivo protikladných) epistemológiách, vychádzajúcich „odnikiaľ“ a „zovšadiaľ“, telo – t. j. metafora tela. V karteziánskej epistemológii si telo – konceptuali-zované ako miesto epistemologických hraníc, ako to, čo fi-xuje poznávajúceho v priestore a čase a čo tak situuje a re-lativizuje vnímanie a myslenie – vyžaduje, ak má človek dosiahnuť pohľad odnikiaľ, pohľad božieho oka, transcen-denciu. Keď raz človek dosiahol tento pohľad (t. j. keď sa stal objekt-ívnym), vidí prírodu, aká skutočne je, neskresle-nú ľudským pohľadom. Na druhej strane sa podľa postmo-dernistky Suleiman ľudského pohľadu nemožno zbaviť, ne-možno sa nezúčastňovať na procese, v ktorom človek vy-tvára a pretvára svet. V súlade s tým sa mení aj chápanie te-la. Už sa nechápe ako prekážka poznania (keďže „pozná-nie“ v karteziánskom zmysle nie je možné a telo nemožno v úsilí o poznanie „transcendovať“), ale naopak ako pro-striedok vytvárania a pretvárania sveta človekom, neustále meniaci svoje miesto a odhaľujúci stále nové „pohľady“ na veci.

V pozadí metaforiky *pohybujúceho sa* (ale stále jednot-ného) tela je ešte základnejšia postmoderná metaforika te-la, ktorého *vlastnou* jednotou otriasla choreografia rôzno-rodosti. „Kreatívny pohyb“ (ako píše Suleiman) ľudskej in-terpretácie, samozrejme „objavuje“ (a znovuobjavuje) aj te-lo samotné. Donna Haraway s veľkou dávkou fantázie a pú-tavo opisuje toto fragmentované postmoderné telo cez ob-raz kyborga, ktorý sa stáva metaforou pre „rozpadajúce a znovu sa formujúce postmoderné kolektívne a osobné Ja, (ktoré) feministky musia kodifikovať“ (Haraway, s. 205). Kyborg nie je len kultúrnym „polyglotom“; hovorí (ona?) „mnohými jazykmi“ (tamže, s. 223). Ak sa na postmoderné telo neďívame cez science fiction, ale cez metaforiku arche-tyválnej typológie, je to telo rozprávkového trickstera, kto-rý neustále mení tvar; „má neurčité pohlavie a môže meniť

svoj rod ... neustále mení svoje telo, vytvára a pretvára svo-ju osobnosť ... (a) cestuje v čase, z jedného obdobia do dru-hého, z miesta na miesto“ (Smith – Rosenberg 1985, s. 291).

Príťažlivosť takýchto archetypov nemožno poprieť. Postmoderný ideál naratívnej „heteroglossie“ (ako ho ozna-čuje Haraway) má byť protikladom maskulinnej arogan-tnosti karteziánskeho ideálu autoritárskeho univerzálneho poznávajúceho, ktorého privilegovaná epistemologická po-zícia odhaľuje realitu, aká je v skutočnosti, má byť oslavou „ženskej“ schopnosti identifikovať sa s pohľadom iných a vstupovať doň, akceptovať zmenu a pohyb ako vlastnosti reality. V čase, keď sa pevné hranice jasného a zreteľného karteziánskeho univerza rozpadávajú a pojem jednotného „subjektu“ je už neudržateľný, nás trickster s kyborgom pozývajú „vyžívať sa“ (ako hovorí Haraway) v „zmätenosti hraníc“ (tamže, s. 191), v dokonanej fragmentácii a otupo-vaní hraní ja.

Duch tohto epistemologického pôžitkárstva, aký navo-dzujú obrazy kyborga, trickstera, metafory tanca a pod., však zároveň zakrýva povahu ľudského „vytvárania príbe-hov“, ktoré je vždy situované, ohraničené, nevyhnutne čiastkové a vždy osobne zaťažené. To nie je iba teoretická záležitosť. V dekonštruktivistických interpretáciách, ktoré stvárajú tieto proteovské fantastické vízie, je všetko „pr-chavé“; využívajú paradox, zvraty, sebadeštrukciu, obratný a zložitý textový tanec, takže sa často môže zdať (čo nieko-ho, kto chce s nimi nadviazať kritický dialóg, môže privá-dzať do šílenstva), že je to vždy tak, ako chcú ony. Odmie-tajú prijať tvar, za ktorý by museli nieť zodpovednosť.

Na druhej strane každý, kto si túto zodpovednosť uve-domí, musí vo svojom úsilí obsiahnuť heterogenitu zaujať pokornejší postoj. Toto úsilie, ak ho len nepokladáme za ideál sociálneho procesu, dekonštruuje samo seba. Predsta-va, že voči heterogenite musíme byť „spravodliví“ a že to vlastne má byť naším epistemologickým (či naratívnym) cie-ľom, požiara svoj vlastný chvost. Priznať odlišnosti istú hodnotu si totiž vyžaduje uznať isté hranice onoho tanca, ktorú tanečnica nedokáže prekročiť. Ak by ju dokázala pre-kročiť, potom by *neexistovala* žiadna odlišnosť, nič, čo by nám unikalo. Popierať koherentnosť a stabilitu identity je jedna vec. Epistemologické fantazírovanie o tom, ako sa *stávame* rôznorodosťou, t. j. sen o neobmedzenom množ-stve stelesnení, ktoré nám umožňujú tancovať z miesta na miesto a z jedného Ja do druhého, je však niečo celkom iné. Čo je to za telo, ktoré môže slobodne, hocikedy meniť svoj tvar a svoje miesto, ktoré sa môže stať hocikým a ces-tovať hocikam? Ak je telo metaforou vyjadrujúcou našu si-tuovanosť v priestore a čase, teda konečnosť nášho vníma-nia a poznania, potom postmoderné telo vôbec telom nie je.

Dekonštruktivistické vymazanie tela nespôsobila na rozdiel od karteziánskej verzie jeho cesta „nikam“ – bolo dôsledkom poznania, že človek je vždy *niekde* a že je ohraničený. Jasne sa teda ukazuje, že na prekonanie kartezián-skej arogantnosti nestačí nahradiť metafory diváctva meta-forami tanca; musíme sa vzdať aj celého fantazírovania o epistemologických výbojoch – nielen tých, čo sa triezvo

šadiaľ

us stavia
e ho za
rimedov-
ce neko-
je fixná
ani proti
e nároky
ostihova-
to sa má
rým sve-
Odpove-
ievavosť
y a part-
nratívny
stane ab-
stále sa
e, z kto-
i skúma-
nej fan-
ré femi-
nterpre-
io názo-
tnávala
7 sa mal
(1986),
otu tela
ost', an-
ia Hara-
(s. 219).
fiktívnu
teristic-
... „Číslo
li femi-
ruktúry
žiadne
romada



upriamujú na nevyhnutnosť a jednotnosť, ale aj tých, čo sú nakazené možnosťou a pluralitou. Hoci dekonštruktivizmus explicitne odmieta koncepcie poznania, podľa ktorých je myseľ „zrkadlom prírody“, predsa sa v ňom prejavuje – síce nie karteziánska, ale rovnako ctižiadostivá – túžba po adekvátnych reprezentáciách nekompromisne heterogénnej reality.⁹

Ústup od ženskej inakosti

Predchádzajúca analýza tela ako epistemologickej metafory situovanosti sa sústreďovala na dekonštruktivistickú teoretickú dekonštrukciu situovanosti. V ďalších dvoch častiach chcem zmeniť metódu a skúmať problém situovanosti – či skôr popieranie situovanosti – trochu konkrétnejšie.

Zaráža ma, že v súčasnej feministickej kritike rodových teórií identity sa často stretávam s pozoruhodnou selektívnosťou. Zdá sa, že analýzy rasy a triedy – týchto dvoch ďalších gigantov modernistickej sociálnej kritiky – nepodliehajú rovnakej dekonštrukcii. Skôr sa mi zdá, že feministky len zriedka požadujú od rasových a triednych analýz takú pozornosť voči odlišnosti či takú vnímavosť voči problémom interpretácie a kontextuality, akú požadujeme od rodových analýz. Keď farebné ženy berú „biele feministky“ ako celok a nezohľadňujú triedne, etnické a náboženské odlišnosti, ktoré nás situujú a rozdeľujú, podľa bielych feministiek (a som presvedčená, že tak to má byť) si to vyžaduje zásadnú kritiku. Spravidla sa tiež uznáva, že skúsenosť farebného jednotlivca v rasistickej kultúre má isté podobné znaky bez ohľadu na triednu príslušnosť a rod. Rôzne predstavy o identite, ktoré sa zrodili z rasového vedomia, sa prinajmenšom považujú za to, čo by Nietzsche nazval „životu prospievajúcimi (t. j. výchovnými) predstavami“. Donna Haraway napríklad obdivne hovorí o homogenizujúcom celku „farebných žien“ ako o „kyborgovskej identite, mocnej subjektivite, ktorá vznikla syntézou fúzií vonkajších identít“ (tamže, s. 216).

Niektoré feministky trvajú napríklad aj na tom, že rasa a trieda majú svoju „materiálnu základňu“, ktorú rod nemá. Keď niekto namietne, že takouto materiálnou základňou by v prípade rodu mohla byť reprodukčná úloha žien, hneď sa tasia zbrane kultúrnej diverzity a rozmanitosti interpretácií. Jean Grimshaw napríklad poukazuje na to, že ženy chápali rodenie detí ako „zdroj svojej najväčšej radosti, ale aj ako príčinu svojho najväčšieho utrpenia“ (tamže, s. 73); z toho vyvodzuje záver, že odlišné sociálne predstavy o reprodukcii, obrovské rozdiely v skúsenostiach, aké majú ženy s rodením detí a pod., bránia tomu, aby sme reprodukčné praktiky účelovo skúmali ako zdroj pochopenia odlišnosti podmienenej rodom. Musíme si položiť otázku, prečo sme ochotní dekonštruovať to, čo z historického hľadiska najčastejšie tvorilo rodovú súradnicu, a zároveň chceme kapitulovať pred autoritou a integritou rasových a tried-

ných súradníc ako súradníc fundamentálnych a základných?¹⁰

Pri hľadaní odpovede na túto otázku sa už nebudem sústreďovať na postmodernú teóriu, pretože prúd rodového skepticizmu, ktorý tu skúmam, nie je špecifickým charakteristickým znakom postmoderného feminizmu. Naopak, objavuje sa vo všetkých teoretických školách feministického myslenia, pričom sa prejavuje v rôznych podobách. Nebudem sa už teda zameriavať na postmodernizmus, ale odvinem svoju analýzu od heuristického rozlíšenia medzi dvoma historickými stránkami feministického myslenia, ktoré reprezentujú dva odlišné pohľady na „ženskú inakosť“.

Predchádzajúca generácia feministického myslenia (v ktorej projektoch, samozrejme, mnohé feministky pokračujú aj dnes) sa snažila spojiť to, čo ženy vykonali v dejinách (a čo sa zvyčajne považuje za súčasť „materiálneho“ a praktického, a čo teda nemá žiadny epistemologický či intelektuálny význam) s rôznymi formami skúsenosti a poznávania sveta. Takáto predstava o ženskej inakosti bola teda „životu prospešnou“ zmesou ideí, umožňujúcou logickú víziu utopickej zmeny a sociálnej transformácie. V rámci tohto procesu bol rastúci záujem feministiek o úlohu materstva pri vytváraní detskej rodovej identity (a teda aj kultúry) aj stredobodom pokračujúcej feministickej dekonštrukcie falocentrického pohľadu na svet. (V rámci tohto pohľadu je zdrojom morálky, logiky, jazyka práve otec, resp. teológ, resp. filozof.)

Feministické znovuzískavanie ženskej inakosti z okrajových oblastí kultúry malo „materialistické“ (Ruddick, Harstock, Rich a ďalšie) i psychoanalytické krídlo (Dinnerstein, Chodorow, Kristeva, Cixous, Irigaray), ktoré sa pokúšalo rekonštruovať vývinovú teóriu tak, aby jej centrom nebol falický otec, ale predoidipovská matka. Zaujímavý je rozdiel medzi tým, ako feministky opisovali toto úsilie kedysi, a ako ho často opisujú dnes. V recenzii venovanej Dinnerstein, Rich a Chodorow, uverejnenej v časopise *Diacritics* v roku 1982 píše Coppelia Kahn o tom, čo majú tieto autorky spoločné: „Po prvé, všetky chápu rod skôr ako sociálny, a nie ako biologický produkt, ako inštitúciu, ktorú si osvojujeme a zachovávame prostredníctvom kultúry. Tento rodový systém pritom nepovažujú za vzájomne prospešnú a rovnomernú deľbu rolí, ale za zhubnú symbiotickú polarizáciu, ktorá obom pohlaviam odopiera úplnú ľudskosť a ktorá je zároveň príčinou ich neuróz. Po druhé, pôvodná rodina, v ktorej sa angažuje matka a otec je vlastne neprítomný, podľa nich vytvára rodové identity, ktoré zachovávajú patriarchát a ponížujú ženy (...) Spochybňujú predpoklad, podľa ktorého sexuálna deľba práce, osobnosť založená na rode a heterosexualita majú biologický a inštinktívny základ (...) A napokon ponúkajú kolektivistickú víziu toho, ako sa v detských zariadeniach charakterizuje rod v duchu materstva, tak, aby sa vo verejnej oblasti posilnila moc patriarchátu.“ (Tamže, s. 33.)

V diskusii z roku 1987 Jean Grimshaw o tom istom texte hovorí, že zobrazuje materstvo ako „regresívny stav“, v ktorom sa vzťah medzi matkou a dieťaťom a jeho symbiotická nediferencovanosť idealizuje.¹¹ V tomto hodnotení nešlo

o nedostatočný zmysel pre historickú špecifickosť u Chodorow, ale o to, ako podľa Grimshaw vykresľuje dusivú realitu ako príjemný, blažený stav, a zároveň aj o implicitnú kritiku žien, ktoré materstvo takto neprežívajú. Podobne Toril Moi v rozhovore o oživovaní Freudovho chápania rozumu proti revíziám feministickej teórie objektových vzťahov hovorí, že táto teória „idealizuje predoidipovský vzťah medzi matkou a dieťaťom“, „biologizuje“ chápanie vývoja a „romantizuje materstvo“. ¹² Hovorila Grimshaw s Moi o tých istých prácach ako Kahn?

Pravdaže nie. Zmenil sa totiž kontext a tieto kritičky teraz čítajú tieto texty z perspektívy konkrétnej situácie, odlišnej od situácie, v ktorej Kahn interpretovala práce Chodorow, Dinnerstein a Rich. Tým nechcem povedať, že „správna“ bola interpretácia Kahn (neexistuje totiž bezčasový text, podľa ktorého by sme mohli hodnotiť historické interpretácie). Radšej by som obrátila pozornosť na súčasný kontext. Práve súčasný kontext splodil príznaky „biologizmu“, „romanticizmu“ a „idealizmu“. Nebezpečenstvá, na ktoré reagujeme, nie sú v texte, ale v našej sociálnej realite a v nás samých.

Keď hovorím o sociálnej realite, nemám na mysli iba nebezpečenstvo feministických pojmov mužskej a ženskej reality či stanovísk, ktoré sa stávajú súčasťou konzervatívneho *Zeitgeist* a v jeho rámci budú ideologicky zakotvovať, opätovne potvrdzovať tradičné rodové roly. V časoch prudkého odporu proti zmenám v rodovo-mocenských vzťahoch je toto nebezpečenstvo nepochybne reálne. Tu ma však zaujíma predovšetkým to, ako sa v očiach žien mení význam ženskej inakosti, ako sa čoraz väčšie množstvo žien pokúša prežiť v stále prevažne maskulínných verejných inštitúciách.

Príkladom môžu byť zmeny v profesionálnom postavení feministických teoretičiek za posledných desať rokov. Pred desiatimi rokmi, keď feminizmus len vstupoval do (bieleho, mužského) akademického života, ale ešte nebol do neho integrovaný a nemal profesionálnu podobu, bolo programom feministických teoretičiek v mnohých disciplínach skúmanie a prehodnocovanie toho, čo sa kultúrne formovalo ako „ženské“. Boli sme outsiderkami s podozrivou politickou orientáciou (väčšina z nás bola „politicky činná“ už pred predtým, než sme začali študovať, alebo počas štúdia) a s nesprávnym pohlavím (*žena* a filozofka?). Ďalej, byť feministickou teoretičkou znamenalo neustále si uvedomovať svoju inakosť; žiadna z nás nemohla zabudnúť na to, že je ženou, ani keby chcela. Feministickú predstavivosť roznechovalo práve to, na čo nikdy nemohla zabudnúť. Našou teoretickou úlohou sa stala analýza historického formovania mužskej moci a ženskej inakosti.

Na druhej strane dnes nás už „akceptovali“. Dnes sa teda (zdanlivo) uznáva, že ženy skutočne dokážu „myslieť tak ako muži“, a ženy, ktoré si osvojili prevládajúce normy profesionálnej „rozvážnosti“, kritického odstupu, rigoróznosti a správnu mentalitu zasvätených, boli za svoje úsilie ocenené. Tie, ktoré to nedokázali alebo nechceli urobiť (podobne ako muži, ktorí to nedokázali alebo nechceli urobiť) stále nie sú akceptované, nemôžu publikovať, zastávať určité funkcie a postupovať v kariére. V tejto kritической situácii

môžu ženy prísť na myšlienku, že ich novým poslaním je bojovať proti predstavám, podľa ktorých človek je situovaný a ohraničený rodom.

V takomto svete môžu niektoré ženy každé ospevovanie „ženského“ spôsobu myslenia pociťovať ako nebezpečné profesionálne spojenectvo, alebo aj ako osobný úpadok. V maskulínných inštitúciách, do ktorých sme sa dostali, sa vzťahové, holistické a opatrovateľské postoje stále označujú za slabé, feminínne a zmäčklivé. V tomto inštitucionálnom kontexte, keď nám už dovolili „integrovať sa“ do verejnej sféry, sa kategória ženskej inakosti, ktorá sa mnohým feministkám prihovárala možnosťou inštitucionálnej a kultúrnej zmeny, radikálnej transformácie hodnôt, metafyzických predpokladov a sociálnej praxe našej kultúry, môže stať čímsi, od čoho sa chceme dištancovať. Musíme naopak jasne ukázať naše slabé stránky i našu prenikavú kritickosť a zdatnosť.

Minulý rok ma na jednej konferencii nepríjemne prekvapilo množstvo vyslovene nepriateľských reakcií, keď sa začalo hovoriť o „ženskej cnosti“; veľakrát ma ohromilo, ako popudlivo reagujú feministky (biele, pochádzajúce zo stredných vrstiev) práve na Gilligan a Chodorow. Tento druh nevyberavých reakcií na teoreticky rodovej odlišnosti (na rozdiel od kritiky, o ktorej som hovorila v prvej časti) nevyvoláva ich etnocentrizmus či antihistorizmus; ich predmetom je akási romantizácia ženských hodnôt – empatie, materstva a pod. Tento ostrý kritický postoj ich má zrejme ochrániť, aby ich nepohltila húština ženskej inakosti, aby sa nenakazili „ženskými“ záležitosťami. *Akákoľvek* romantizácia je, samozrejme, to posledné, k čomu by sa seriózný vedec uchýlil. Tu sa opovrhovanie ženskou „sentimentálnosťou“ stretáva s módnou chladnosťou a s kultom profesionality v našej kultúre.

Rodový skepticizmus a reprodukcia mužského poznania/moci

Zovšeobecnenia týkajúce sa rodu môžu mnohé zahmlievať a mnohé vylúčiť zo zorného poľa. To je, samozrejme, pravda. Podľa mňa však takéto určenia nemožno formulovať na základe nejakého metodologického princípu, ale s prihliadnutím na ten-ktorý konkrétny kontext. To isté platí aj o reprezentácii heterogenity a komplexnosti. Hrozí tu nebezpečenstvo, že príliš podľahneme buď dualistickej, alebo mnohoaspektovej matici.

Ak sa napríklad budeme príliš urputne sústreďovať na historickú heterogénnosť, môže nám to zakryť transhistorické hierarchické modely mužskej privilegovanosti, ktoré boli zdrojom budovania západnej intelektuálnej tradície. ¹³ Ešte všeobecnejšie, dekonštrukcia dualistických matic môže zastríeť dualistickú, hierarchickú povahu konkrétnych podôb moci v západnej kultúre. Súčasný feminizmus sa podobne ako mnohé sociálne hnutia šesťdesiatych rokov zro-

SUSAN GRIMSHAW



dil z uvedomenia, že život v našej kultúre neznamená (napriek účinnej sociálnej mytológii) rovnoprávnú účasť na istej slobodnej hre individuálnej rôznorodosti. Naopak, často sa ocitáme v štruktúrach dominancie a subordinácie – a najvýznamnejšie z nich sa vybuďovali práve okolo rodu. Áno, dualizmus mužské – ženské je diskurzívnym útvarom, sociálnou konštrukciou. Je ňou aj rasový dualizmus biely – čierny. Všetky tieto dualizmy však majú samy osebe závažné dôsledky pri formovaní skúsenosti tých, čo ich prežívajú.

Nebezpečenstvo, o ktorom som hovorila, sa skrýva – pravda, medzi riadkami – aj v nasledujúcom úryvku z práce *Philosophy and Feminist Thought* (1986) od Jean Grimshaw: „Skúsenosť rodu, t. j. toho, čo znamená byť mužom alebo ženou, formuje veľkú časť života ľudí (ak nie ich celý život) (...) Aj keď je však človek vždy mužom alebo ženou, nie je len mužom alebo ženou. Človek je mladý alebo starý, chorý alebo zdravý, ženatý (vydatá) alebo slobodný, je alebo nie je rodičom, je zamestnaný alebo nezamestnaný, je príslušníkom strednej alebo robotníckej triedy, je bohatý alebo chudobný, čierny alebo biely atď. Rod samozrejme ovplyvňuje skúsenosť človeka v týchto oblastiach, takže skúsenosť každého človeka tu môže byť radikálne odlišná podľa toho, či je mužom alebo ženou. Môže však byť radikálne odlišná aj podľa toho, či je povedzme biely alebo čierny, či patrí k stredným vrstvám alebo k robotníckej triede. Vzťah medzi mužskou a ženskou skúsenosťou je veľmi zložitý. V niektorých smeroch môže byť napríklad medzi skúsenosťou ženy z robotníckej triedy a skúsenosťou muža z tejto triedy viac podobností – napríklad skúsenosť s prácou v továrni, s chudobou či nezamestnanosťou – ako medzi skúsenosťou ženy z robotníckej triedy a skúsenosťou ženy zo stredných vrstiev. Z iného hľadiska však zase môžu byť väčšie podobnosti medzi skúsenosťou ženy zo stredných vrstiev a skúsenosťou ženy z robotníckej triedy – napríklad skúsenosti s domácou prácou a starostlivosťou o deti, s obmedzeniami a požiadavkami na „atraktivnosť“ a „ženskosť“.

Skúsenosť nemá nikdy čiastkovú, čistú podobu, takže nikdy nemôžeme presne určiť, ktorá skúsenosť súvisí so stavom „býť ženou“, a ktorá so stavom „býť vydatá“, „býť príslušníčkou strednej vrstvy“ atď.“ (Grimshaw, s. 84 – 85.)

Grimshaw úplne správne zdôrazňuje, že rod sa nikdy neprejavuje v čistej podobe, ale v životných kontextoch – a tie formuje množstvo vplyvov, ktoré sa nedajú jasne rozhraničiť. To však neznamená (ako ďalej ukazuje Grimshaw), že abstrakcie či zovšeobecnenia súvisiace s rodom sú nelegitímne alebo že zhubne homogenizujú odlišnosť. Je isté, že nikdy neziskáme takú teoretickú jasnosť, akú Grimshaw so svojou nostalgickou túžbou po karteziánskom univerze, zloženom z jasných a odlíšených častí, požaduje od takýchto abstrakcií. Ako však vieme všetky, čo sme prednášali teóriu rodu, existuje veľa styčných bodov, na ktorých napríklad farebné a biele ženy zisťujú, že majú mnoho skutočne spoločných skúseností, ale aj rozdielov.¹⁴ Metodologické nástroje možno, pravda, prispôbiť tak, aby sa tieto spoločné skúsenosti pod šikovne posplietanou maticou rôznych interpretácií a vplyvov (alebo pod mnohými kontrapríkladmi, ktoré možno vždy vykonštruovať)

nedali odhaliť. Čím je však potom sociálna kritika? Podľa teoretických kritérií, aké navrhuje napríklad Grimshaw a podľa ktorých adekvátne reprezentácie „činia zadosť“ „obrovskej rozmanitosti“ ľudskej skúsenosti (tamže, s. 102), musí byť takmer celá sociálna kritika metodologicky neudržateľná a plná skresľujúcich abstrakcií. Argument o formovaní, hoci má ukázať fragmentovanosť rodu, tu vlastne dekonštruuje rasu, triedu aj historické súvislosti. Aj keď v súčasnej intelektuálnej praxi majú rasa, trieda a rod privilegované postavenie, vplyvy formujúce skúsenosť sú nekoenečné a vždy možno vykonštruovať *nejaký ten* moment odlišnosti, ktorý otrásie každým navrhovaným zovšeobecnením. Ak zovšeobecňovať možno iba vtedy, ak tu *neexistujú* rôznorodé vplyvy a interpretačné možnosti, potom neplatia žiadne kultúrne zovšeobecnenia týkajúce sa rasy, triedy či historického obdobia. Potom tu zostáva len univerzum zložené zo samých protipríkladov, v ktorom spôsob, akým muži a ženy chápu svet, je taký *konkrétny*, ako sú konkrétni jednotlivci formovaní jedinečnými konfiguráciami, ktoré vytvárajú onú konkrétnosť.¹⁵

Myslím, že nie náhodou feministky spochybňujú integritu pojmu „ženská realita“ práve v čase, keď sme začali získavať pozície v profesiách, ktoré by naša (historicky rozvinutá) inakosť mohla zmeniť najradikálnejšie a ktoré boli pred ňou historicky najviac chránené. Foucault nám neustále pripomína, že cesty individuálnych záujmov a túžob nevedú vždy tam, kam mali viesť podľa našich predstáv, a často môžu podporovať neželané a nechcené mocenské konfigurácie. Mohol by feministický rodový skepticizmus v celom svojom pestrom „rozložení“ (aby sme pokračovali vo Foucaultovej téme) slúžiť reprodukcii bielej, mužskej moci založenej na poznaní?

Ak áno, potom to nebude výsledok konšpirácie, bude to „stratégia“, ako by povedal Foucault, „bez stratégií“, ktorá sa realizuje v množstve necentralizovaných procesov: cez pôžitok z príslušnosti k intelektuálnej komunite a zo sociálnych a materiálnych výhod plynúcich z tejto príslušnosti; cez nadšenie z účasti na kultúrnom významnom a vplyvnom teoretickom výskume; cez našu vyčerpanosť spôsobenú konfliktnou atmosférou v inštitúciách, kde pracujeme; cez intelektuálnu nudu spôsobenú otrepanými rečami o mužskej nadvláde a ženskej subordinovanosti; a aj (čo je najväčšou iróniou) cez našu „ženskú“ túžbu vyliečiť si rany spôsobené vylúčením a odcudzením.

Aby som to vyjadrila ešte pregnantnejšie, možno na nás budú klásť požiadavky „profesionalizmu“ a jeho exaktných, „neutrálnych“ kritérií rigoróznosti a vedeckosti a budú od nás chcieť, aby sme sa vzdali našich „ženských“ spôsobov poznávania. Mimoriadne účinné je apelovanie na profesionalitu – vedec mu nemôže vzdorovať. V klasických tradíciách našej kultúry vytváral takýto model „neutrality“ „rozumný muž“ (feministky ukázali, že práve takáto neutralita je ilúziou a mystifikáciou jej maskulinnej predpojatosti). Dnes však kategória „profesionalizmu“ funguje takmer rovnako; zrejme je novou verziou pohľadu odnikiaľ, typickou pre dvadsiate storočie.

Je prekvapujúce i deprimujúce zisťovať, koľko problémov odborne kvalifikovaných žien sa formulovalo vlastne

v tých istých termínoch v diskusiách v dvadsiatych a tridsiatych rokoch, keď sa uskutočňovali sociálne výdobytky prvej vlny feminizmu. Tak ako dnes, aj vtedy existoval silný odpor – najmä v kruhoch žien s odbornou kvalifikáciou – proti feministickému rozoberaniu rodovej odlišnosti. „Teraz nás zaujímajú ľudia, nie muži a ženy,“ vyhlásila v roku 1919 ženská literárna skupina z Greenwich Villageu, ktorá sa označila za „postfeministickú“ (Cott, s. 282). „Nová žena“ dvadsiatych rokov bola rovnako ako jej súčasný náprotivok oslavovaná pre svoju rôznorodosť, ktorá sa vyrovnala mužskej rôznorodosť: „Nové ženy sa vyznačujú predovšetkým tým, že sa rovnako ako muži navzájom líšia štýlom svojej práce, hry, svojimi prednosťami, ambíciami i tým, ako sú oceňované. Sú to ženy, nie žena,“ napísala Leta Hillingworth (Cott, s. 277). „Široký bezpohlavný svet činnosti leží pred každým človekom,“ vyhlásila Miriam Ford (Cott, s. 281).

Najmä duševne pracujúce ženy opovrhovali predchádzajúcou generáciou žien-aktivistiek, ktoré sa pre väčšinu inštitúcií stali „cudzím, nepríjemným telesom“ a ktoré sa pokúšali obhajovať alternatívny súbor „ženských“ hodnôt založených na empatii a vzťahovosti (Cott, s. 231). Vyzývali ženy, aby si osvojili racionalistické a objektivistické normy, ktoré už nachádzali na univerzitách a v jednotlivých povolaniach, aby sa usilovali o „dokonalosť“ a o „zabudnutie na Ja“, a nie o rodové vedomie (Cott, s. 232), aby vytvorili „záujmové spoločenstvo, ktoré by ich združovalo s kvalifikovanými mužmi, a nie s nekvalifikovanými ženami“ (Cott, s. 237). Ženy s odbornou kvalifikáciou videli v „neutrálnych“ normách objektívnosti a dokonalosti záruku, že ich budú akceptovať ako „ľudí“, nie ako ženy. Keby však boli vytýčili proti týmto normám istú stratégiu (aby ich odhalili ako mýty a aby ponúkli nové vízie), boli by sa tým, ako upozorňuje Cott, „určite stali z nich outsiders“ (tamže, s. 235).

V kultúre, ktorá je skutočne štruktúrovaná rodovým dualizmom, však nik nemôže byť jednoducho „človekom“. Je to rovnako nemožné ako „byť iba človekom“ v rasistickej kultúre. (Je zaujímavé aj to, že rovnako sa sťažujú bieli – „prečo nemôžeme byť jednoducho ľudia; prečo jedno musí byť vždy, čierna a iné zasa, biele“... – ale iba keď sa presadzuje čierna vedomie.) Náš jazyk, dejiny nášho myslenia i naše spoločenské formy sú „rodovo zaťažené“; pred týmto faktom ani pred jeho dôsledkami v našom živote nemožno ujsť. Niektoré z týchto dôsledkov sú nechcené a niektorým intenzívne vzdorujeme; našou najhlbšou túžbou je možno „transcendovať tento rodový dualizmus“, aby sme svoje správanie nemuseli označovať ako „mužské“ alebo „ženské“. Či sa nám to však páči alebo nie, v našej súčasnej kultúre sú naše činnosti zakódované ako „mužské“ alebo „ženské“ a v rámci prevládajúceho systému rodovo-mocenských vzťahov tak aj budú fungovať. Prijatie „profesionálnych“ akademických noriem je aktivitou, ktorá je rovnako zaťažená rodovou politikou, ako je zaťažená rodovým významom súčasná móda na mieru šitých ženských oblekov s vypchatými plecami. V tejto kultúre nemožno byť „rodovo neutrálny“.

Nieкто by sa mohol nazdávať, že našim spojencom

v tejto veci by mohol byť postmodernizmus, ktorý historizoval a kritizoval liberálnu predstavu abstraktného „človeka“. Do istej miery ním je. Postmodernú kritiku liberálneho humanizmu však oslabuje jej snaha, o ktorej sme už hovorili, trvať na „správnej“ destabilizácii základných kategórií sociálnej identity, rasy, triedy, rodu atď. Z praktického hľadiska – t. j. v kontexte inštitúcií, ktoré sa pokúšame transformovať – boli najúčinnnejšími stratégiami proti liberalizmu stratégie demystifikujúce „človeka“ (a jeho nároky na „neutrálny“ pohľad) prostredníctvom základných kategórií sociálnej identity, ktoré naplňajú obsahom pojmy sociálneho záujmu, historickej situovanosti a kultúrnej perspektívy a dodávajú im účinnosť. Dnes nám radia, že najlepšie analýzy v tomto duchu – napríklad klasické feministické výskumy dôsledkov ženami ovládanej starostlivosti o deti či „mužského“ ducha našich disciplín a povolání – máme ako zdroje pochopenia histórie a kultúry odmietnuť. Väčšina našich inštitúcií sotva začala prijímať poslanstvo modernistickej sociálnej kritiky; je nepochybne príliš skoro na to, aby sa jej vďaka postmodernej heterogenite a nestabilite zbavili. To neznamená, že boj za inštitucionálnu transformáciu bude vychádzať z jednoznačných, nemenných koncepcií sociálnej identity a situovanosti. Naopak, musíme zachovať praktický priestor pre všestrannú kritiku (keď ide o zásadné veci) i pre zmysel pre zložitú a jemné rozdiely. Ak máme účinne bojovať proti tendencii inštitúcií zachovať a brániť sa proti hlbkej zmene, musíme byť pragmatické, nie teoreticky dokonalé.

Nemôžeme, pravda, predpovedať, aký kultúrny význam nadobudnú niektoré gestá a širšie procesy formovania, ktorých súčasťou sa niektoré činnosti stanú. História nás však v niektorých veciach varuje. V dvadsiatych a tridsiatych rokoch došlo k fragmentácii a rozptýleniu feministického vedomia a feministického aktivizmu, keď ženy bojovali proti tomu, čo Nancy Cott nazýva „dilemou feminizmu dvadsiatych rokov“ – išlo o napätie medzi zachovaním rodového vedomia a identity (ako zdroja politickej jednoty a alternatívnej vízie) a deštrukciou „rodových predpisov“ (Cott, s. 239), ktoré obmedzujú voľbu človeka a jeho možnosti. „Postfeministické“ vedomie dvadsiatych a tridsiatych rokov sa v honbe za ideálnym svetom, narušeným rodovým dualizmom, odrezalo od koreňov rodovej identity. Z kultúrneho i historického hľadiska to bolo pochopiteľné. Tak sme sa však podľa mňa odrezali od zdroja transformatívnych možností feminizmu – ktoré sa po štyridsiatich rokoch museli znovu oživovať a nanovo premýšľať. Obávam sa, že dekonštrukcia rodových analýz môže byť súčasťou podobného kultúrneho procesu fragmentácie feminizmu, podobného odpútavania sa od základov.

Poznámky

- 1 Tým nechcem povedať, že opovrhujem ideami postštrukturalistického myslenia (ktoré často vo svojej práci využívam). Ide mi tu o isté programové využívanie týchto ideí. Podľa mňa je správnejšie chápať väčšiu časť postštrukturalistického myslenia (konkrétne Foucaultove práce) ako myslenie ponúkajúce skôr interpretačné nástroje a historickú kritiku, a nie teoretické rámce na všeobecné použitie.



- 2 Vo svojich úvahách sa tu zameriavam na vznik rodových analýz v Severnej Amerike. Ich príbeh vo Francúzsku či v Anglicku by bol v mnohom odlišný.
- 3 Treba však poznamenať, že podľa Gilligan tieto rôzne „hlasy“, ktoré opisuje, nemajú k rodu podstatný vzťah a vzťah k rodu nie je ani ich jediným vzťahom. „Odháva“ ich vo svojej prísne vedeckej práci venovanej rodovej diferencii; hlavným cieľom jej knihy je však, ako sama hovorí, „osvetliť rozdiel medzi dvoma spôsobmi myslenia“, ako sa kultúrne reprodukovali vo svojej rodovej podmienenosti (ale nielen v nej) (s. 2).
- 4 Literatúra k tomuto problému je rozsiahla a jej rozsah neustále rastie. Reprezentatívnu bibliografiu pozri v *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, marec 1989. Najstaršie a najlepšie články venované feministickému kritike metafyziky a epistemológie nájde čitateľ/čitateľka u S. Harding a M. Hintikka.
- 5 Vo svojom nedávnom článku som analyzovala dôsledky toho, že v klasickej filozofickej tradícii dominovali bieli privilegovaní muži. Bat-Ami Bar On ma však neskôr upozornila aj na to, že to boli prevažne kresťania. Ja sama som židovka a musela som dlho a urputne premýšľať o význame svojho vlastného vylúčenia, a som vďačná Ami, že ma k tomu priviedla. Tak sa totiž učíme; s týmto procesom by sa nijako nemala spájať (ako to dnes často býva) permanentná úzkosť z „odhalenia“ a politickej diskreditácie.
- 6 Jean Grimshaw je príkladom feministky vyjadrujúcej tieto teoretické postoje pomocou kategórií a tradičných formulácií problémov typických skôr pre anglo-americký analytický spôsob filozofovania, nie pre kontinentálne postštrukturalistické myslenie.
- 7 Článok Fraser a Nicholson, ktorý jasne, historicky podložené hodnotí feministickú teóriu minulosti, je aj kriticky objektívny. Na rozdiel od neho sa iné najnovšie hodnotenia tých istých prác niesli v duchu pretekov v demolácii feministického myslenia minulosti; to sa v nich zobrazovalo ahistoricky, ironizujúco a vyslovene skreslene a z osvieteného hľadiska pokrokovej feministickej metódy sa hodnotilo ako beznádejne neadekvátne.
- 8 Podrobnejšiu analýzu týchto procesov i spôsobu, akým podporovali vylúčenie literatúry i literárnej kritiky farebných národov, pozri v práci Barbary Christian: *The Race for Theory* (1988).
- 9 Haraway oslabuje tieto dôsledky tým, že povahu tela opisuje permanentne nejednoznačne: telo je „osobné“ a zároveň „kolektívne“. Jej nejednoznačnosť akoby niekedy smerovala proti feministickej kultúre ako kolektívite, inokedy zasa proti jednotlivým feministkám. Obraz „veľkej pohanskej zmätenosti jazykov“, ktorý má vystriedať starý feministický sen o „spoločnom jazyku“ a ktorým končí svoju prácu, vyznieva ako obraz kultúry – až kým sa nedostaneme k nasledujúúcemu riadku, v ktorom tento obraz stotožňuje s „feministickým hovorom rôznymi jazykmi“. Podľa mňa táto nejednoznačnosť, čo aj pôvabná a zámerná, odhaľuje napätie medzi jej predstavou kyborga ako oslobodzujúceho „politického mýtu“ a pretrvávajúcím „epistemologizmom“, v ktorom je kyborg modelom „správneho“ pohľadu na realitu. S prvým súhlasím, druhý je pre mňa problematický.
- 10 Keď hovorím o „reprodukčnej praxi“, nemám na mysli iba tehotnosť a pôrod, ale aj menštruáciu, menopauzu, dojčenie, odstavenie dieťaťa a spontánne i umelé prerušenie tehotnosti. Nepopieram, že všetky tieto procesy sa cháпали a kultúrne hodnotili rôzne. Znamená však táto rôznosť, že akákoľvek abstrakcia významných momentov základného rozdielu medzi ženským a mužským telom je neprípustná? K tejto otázke musíme podľa mňa pristupovať na základe konkrétneho skúmania, nie čisto teoreticky.
- 11 *On Separation from and Connection to Others: Women's Mothering and the Idea of female Ethic*, vstupný referát na 10. výročnej konferencii Canadian Society for Women in Philosophy. University of Guelph, september 1987.
- 12 *Philosophy, Psychoanalysis and Feminism*. University of North Carolina Women's Studies lecture series, Chapel Hill, október 1987.
- 13 V ďalšom svojom článku *Feminist Scepticism and the 'Maleness' of Philosophy* rozoberám tieto problémy podrobnejšie.
- 14 Počas mojej pedagogickej praxe sa tieto spoločné skúsenosti ukázali nielen pri analýzach prác takých autoriek, ako sú Ntozake Shange a Toni Morrison, ale aj pri skúmaní prác feministických teoretiek,

ktorým sa najčastejšie vyčíta ich predpojatost' príslušníčok bielej strednej vrstvy, ako aj ich rodový esencializmus – napr. Nancy Chodorow a Carol Gilligan.

- 15 Podobne sa vyjadruje aj Lynne Arnault vo svojom nepublikovanom článku *The Uncertain Future of Feminist Standpoint Epistemology*.

Literatúra

- BORDO, Susan: *Feminist Scepticism and the 'Maleness' of Philosophy*. In: *The Journal of Philosophy* 85 (11), 1988, s. 619 – 626. (Článok je skrátenou verziou prejavu predneseného na Eastern Meetings of the American Philosophical Association v decembri 1988. Jeho text je k dispozícii u autorky).
- BULKIN, E. – BRUCE, P. – SMITH, B.: *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. Long Haul Press, Brooklyn, New York 1984.
- COTT, Nancy: *The Grounding of Modern Feminism*. Yale University Press, New Haven, CT 1987.
- CORNELL, D. – THURSCHELL, A.: *Feminism, Negativity, Intersubjectivity*. In: *Feminism and Critique*. Ed. Seyla Benhabib a Drucilla Cornell. University of Minnesota Press, Minneapolis 1987 s. 143 – 162.
- DERRIDA, Jaques – McDONALD, Christie, V.: *Choreographies*. In: *Diacritics* 12 (2), 1982, s. 66 – 67.
- DINNERSTEIN, Dorothy: *The Mermaid and the Minotaur*. Harper Row, New York 1977.
- FOUCAULT, Michel: *On the Genealogy of Ethics*. In: Dreyfus, Hubert – Rabinov, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*. University of Chicago Press, Chicago 1983.
- FRASER, Nancy – NICHOLSON, Linda 1989: *Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism*. V tejto knihe.
- GILLIGAN, Carol: *In a Different Voice*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1982.
- GRIMSHAW, Jean: *Philosophy and Feminist Thinking*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.
- HARAWAY, Donna 1989: *A Manifesto for Cyborgs: Science Technology and Socialist Feminism in the 1980s*. V tejto knihe.
- HARDING, Sandra – HINTIKKA, Merrill: *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Reidel, Dordrecht 1983.
- CHODOROW, Nancy: *The Reproduction of Mothering*. University of California Press, Berkeley, CA 1978.
- CHRISTIAN, Barbara: *The Race for Theory*. In: *Feminist Studies* 14 (1), 1987, s. 67 – 69.
- KAHN, Coppelia: *Excavating 'Those Dim Minoan Regions': Maternal Subtexts in Patriarchal Culture*. In: *Diacritics* 12 (3), 1982, s. 32 – 41.
- NAGEL, Thomas: *The View from Nowhere*. Oxford University Press, Oxford 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich: *On the Genealogy of Morals*. Vintage, New York 1969.
- RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton 1979.
- SULEIMAN, Susan: *(Re)Writing the Body: The Politics and Poetics of Female Eroticism*. In: *The Female Body in Western Culture*. (Ed.: Susan Suleiman.) Harvard University Press, Cambridge 1986, s. 7–29.

Z angličtiny preložila Lubica Hábová

Bordo, Susan: *Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism*. In: *Feminism / Postmodernism*. Routledge, New York 1990.

