

CORNELIA KLINGER

dva kroky vpred, jeden vzad

a štvrtý krok ponad ne

etapy feministickej polemiky s filozofiou

Je už dávnejšie známe, že novší feminizmus sa vo väčšej miere zameriava na oblasť tvorby vedenia a teórie. Vychádzajúc zo ženského hnutia, podrobili ženy od konca 60. rokov najrôznejšie vedecké disciplíny a ich inštitúcie kritickým analýzám a pokúsili sa o ich nové usporiadanie. Do tohto kontextu patrí feministická polemika s filozofiou. Nech bola jej cesta akokoľvek trnistá, namáhavá, prechádzala v zásade predsa len tými istými stupňami, ktorými sa uberala feministická kritika v posledných pätnástich až dvadsiatich rokoch aj v iných predmetných oblastiach.

Na začiatku to bolo objavovanie a zviditeľňovanie otvoreného nepriateľstva voči ženám vo filozofickej tradícii, t. j. odhalenie mizogýnie, *sexizmu* mnohých filozofov a kritické odmietanie tohto stanoviska v ich dielach. Bol to stupeň, na ktorom ženy – ako Ursula Pia Jauch poznamenáva nie celkom bez ironického odstupeu – „s ostrým pohľadom utrápených a v dejinách filozofie skutočne zanedbávaných sa pýtali najprv na mieru mizogýnie v textoch mužských autorov a po absolvovanom feministickom výsluchu väčšinou dospievali k vyneseniu málo priateľského rozsudku“¹.

Je nepochybné, že sa pritom odhalilo to, čo bolo potrebné odhaliť, aby spľasli nafúknuté nároky filozofov na pravdu a múdrosť. Ak je táto kritika predsa len nedostatočná, kyslo zavá-

ňajúca moralizovaním a napriek všetkému, čo hrozné a strašné vynáša na svetlo, nudná, potom je príčina asi v tom, že na tejto úrovni feministickej kritiky sa na mušku berú skôr predstavitelia filozofie než filozofia samotná so svojimi kategóriami a štruktúrami. Výčitka *sexizmu* je *argumentum ad hominem*. Diagnostikované pochybnosti postihujú skôr subjekty ako vec: subjektom, filozofom-mužom sa dáva za vinu, že vedení temnými túžbami a sebeckými záujmami o zotročenie ženy, alebo aspoň zaslepení predsudkami svojej doby odbočili z cesty pravdy a múdroti, kým samotnej veci, filozofického myslenia, idey racionality, humanity atď., sa to vôbec netýka. S tým sa spája predstava, že sa nepriateľský postoj voči ženám dá z filozofie abstrahovať, odstrániť ako špinavý flak. Rodovo špecifický mužský kód filozofického diskurzu, ktorý spolukonštituuje vzťah medzi rodmi ako vzťah panstva, sa tak neprelomil.

Dôležitý krok sa v tomto smere urobil na druhom vývojom stupni feministickej kritiky. Návor, že sa feministická kritika samotná nedá obmedzovať na odhaľovanie otvoreného nepriateľstva voči ženám, ale sa musí začínať práve tam, kde sa o ženách, vzťahoch medzi rodmi, rodovej diferencií priamo nehovorí, sa takisto netýka len samotnej filozofie. Fakt, že muži počas dlhého obdobia západných dejín dominovali v inštitucionálnej tvorbe vedenia, ktoré formovali podľa svojho obrazu a vyjadrovali podľa svojich záujmov, sa nevzťahuje len na filozofiu. Aj v iných vedných disciplínach, od duchovných a sociálnych vied až po prírodné

Aspekt poskytovala študentská rada, ktorá bola súčasťou prvej konferencie o feministickom filozofickom výsluchu, ktorý sa uskutočnil v rámci študentskej organizácie v Bratislave. Aspekt tento bol súčasťou prvej konferencie o feministickom filozofickom výsluchu, ktorý sa uskutočnil v rámci študentskej organizácie v Bratislave. Aspekt tento bol súčasťou prvej konferencie o feministickom filozofickom výsluchu, ktorý sa uskutočnil v rámci študentskej organizácie v Bratislave.

ved
rov
cen
sto
seb
per
ne
toh
per
dzu
var
vé
liv
ské
kri
be

ťaž
prá
mu
ne
sol
fur
po
de

ky
pr
ku
loč
stv
pr
zá
ur
a
ne
m

kr
hc
le;
kr
za
ké
ny
pe
pa
da
vy
or
v
fe
cc
ti
n.
aj
zi
rc

vedy, sa dá podľa mnohých rôznych foriem prejavu pozorovať to, čo sa vo feministickej kritike označuje ako *androcentrismus*: jednostranná a nereflektovaná orientácia v nastoľovaní otázok, v spôsoboch prístupov a v interpretáciách sebachápania a chápania sveta mužským rodom, ktorého perspektíva z horizontu spoločnosti, spočívajúcej na striktne rodovo špecifickej deľbe práce, sa výrazne odlišuje od toho, ako ženský rod chápe seba a svet. Pritom mužská perspektíva sa nezávisle od toho, že je jednostranná, presadzuje ako určujúca. Kým sexizmus vysloveným podceňovaním ženám škodí, androcentrismus zneviditeľňuje rodové diferencie a ich problematiku, a práve preto je ešte škodlivejší. V skutočnosti je androcentrismus, nadvláda mužskej centrálnej perspektívy do istej miery príčinou, prečo sa kriklavá nespravodlivosť, ktorú predstavuje sexizmus, vôbec nevníma v celom jej rozsahu.

Odhalenie androcentrizmu je vo všetkých oblastiach ťažším a významnejším krokom feministickej kritiky. Ale práve vo filozofii má zvláštny význam odhalenie nároku mužského myslenia a vedenia na všeobecnú ľudskosť a neutralitu, pretože tu sa zásadnejším spôsobom, čiže spôsobom, ktorý si nárokuje na platnosť aj v iných oblastiach a funguje pre ne ako vzor, nastoľujú a zodpovedávajú otázky podstaty človeka a utvárania subjektu prostredníctvom vedenia a konania.

Zosumarizovane, obidva tieto kroky feministickej kritiky filozofie obsahujú značnú výbušnosť: v prvom bode sa predovšetkým spochybnila ilúzia stavajúca filozofický diskurz do priestoru myslenia, ktorý je exteritoriálny voči spoločenským a politickým vzťahom a je oslobodený od panstva, teda ilúzia o takom myslení, ktoré nemá záujmy a je priestorom čistej kontemplácie. S druhým bodom sa spája zásadná kritika západného myslenia, nárokujúceho si na univerzalitu: toto myslenie je kultúrne, historicky, sociálne, a nakoniec aj rodovo oveľa menej všeobecne platné a menej všezahrňujúce, ako sa domnieva, je oveľa väčší podmienené, ohraničené, relatívne, ako si myslí.

V princípe je toto východisko kritiky západnej filozofie kritikou jej (minimálne potenciálneho) komplicitva na vzťahoch panstva, jej ochoty slúžiť ako legitimizačný diskurz a legitimizačná inštancia, posväcujúca to, čo jestvuje. Táto kritika neoprávneného nároku západnej filozofie na univerzalitu je v princípe možná nielen zo ženského/feministického stanoviska; uskutočňuje sa aj z iných diskriminovaných a marginalizovaných hľadísk. Navyše táto kritická perspektíva sa sama vyvinula v poheglovskej dobe zo západnej filozofie a stala sa na konci tohto storočia jej prevládajúcou koncepciou. Rosi Braidotti má oprávnenie určité výhrady: „V čase, keď kritika racionality je dominujúcou teoretickou módou, treba vidieť, čo je špecificky feministické v odhalení spojenia medzi poznaním a mocou.“² Špecificky feministický je poznatok, že spojenie medzi vedením a mocou obsahuje zložku, ktorá sa **vzťahuje k rodu**: „*Feministická reflexia sa odlišuje tým, že pramení z úsilia odhaliť nielen násilný charakter racionality sústredenej na moc, ale aj pohlavne špecifický charakter tohto násillia.*“³ Je samozrejmé, že pohľad na vzťah vedenia a moci z perspektívy rodu je len jednou z možných perspektív.

Pravda, samu túto relativizáciu feministickej kritiky treba relativizovať, lebo treba uznať, že odhalenia a formulácie takej kritiky filozofie, ktorá zohľadňuje rod, boli z historického hľadiska vyhradené ženám, resp. feminizmu. Veľká a veľmi radikálna tradícia kritiky a sebakritiky filozofie od Marxa cez Nietzscheho a Freuda až ku kritickej teórii Frankfurtskej školy nedokončila systematické rozvíjanie tejto perspektívy a neuplatnila ju v plnom rozsahu. Museli prísť ženy, a to za určitých historických, resp. inštitucionálnych podmienok, totiž na základe pomerne širokého a dlhšie trvajúceho politicko-spoločenského ženského hnutia a prítomnosti (o niečo) väčšieho počtu žien vo vede, aby sa to mohlo stať. „*Svoje špecifické skúsenosti a svoj zvláštny uhol pohľadu môžu vyjadriť len ženy samotné.*“⁴ Kritika rodovo špecifickej *predpojatosti* nie je v iných formách kritiky nevyhnutne zahrnutá a uskutočňovaná – ale aj naopak (a to sa vo feministických diskusiách práve v posledných rokoch silnejšie reflektuje), kritika rodovo špecifických vzťahov panstva, ktorá sa dostala do zorného poľa feministickej perspektívy, dostatočne nezohľadňuje automaticky každú formu spoločenskej nespravodlivosti a nerovnosti. Tento názor rozčleňuje feministickú perspektívu a v dobrom slova zmysle ju relativizuje: dáva ju do vzťahov a ukotvuje ju v širšom kontexte kritiky bez toho, aby sa tým zužoval jej význam.

Dá sa z toho vyvodit' poučenie, že kritika musí byť konkrétna. Jej schopnosť odhaľovať predpokladá vždy určitú mieru „subjektívnej zaangažovanosti“ (nem. Betroffenheit – subjektívna zasiahnutosť, postihnutosť). Tento termín používam v súvislosti s uznaním faktu, že ide o ťažký a mnohovýstrový fenomén, čo sa za zdaním bezprostrednosti, ktoré patrí k tomuto termínu, neraz stráca. Hoci konkrétne „zasiahnutosť“ je požiadavkou poznania, miera uvedomenia si nespravodlivosti a potláčania a odporu voči nim nie je priamo úmerná miere utrpenia, ktoré spôsobujú, t. j. fakt „zasiahnutia“ ešte zďaleka neznamená aj uvedomenie si tejto skutočnosti, t. j. „zasiahnutosť“ vo vlastnom zmysle; naopak, nemožno vylúčiť, že „zasiahnutosť“ si skoro vždy vystačí aj bez faktického zasiahnutia. Okrem toho treba konštatovať, že platnosť raz odhalenej a sformulovanej kritiky presahuje okruh „subjektívne zaangažovaných“, ako aj „zasiahnutosť“ ako kritérium poznávania. To teda znamená, že výsledky feministickej kritiky sexizmu a androcentrizmu nie sú výlučne rodovo špecificky prístupné a vyhradené len ženám. Nezávisle od tvrdenia, že na to, aby sa tento druh rodového panstva mohol podrobiť systematickej kritike, museli prísť ženy, ktoré sú ním osobitým spôsobom zasiahnuté, môžu aj muži túto kritiku veľmi dobre chápať, akceptovať a ďalej rozvíjať.

Z prvých dvoch bodov kritiky – za predpokladu prijatia symetrickeho dualizmu medzi obidvoma rodmi – nesporné vyplýva otázka ženského protipólu: Ak všetko doterajšie myslenie bolo charakterizované a dominované mužskosťou, čo to je potom ženské myslenie, písanie, filozofovanie atď.? Treba úprimne povedať: tento následný, zdanlivo logicky sa vnucujúci tretí krok predstavuje chybný krok, hoci

určite nie je náhodný, a možno mu ani celkom nechýba zmysel a hodnota. Obidve súčasti predpokladu, na ktorom sa zakladá táto otázka, sú nesprávne: dualizmus medzi rodmi nie je žiadna nevyvrátiteľná a nezmeniteľná realita, ale artefakt; a aj za prijatého predpokladu, že dualizmus medzi rodmi má povahu artefaktu, nie je tento dualizmus v žiadnom prípade symetrický. Prehodenie výhybky z mužsky dominovaných dejín myslenia a ideí, ktoré jestvovali v minulosti a jestvujú v súčasnosti, na ženské myslenie, ktoré má jestvovať v budúcnosti, je nesprávne.

Za tie roky, čo som sa zaoberala týmto tematickým okruhom, som veľmi často počula otázky o ženskom čítaní, písaní, myslení. Najčastejšie boli tieto otázky zdôrazňované z pozícií viac-menej vzdialených myšlienke a požiadavke feministickej kritiky. Všimla som si, že ak sa mužskí kolegovia vôbec cítia oslovení, tak vyslovene týmito začiatkami tvorby teórie, ktorá sa im javí ako prísľub alternatívy celkom iného, ženského myslenia, ktoré sa diametrálne odlišuje od mužského. Dosť často sa v tom dala vycítiť povrchná zvedavosť, ale zároveň aj hlboká túžba po možno exoticky inom (proti)svete, existujúcom napriek všetkým očakávaniam; zvedavosť, ktorá sa rozplynula, len čo vyšlo najavo, že tajomný nový kontinent celkom iného ženského myslenia nie je bájne miesto, kde sa odohrávajú neslýchané zázraky. Akonáhle sa tieto ich očakávania nenaplnia, prichádza sklamanie a prudké odmietnutie absurdít takéhoto druhu, spojené s odmietnutím celej feministickej tvorby teórie.

Je paradoxné, že „ženské myslenie“ figuruje ako protinávrh, ako alternatíva a východisko z mizérií mužského myslenia len za predpokladu úplnej mužskej dominancie v oblasti myslenia. Pokiaľ platí tento predpoklad, pôsobí ženský protisvet z nejasného odstupujú; presahy do neho sú riskantným dobrodružstvom na hraniciach mužského systému a v krízových fázach sa môžu stať nevyhnutnosťou, aby tento systém neustrnul, a to tým, že sa zneistí, rozšíri a obohatí (svojím Iným).⁵ Zdá sa, že sebaopisovanie žien, ku ktorému dochádza počas feministického projektu, je tým okamihom, v ktorom by sa konečne mohla uskutočniť veľká alternatíva k mužskému systému. Namiesto toho sa však v tomto bode ukazuje, že Iné patrí k tomu istému, resp. odhaľuje sa mechanizmus, podľa ktorého takéto projekcie fungujú. V tom istom okamihu, v ktorom sa zdá, že sa nádej splní, vychádza najavo jej iluzórny charakter. Pravda, za predpokladu, že vôbec interpretujem súčasnú situáciu správne, totiž ako definitívny koniec výlučnej dominancie muža. Ak by to tak nebolo (čo nepovažujem za úplne vylúčené), mohol by sa feministický pokus o zlom, o oslobodenie, stať zdrojom pre obohatenie mužského systému – tak ako už neraz v minulosti.

Nechcem v žiadnom prípade zapierať, že sa aj ženy, feministky nechali zviesť *fatamorgánou* a prispôbili veľkú ženskú alternatívu mužskému svetu a mužskému mysleniu. Preto sa mi zdá otázka podstaty a miesta ženského, ako sa nastoľuje v rámci feministickej tvorby teórie, v zásade inak motivovaná a orientovaná na niečo, čo je za tým: nejde ani tak o nádejný pohľad na ženskosť ako utópiu *Iného*, ako skôr o otázku prameniaku z utrpenia: čo je *vlastné* ženskosti. Lekcia, ktorú sa z dejín filozofie museli naučiť

nielen ženy samotné – ibaže ony sa to učili bolestivejším spôsobom –, zaznievala v najrôznejších variantoch vždy rovnakého základného textu: žena nie je nič iné ako nevydarený, nedokonalý, zakrpatený, slabší muž; byť ženou neobsahuje vlastné určenie a určenosť, ale je jednoducho de-finované nedostatkom mužskosti.

Od počiatkov západného myslenia až po súčasnosť, od Aristotelovej teórie plodenia, ktorá vzťahuje zrod dieťaťa ženského pohlavia na nepriaznivé okolnosti, až po Lacana, ktorý stavia proti sebe ženské ako „pas-tout“, ako „nie-všetko(st)“ a mužské ako „všetko(st)“, dali by sa uviesť nespočetné príklady toho, že sa žena nekonfrontuje s mužom ako žena, teda ako B k A; i toho, že nekladú sa pod spoločný, obidvoch zahrňujúci druhový pojem – človek. „Vzťah oboch pohlaví nie je vzťahom dvoch elektrických pólov: muž je (...) zároveň pozitívny pól aj celok (...) Ľudstvo je mužské a muž nedefinuje ženu osebe, ale vo vzťahu k sebe; nehľadá na ňu ako na autonómnu bytosť.“⁶ Odpor voči tomuto „falocentrickému systému reprezentácie“⁷ motivuje otázku, či kategória rodu má ontologickú hodnotu⁸ – otázku, ktorá vzrušovala – a hlboko rozpoltila – feministické teoretické spoločenstvo.

V posledných pätnástich až dvadsiatich rokoch sa otázka ženskej určenosti ľudského bytia skloňovala v mnohých disciplínach filozofie. Vyplýva z podstaty ženskosti, odvodennej najčastejšie z „*women's corporeal specificity*“⁹ – ženské hľadisko poznania (vrátane teórie poznania), ženská estetika, či snáď niečo také ako ženská logika (podsúvaná s mizogýnnym zámerom) – alebo to, čo tvorí vlastné jadro tohto druhu otázok: existuje ženská etika a morálka?

Nielenže sa doteraz nedá medzi feministickými teoretikami hovoriť o jednomyselnosti pozitívnych odpovedí na tieto otázky, ale z rôznych dôvodov sa zdvihol prudký odpor voči každej jednotlivaj odpovedi a ešte silnejší odpor voči otázke samotnej.

Zjednodušene sa tieto výhrady dajú zhrnúť do troch smerov:

Po prvé, nedá sa úplne rozptýliť podozrenie, že plody feministických snáh určiť podstatu ženskosti nepadli ďaleko od stromu patriarchálneho vymedzovania podstaty, lebo tradičné charakteristiky ženského vlastne len stavajú do nového, lepšieho svetla, teda ich prehodnocujú, resp. zhodnocujú. Fakt, že zďaleka nestačí, aby patriarchálne vnímanie ženy bolo pozbavené platnosti, bol zo štrukturálnych dôvodov vlastne jasný už skôr, než sa pokus o to vôbec podnikol. A tak sa možno u Adorna dočítať, čo sa feministickou teóriou diferencie nevyvracia: „*Ženský charakter a ideál ženskosti, podľa ktorého bol vymodelovaný, sú produktmi mužskej spoločnosti. Glorifikovanie ženského charakteru zahŕňa pokorenie všetkých, ktoré sú jeho nositeľkami.*“¹⁰ Z rovnakého dôvodu nemožno dôverovať ani odvodzovaniu všetkých ženských vlastností z „*women's corporeal specificity*“, pretože takto sa definícia ženskosti opäť odvodzuje z tela a je naň redukovaná; nedôveryhodná je zároveň aj polarizujúca, dichotomizujúca protikladnosť ženskosti a mužskosti, pričom je jedno, aké hodnotenia sa im pripisujú.

Po druhé, týmto spôsobom sa všetky ženy charakterizu-

jú na základe *jedného* konceptu ženskosti. Chýbajúca kultúrna a historická diferenciacia medzi ženami sa najmä v posledných rokoch uvádzala ako výhrada voči feministickým teóriám diferencie. Aj vo fantóme druhového singuláru žena zostala reliktom starého systému reprezentácie. Z mužskej centrálnej perspektívy sa nejavia všetky ženy ako *rovné*, pretože rovnosť by implikovala spoločenskú, resp. politickú predstavu, ale práve ako *rovnaké* v zmysle osobitosti ženského rodu.

Uvažujúc z filozofického zorného uhla, dajú sa tieto a ďalšie argumenty proti teóriám diferencie zhrnúť do *tretieho* bodu: každé odvolávanie sa na podstatu ženskosti predpokladá ontológiu, čiže ideu poriadku bytia, z ktorej však už nemôžeme vychádzať ako zo všeobecne a záväzne platnej. V 20. storočí, v našej postmetafyzickej dobe, už nemožno položiť otázku božsky či prirodzene zaručeného poriadku, v ktorom má byť ukotvené určenie ľudského bytia. V dôsledku toho je aj otázka, ktorá je koncipovaná takým istým spôsobom, teda otázka ontologicky alebo metafyzicky zdôvodneného určenia byť-ženou alebo byť-mužom, zastaralá. Nemáme už viac nebo, na ktoré by sme zavesili východiskový bod takej určenosti a z neho odvodzovali ďalšie určenia, nemáme ani veľkú knihu prírody, z ktorej by sme mohli túto určenosť vyčítať. Feministická výzva môže horizont možností filozofie napadnúť a rozhodujúcim spôsobom zmeniť, ale nemôže (bez toho, aby si sama sebe neuškodila) obrátiť koleso dejín, menovite dejín myslenia. Na ontológiu rodov je príliš „neskoro“ – rovnako ako aj na to, aby sa žena stávala subjektom, lebo doba transcendentálnej filozofie je práve tak preč ako doba metafyziky.

Toto odmietnutie tézy o ontologickej hodnote rodovej diferencie sa nesmie vrátiť k predpokladu rodovo neutrálneho človečenstva v rámci nejakého ontologického primátu pred rodovou diferenciou. Pretože to by sa rovnalo ceste naspäť z teórie diferencie k teórii rovnosti. Jestvujúca patová situácia medzi týmito dvoma teóriami sa musí riešiť skôr krokom ponad tieto dve protikladné, ale v rovnakej rovine stojace teórie.

Vyjdeme z predpokladu, že v postmetafyzickom svete nie je ani „rod“, ani „človek“ absolútnym počiatkom a pôvodom, pevným základom, z ktorého sa môže uvažovať. Rod rovnako ako identita je efekt diskurzívnej konštelácie.¹¹ Pod diskurzívnou konšteláciou sa rozumie súbor spoločenských a kultúrnych diskurzov, v rámci ktorých sa vytvárajú rodové roly, rodové charaktery, resp. rodové identity a ich diferenciacia ako duálna a polárna, resp. dichotómna. Inými slovami: v postmetafyzickom svete sa uvažuje o povahe rodu a rodovej diferencie ako o konštruovanej a utvárajanej. Feministická teória tým, že sa spočiatku dosť dlho usilovala, aby sa podstata ženy namiesto mužského definovania určovala zo ženskej perspektívy, ostala na dlhší čas v zajatí mužského smeru pohľadu, namiesto toho, aby naň zo svojho hľadiska poukázala. Projekt, v ktorom sa diskurzívna konštelácia ako súbor spoločenských a kultúrnych diskurzov, utvárajúcich efekt rodu a rodovej diferencie, má podrobiť feministickej analýze a kritike, križuje mužský pohľad, ktorý bol zameraný na „ženu“ ako na svoj objekt. Tým sa zásadne obracia smer pohľadu feministickej teórie.

Hoci sa môže zdať, že sa diskusia o (rodovej) identite ako esencii versus konštrukcii naplno rozvinula až v posledných rokoch, treba si predsa len spomenúť, že predpoklad o konštruktívnom charaktere rodovej identity a rodovej diferencie patrí už k starým múdrostiám feministickej teórie. Čo iné spočíva v téze Beauvoir, podľa ktorej nikto neprichádza na svet ako žena, ale sa ňou až stáva? Takýto konštrukt bol zakomponovaný už do koncepcie rodu (gender). Avšak toto chápanie konštrukcie bolo obmedzené na aspekty *sociálnej* konštrukcie. Právo, ekonómia, politika a výchova/socializácia boli pre utváranie rodových rolí a rodovej hierarchie považované za relevantný parameter diskurzívnej konštelácie. Naproti tomu fyzická povaha rodov, terminologicky určená ako *pohlavie*, vyslovene odlišovaná od *rodu*, zostávala mimo zorného uhla. Existencia tejto dimenzie, fyzická povaha rodu (pohlavie), sa síce nepopierala, odopieral sa jej však akýkoľvek vplyv na sociálny osud osoby, resp. na organizáciu spoločnosti. Redukovala sa na nemý substrát subjektu, spoločnosti a kultúry.

Toto ostré protipostavenie sociálneho rodu (gender) a biologického pohlavia (sex) sa ukázalo v priebehu vývoja feministickej teórie z rôznych dôvodov a hľadísk ako neudržateľné.

Po *prvé* neumožnilo uspokojivo odpovedať na otázku funkcie a významu pohlavia, ktoré sa vyhlasuje za pasívny substrát. Na jednej strane sa nepodarilo dať presvedčivé, a nielen obraňujúce, defenzívne odpovede na dodnes uskutocňované a neutíchajúce pokusy odvodzovať spoločenské normy z biologických daností, ktoré vyúsťujú do antifeministického zámeru, t. j. takéto, ktorý zachováva tradované rodové roly. To, že výrazne odlišná fyzická konštrukcia pohlaví nemusí mať žiadny vplyv na ich psycho-sociálnu situáciu a funkciu, nebolo na tejto interpretačnej úrovni zastúpené skutočnými argumentmi, len sa vyznačili hranice a stanovil „morálny“ príkaz, aby sa rešpektovali. Bolo normatívne vymedzené, že pohlavie („sex“), ktoré sa v koncepcii rodu nespochybňovalo, nemôže mať žiadne dôsledky na sociálne postavenie a rolu. Na druhej strane táto koncepcia podsúva ilúziu alterity prírody ako utopického zdroja nových predstáv o poriadku, v ktorej sa ako hlavná niť ťahá skutočná, spoločenským panstvom a konvenciou nekontaminovaná ženskosť. Akokoľvek ďaleko od seba môžu konzervatívne a feministicko-utopické stanovisko v svojich intenciách divergovať – v svojej nedôvere voči oddeľovaniu *sex/gender* a v svojej viere vo významnosť biologicky podstatnej diferencie medzi pohlaviami – obe stáli, do určitej miery nedobrovoľne, na tej istej strane.

Po *druhé* feministické bádanie a teória narážali v priebehu svojho vývoja v stále širších oblastiach a v stále hlbších vrstvách na proces utvárania; na to, že rodová identita a rodová diferenciacia má charakter produktu a konštruktú:

– Čo sa týka výskumov, v ktorých sa vyzdvihuje psycho-fyzická povaha človeka v jej rodovo špecifickej rozdielnosti, mohli feministické teoretičky nadviazať na jednej strane na Freuda a Lacana a na druhej na Foucaulta a ďalej rozvíjať tieto východiská. Už psychoanalytická teória hlása-

la tézu, ktorá bola významnou mierou zargumentovaná z feministickej perspektívy, lebo „(...) *dispozície nie sú primárne sexuálne fakty, ale vyprodukované efekty predpisu vynúteného kultúrou* (...) *Tento predpis produkuje aj sexualitu vo forme dispozícií a neskôr sa zdá, že tieto predstierané prírodné dispozície transformuje do kultúrnej akceptovateľných štruktúr.*“¹²

– Z iného uhla pohľadu feministická kritika kategórií verejného a súkromného, a tým aj vládnuceho politického konceptu značne prispela k tomu, že sa spochybnila nepresnosť hraníc medzi spoločnosťou a prírodou; ukázalo sa totiž, že vylúčenie ženy, resp. celého komplexu rodového poriadku z politického poľa a priradenie ženy k rodinno-súkromnej sfére, ktorá údajne funguje podľa zákonov prírodnej riíše, predstavuje politické vykázanie. Také vykázanie, ktoré vytýčením hranice medzi oblasťou spoločenského a politického na jednej strane a oblasťou prírodného a nepolitického na druhej prepožičiava komplexu rodového poriadku zdanie prirodzenosti – a to implikuje nezmeniteľnosť. Takýmto spôsobom sa toto vykázanie ako vykázanie skrýva, a tak sa nakoniec zakrýva jestvujúci vzťah panstva v tejto oblasti, ponechávajúc zdanie určenia prírodného poriadku, ktoré sa nedá zmeniť. Ukázalo sa, že hranice patria k hre a ten, kto stanovuje hranice, určuje pravidlá hry a ovláda hru.

– V tomto zmysle feministická kritika odhalila, že aj samotný dualizmus kultúry a prírody je kategoriálnou konštrukciou, do ktorej je na jednej strane vpísaný rodový dualizmus, ale ktorá na druhej strane zasa prispieva k tomu, aby sa mužskosti a ženskosti pripisoval dualizmus. Vďaka tomu sa spoznala analógia medzi dualizmami kultúra/príroda, mužskosť/ženskosť a ďalšie dichotomicky konštruované páry protikladov.¹³

Všetko to nakoniec viedlo k tomu, že sa v koncepcii rodu spochybňuje feministická diferenciácia *pohlavia* a *rodu* (*sex/gender*). Ak diferenciácia *pohlavia* a *rodu* predstavovala – z hľadiska patriarchálnych chápaní, zakladajúcich sa na tom, že vysvetľujú vzťah medzi rodmi vo všeobecnosti ako „prirodzený“, aby ho izolovali od oblasti ľudsky vytvoreného a historicky meniteľného, a v podstate držali vo vzdialenosti od miesta boja spoločenských polemík a politických rozhodnutí – dôležitý výdobytok, predsa len išlo o prvý krok, ktorým vykročila časť komplexu rodového poriadku. V istom zmysle znamenalo rozlišovanie *sex/gender* ťah na šachovnici, ale ešte nie pokus nanovo a samostatne určiť pravidlá hry z feministickej perspektívy.

Takýto krok podnikla opätovným spochybnením rozlišovania pohlavia a rodu (*sex/gender*) Judith Butler, keď konštatovala, že „*pohlavie (sex), tak ako je definované, je už vlastne rodom (gender)*“¹⁴. Pravda, táto formulácia nového stanoviska je práve taká nesprávna, ako je aj správna. Správna je preto, lebo veľmi zreteľne vyjadruje, že pohlavie má charakter konštruktú a efektu. Nesprávna je (resp. bola by) za predpokladu, že by chcela uvažovať o konštrukcii prirodzeného (pohlavia) podľa koncepcie rodu.¹⁵ Koncepcia rodu totiž uvažuje práve o tom druhu sociálnej konštrukcie, ktorý je definovaný vylúčením z prirodzeného (prírody), a tak vždy nanovo otvára nemilú otázku funkcie a významu nemého substrátu – tela, resp. samotnej príro-

dy. Aby názor, ktorý zastáva nielen Butler, hoci ona ho vyjadřila obzvlášť pregnantne, ale aj mladšia feministická teória vychádzajúca z konštruktového charakteru (rodovej) identity a (rodovej) diferencie, bol skutočne plodný, je potrebné vysvetlenie, resp. adekvátne a precízne nové pochopenie koncepcie konštrukcie. Ide o pojem konštrukcie, ktorý nezostáva stáť a nezlyháva na prahu príroda/kultúra, ale práve tento prah reflektuje.

Konkrétne to znamená: ideu *sociálnej* konštrukcie treba doplniť a rozšíriť o ideu *kultúrnej* alebo *symbolickej* konštrukcie (zdôrazňujem: doplniť a rozšíriť, a nie nahraďiť!).¹⁶ To implikuje jednak inú predmetnú oblasť, ako aj iný pojem konštrukcie.

Do predmetnej oblasti kultúrnej a symbolickej konštrukcie patria – okrem tela – zobrazovacie a významové systémy, t. j. jazyk, umenie/literatúra, náboženstvo a filozofia – teda presne tie oblasti, ktorým sa v koncepcii sociálnej konštrukcie orientovanej na kategórie, ako sú právo, ekonómia, politika, nevenovala pozornosť, alebo aspoň nie centrálna. Nie je náhodné, že sú to práve tie oblasti, ktoré sa z materialistickej perspektívy, sústredenej na sociálne, chápu ako „nadstavba“. Pre pochopenie a vysvetlenie vzťahu medzi rodmi majú minimálne takú veľkú, ak nie ešte väčšiu relevanciu. A pokiaľ rodový poriadok siaha ešte hlbšie než iné poriadky (sociálny alebo triedny poriadok) do základov spoločnosti a kultúry, kultúrna/symbolická štruktúra by si zaslúžila skôr označenie „podstavba“, ak by architektonické metafory tohto druhu neprinášali so sebou aj hierarchizujúce konotácie, ktoré sú tu úplne zbytočné.

To, čo tu chcem opísať ako rozšírenie perspektívy od sociálnej konštrukcie (ktorá zodpovedala pojmu *gender*) ku kultúrnej/symbolickej konštrukcii (ktorá zahŕňa *gender* a *sex*), dala Julia Kristeva do širšej súvislosti a pochopila ako striedanie paradigiem medzi perspektívou 19. a perspektívou 20. storočia, ktoré – hoci aj skutočne skrytým a nejasným spôsobom – spája s otázkami rodového poriadku, vystupujúcimi do popredia, resp. prichádzajúcimi s feminizmom. Ako „symbolického menovateľa“ označuje to, čo ja nazývam kultúrnou alebo symbolickou konštrukciou, resp. štruktúrou: „(...) *spoločný symbolický menovateľ sa netýka odpovedí, ktoré (...) našli skupiny ľudí v problémoch produkcie materiálnych statkov (doména ekonómie a z nej vyplývajúce medziľudské vzťahy, politika), ale v odpovedi na problémy re-produkcie, prežitia ľudského druhu, života a smrti, tela, rodu, symbolu.*“¹⁷ Rodový poriadok je založený podľa chápania Kristevy na symbolickej zmluve¹⁸, analogicky so založením sociálneho poriadku na spoločenskej zmluve, alebo inak povedané, symbolická zmluva je druh spoločenskej zmluvy, ktorá neriadi poriadok „*produkcie materiálnych statkov*“, ale poriadok „*re-produkcie, prežitia ľudského rodu, života a smrti, tela, rodu, symbolu.*“

To, čo v článku Kristevy z roku 1979 našlo svoje programové, postulatívne vyjadrenie a bolo skôr vágnym tušením, feministický výskum a teória odvtedy objavila a začala rozpracovávať ako svoju predmetnú a kompetentnú oblasť. V rôznych oblastiach, relevantných pre kultúrne/symbolické konštrukcie – od analýzy náboženstva až po teóriu filmu – vyvstáva otázka, ako sa v takých rozdielnych diskur-

zvínych konšteláciách utvára efekt rodu, rodovej diferencie ako duálny a polárny, s charakteristikami, ktoré sú nám známe.¹⁹ Pretože sa v minulosti tento efekt produkoval vlastne prostredníctvom vylúčenia žien z čisto mužsky dominovaných diskurzívnych spoločenstiev, feministky zameriavajú pohľad na prevažne mužmi vytvorené a vyjadrované poriadky. Vzhľadom na tieto skutočnosti sa mi nezdá prehnané tvrdenie Jutty Georg-Lauer: „*To, že si muži mohli zabezpečiť dominanciu prostredníctvom symbolického systému, ktorý im bol k dispozícii, je tým skutočným výkonom pri etablovaní patriarchátu.*“²⁰

Z povedaného vyplýva, že tento projekt feministickej filozofie patrí do načrtnutej súvislosti. Ak sa zdalo, že význam diskurzu filozofie na úrovni sociálnej konštrukcie je skôr marginálny, tak sa v kontexte perspektívy zameranej na kultúrnu/symbolickú dimenziu tento diskurz naopak dostáva do popredia.²¹ Ukazuje sa napríklad, že jedným z najpodstatnejších a najúčinnějších nástrojov vytvárania polárnej a dichotomickej rodovej diferencie je systém, ktorý je analogicky vytvorený vzájomne sa podmieňujúcimi dualizmami a patrí od čias pytagorovskej tabuľky kategórií k jadrú západnej filozofie; Rosi Braidotti nazýva systém dualizmov „(...) nerozpoznanou a kamuflovanou sexuálnou odlišnosťou v samom jadre filozofie“²². Je nápadné, že dualizmus ľudského páru (mužský a ženský) je vpísaný medzi najzákladnejšie kategoriálne páry vo filozofickej tradícii, ako sú forma a hmota, transcendencia a imanencia, racionalita a emocionalita, aktivita a pasivita atď., čo naopak znamená, že filozofia so svojimi najcentrálnejšími kategóriami pokračuje v písaní tohto druhu rodovej diferencie. Tematizáciu vzájomného vzťahu medzi rozdielnymi základnými dualizmami západnej filozofie a rodovej diferencie označuje Moira Gatens, bezpochyby oprávnenne, za rozhodujúci krok vo feministickej tvorbe teórie posledných rokov: „(...) dichotómie, ktoré dominujú vo filozofickom myslení, nie sú pohlavne neutrálné, ale do hĺbky zasahujú politiku sexuálnej diferencie. Tento poznatok predstavuje rozhodujúci skok vo feministickom teoretizovaní. Umožňuje skutočne odlišný a oveľa produktívnejší vzťah medzi feministickými a filozofickými teóriami.“²³

V danej súvislosti sa nedá urobiť nič iné, ako načrtnúť rovinu, na ktorej sa nachádzajú úlohy feministickej analýzy a kritiky diskurzu filozofie. Okrem širokého poľa utvárania dualizmov sa tu dajú menovať všetky ďalšie symbolické štruktúry, znaky a metafory, ktoré sa nejakým spôsobom a v nejakej miere používajú v oblasti filozofie. Všetko ďalšie je vecou konkrétnej práce na tomto poli. Táto práca je z rôznych aspektov v plnom behu. Napriek tomu si myslím, že sa táto práca ešte len začala a že vidíme ešte len vrch ľadovca.

Poznámky

- 1 Jauch, Ursula Pia: *Schopenhauer oder Kant. Geschlechterdifferenz zwischen Zeitkritik und Zeitgeist*. In: *Schopenhauer in der Postmoderne*. (Schopenhauer-Studien 3) Wolfgang Schirmacher (ed.), Viedeň 1989, s. 50.
- 2 Braidotti, Rosi: *Patterns of Dissonance*. Cambridge / Oxford 1991, s. 175.
- 3 Tamže.
- 4 Nagl-Docekal, Herta: *Von der feministischen Transformation der Philosophie*. In: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur* 3/1992, zoš. 4, s. 530.
- 5 Porovnaj Derrida, Jacques: *Sporen. Die Stille Nietzsches*. In: Hamacher, W. (ed.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a. M. / Berlin 1986, s. 129 – 168;

- 6 Klinger, Cornelia: *Eine Fallstudie zum Thema postmoderne Philosophie der Weiblichkeit: Jacques Derrida, Sporen. Die Stille Nietzsches*. In: Amstutz Nathalie – Kuoni, Martina (ed.): *Theorie – Geschlecht – Fiktion*. Frankfurt a. M. / Bazilej 1994, s. 205 – 233.
- 7 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbeck b. Hamburg 1951, nové vyd. 1986, s. 10.
- 8 „*Nakoľko pohlavia sú reprezentované podľa binárnej štruktúry, ktorá redukuje n pohlaví na dve, sama binárna štruktúra redukuje jedno z nich v rámci páru do úplne závislej pozície na tom druhom tým, že ho definuje ako jeho negáciu, absenciu a nedostatok. Toto je falocentrický systém reprezentácie, v ktorom sa ženská telesná špecifickosť definuje a chápe iba v nejakom vzťahu k mužskej špecifickosti – ako protiklad muža, ako jeho dvojnica a doplnok...*“ (Grosz, Elizabeth: *Inscriptions and Body Maps: Representations and the Corporeal*. In: Threadgold, Terry – Cranny-Francis, Anne /ed./: *Feminine – Masculine and Representation*. Sydney / Londýn / Boston 1990, s. 73.)
- 9 Prítom rozdiel medzi obidvoma koncepciami ženskosti ako tým veľkým Iným a ženskostou ako nedostatkovou bytosťou vôbec nie je taký veľký. Sú to skôr dve stránky jednej a tej istej mince, presnejšie povedané, o vízií ženskosti ako antiobrazu a opozičnom koncepte sa dá uvažovať len na základe a zároveň na odvrátenej strane neviditeľnosti, nevytvorenosti, neskutočnosti ženského. Vylúčenie žien zo skutočného sveta tvorí predpoklad toho, že sú štylizované do polohy vzorového ideálu (Leitideal) všetkých možných svetov.
- 10 Por. s poznámkou 7.
- 11 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: *Gesammelte Schriften* zv. 4. Frankfurt a. M. 1980, s. 105 – 106.
- 12 Por. Nagl-Docekal, Herta: *Weibliche Ästhetik oder Utopie des Besonderen?* In: *Die Philosophin* 5/1992, s. 35.
- 13 Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londýn / New York 1990, s. 64 a n.
- 14 Pozri k tomu presnejšie na s. 96.
- 15 Butler, Judith: *Gender Trouble*, s. 8.
- 16 Vo svojej neskoršej knihe – *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York / Londýn 1993 – sa Judith Butler pokúša toto nedorozumenie odstrániť: „*Ak gender pozostáva zo sociálnych významov, ktoré predpokladá sex, potom sex nemôže pridávať sociálne významy ako aditívne vlastnosti, ale je skôr nahradený sociálnymi významami, ktoré získava. Na základe tohto sa vzdávame sexu a vynára sa gender (...) ako termín, ktorý absorbuje a nahrádza, sex.*“ (S. 5.) Fakt, že sa pojem gender môže zmysluplným spôsobom rozširovať a zahrňovať okrem sociálnej konštrukcie aj iné aspekty konštrukcie, ukazuje terminologická diferenciacia, ktorú zavádza Sandra Harding; pozri pod poznámkou 16.
- 17 V tomto zmysle zavádza Sandra Harding tretiu rovinu do pojmu „gender“, ktorý sa tým stáva do určitej miery hlavným, a okrem starej diferenciacie „sex“ (u Harding teraz: „individuálny gender“) a „gender“ (u Harding teraz „gender structure“) zahrňuje aspekt kultúrnej, resp. symbolickej konštrukcie ako „gender symbolism“: „*Rodovo špecifický sociálny život je vytváraný tromi odlišnými procesmi (...) Budem hovoriť o troch aspektoch genderu, o rodovom symbolizme (alebo, požívajúc si termín z antropológie, rodovom totemizme), alebo rodovej deľbe práce a o individuálnom gender.*“ (Harding, Sandra: *The Science Question in Feminism*. Ithaca / Londýn 1986, s. 17 n.)
- 18 Kristeva, Julia: *Die Zeit der Frau*. In: *Dies (Die neuen Leiden der Seele)*, Hamburg 1994, s. 227. Pôv.: *Le Temps des femmes* 34/44; *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents* 5/1979.
- 19 Slovo zmluva nesmie vzbudzovať nesprávne asociácie o rovnosti a spravodlivosti medzi zmluvnými partnermi. To, že toto je už aj v súvislosti s klasickou spoločenskou zmluvou celkom pomýlená predstava, sa dá dočítať u Marxa a už aj u Rousseaua. To isté platí pre rodovú zmluvu, ktorú Kristeva charakterizuje ako obojevoú zmluvu.
- 20 Aktuálny prehľad o výskumnom stave v nemeckom jazyku ponúka zborník statí *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. (Ed. v. Har dumod Bussmann – Renate Hof.) Stuttgart 1995.
- 21 Georg-Lauer, Jutta: *Postmoderne und Feminismus*. In: Dies. (ed.): *Postmoderne und Politik*. Tübingen 1992, s. 113.
- 22 Kritiku nedostatočnosti koncepcie gender, ktorá je orientovaná výlučne na sociálnu konštrukciu rodu, v záujme feministickej filozofie a kritiky filozofie, robí Genevieve Lloyd. Aj ona poukazuje na to, že v rámci filozofie je potrebný symbolický pojem rodu: „(...) *jestvujú aspekty mužskosti rozumu, ktoré nie sú uchopené v myšlienke sociálne konštruovanej maskulinity. Hovoríme tu o obsahu symbolov. Toto samozrejme patrí (...) do sféry sociálneho. Ale túto mužskosť, hoci má dôsledky pre sociálnu konštrukciu rodu, nemožno stotožniť so sociálne produkovanou maskulinitou. (...) Mužskosť rozumu patrí do tejto kategórie symbolického.*“ Lloyd, Genevieve: *Maleness, Metaphor, and the Crisis of Reason*. In: Antony, Louise M. – Witt, Charlotte (ed.): *A Mind of One's Own: Feminist Essays in Reason and Objectivity*. Boulder 1993, s. 71.
- 23 Braidotti, Rosi: *Patterns of Dissonance*, s. 193.
- 24 Gatens, Moira: *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge 1991, s. 92.

Z nemčiny preložila Zuzana Kiczková
Klinger, Cornelia: *Zwei Schritte vorwärts, einer zurück – und ein vierter darüber hinaus*. In: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie*, 6. roč., zoš. 12, október 1995, s. 81 – 97.

