

# MORÁLNÍ A POLITICKÁ FILOSOFIE DNES

## *Feminismus a postmodernismus:*

### *problematické spojení*<sup>1</sup>

SEYLA BENHABIBOVÁ<sup>2</sup>

pracoviště

#### I. Feministické spojení s postmodernismem

Francouzské teoretičky, které se podílely na zkušenostech Nové levice a které k feminizmu dospěly po počátečním zaujetí různými typy marxistické teorie dvacátého století, znepokojovala před deseti lety tato otázka: Je možné marxismus a feminismus navzájem sloučit, anebo může jejich spojení skončit jen „nešťastným manželstvím“?<sup>3</sup> Dnes, kdy je marxistická teorie v celém světě na ústupu, nesoustřeďuje se už zájem feministek na zachování tohoto nešťastného svazku. Místo něj se objevuje nová podoba spojení či mesaliance – podle toho, jaké hledisko kdo zaujme –, která se prokázala jako atraktivnější.

Ze zorného úhlu intelektuální a akademické kultury západních kapitalistických demokracií se jako dva vedoucí proudy naší doby vynořily feminismus a postmodernismus. Své styčné body odkryly v boji vyvracejícím velké příběhy západního osvícenství a moderny. O feminizmu a postmodernismu se pak často hovoří tak, jako kdyby jejich současné spojení bylo něčím od počátku daným;

<sup>1</sup> Přeloženo z angl. originálu: Benhabib, S., *Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance*. In: Benhabib, S., Butler, J., Fraser, N., Cornell, D., Nicholsón, L., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. New York–London, Routledge 1995. Copyright © 1995 by Routledge. Přeložili © Lucie Cviklová a Otakar Vochoč.

<sup>2</sup> Uvěčňuji-li znovu tuto studii, která byla napsána v roce 1990 a od té doby se objevila v různých formách na jiných místech, vyžaduje si to jistě ospravedlnění. Přimělo mě k tomu přesvědčení, že má svůj význam zpřístupnit tuto diskusi širší veřejnosti v její originální podobě. Tato výměna názorů vedla čtyři z nás k tomu, že jsme otevřeně a veřejně projevily vzájemný nesouhlas v teoretických a politických postojích, přestože nás váží hluboká pouta osobního přátelství. Nebyl to vždycky snadný proces: veřejně prezentované neshody byly zkouškou osobní loajality a přátelských vztahů. Seriózní intelektuální diskuse představují nicméně procesy, jež stimulují život ducha a snahy vědeckého společenství. A jak se od tak hluboce založené diskuse dalo očekávat, nezůstala žádná z nás jejími důsledky nedotčena. Pokud jde o mne, věnuji se nadále komplexu otázek, které z této debaty vyplynuly a týkají se lidské subjektivity a aktivity, historiografie a politiky; nový rukopis nese jméno *Alice Doesn't Live Here Anymore. Feminism and the Problem of the Subject*.

<sup>3</sup> Viz Sargent, L. (ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston, South End Press 1981.

vzhledem k jistým rysům postmodernismu bychom však měli spíše položit otázku: „feminismus, nebo postmodernismus?“ Nejde tu samozřejmě o pouhé terminologické hříčky. Ani feminismus, ani postmodernismus nejsou pouze deskriptivními kategoriemi: jsou to konstitutivní a hodnotící pojmy, jež podávají informaci a pomáhají definovat formy praxe, kterou se pokoušejí popsat. Jako kategorie patřící přítomnosti projektují způsoby myšlení o budoucnosti a způsoby hodnocení minulosti. Začneme tedy úvahou o jedné z nedávných a šfeji založených charakterizací „postmoderního okamžiku“ z pera významné feministické teoretičky.

Jane Flaxová charakterizuje ve své poslední knize *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in Contemporary West* postmoderní stanovisko jakožto stvrzení tezí o smrti člověka, historie a metafyziky.<sup>4</sup>

– Smrt člověka: „Postmodernisté“ – píše Flaxová – „chtějí zničit všechny esencialistické koncepce lidského bytí a přírody ... Člověk je ve skutečnosti sociálním, historickým nebo lingvistickým artefaktem, nikoli noumenálním nebo transcendentálním bytím ... Člověk je navždy lapen v síti fiktivního významu, v řetězech signifikace, v nichž je subjekt pouze jinou polohou jazyka.“<sup>5</sup>

– Smrt historie: „Představa, že historie existuje pro člověka či že je jeho bytím, je něčím víc než jen podmínkou a ospravedlněním fikce o člověku. Tato představa zároveň podepírá a zakládá pojem pokroku, který je sám důležitou součástí příběhu člověka ... Taková představa o člověku a historii privilejuje a postuluje hodnotu jednoty, homogenity, celistvosti, uzavřenosti a identity.“<sup>6</sup>

– Smrt metafyziky: Podle postmodernistů „byla západní metafyzika, přinejmenším od Platóna, v zajetí ‚metafyziky přítomnosti‘ ... V očích postmodernistů se v tomto hledání reality skrývá touha většiny západních filosofů ovládnout jednou provždy svět tím, že jej uzavrou do iluzorního, avšak absolutního systému, který podle jejich přesvědčení reprezentuje či odráží jednotné bytí přesahující historii, partikularitu a změnu ... Právě tak jako je ono reálné základem pravdy, musí i filosofie jako jeho privilegovaná představitelka, a jež se dožaduje požadavků pravdivosti hrát ‚zakládající‘ úlohu ve veškerém ‚pozitivním vědění‘.“<sup>7</sup>

Tato jasná a výstižná charakteristika postmoderní pozice nám dovoluje nahlédnout, proč feministky nalézají v této kritice ideálů západního racio-

<sup>4</sup> Flax, J., *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley, University of California Press 1990, s. 32.

<sup>5</sup> Tamtéž, an.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 34.

nalismu a osvícenství něco víc než jen vhodného spojence. Je možné zformulovat i feministické verze uvedených tří tezí o smrti člověka, historie a metafyziky:

– Feministický protějšek k postmodernímu tématu „smrti člověka“ je možné označit jako „demystifikaci mužského subjektu rozumu“. Zatímco postmodernisté situují „člověka“ či tradičně chápaný suverénní subjekt teoretického a praktického rozumu do nahodilých, historicky proměnlivých a kulturně variabilních podob sociální, lingvistické a diskurzivní praxe, feministky tvrdí, že jeden z nejdůležitějších kontextů, do nichž je zdánlivě neutrální a univerzální subjekt rozumu třeba situovat, představuje „pohlavní fenomén“, zároveň s různými formami praxe, které přispívají k jeho konstituování.<sup>8</sup> Západní filosofická tradice artikuluje hluboké struktury zkušeností a vědomí Já, o nichž prohlašuje, že jsou reprezentativní pro člověka jako takového. Západní filosofie však zároveň ve svých nejhlubších kategoriích smazává pohlavní rozdílnosti, které utvářejí a strukturují zkušenost a subjektivitu Já. Západní rozum se sám postuluje jako diskurs jediného sebeidentického subjektu, a tím před naším zrakem skrývá a ve skutečnosti delegitimizuje přítomnost jinakosti a rozdílnosti nevyhovující těmto kategoriím. Od Platóna přes Descarta až po Kanta a Hegela tematizuje západní filosofie pouze příběh mužského subjektu rozumu.

– Feministickým korelátem „smrti historie“ by bylo „přihlednutí k pohlaví v historickém vyprávění“. Byla-li subjektem západní intelektuální tradice zpravidla bílá, křesťanská a majetek vlastníci hlava domácnosti, pak historie, tak jak byla dosud zaznamenávána a vyprávěna, byla pouze „jeho příběhem“. A různé filosofie dějin, které od osvícenství postupně vládly, nutily navíc historické vyprávění k jednotě, homogenitě a linearitě; důsledkem bylo vymazání fragmentace, heterogenity, a především proměnlivého kroku různých temporalit, tak jak byly různými skupinami zakoušeny.<sup>9</sup> Stačí, připomeneme-li si Hegelovu poznámku, že Afrika nemá žádné dějiny.<sup>10</sup> Až do zcela nedávné doby neměly svou historii ani ženy, neměly svůj vlastní příběh s odlišnými

<sup>8</sup> Irigaray, L., *Speculum of the Other Woman*. Transl. by G. C. Gill. Ithaca, Cornell University Press 1985, s. 133 an.; Lloyd, G., *The Man of Reason. Male and Female Western Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1984; Harding, S., Hintikka, M. (eds.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht, Reidel Publishers 1983.

<sup>9</sup> Gadot, J. K., *The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History*; a rovněž též, *Did Women Have a Renaissance?* In: *Women, History and Theory*. Chicago, University of Chicago Press 1984, s. 1-19 a 19-51.

<sup>10</sup> „Tímto opouštíme Afriku a později se o ní už nezmiňme. Neboť to není historický světlík, nemůže vykazat žádný pohyb a vývoj, a co se v něm – to znamená na jeho severu – stalo, náleží k asijskému a evropskému světu ... Co ve skutečnosti rozumíme pod Afrikou, je něco, co nemá historii a co je nerozvinuté, co je ještě úplně v zajištění přírodního ducha ...“ (Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig 1907, s. 149. Přel. O. V.)

kategoriemi periodizace a s odlišně se projevujícími strukturálními pravidelnostmi.

– Feministickým korelátem vůči „smrti metafyziky“ by byl „feministický skepticismus vůči nárokům transcendentního rozumu“. Není-li subjektem rozumu jakési nadhistorické a kontext transcendentující bytí, nýbrž jsou-li na teoretických a praktických výtvořech a aktivitách tohoto subjektu v každé instanci patrné známky kontextu, v jehož rámci ony výtvořky a aktivity vznikají, je subjekt filosofie nevyhnutelně poznamenán zájmy ovládajícími poznání, které charakterizují a řídí jeho aktivity. Pro feministickou teorii jsou nejdůležitějším „zájmem orientujícím poznání“ (v Habermasově pojetí) či základní matricí pravdivosti a moci (ve Foucaultově smyslu) vztahy mezi pohlavími a sociální, ekonomické, politické a symbolické založení pohlavně determinovaných rozdílností mezi lidmi.<sup>11</sup>

I přes tuto „fakultativní spřízněnost“ mezi feminismem a postmodernismem může být každá ze tří výše uvedených tezí interpretována tak, že připouští ne-li zcela protichůdné, tedy alespoň radikálně divergentní teoretické strategie. A feministkám nemůže být lhostejné, jaký soubor teoretických postulátů přijmou za svůj. Jak nedávno poznamenala Linda Alcoffová, prochází feministická teorie v současném okamžiku hlubokou krizí identity.<sup>12</sup> Jsou-li postmoderní hlediska domyšlena do svých důsledků, mohou nejen eliminovat specifčnost feministické teorie, ale zpochybnit i samy emancipační ideály ženských hnutí vůbec.

## II. Feministický skepticismus vůči postmodernismu

Abychom hlouběji porozuměli možnostem konceptuální volby, které poskytují postmoderní stanoviska, začneme úvahou o tezi hlásající „smrt člověka“. Slabá verze této teze by subjekt situovala do kontextu různých forem sociální, lingvistické a diskurzivní praxe. Toto hledisko by však nijak nezpochybnilo žádoucnost a teoretickou nutnost artikulovat adekvátnější, méně iluzorní a méně mystifikovanou představu o subjektivitě. Tradiční atributy západního filosofického subjektu, například schopnost sebereflexe, schopnost jednat na základě

<sup>11</sup> K provokativnímu využití foucaultovského schématu při analýze otázek pohlavní rozdílnosti srv. Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York–London, Routledge 1990.

<sup>12</sup> Alcoff, L., *Poststructuralism and Cultural Feminism*. *Signs*, Vol. 13, 1988, No. 3, s. 4-36; Stefano, Ch. di, *Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism*. In: Nicholson, L. (ed.), *Feminism/Postmodernism*. London–New York, Routledge 1990, s. 63-83.

určitých principů, racionální zdůvodnitelnost vlastního jednání a schopnost projektovat svůj životní plán do budoucnosti, jedním slovem určitá forma autonomie a racionality, by pak mohly být znovu zformulovány s přihlédnutím k radikální situovanosti subjektu.

Silnou verzi teze o „smrti člověka“ postihuje snad nejlépe věta J. Flaxové, že „*člověk je navždy lapen v síti fiktivního významu, v řetězech signifikace, v nichž je subjekt pouze jinou polohou v jazyce*“. Subjekt se tak rozpouští v řetězci signifikací, jejichž iniciátorem měl být. Společně s tímto rozpuštěním subjektu, který se stává jen „jinou polohou v jazyce“, mizí samozřejmě pojmy intencionality, odpovědnosti, sebereflexe a autonomie. Subjekt je pouze jinou polohou v jazyce, již nemůže ovládat a vytvářet tak onu distanci mezi sebou a řetězcem signifikací, do nichž je vnořen tak, že je může reflektovat a kreativně měnit.

Silná verze teze o „smrti člověka“ není s cíli feminismu slučitelná.<sup>13</sup> Jisté je nemyslitelná jakákoli subjektivita, která by nebyla strukturována jazykem, vyprávěným příběhem a narativními symbolickými strukturami v určité kultuře dostupnými. Prostřednictvím vyprávěného příběhu vypovídáme o tom, kým jsme, o onom Já, jímž jsme. „Narodila jsem se tehdy a tehdy, jako dcera toho a toho ...“ atd. Tyto vyprávěné příběhy jsou výrazně zabarveny a strukturovány kódy biografii a identit, které lze v našich kulturách očekávat a pochopit. To vše můžeme připustit, zároveň ale musíme trvat na tom, že nejsme pouhými extenzemi našich historií, že jsme vůči svým vlastním příběhům současně v postavení autora i odpovídající postavy. Situovaný a pohlavně vymezený subjekt je heteronomně determinován, neustále však usiluje o autonomii. Chci položit otázku, jak by byl samotný projekt ženské emancipace bez takového regulativního principu aktivity, autonomie a individuality vůbec myslitelný?

Když si feministky v této otázce přivlastňují Nietzscheho, může to tudíž vést jen k vnitřní nesoudržnosti. Judith Butlerová chce například rozšířit hranice reflexivity v myšlení o vlastním Já tak, že bude pomínuta dichotomie „sexuality“ a „pohlavní určenosti“. „Pohlavní určenost“, píše Butlerová, „není ve vztahu ke kultuře tímto, čím je pro přírodu sexualita; pohlavní určenost je též diskurzivním/kulturním prostředkem, jímž je vytvářena a ustavována ‚sexualizovaná příroda‘, či ‚přirozená sexualita‘ jakožto ‚prediskurzivní‘, kultuře předcházející a politicky neutrální povrch, na němž kultura působí.“<sup>14</sup> Mohli

bychom říci, že epistemologickým ekvivalentem daného mýtu je pro Butlerovou mýtus těla, které je sexualizováno; stejně jako může být to, co je dáno, identifikováno jen v určitém diskurzivním rámci, jsou také tím, co tělo „sexualizuje“, a co zároveň zaměřuje sexuální touhu tohoto těla, kulturně dostupné kódy pohlavní určenosti.

Butlerová také tvrdí, že máme-li se ve svém myšlení vyhnout jednoznačnosti a dualismům kategorií pohlavnosti, musíme se rozejít s „aktérem stojícím mimo čin“, s Já jakožto subjektem vyprávění o životě. „V aplikaci, kterou by sám Nietzsche nikdy nepředvídal ani nestrpěl, bychom v důsledku toho mohli říci: Za projevy pohlavní rozdílnosti se neskrývá žádná pohlavně determinovaná identita; tato identita se performativně konstituuje na základě právě týchž ‚projevů‘, o nichž se říká, že jsou jejími výsledky.“<sup>15</sup> Přijmeme-li tento pohled na Já, existuje vůbec nějaká možnost změnit ony „projevy“, které nás konstituují? Nejsme-li ničím víc než sumou pohlavně podmíněných projevů, kterým dáváme průchod, existuje vůbec nějaká šance na chvíli představení zastavit, stáhnout oponu a zvednout ji jediné tehdy, je-li možné něco říci k samotné režii hry? Není právě toto vlastním jádrem celého boje kolem otázek pohlaví? Můžeme zajisté kritizovat nadvládu postulátů politiky identity a zpochybňovat nadřazenost heterosexuálních a dualistických hledisek v ženském hnutí. Je však takové zpochybnění myslitelné jen na základě úplného demaskování pojmů individuality, jednání a autonomie? Důsledkem tohoto nietzschovského postoje je představa o Já jako o aktérovi jakési maškarády, až na to, že se na nás nyní požaduje, abychom uvěřili, že za maskou neexistuje žádné Já. Zvažíme-li, jak křehké a slabé je v mnoha případech ženské vědomí individuality, jak velice nejistou věcí jsou ženské boje o autonomii, činí tato redukce ženské aktivity na „jednání bez jednajícího“ podle mého názoru v nejlepším případě z nouze činnost.<sup>16</sup>

Věnujme se nyní tezi o „smrti historie“. Ze všech stanovisek obvykle spojených s postmodernismem se mi právě toto jeví jako nejméně problematické. Rozčarování z ideálů pokroku, vědomí toho, jaké krutosti byly v tomto století spáchány ve jméno technického a ekonomického pokroku, politický a morální

<sup>13</sup> Viz Braidotti, R., Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy. In: H. Nagl-Docekal (Hrsg.) *Feministische Philosophie*. Wien–München, R. Oldenbourg 1990, s. 108–123; Nagl-Docekal, H., Antigones Trauer und der Tod des Subjekts. Přednáška pronesená v rámci *Philosophinnen-Ringvorlesung* ve filosofickém institutu, Freie Universität Berlin, 25. V. 1990.

<sup>14</sup> Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, c.d., s. 7.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>16</sup> Rosi Braidottiová velmi případně poznamenává: „Zdá se mi, že současné filosofické diskuse o smrti poznávajícího subjektu, o disperzi, rozmanitosti atd. atd. mají ten bezprostřední účinek, že utajují a podřívají pokusy žen o vlastní teoretický projev. Odmítnutí pojmu subjektu právě v tom historickém okamžiku, kdy si k němu ženy začínají zjednat přístup, současná zároveň obhajoba ‚*devenir femme*‘ (jako to činí např. Guattari-S. B.) samotného filosofického diskursu, se dá přinejmenším popsat jako paradox ... Pravda je taková: není možné desexualizovat sexualitu, kterou člověk nikdy neměl; má-li být dekonstruován subjekt, je třeba nejprve získat právo mluvit jako subjekt; dříve než mohou ženy vyvrátit dané znaky, musí se je naučit používat; má-li být demystifikován metadiskurs, je nejprve třeba získat přístup k místu jeho formulování. „*Il faut, au moins, un sujet*.“ – Srv. Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy. In: Nagl-Docekal, H. (Hrsg.) *Feministische Philosophie*, c.d., 119–120.

bankrot přírodních věd, které se daly do služby silám umožňujícím zničení lidstva i celé planety – takové jsou pocity, které sdílí naše století. Intelektuály a filosofové dvacátého století je třeba navzájem odlišovat ani ne tak podle toho, zda zastávají, nebo odmítají víru v pokrok, jako spíš podle vztahu k následujícímu momentu: zda se může rozchod s „osvícenskými metapříběhy“ uskutečnit v rámci pokračující víry v moc racionální reflexe, nebo zda je sám tento rozchod chápán jen jako předehra k odvratu od takové reflexe.

Je-li interpretována jako slabá teze, může „smrt historie“ znamenat dvojí: teoreticky by ji bylo možné chápat jako výzvu k ukončení praxe „velkých příběhů“, které jsou esencialistické a monokauzální. Politicky by konec takových velkých příběhů znamenal odmítnutí hegemonických nároků jakékoliv skupiny nebo organizace na to, že „reprezentuje“ síly dějin, že se pohybuje současně s nimi nebo že jedná jejich jménem. Kritika různých totalitních a prototalitních hnutí v našem století – od národního socialismu a fašismu až po ortodoxní marxismus a další formy nacionalismu – jistě patří k nehlouběji působícím zkušenostem postmoderních intelektuálů typu Lyotarda, Foucaulta a Derridy.<sup>17</sup> To také činí tezi o smrti historie interpretovanou jako konec „velkých příběhů“ tak atraktivní pro feministické teoretičky. Nancy Fraserová a Linda Nicholsonová například píší: „... feministická politická praxe vyvinula v 80. letech novou řadu tlaků, které působily proti metapříběhům. Chudé ženy, dělnické ženy, barevné ženy i ženy lesbické v posledních letech konečně získaly širší auditorium pro své námitky vůči feministickým teoriím, které nejsou schopny zviditelnit jejich životy a vyslovit se k jejich problémům. Tyto ženy demaskovaly dřívější kvazi-metapříběhy založené na předpokladu univerzální ženské závislosti a omezenosti na domácí sféru jako falešné extrapolace vycházející ze zkušenosti bílých heterosexuálních žen ze střední třídy, žen, které ovládaly začátky druhé vlny ... Takovým způsobem se stejně jako třídní, sexuální, rasové a etnické vědomí ženského hnutí změnilo i preferované pojetí teorie. Jasně se ukázalo, že kvazi-metapříběhy jsou spíše překážkou sesterské sounáležitosti než její oporou, protože přehlížejí rozdíly mezi ženami a mezi různými formami sexismu, jemuž jsou různé ženy různou formou vystaveny.“<sup>18</sup>

Silná verze teze o „smrti historie“ by však implikovala jasné odmítnutí jakéhokoliv historického příběhu, který má co činit s *longue durée* a který se soustřeďuje spíše na makrosociální než na mikrosociální formy praxe. Nicholsonová

nová a Fraserová také varují před touto „nominalistickou“ tendencí v Lyotardově díle.<sup>19</sup> Souhlasím s nimi v tom, že by bylo chybou smrt „velkých příběhů“ interpretovat tak, že v budoucnosti se budou jako protikladné vůči globální historii sankcionovat pouze lokální epizody. Zdá se mi, že obtížnější otázka, navozená silnou tezí o „smrti dějin“ zní jinak: i když se vzdáme velkých příběhů, jakým způsobem můžeme znovu promyslet vztah mezi politikou a historickou pamětí? Je možné, aby jednotlivé bojující skupiny neinterpretovaly dějiny ve světle určitého morálně politického imperativu, totiž imperativu budoucího zájmu na emancipaci? Zamysleme se na okamžik nejen nad tím, jak feministické historičky v posledních dvou desetiletích objevily ženy a jejich doposud neviditelné životy a práci, ale také nad způsobem, jakým revalorizovaly a naučily nás jinými očima pohlížet na takové tradičně ženské a dříve očeřované činnosti, jakými jsou rozhovory o dění ve společnosti či ruční práce, a dokonce i na formy typicky ženských potíží, k nimž patří bolesti hlavy, hysterie či nutnost ulehnout během menstruace.<sup>20</sup> Náš současný zájem o ženské strategie přežití a historické rezistence nás v tomto procesu „feministického přehodnocení hodnot“ vedl k tomu, že tyto aktivity, z hlediska tradičního historika zcela nezajímavé, byly naplněny novým smyslem a významem.

I když už není možné ani žádoucí vytvářet „velké historické příběhy“, teze o „smrti historie“ podřívá epistemologický zájem o historii a o historické vyprávění, zájem provázející usilování všech bojujících historických činitelů. Jakmile je však jednou tento „zájem“ o odkrývání životů a bojů oněch „prohrávajících“ a „obětí“ dějin ztracen, můžeme vůbec vytvářet angažovanou feministickou teorii? Zůstávám skeptická vůči tomu, že volání po „postmoderní feministické teorii“, která by byla pragmatická a falibilistická, která by „uplatňovala svoji metodu a kategorie na řešení specifického aktuálního úkolu, která by používala rozmanitých kategorií tam, kde by to bylo vhodné, a která by se zároveň zřekla metafyzického komfortu jediné feministické metody či feministické epistemologie“<sup>21</sup> –, že toto volání by bylo také výzvou k emancipačnímu přivlastnění minulých příběhů. Čím by se tento typ falibilistické pragmatiky feministické teorie odlišoval od obvyklého sebechápání empirické a na hodnotách nezávislé vědy?<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>20</sup> Průkopnickou antologií věnovanou v různých jazycích těmto problémům je: Bridenthal, R., Koonz, C., Stuard, S. (eds.), *Becoming Visible. Women in European History*. Eds. Boston, Houghton Mifflin Co. 1987.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>22</sup> K zajímavé, i když příkré výměně názorů na otázku jednání v dějinách a k otázce, jak mohou rozdílné názory ovlivnit sociální a historické zkoumání, viz recenzi Joan W. Scottové na práci Lindy Gordonové: *Heroes of their Own Lives: The Politics and History of Family Violence*; a recenzi Lindy Gordonové na práci Joan W. Scottové: *Gender and the Politics of History*, jakož i repliky obou autorek. In: *Signs*, Vol. 15, Summer 1990, No. 4, s. 848-860.

<sup>17</sup> Srv. Descombes, V., *Stejně a jiné. Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*. Praha 1995.

<sup>18</sup> Fraser, N.–Nicholson, L. J., *Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism*. In: *Feminism/Postmodernism*, Nicholson, L. (ed.), c.d., s. 33. – Stejně stanovisko zaujímá i Iris Youngová v *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, tamtéž, s. 300-301.

Dovolte mi nakonec artikulovat silnou a slabou verzi teze o „smrti metafyziky“. Při úvahách o tomto bodě by bylo důležité hned na počátku poznamenat, že většina postmodernistické kritiky západní metafyziky je sama v zajetí určitého metapříběhu, totiž příběhu poprvé artikulovaného Heideggerem a poté rozvinutého Derridou, kdy se říká, že „západní metafyzika byla přinejmenším od Platóna pod vlivem ‚metafyziky přítomnosti‘“. Tato charakteristika filosofické tradice poskytuje postmodernistům rétorickou výhodu, neboť to, proti čemu argumentují, prezentují v těch nejnaivnějších verzích, jež lze nejsnadněji napadnout. Poslechněme si ještě jednou slova J. Flaxové: „Pro postmodernisty se v tomto hledání reality skrývá touha filosofů, kterou je ovládnout svět.“ Nebo: „Právě tak jako je reálno základem pravdy, je jí také filosofie jakožto privilegovaná představitelka reálného ...“ atd. Je však filosofická tradice skutečně tak monolitická a esencialistická, jak postmodernisté tak rádi tvrdí? Neotřásl by se i Hobbes při slovech napovídajících, že „reálno je základem pravdy“? A co by řekl Kant, kdyby se střetl s názorem, že „filosofie je privilegovanou představitelkou reálného“? A nepovažoval by Hegel názor, že pojmy a jazyk tvoří jednu sféru a „reálno“ sféru druhou, jen za verzi oné naivní korespondenční teorie pravdy, s níž se výmluvně vypořádala kapitola o „smyslové jistotě“ ve *Fenomenologii ducha*? Teze o „smrti metafyziky“ ve své silné verzi nejen stvrzuje určitý grandiózní metapříběh, ale tento grandiózní metapříběh, a to je významnější, současně zplošťuje dějiny moderní filosofie a jejich navzájem soupeřící konceptuální schémata do takové míry, že jsou nerozpoznatelná. Jakmile se však tyto dějiny stávají nerozpoznatelnými, je možné konceptuální a filosofické problémy spojené s touto proklamací o „smrti metafyziky“ pominout.

Větší vliv než Heideggerův a Derridův velký příběh o „metafyzice přítomnosti“ má dnes ona podoba teze o „smrti metafyziky“, která pochází od Roberta Rortyho. Ten ve své práci *Philosophy and the Mirror of Nature* bystře a přesvědčivě ukázal, že empirické i racionalistické projekty vycházely v moderní době z toho, že, na rozdíl od přírodních věd, které se v tomto období rozvíjely, základní předpoklady platnosti pravdivého vědění a správného jednání mohla artikulovat filosofie. Rorty to označuje jako projekt „epistemologie“, z tohoto hlediska je filosofie legitimizačním metadiskursem, který artikuluje kritéria platnosti předpokládaná všemi ostatními diskursy. Jakmile přestává být diskursem legitimizace, ztrácí filosofie svůj *raison d'être*. To je skutečným jádrem problému. Jakmile se subjekt vědění, kontext zkoumání a zároveň i metody legi-

timizace zbaví transcendentního momentu, vřadí do kontextu, historicky začlení a přihlédně se přitom i k pohlaví, co tu pak ještě z filosofie zbývá?<sup>24</sup> Nestane se filosofie jakousi formou genealogické kritiky režimů diskursu a moci, tak jak po sobě následují ve své nekonečné historické monotónnosti? Nebo je snad možné, že se filosofie stane určitou formou koncentrovaného kulturního vyprávění, takového, které nám doposud poskytovali jedině básníci? Anebo snad všechno, co tu z filosofie zbývá, je jen jakousi formou sociologie vědění, která místo aby zkoumala podmínky platnosti poznání a jednání, zkoumá empirické podmínky, za nichž interpretační komunity formulují takové požadavky podmiňující platnost?

Proč je tato otázka, spjatá s identitou, budoucností a snad i možností filosofie pro feministky tak zajímavá? Což se feministická teorie nemůže rozvíjet, aniž se zaplétá do nejasných debat o konci či proměně filosofie? U většiny feministických teoretiček se v současnosti projevuje sklon tvrdit, že se této otázce můžeme vyhnout; i když ji nechceme ignorovat, nesmíme se zavázat, že na ni tím či oním způsobem odpovíme. Fraserová a Nicholsonová se táží: „Jak můžeme bez filosofie zformulovat nějakou formu kritiky, která bude mít dostatek síly na to, aby se zhostila nesnadného úkolu, jímž je analýza sexismu v celé jeho nekonečné rozmanitosti a monotónní podobnosti?“<sup>25</sup> Moje odpověď zní, že nic takového udělat nemůžeme, a právě to mě vede k pochybnostem o tom, že můžeme jako feministky přijmout postmodernismus jako svého teoretického spojence. Sociální kritika není bez filosofie možná a bez sociální kritiky si zas nelze představit projekt feministické teorie, která se angažuje jak v oblasti poznání, tak ve sféře ženských emancipačních zájmů. Dilema postmodernistů zformulovala zcela výstižně Sabina Lovibondová:

„Myslím, že máme důvod přijímat obezřetně nejen nekompetentní nietzschovskou představu o konci legitimizace, ale i návrhy, že by bylo jaksi ‚lepší‘, kdyby legitimizační procedury probíhaly ve vědomě lokálním duchu. Neboť chce-li feminismus být něčím víc než jen reformistickým hnutím, musí dříve či později dospět k tomu, že zpochybní místní hranice ... Zdá se tedy, že postmodernismus čelí následujícímu dilematu: z hlediska feministických cílů může buď připustit, že je právě naznačeným způsobem nutné ‚převrátit svět naruby‘, a otevřít tak znovu dvěře osvícenské ideji totální rekonstrukce společnosti na racionálním základě, anebo může dogmaticky znovu stvrdit

<sup>23</sup> Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press 1979, s. 131.

<sup>24</sup> K pronikavé analýze různých problémů spojených s tímto „popřením“ a „proměnou“ filosofie viz Baynes, K., Bohman, J., McCarthy, T. (ed.), *After Philosophy. End of Transformation?* Ed. Cambridge, Mass., MIT Press 1987.

<sup>25</sup> Fraser, N.–Nicholson, L. J., *Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism*, c.d., s. 34.

argumenty proti této ideji už snesené, a ponechat tak prostor cynické myšlenky, že je – zde stejně jako kdekoli jinde – skličujícím způsobem předvídatelné, „co bude kdo komu v novém pluralismu činit“.<sup>26</sup>

Odpověď postmodernistů oddaných projektu sociální kritiky a tezi o smrti filosofie jakožto metapříběhu legitimizace bude tvář v tvář této námitce znít tak, že „lokální příběhy“, *les petits récits*, které konstituují formy naší každodenní praxe či naše jazykové hry, jsou samy dostatečně reflexivní a sebekritické na to, aby mohly vyslovovat soudy o sobě samých. Osvícenská fikce o filosofické reflexi, o *epistémé* stojící vedle *doxa*, vedle nekritické každodenní praxe, je právě takovou fikcí legitimizace, která ignoruje, že různé formy každodenní praxe a různé tradice také mají svá vlastní kritéria legitimizace a kritiky. Otázkou by pak bylo, zda bychom mezi kritérii, která nám nabízejí různé podoby praxe, různé jazykové hry a kulturní tradice, nemohli nalézt určitá kritéria, jež by mohla feministkám posloužit při naplňování jejich úkolu sociální kritiky a radikální politické přeměny.<sup>27</sup> Takové postmodernistky by si ve stopách Michaela Walzera jistě přály obhájit tvrzení, že hledisko sociální kritiky nikdy není „pohledem odnikud“, ale vždycky pohledem člověka někde situovaného – v nějaké kultuře, společnosti a tradici.<sup>28</sup>

Nyní bych se chtěla zabývat touto námitkou.

### III. Feminismus jako situovaná kritika

Jasnou odpověď kterékoliv obhájci „situované kritiky“ je to, že kultury, společnosti a tradice nepředstavují monolitická, jednoznačná a homogenní pole významu. Ať se snažíme relevantní kontext, na nějž odkazujeme, charakterizovat jakýmkoliv způsobem, ať jej charakterizujeme například jako „anglo-americkou liberální myšlenkovou tradici“ či jako „tradici progresivní a intervencionistické právní vědy“, jako „židovsko-křesťanskou tradici“ či jako „západní kulturu“, jako „dědictví sufražetek“ či jako „tradici dvorské lásky“,

jako „starozákonní názory na spravedlnost“ či jako „politickou kulturu demokratických sociálních států“ atd., jsou všechna tato určení sama „ideálními typy“ v jakémsi weberovském smyslu. Jsou zkonstruována z pestrého přediva významu a interpretace, které tvoří horizont našeho sociálního životního světa. Sociální kritička nenalézá kritéria legitimizace a sebekritiky jako něco, co je v kultuře dáno, tak jako se dají nalézt například jablka na stromě či zlaté rybky v akváriu; sociální kritička je, zcela stejně jako sociální aktéři, v situaci, která vyžaduje neustálou interpretaci, osvojování, rekonstruování a konstituování norem, principů a hodnot představujících určité aspekty životního světa. Nikdy tu neexistuje jeden jediný soubor konstitutivních kritérií, na něž bychom se mohli odvolat, když charakterizujeme komplexní formy sociální praxe. Tyto komplexní podoby sociální praxe, například ústavní tradice, etické a politické názory, náboženské víry či vědecké instituce nejsou jako šachové hry. Sociální kritička nemůže vycházet z předpokladu, že když přistoupí k imanentní analýze a charakterizaci těchto forem praxe, nalezne tu jeden jediný soubor kritérií, ve vztahu k nimž panuje takový univerzální konsensus, že se dá jednoduše předpokládat, že byla-li tato kritéria porovnána s aktuální realizací dané praxe, byl úkol imanentní sociální kritiky splněn. První vadou situované kritiky je tedy jakýsi „hermeneutický monismus významu“, totiž předpoklad, že příběhy naší kultury jsou tak jednoznačné a nekontroverzní, že odvoláme-li se na ně, mohli bychom být jednoduše osvobozeni od úkolu hodnotící, ideálně typické rekonstrukce.<sup>29</sup> Sociální kritika potřebuje filosofii právě proto, že příběhy našich kultur jsou natolik konfliktní a nesmiřitelné, že i když se na ně odvoláme, je nevyhnutelně nutné jisté uspořádání našich normativních priorit a objasnění oněch principů, v jejichž jménu hovoříme.

Druhou vadou „situované kritiky“ je předpoklad, že konstitutivní normy dané kultury, společnosti a tradice postačí k tomu, aby ve jménu žádoucí budoucnosti bylo možné provést příslušnou kritiku. Nepochybně mohou existovat jistá období, kdy vlastní kultura, společnost a tradice jsou do té míry zvěčněny a ovládány natolik brutálními silami, kdy debata a diskuse jsou v takovém stupni okleštěny či prostě znemožněny, že sociální kritik se stává sociálním exulantem. Toto gesto jsme viděli u mnoha sociálních kritiků v moderní době, od Thoreaua až po frankfurtskou školu, od Alberta Camuse až po východoevropské disidenty. I starověké a středověké měly své filosofy v exilu, své chiliastické sekty, mystická bratrstva a sdružení sester, i své proroky, kteří opouštěli svá města. Zajisté,

<sup>26</sup> Lovibond, S., Feminism and Postmodernism. *New Left Review*, No. 178, Nov.-Dec. 1989, s. 22.

<sup>27</sup> Viz Lyotardovu poznámku: „Příběhy ... takto definují, co se v dané kultuře má po právu říkat a dělat, a protože částí této kultury jsou i příběhy samy, jsou tím zároveň legitimizovány i ony.“ In: týž, *Postmoderní situace*. Přel. J. Pechar. Praha, Filosofie 1993, s. 125. – Rorty se při svém vstupu do této diskuse postavil na Lyotardovu stranu proti Habermasovi a prohlásil, že Habermas „škrábe tam, kde to nesvrbí“. Srv. Rorty, R., Habermas and Lyotard on Postmodernity. *Praxis International*, Vol. 4, April 1984, No. 1, s. 34. – Nesnáze tohoto obratu k imanentní sociální kritice jsem analyzovala v *Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard*, přetištěno in: Nicholson, L. J. (ed.), *Feminism/Postmodernism*, c.d., s. 107-130.

<sup>28</sup> Viz Walzer, M., Tři cesty v morální filosofii. *Filosofický časopis*, 1996, 4, s. 645-661.

<sup>29</sup> Pokud jde o alternativní úvahu vstřícnější vůči možnosti imanentní sociální kritiky, než je stanovisko moje, viz analýzu Walzerových názorů u G. Warnkeové. – Warnke, G., Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics. *The Philosophical Forum*, Vol XXI, Fall-Winter 1989-90, No. 1-2, s. 204.

sociální kritik nemusí být sociálním exulantem; avšak pokud kritika předpokládá, že ten, kdo ji provádí, získá nezbytný odstup od svých každodenních jistot, k nimž se případně nakonec znovu vrátí a znovu je stvrdí na vyšší úrovni analýzy a legitimizace, potud se role sociálního kritika blíží spíš roli sociálního exulanta a vyhnance než postavení někoho, kdo nikdy neopustil domov, kdo nikdy nemusel zpochybnit jistotu svého vlastního způsobu života. A opustit domov neznamená skončit „nikde“; znamená to obsadit nějaké místo za hradbami města, v hostitelské zemi, v odlišné sociální realitě. Není toto ve skutečnosti jádrem postmoderní situace ve dvacátém století? Je možné, že nostalgie po situované kritice je sama nostalgií po domově, po jistotách vlastní kultury a společnosti v takovém světě, v němž už žádná tradice, žádná kultura a žádná společnost nemůže existovat bez interakce a spolupráce, bez konfrontace a směny. A když se kultury a společnosti střetávají, kde my samy jako feministky, jako sociální kritičky a politické aktivistky stojíme?

Přiblížili jsme se tedy k rozřešení otázky položené v závěru předcházející části, otázky, zda je feministická sociální kritika možná bez filosofie? Při úvahách o postmoderní tezi o „smrti metafyziky“ jsem naznačila, že slabá verze této teze se zakládá na rétorické konstrukci dějin filosofie jakožto „metafyziky přítomnosti“, zatímco její silná verze by podle mého tvrzení eliminovala nejen metapříběhy legitimizace, ale i praxi legitimizace a kritiky vůbec. Postmodernista by mohl odvětit, že tomu tak být nemusí a že v naší kultuře existují vnitřní kritéria legitimizace a kritiky, k nimž se sociální kritik může obrátit, takže sociální kritika by bez filosofie možná byla. Tvrdím nyní, že praxe imanentní sociální kritiky či situované sociální kritiky má dvě vady: za prvé, obrát k imanentním či vnitřním kritériím legitimizace zdánlivě osvobozuje od úkolu filosofického zdůvodnění jen proto, že postmodernisté *inter alia* předpokládají, že existuje jeden jasný soubor takových kritérií, na něž se lze odvolat. Jestliže se však kultury a tradice podobají spíš vzájemně soupeřícím souborům příběhů a nekoherentním sítím významu, musí sociální kritik z těchto konfliktních a nesouvislých momentů vytvořit soubor kritérií, v jejichž jménu hovoří. „Hermeneutický monismus významu“ neosvobozuje od odpovědnosti normativního ospravedlnění.

Na druhém místě jsem vyslovila tvrzení, že role společenské kritiky by mohla vyžadovat sociální exil, protože mohou existovat určitá období, kdy imanentní normy a hodnoty určité kultury jsou tak zvěcnělé, mrtvé či petrifikované, že déle hovořit jejich jménem není možné. Pohled sociálního kritika, který je v exilu, není „pohledem odnikud“, ale „pohledem ze stanoviště za hradbami města“, ať už jsou tyto hradby či tyto hranice kdekoliv. Skutečně asi není náhodou, že počínaje Hypatií a Diotimou až po Olympii de Gouges a Rosu Lu-

xemburgovou vedla role feministických myslitelek a kritiček k tomu, že tyto ženy opouštěly domov a městské zdi.

#### IV. Feminismus a postmodernistický ústup od utopie

V předcházející části této stati jsem vyslovila nesouhlas s názorem některých feministických teoretiček, že feminismus a postmodernismus jsou konceptuálními a politickými spojenci. Určitá forma postmodernismu je s feminismem nejen neslučitelná, ale podkopala by samotnou možnost feminismu jako teoretické artikulace ženských emancipačních snah. Toto nebezpečí hrozí proto, že postmodernismus ve své silné verzi zastává tři teze: tezi o „smrti člověka“, která je chápána jako smrt autonomního sebereflektujícího subjektu schopného jednat na základě určitého principu; tezi o „smrti historie“, která je chápána jako ztráta epistemického zájmu bojujících skupin o historii při konstruování jejich minulých příběhů; tezi o „smrti metafyziky“, chápánou jako nemožnost kritizovat nebo legitimizovat instituce, formy praxe a tradice jinak než imanentním odkazováním na sebelegitimizaci „drobných příběhů“. Takto interpretovaný postmodernismus podkopává feministickou angažovanost pro ženskou aktivitu a vědomí individuality, pro to, aby si ženy ve jménu emancipované budoucnosti znovu osvojily svoji vlastní historii, i pro uplatňování radikální sociální kritiky, která odhaluje pohlavní fenomén „v jeho celé nekonečné rozmanitosti a monotónní podobnosti“.

Odvážím se v těchto závěrečných úvahách vyslovit názor, že postmodernismus vedl ve feminismu k „ústupu od utopie“. Pod slovem „utopie“ tu nemám na mysli modernistické chápání tohoto pojmu jakožto celkové rekonstrukce našeho sociálního a politického univerza podle určitého racionálně vypracovaného plánu. Nejenže tyto osvícenské utopie ztratily svoji přesvědčivost, ale zároveň s tím, jak vlastním přičiněním upadly v nemilost i dříve existující „utopie socialistické“, vyčerpala se i jedna z největších racionalistických utopií lidstva, utopie racionálně plánované ekonomiky vedoucí k lidské emancipaci. Konec těchto racionalistických vizí sociálního inženýrství však zdroje utopie v lidstvu umlčet nemůže. Pokud jde o touhu po něčem „úplně jiném“ (*das ganz Andere*), po tom, co dosud neexistuje, představuje toto utopické myšlení praktický morální imperativ. Nejen morálka, ale i jakákoliv radikální přeměna je bez takového regulativního principu naděje něčím nemyslitelným. Co děsí odpůrce utopie, jakým je například Lyotard, je obava, že přítomnost ve své nekonečné mnohoznačnosti, pluralitě a rozpornosti bude ve jménu takových budoucích utopií zredukována na nějaký plochý a nezajímavý velký příběh. Lyotardovy

obavy sama sdílím v tom smyslu, že utopické myšlení se v přítomné době stává záminkou pro nejhrubší instrumentalismus (účel svěť prostředky), nebo také potud, že budoucí utopie nechá bez kritického povšimnutí nedemokratické a autoritářské praktiky přítomné doby. S těmito politickými aspekty se však nemůžeme vypořádat tím, že etický impuls utopie odmítneme, nýbrž jen artikulací normativních principů demokratického jednání a organizace v přítomnosti. Připojí se k nám postmodernisté v tomto úsilí, nebo se spokojí zpěvem labutí písně normativního myšlení vůbec?

Ústup od utopie ve feministické teorii nabyl v posledním desetiletí takové formy, že denuncioval jako esencialistický jakýkoliv pokus zformulovat feministickou etiku, feministickou politiku, feministické pojetí autonomie, ba i feministickou estetiku. Je možná pravda, že názory Gilliganové, Chodorowové či Sarah Ruddickové (nebo třeba Kristevové) artikulují jen to, co pociťují bílé a zámožné heterosexuální ženy ze střední třídy vyspělého světa (třebaže i o tom mám empiricky zdůvodněné pochybnosti). Co jsme však samy připraveny místo těchto názorů nabídnout? Jsme schopny jako projekt etiky, která by nás měla v budoucnosti vést, nabídnout nějakou lepší vizi než syntézu autonomního konceptu spravedlnosti a empatické péče? Jsme schopny jako představu o autonomní osobnosti, k níž se má v budoucnosti dospět, artikulovat chápání Já lépe, než to činí model autonomní individuality s nejasnými hranicemi ega, neohrožený jinakostí?<sup>30</sup> Jsme schopny jako vizi feministické politiky vytvořit pro budoucnost model, který bude lepší než radikálně demokratické zřízení a podpoří hodnoty ekologie, antimilitarismu a solidarity národů? Postmodernismus nás může poučit o teoretických a politických nástrahách, jejichž vinou se utopie a fundamentální myšlení mohou mýlit, neměl by však vést k úplnému ústupu od utopie. Neboť vzdáme-li se utopické naděje v něco zcela jiného, můžeme jako ženy mnoho ztratit.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Benjamin, J., *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York, Pantheon Books 1968.

<sup>31</sup> Pokud jde o feministické hledisko, které si snaží tento utopický prvek uchovat, i když současně stvrzuje postmodernistickou filosofii, viz Cornell, D., Post-structuralism, the Ethical Relation, and the Law. *Cardozo Law Review*, Vol. 9, No. 6, s. 1587-1628; a též autorka From the Lighthouse: The Promise of Redemption and the Possibility of Legal Interpretation. *Cardozo Law Review*, Vol. 11, July-August 1990, No. 5-6, s. 1687-1714.