

„DRUHÉ MEDZI DRUHÝMI“ AKO STÁLA VÝZVA INTERKULTÚRNEMU DIALÓGU

Inšpirácia dielom Simone de Beauvoir v kontexte feministických epistemológií

LUCIA MENDELOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

MENDELOVÁ, L.: „The Other among the Others“ as a Permanent Challenge to a Cross-Cultural Dialogue. S. de Beauvoir in the Context of Feminist Epistemologies. FILOZOFIA 63, 2008, No 6, p. 499

Drawing from the analyses of Simone de Beauvoir's works by current American and Slovak authors the article tries to show the affinity between the philosophical content of Simone de Beauvoir's writings and feminist epistemologies. After reviewing the contiguity and topics shared by S. de Beauvoir's and feminist epistemologies, the author unrolls the challenge of postcolonial critiques emphasizing the necessity of handling the problem of cross-cultural dialogue. In the context of a wider question of how to act in the communication with the Other it is undoubtedly important to analyze the conception of the subject of cognition as well as the methodologies of the feminist research. In conclusion the article tries to explore, how S. de Beauvoir's philosophical and ethical engagements with the Other are used in contemporary analyses, enriching the epistemological researches as such.

Keywords: Feminist epistemology – Standpoint theory – Postcolonial feminism – Cross-cultural dialogue – Subject of cognition

Opodstatnenosť skúmania filozofickej tvorby Simone de Beauvoir je nesporne stále aktuálna. Mnohé z tém, ktorými sa vo svojich dielach táto filozofka zaoberala, napríklad problematika zodpovednosti a limitovanosti slobody jednotlivca, napätia medzi skúsenosťou seba ako individua osamoteného a súčasne úzko previazaného s druhými či problém hovorcovstva, zanietene reflektujú rôzne feministické teórie, často práve na základe inšpirovanosti myšlienkami S. de Beauvoir.

Napriek tomu, že na prvý pohľad sa tieto otázky môžu zdať vzdialené epistemologickým skúmaniam, nie je to tak. Feministické epistemológie odhalili neredukovateľnosť skúmania poznania len v intenciách vzťahu individuálny subjekt verus objekt či obmedzenie analýz produkcie poznania len na skúmanie propozičného poznania. Zdôrazňujú vzťahovosť a situovanosť bytia ľudského individua i to, že v ich dôsledku nie je možné a ani želané analyzovať poznanie bez zohľadnenia skúseností tých druhých; takáto analýza nie je možná ani bez kritického reflektovania mocenských a sociálnych vzťahov, v ktorých sa toto poznanie rozvíja. Vzájomné prepojenie epistemologických, ontologických, etických a sociálnych skúmaní je faktom a zároveň nevyhnutnou požiadavkou feministických teórií.

Feministické epistemológie vychádzajú z kritiky karteziánskeho atomistického pohľadu na subjekt poznania, ktorý bol v pozitivistických formuláciách vykresľovaný ako izolovaný, pasívne poznávajúci jednotlivec. Problematická nie je samotná idea individuálneho subjektu, ale skôr isté špecifiká osvietenského modelu, napríklad jeho proklamo-

vaná sebestačnosť, individualita, nezaujatosť a univerzálnosť. V koncepcii poznania (časťo označovanej ako „tradičné chápanie poznania“), v ktorej takto koncipovaný subjekt vystupoval, boli individuálne poznávajúce subjekty považované za oddelených, objektívnych pozorovateľov sveta a získavanie znalostí akéhokoľvek druhu bolo záležitosťou nestranného hodnotenia dôkazov. Zábezpečou takéhoto konceptu analýzy poznania bolo rozlíšenie medzi kontextom objavu a kontextom zdôvodnenia, v ktorom subjektívne faktory podmieňujúce vznik hypotéz (preferencie, ekonomické faktory, hodnoty, záujmy, sociokultúrne postoje, rasové a rodové predpojatosti) neboli relevantne zohľadňované a hypotéza sa posudzovala výlučne na základe vzťahu k jej pozorovateľným dôsledkom. Možnosť „kontaminácie“ takýmto „vedľajšími efektmi“ sa v kontexte zdôvodnenia nepripúšťala ([11], 87; [16], 86 – 87).

Feministické teoretičky¹ vo svojich prácach zdôrazňujú epistemologický význam situovanosti, teda fakt, že sociálne a politické vzťahy ovplyvňujú nielen naše možnosti poznania, ale aj jeho obsah, ako aj to, že objektivita a proklamovaná hodnotová neutralita vedy sú historicky podmienené a sociálne konštruované kategórie. Hoci sa S. de Beauvoir epistemologickými skúmaniami vo svojich dielach priamo nezaoberala, v *Druhom pohľade* nájdeme nasledujúce tvrdenie: „Nemožno hovoriť o hocakom probléme bez zaujatosti: už samotný spôsob, ako sa kladú otázky a vytyčujú perspektívy, predpokladá určitú hierarchiu záujmov; každá kvalita zahrnuje hodnoty; niet tzv. objektívneho opisu, ktorý by nevyrastal z nejakého etického pozadia“ ([2], 22). Možno teda povedať, že S. de Beauvoir týmto konštatovaním upozornila na fakt, že poznanie je nevyhnutne viazané na konkrétnu perspektívu a „pohľad odnikiaľ“, transcendentujúci kontext, je redukujúci, až utopický. Farkašová hovorí, že otázka rodovej podmienenosti procesov poznania, teda samotná otázka legitímnosti feministického výskumu je „v širšom zmysle otázkou sociálnej a historickej situovanosti poznania, vplyvov tejto situovanosti (s ňou spojených perspektív, záujmov, potrieb) na priebeh a výsledky poznávacích procesov“ ([5], 399).

Subjekt a tie druhé. Napriek tomu, že S. de Beauvoir ako fenomenologička vychádzala z karteziánskeho modelu subjektu, vo svojej filozofickej aj literárnej tvorbe neustále narážala na nemožnosť takéhoto skúmania subjektu a hovorenia o ňom ako o subjekte „izolovanom“. Myšlienku, že karteziánsky model neuspokojivo odráža komplexnosť vtelenosti bytia (vzťahu subjekt-svet-druhý) a podstatu jeho sociálnej konštruovanosti, možno v jej tvorbe zreteľne identifikovať aj v koncepcii „druhého“, ktorú rozvinula v intenciách vzťahu medzi subjektom a objektom.²

Kategóriu druhého chápe S. de Beauvoir ako dôsledok dualistického ponímania sveta, ktoré je pevne zakorenené v histórii: „Už v najprimitívnejších spoločnostiach, v najstarších mytológiách nachádzame vždy dualitu, ktorá je dualitou toho istého a toho druhého. Druhosť je základnou kategóriou ľudského myslenia. Žiaden kolektív sa nikdy neurčuje ako Jeden bez toho, aby sa proti Jednému okamžite nestaval Druhý“ ([2], 11). S. de Beauvoir prostredníctvom Heglovej dialektiky pána a raba konštruuje dualitu „subjektu“ a toho „druhého“. Na rozdiel od Hegela, ktorý túto dialektiku univerzalizoval,

¹ Touto problematikou sa zaoberajú aj slovenské filozofky E. Farkašová, M. Szapuová, Z. Kiczková.

² Komplexnejšie rozpracovanie problematiky „vtelenosti“ bytia a rodovej identity v diele Simone de Beauvoir pozri in: ([8], 139 – 159).

S. de Beauvoir rozlišuje dialektiku historicky konštituovaného vykorisťovania medzi subjektom a druhým a vykorisťovaním, o ktoré ide v prípade, keď je jedným subjektom muž a druhým žena. V prvom prípade je útlak spoločnou realitou skupiny druhých, takže marginalizovaní sa môžu identifikovať a spojiť na základe spoločnej skúsenosti. Na rozdiel od Hegelovho raba však ženy nie sú schopné tak jednoznačne identifikovať pôvod(cu) ich „druhosti“. Ťažko budú volať po spojení (a znovunadobudnutí strateného statusu subjektu) na základe spoločnej skúsenosti ako roztrúsené po svete mužov. Ako hovorí S. de Beauvoir, radšej sa identifikujú so statusom ich utláčateľov na základe spoločnej skúsenosti (rasy, triedy, náboženstva) než na základe rodu s inými ženami. „*Ženy žijú rozptýlené medzi mužmi, pripútané domovom, prácou, hospodárskymi záujmami a sociálnymi podmienkami k mužom väčšmi ako k ostatným ženám*“ ([2], 13). Podľa S. de Beauvoir práve nedostatok solidarity ženám zabraňuje organizovať sa do „my“ vyžadujúceho rovnosť. Na rozdiel od Hegelovej pozície raba v dialektike pán-rab ženy nie sú v pozícii rebela. Dôvodom je to, že „*nemajú konkrétne prostriedky, aby vytvorili jednotu, ktorá by sa postavila do opozície. Nemajú minulosť, dejiny, náboženstvo, ktoré by bolo ich vlastné. A nie je medzi nimi, tak ako u proletárov, pracovná a záujmová solidarita*“ ([2], 13).³ Jednou z príčin je aj chýbajúca reciprocita vzťahu medzi subjektom a druhým v kontexte hierarchickej štruktúry rodovo stratifikovanej spoločnosti. „*Ak sledujeme Hegla, objavíme vo vedomí zásadné nepriateľstvo k inému vedomiu; subjekt vystupuje len v opozícii: nárokuje si, aby ho uznávali ako to hlavné a z ostatného robí nepodstatné, objekt. Lenže každé iné vedomie stavia proti nemu rovnaký nárok. Jednotlivci i skupiny sú chtiac-nechtiac nútené priznať reciprocitu ich vzťahu*“ ([2], 12). Avšak ľudská skutočnosť nie je „spolubytím“ (mitsein), založeným na solidarite a priateľstve. Medzi pohlaviami oná reciprocita zlyháva, pretože podľa S. de Beauvoir jeden člen tohto vzťahu sa stavia ako jediný podstatný, ako ten, ktorý dáva význam druhému, a tým ho definuje.

Poznávajú „druhé a druhí“ inak? K nosným reflexiám analýzy vzťahu medzi subjektom a objektom ako „druhým“ vo feministických epistemológiách patria teórie stanoviska, ako ich rozvinuli Nancy Harstock, Sandra Harding, či koncept „situovaného poznania“ Donny Haraway. Paralely medzi ranými formuláciami teórie stanoviska a koncepciou S. de Beauvoir sú evidentné v ich spoločných východiskách, ktoré sú ovplyvnené marxistickou teóriou.⁴

Harding chápe kategóriu druhého ako kategóriu „cudzieho“, ktorá je v dôsledku hierarchicky organizovanej spoločnosti prisúdená ženám, pričom táto „*pozícia outsidera môže prinášať istú epistemickú výhodu, umožňuje totiž kombináciu blízkosti a vzdialenosti, vnútra a vonkajška, z množuje perspektívy*“ ([16], 125). Podľa Harding objektívnejšie,

³ Je otázne, či súhlasit' s Beauvoir v názore, že na vine je len nedostatok solidarity, alebo sa pýtať, do akej miery sa na nemožnosti utvorenia spoločného stanoviska žien podieľajú kultúrne, rasové a iné špecifická skúsenosti žien. Je fakt, že do značnej miery, v dôsledku čoho si už dnes takmer žiadna z feministických teórií netrúfa a ani nemá ambíciu požadovať či hlásať striktné univerzalizujúce kritériá v súvislosti so skúmaním subjektu.

⁴ Analýza situácie žien spočíva v odhalení ich materiálno-ekonomickej závislosti od mužov a v prípade epistemológií v analógii medzi epistemickou pozíciou žien v patriarcháte a ekonomickej pozíciou proletariátu v kapitalizme. Podobnosť videli v tom, že kapitalistická ideológia považuje podriadené postavenie proletariátu voči buržoázii za prirodzené, čo zodpovedá postoju patriarchálnej spoločnosti k ženám. Za východiskový bod skúmania sa považuje materiálno-historická ženská skúsenosť.

menej parciálne a menej deformované teórie budú možné vďaka zohľadneniu rôznorodých politických, ekonomických, náboženských a epistemologických hľadísk. Samozrejme, potom nehovoríme o tradične chápanej (t. j. hodnotovo neutrálnej) objektivite, ale o objektivite, ktorá sa nesnaží byť neutrálna, naopak, vychádza práve zo skúseností marginalizovaných, doslova zo stanoviska a zohľadnenia „*životov druhých*“ ([12], 76 – 86). Vo svojej neskoršej štúdií píše: „*Takýto dialóg neusiluje o konštrukciu abstraktnej univerzality, ale o analogický a konkrétny svet, v ktorom sa všetky kultúry, filozofie, teológie a epistemológie budú podieľať na vytváraní budúcnosti ako humanistickej plurality*“ ([7], 132). Dôvodom je presvedčenie, že marginalizovaní a marginalizované majú kritickejší vhľad a schopnosť jasnejšie identifikovať predpojatosti prevládajúceho status quo. Ich pohľad môže byť inšpiratívnym prínosom k poznaniu a viesť k jeho epistemologicky plnohodnotnejším analýzám. Tým, že zohľadníme uhol pohľadu marginalizovaných, môžeme kriticky nahliadnuť niektoré z problémov spoločnosti, ktoré zostávajú často nepovšimnuté (sú nahliadnuteľné až z pozície „okraja“).

Čím však má zohľadnenie „hlasov druhých“ prispieť k poznaniu a ako sa toto ich „hovorenie“ vlastne deje? Často sa hovorí o novosti či nekonvenčnosti pohľadu marginalizovaných, pričom sa predpokladá, že sa tým zabezpečí rozšírenie horizontu bežného pohľadu na problém ([4], 277). Z tohto hľadiska subjekt poznania môže a má byť historicky špecificky a sociálne lokalizovaný. Na to, aby zohľadnenie „druhých“ prispelo k obohateniu poznania, musí splniť určité podmienky. Hlavnou z nich je požiadavka vytvorenia „stanoviska“, teda kritická reflexia pozicionality na strane „druhých“, t. j. identifikácia seba samých ako marginalizovaných. Aj Haraway zdôrazňuje, že epistemologická privilegovanosť nie je daná, je procesuálna a ako taká musí byť aktívne budovaná a prepracovávaná ([1], 88). Navyše platí, že požiadavka zohľadnenia a „vypočutia“ druhých je nevyhnutnou, ale nie dostatočnou podmienkou epistemologických skúmaní a v žiadnom prípade nemá nahradiť teoretickú analýzu poznania.

S. de Beauvoir taktiež rozlišuje medzi samotným faktom situovanosti a vytvorením stanoviska, aj keď v jej terminológii by sme tieto výrazy hľadali márne. Keď analyzuje dôvody, prečo ženy podľa nej nie sú schopné vyprofilovať sa ako plnohodnotné subjekty, okrem už spomínanej materiálnej a ideologickej závislosti žien od mužov zdôrazňuje aj vlastnú spokojnosť žien s týmto stavom: „*Žena sa nedožaduje, aby bola subjektom, pretože na to nemá konkrétne prostriedky, pretože cíti nevyhnutné puto, ktoré ju jednostranne viaže k mužovi, a pretože sa jej často táto úloha páči*“ ([2], 15). S. de Beauvoir touto myšlienkou vyjadruje to, čo neskôr Harding sformulovala ako nevyhnutnú požiadavku na vytvorenie stanoviska. Bez criticalkej reflexie vlastnej situovanosti a identifikovania seba samých ako marginalizovaných o ich stanovisku jednoducho hovoriť nemožno.

Inšpirácia analýzou vzťahu subjekt-druhé je v teórii stanoviska nepopierateľná, aj keď sa objavujú názory, že interpretácia Hegelovho vzťahu pán-rab, na ktorú Harding použila optiku epistemologického skúmania, je postavená na klišéovitom čítaní S. de Beauvoir. V kontexte tejto kritiky sa vynára aj vzťah epistemickej a etickej privilegovanosti, na ktorý upozorňuje Meril Altman zdôraznením tvrdenia, že epistemologická privilegovanosť nemusí nevyhnutne viesť k etickej privilegovanosti a v mnohých prípadoch ani k etickému konaniu nevedie. To však podľa môjho názoru nechcela povedať ani jedna z uvedených autoriek. Altman ďalej tvrdí, že stanovisko môže byť chápané buď staticky (ako identita), alebo dynamicky (ako „situácia“ v zmysle pozicionality). Podľa Altman by

sa S. de Beauvoir priklonila k dynamickému chápaniu situovanosti ako komplexnej a relatívnej kategórie, ktorá je funkciou historickej skutočnosti, no ako taká je zmeniteľná prostredníctvom vedomého konania a vôle ([1], 87 – 88). Toto rozlíšenie medzi statickým a dynamickým stanoviskom považujem za zavádzajúce: stanovisko nie je len pozicionalitou, nemožno ho ani striktno oddeliť od identity a skúmať stanovisko a identitu osobitne. Ani identita, ani stanovisko totiž nie sú, a dokonca ani v dobe, keď Altman písala svoju kritiku, neboli chápané staticky. Výčitku statickosti identity by sme síce proti počiatočným formuláciám teórie stanoviska⁵ vzniesť mohli, no asi rovnako ako proti samotnej S. de Beauvoir a jej koncepcii identity, ktorej nemožno uprieť určitý druh esencializmu (v zmysle nedostatočného rozpracovania dôsledkov rôznorodosti skúseností žien s ohľadom na ich špecifické kultúrne, náboženské, rasové či sexuálne identity). Otázka slobodnej voľby a pretvorenia situovanosti je síce komplikovaná, ale rozhodne nie neriešiteľná. Naopak, požiadavkou na zohľadnenie „hlasov druhých“, ako ju formulovala Harding, je práve dynamickým pretvorením situovanosti do stanoviska, ktoré je výsledkom dobrovoľnej aktivity marginalizovaných.

Komunikácia, spojenectvo a Druh² alebo Druh^é z Druhých. V mnohých svojich dielach⁶ sa S. de Beauvoir okrem vymedzenia etických kritérií konania a riešenia etických a politických problémov snaží z existenciálno-fenomenologickej perspektívy zodpovedať aj otázky hovorcovstva, kolektívnej spolupráce a komunikácie s druhými: Za akých okolností (ak také vôbec existujú) môžem hovoriť v mene druhých? A ako vôbec s druhými komunikovať? S. de Beauvoir vychádza zo situácie konkrétneho bytia individua a analyzuje jedinečnosť a špecifickosť subjektivity, našej vtelenosti vo svete a významu vzájomnej vzťahovosti indivíduí ([3], 5).

Aký je teda náš vzťah k druhým? Podľa S. de Beauvoir ničím, čo robíme, nemôžeme zasahovať do vnútornej sféry slobodnej subjektivity druhého. Tej sa nikdy priamo nesmieme ani nedokážeme dotknúť, pretože naše vzťahy sú buď povrchné, alebo sprostredkované spoločným prísľubom spoločných cieľov a hodnôt ([3], 7). Zaujímavé a z dnešného hľadiska v mnohom inšpiratívne je práve zdôrazňovanie potreby nájdenia spoločných cieľov, a to aj napriek našej inakosti a subjektivite. „Človek sám vo svete by bol natoľko paralyzovaný malichernosťou svojich cieľov, že by pravdepodobne nedokázal prežiť“ ([15], 165). Vo filozofickej koncepcii S. de Beauvoir subjekt na úspešný priebeh svojho intencionálne chápaného bytia a konania v zmysle pretvárania sveta nevyhnutne potrebuje druhých. Individuum pripisuje a dáva význam a hodnoty svetu, ktorý ich sám osebe nemá, no tieto hodnoty nemôže zastávať ako individuum osamotené. Vo svete sa etablojú len vtedy, keď si ich osvoja tí druhí, t. j. len keď „Ja“ presvedčí druhých, aby si osvojili jeho hodnoty a pridali sa k jeho projektu. Hoci radikálne slobodní, predsa len potrebujeme druhých, aby sme ako subjekt mohli presiahnuť prítomnosť našej existencie. Vytyčujeme si vlastné budúce ciele a neustále si ich potvrdzujeme vlastným sebaprojektovaním do transcendentných vízií. „Každý subjekt musí dať svojej slobode konkrétny obsah tým, že transcenduje prítomnosť pomocou budúcich projektov“ ([8], 150).

⁵ V súčasnosti sa totiž pracuje s tzv. „druhou vlnou teórií stanoviska“, s „mäkším“ konceptom stanoviska (bližšie pozri [4]).

⁶ Blížšie pozri: *She Came to Stay* (1943), *Pyrrhus and Cinéas* (1944), *The Ethics of Ambiguity* (1947).

Podľa môjho názoru by mohol byť inšpiratívnym reverzný typ konania: v rámci budovania spojenectiev zväziť a kriticky posúdiť vždy v danom kontexte svoju pozíciu a v prípade identifikovania sa s pozíciou „silnejšieho“ „nechat“ sa „presvedčiť“ výzvou druhých (nielen v zmysle iných, ale aj tak, ako o tom píše S. de Beauvoir, Harding atď., teda v zmysle marginalizovaných). Takto chápané konanie by bolo konaním aktívneho subjektu hľadajúceho výzvy „druhých“, primárne zamerané na otvorenosť k týmto výzvam namiesto zameranosti na presadzovanie vlastných projektov, ktoré môže byť identifikované ako nátlakové.

Z pozície súčasných feministických teórií znie rétorika „presviedčania“ druhých povážlivo dominantne. Súčasná postkoloniálna feministická filozofia analyzuje koncept subjektu, ktorý napriek svojim ambicióznym zámerom nenaplnil predstavu dostatočného zohľadnenia stanovísk „druhých“ a k ich analýze pristupoval z pozície nadradenosti racionálneho vedeckého subjektu. Táto kritika odhaľuje eurocentrické pozadie takejto dominantnej rétoriky, spočívajúce v presvedčení, že v porovnaní s inými kultúrami Európa samu seba považuje za vyspelejšiu a rozvinutejšiu vďaka bohatej myšlienkovvej tradícii sporej s konštruovaním a dosahovaním ideálov „univerzality“, „nestrannosti“ a „objektivity“ ([10], 237). Postkoloniálna kritika sponchybnuje fakt, že západné feministky vnímajú samy seba len ako jeden z mnohých hlasov v boji o sociálne, politické a ekonomické práva žien. Ako hlavný problém identifikujú vieru v univerzálnu platnosť vlastného pohľadu na emancipáciu žien, ktorú v sebe západný feminizmus neustále živí. Západné myslenie, feministické teórie nevynímajúc, samo seba nepovažuje za kultúrne špecifické. Namiesto toho v rámci diskurzu stále zotrúva na privilegovanej pozícii univerzálneho *logu*, ktorý má byť aplikovateľný na všetkých racionálnych účastníkov diskurzu ([13], 58 – 59).⁷ Navyiac, v mene viery v „mýtus univerzálnej pravdy“ (Hegelovho stelesnenia konca dejín) boli mnohokrát v koloniálnej histórii ospravedlňované rôzne formy intelektuálneho násillia na „barbarských“ („menej rozvinutých“) kultúrach, samozrejme, pre ich „dobro“ a v záujme ich „rozvoja a modernizácie“. Tento problém analyzuje aj S. Harding a zdôrazňuje, že „iné kultúry disponovali lokálnymi poznávacími systémami, ale len moderná veda produkovala tvrdenia, ktoré boli z eurocentrického pohľadu univerzálne platné“ ([7], 249). Kritika neodôvodneného pripisovania „univerzálnosti“ špecifickej (v skutočnosti parciálnej) európskej intelektuálnej tradícii odhalila tendenciu eurocentrizmu umlčovať tých, ktorí si túto tradíciu neosvojili, prípadne zbaviť určité skupiny intelektuálnej svojprávnoti (ženy, nekresťanov, farebných) ich označením za neschopných osvojiť si hodnoty európskeho modelu osvietenenského racionalizmu. Podľa Harding si treba uvedomiť, že kultúry sa navzájom líšia svojím chápaním prírody a sociálnych javov, svojimi špecifickými prístupmi k svetu. „Po“ Kuhnových „vedeckých revolúciách“ už ťažko môžeme tvrdiť, že existuje jediná správna metóda vedy či jeden univerzálny spôsob produkcie poznania. Ničenie iných tradícií, ktoré mohli vytvárať konkurenciu

⁷ Ako jeden z príkladov eurocentrického prístupu necitlivého k lokálnemu poznaniu vo feministických epistemológiách možno uviesť napríklad L. H. Nelson, podľa ktorej ak vôbec máme mať šancu na úspech v snahách o zmenu vedeckej praxe, musíme použiť vedecké nástroje, teda vedecké komunity a jazyk vedy. Táto požiadavka podľa Tanesini uzatvára vedu do seba a znemožňuje akúkoľvek externú kritiku tým, že pripúšťa len „vedeckú kritiku vedy“ ([14], 123). Samozrejme, táto kritika by si vyžadovala podrobnejšiu analýzu. Na tomto mieste môžem len dodať, že vedeckou kritikou a jej jazykom sa myslí dominantný euro-americký racionálny diskurz rozvíjaný v zmysle univerzálneho logu.

modernistickým vedeckým teóriám a praktikám, či už zámerne, alebo nezámerné, tak podľa postkoloniálnych teórií výrazne ochudobnilo celkový koncept poznania (dominantnej aj subordinovanej kultúry/kultúr) ([7], 250).

Podobne ako S. de Beauvoir upozornila na zneviditeľňovanie hlasov žien, teda ich podriadeného statusu „druhých“ v patriarchálnej spoločnosti, súčasné feministické teórie pracujú s pojmom „druhého“ ako kultúrne iného, teda ako subordinovaného v kontexte interkultúrneho dialógu. Postmoderné⁸ a postkoloniálne kritiky rozpoznali problém esencializmu a nerefektovania vlastnej situovanosti ukrytý v mnohých feministických iniciatívach a teóriách. Nahliadli tak zneviditeľňovanie kultúrne odlišných žien samotnými ženami a upozornili na hlasy „druhých medzi druhými“.

Spojenectvo dnes: Ako sa vyrovnáť s hrozbou dominantnej rétoriky? Jednou z ústredných otázok súčasných feministických epistemológií je teda otázka, ako uspokojivo zohľadniť stanovisko druhých s rešpektom, a pritom citlivo vnímať špecifiká ich vlastných skúseností, čo by prispelo k produkcii objektívnejšieho poznania. Aj v snahe zodpovedať túto otázku nás môže inšpirovať S. de Beauvoir, ktorá predkladá nasledovný problém: Ako môže „Ja“ ako radikálne slobodné bytie, ktoré je existenciálne odcudzené všetkým iným individuám, prekročiť izoláciu slobody a vytvoriť komunitu spojencov? ([3], 6). Riešením má byť koncepcia situovanej slobody a kolektívnej zodpovednosti. Keďže nemôžeme konať za druhých ani priamo ovplyvňovať ich slobodu, musíme prijať zodpovednosť za to, že naše konanie vytvára a spolukonstruuje podmienky, v ktorých konajú druhí ([15], 166). Vychádzajúc z toho, že S. de Beauvoir chápala subjekt ako aktívny (na základe toho v *Druhom pohlaví* apelovala na ženy ako na aktívne tvorkyne vlastnej emancipácie), samotná komunikácia s druhými je vlastne onou adresnou výzvou, žiadosťou o ich podporu v boji za spravodlivosť, v ktorej subjekt prehodnocuje seba samého a svoje hodnoty ([3], 7 – 8).

Paralelu k tomuto prístupu k druhému možno nájsť aj v existenciálno-fenomenologickom koncepte inakosti súčasnej filozofky Ofelie Shutte. Druhého chápe ako odlišného od subjektu poznania s rozpoznaním špecifik pohľadov vychádzajúcich z tejto odlišnosti. Iná či iný nie je len niekto pasívne potvrdzujúci naše predstavy o nej či o ňom.

„... ona nie je len niekto fungujúci ako zrkadlo odrážajúce mňa samotnú alebo niekto, koho odraz podporuje existujúce hranice môjho ega“ ([13], 48). Práve naopak, je to osoba, ktorej skúsenosť nám umožňuje rozpoznať limitovanosť nášho vlastného pohľadu a osvetliť asymetrickosti vzťahov spôsobené sociálnymi, kultúrnymi, rodovými a ďalšími odlišnosťami.

Podľa S. de Beauvoir výzva na adresu druhých musí byť výzvou rešpektujúcou slobodu druhých, takže musíme byť pripravení aj na jej prípadné odmietnutie. Navyše tvrdí, že rozpoznanie individuálnej slobody v zmysle vzájomnej inakosti, nie je ako prístup k druhým postačujúce. *Ja* musí nadviazať s druhým puto ľudskosti, a to bez ohľadu na to, či druhá alebo druhý našu výzvu zapojit' sa prijme alebo neprijme. V opačnom prípade,

⁸ Postmoderné kritiky spochybňujú ono „my ženy“, a tvrdia, že často sa za týmto označením skrýva len stanovisko heterosexuálnych belošíek, primárne feministických akademičiek a vzdelaných žien strednej triedy. Tieto kritiky zdôrazňujú pluralitu, diferenciu, parciálnosť aj medzi samotnými ženami, pričom podľa nich ani jedna z pozícií si nemôže nárokovať na objektivitu či privilegovanosť ([9], 37 – 51).

teda ak pri rozpoznaní inakosti k takémuto rešpektujúcemu sa previazaniu nedôjde, to znamená, že subjekt zaujal nadradenú pozíciu a jeho konanie je v rozpore s etickými zásadami ([3], 10). Pri čítaní S. de Beauvoir v intenciách postkoloniálnych štúdií by sme mohli povedať, že tento výrok je ilustratívnym vyjadrením základného omylu eurocentrizmu (tendencie pristupovať k analýzám z nadradenej pozície), ktorého dôsledky analyzuje už spomínaná postkoloniálna feministická kritika.

Pozornosť týchto teórií upriamená na životy žien však zahŕňa aj kritické prehodnotenie opisov identít, čo možno nahliadnuť pomocou analýz problematiky jazyka, triedy, rasových, etnických, sexuálnych a rodových diferencií. Mnohé zo súčasných analýz vychádzajú z prác S. de Beauvoir a zasadzujú konštrukciu identity do jazykového rámca. „*Nerodíme sa ako hotový človek, význam ‚bytia niekým‘, bytia seba samého, je niečím jazykovo odvodeným*“ ([13], 60). Jazyk sám je súčasťou kultúry tým, že reflektuje ustanovené kultúrne konštrukty s rešpektom, alebo naopak, bez rešpektu k spôsobu pochopenia kultúrnych, rodových a iných rozdielov.⁹ Pochopiteľne, otázka jazyka si vyžaduje podrobnejšiu analýzu. Na tomto mieste by som sa chcela len stručne zmieniť o aktuálnom probléme interkultúrnej komunikácie, ktorým je „nesúmerateľnosť“ odlišných jazykov kultúr. Shutte nechápe tento termín v duchu kuhnovskej nesúmerateľnosti vedeckých paradigiem rôznych jazykov či Quinovej neurčitosti prekladu. Jej chápanie nesúmerateľnosti nerefereuje len na neúplnosť jazykového prekladu, na „nepreložiteľnosť“ špecifických výrazov rôznych jazykov v ich lingvisticko-kultúrnych kontextoch, ale aj na nesúmerateľnosť kultúrne podmienených myšlienkových rámcov a svetonázorov. Napriek tomu, že medzi rôzne situovanými hovorcami bude v rámci medzikultúrneho dialógu vždy existovať nejaký neprenesiteľný význam, Shutte nesmeruje k skepticizmu. Rozpoznanie inakosti nemá skončiť postmoderným proklamovaním vzájomnej nesúmerateľnosti diskurzov či redukujúcim etnocentrickým konštatovaním pluralitnej existencie kultúrnych diferencií. Aj keď sa v rámci interkultúrnej komunikácie s inými nedá sprostredkovať všetko, cieľom by podľa Shutte mala byť snaha o „preklad“ a pochopenie čo možno najväčšieho množstva informácií. V takom prípade však nejde len o kvantitu „správne preložených výrazov“. Koncept „kultúrnej inakosti“, ktorý vo svojej teórii rozvíja, vyžaduje zohľadnenie a citlivé vnímanie práve tých „nepreložiteľných, nesúmerateľných“ prvkov diskurzu, teda tých častí či momentov dialógu, ktoré sa nám javia ako nezrozumiteľné, zvláštne, istým spôsobom posunuté mimo toho, čo sme v danom kontexte komunikácie očakávali. Tie nemožno ponechať nepovšimnuté len z dôvodu „neporozumenia“. Práve naopak, treba sa snažiť priblížiť sa k pohľadu „iných“ citlivým vnímaním nielen toho vypovedaného, ale aj toho nevypovedaného ([13], 50 – 57).

V kontexte feministickej epistemológie by takéto citlivé vnímanie podľa A. Ferguson malo byť zabezpečené konceptom „premostujúcej identity“ („bridge identity“), ktorá má byť budovaná jednak negatívne, odkrytím „horizontov ignorácie“ (skrytých rasistických, sexistických a iných predpojatostí) a kritickou reflexiou výskumníčkinej/výskumníkovej privilegovanej pozície ako členky či člena dominantnej kultúry, jednak pozitívne,

⁹ Postmoderné a postštrukturalistické feministky ostro kritizovali esenciálnosť a naivnú univerzálnosť subjektu „my ženy“, v ktorom kategória rodu fungovala ako zdanlivo jednota a zabezpečujúca identitu. Proti tejto koncepcii stavajú dynamické vymieňanie perspektív, „premenlivú lokalizáciu“ subjektu poznania, vzájomnú diferenciu či chápanie identity (nielen rodu, ale aj pohlavia), konštituovanej okrem iného aj rečovými aktmi. K vzťahu medzi jazykom a identitou pozri ([9], 37 – 51).

hľadáním spoločnej pozicionality (zámerov, motivácií) s „inými“, budovaním „spriaznených“, solidárnych a otvorených komunit ([15], 197 – 203).

Záver. Postkoloniálna feministická kritika upozornila na problematickosť dominantnej rétoriky mnohých spoločensko-vedných teórií a výskumov, ktorej dôsledkom je znevýhodnenie špecifik skúseností marginalizovaných. Druhé a druhí sú teda „výzvou“ aj v súčasnosti. V súvislosti s hľadáním adekvátneho prístupu k skúsenostiam a k situovanosti subjektov poznania v kontexte interkultúrneho dialógu sa filozofické myšlienky Simone de Beauvoir javia ako aktuálne a podnetné. Či už ide o koncept recipročného uznania inakosti, o požiadavku nadviazania pút ľudskosti, alebo o výzvu hľadania spoločných cieľov a uskutočňovania projektov ako „zobsaženia“ našej slobody a zároveň ako prostriedku proti hrozbe skepticizmu vzájomnej existenciálnej nedostupnosti, ukazuje sa, že koncept vzťahu medzi subjektom a tým druhým, ako ho rozpracovala S. de Beauvoir, je zdrojom inšpirácií pre rôzne oblasti feministického skúmania, epistemológiu nevyvímajúc. Neustále rastúce množstvo súčasných feministických teórií inklinuje k artikulácii výzvy, aby sme neupadli do skeptického pluralizmu, ale snažili sa budovať inkluzívne komunity a spoločné projekty. Ak chceme prispieť k obohateniu celkového konceptu poznania (zameraného predovšetkým, avšak nielen, na sociálno-politickú prax a sféru spoločenských fenoménov), nevyhnutne musíme produkovať citlivejšie a vnímatejšie koncepcie poznania, založené na rozpoznaní a rešpektovaní vzájomnej inakosti prostredníctvom dialógu s „druhými“, vedeného tak, aby sme sa vyvarovali ich objektivácii a „umlčivaniu ich hlasov“. Slovanmi Simone de Beauvoir: „*Ak sa vzájomne uznáme ako subjekty, zostane každý pre toho druhého druhým*“ ([2], 472).

LITERATÚRA

- [1] ALTMAN, M.: Beauvoir, Hegel, War. In: *Hypatia*, vol. 22, No 3, Summer 2007, pp. 66 –89.
- [2] BEAUVOIR, S.: *Druhé pohlavie*. Bratislava: Obzor 1986.
- [3] BERGOFFEN, D.: *Simone de Beauvoir*. <http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/> (Accessed March 9, 2008, pp. 1 – 15.)
- [4] FARKAŠOVÁ, E.: Problémy epistemickej privilegovanosti (v kontexte feministickej teórie stanoviska). In: *Človek, kultúra, hodnoty*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej v rámci 4. stretnutia SFZ 2001. Trnava: Iris 2002, s. 277 – 282.
- [5] FARKAŠOVÁ, E.: Stanovisko ako epistemologická/metodologická stratégia? In: *Filozofia*, 6, roč. 60, 2005, s. 399 – 410.
- [6] FISHER, L. – EMBREE, L.E.: *Feminist Phenomenology*. Springer 2000.
- [7] HARDING, S.: Gender, Development, and Post-Enlightment Philosophies of Science. In: *Decentralizing the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Indiana: Bloomington and Indianapolis 2000, pp. 240 – 262.
- [8] KICZKOVÁ, Z.: Problém rodovej identity z pohľadu Simone de Beauvoirovej. In: *Brnianske prednášky*. Brno: Masarykova univerzita 2003, s. 139 – 159.
- [9] KICZKOVÁ, Z.: Subjekt–Moc–Rod: Kritické inšpirácie Judith Butler. In: *Vztahy, jazyky, těla*. Texty z 1. konferencie českých a slovenských feministických studií. Ed. Libuše Hečzková a kol. Praha 2007, s. 37 – 59.
- [10] LANGE, L.: Burnt Offerings to Rationality: A Feminist Reading of the Construction of Indigenous Peoples in Enrique Dussel’s Theory of Modernity. In: *Decentralizing the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Indiana: Indianapolis 2000, pp. 226 – 239.

- [11] LONGINO, H. E.: Hodnoty a objektivita. In: *Aspekt*, 1998, č. 1, s. 86 – 95.
- [12] HARDING, S.: Feminizmus, veda a antisovietenská kritika. In: *Aspekt*, 1998, č. 1, s. 76 – 86.
- [13] SHUTTE, O.: Cultural Alterity: Cross-Cultural Communicatioon and Feminist Theory in North-South Contexts. In: *Decentralizing the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Indiana: Indianapolis 2000, pp. 47 – 66.
- [14] SZAPUOVÁ, M.: Otázky feministickéj teórie a kritiky vedy: na ceste k problematike žien vo vede. In: *Vztahy, jazyky, těla*. Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií. Ed. Libuše Hečzková a kol. Praha 2007, s. 72 – 91.
- [15] TANESINI, A.: *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Oxford: Blackwell publishers 1999.
- [16] TIDD, U.: The Self-Other Relation in Beauvoir's Ethics and Autobiography. In: *Hypatia*, vol. 14, No 4, Fall 1999, pp. 163 – 174.

Mgr. Lucia Mendelová
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. č. 6.
818 01 Bratislava 1
SR
e-mail: lucia.mendelova@fphil.uniba.sk