ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 13, številka 3, november 2009 · ISSN 1408-2969

FEMINIZEM: »MOŠKO« IN »ŽENSKO« V FILOZOFIJI

Smiljana Gartner

Družbeni spol in povezovalne vrline

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Smiljana Gartner, »Družbeni spol in povezovalne vrline«, *Analiza: časopis za kritično misel* 13, št. 3 (2009): 69–85.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je izvirna tiskarska datoteka številke, ki ji je bil leta 2026 dodan ta naslovni list. Strani in prelomi ustrezajo tiskani izdaji.

Smiljana Gartner
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Družbeni spol in povezovalne vrline

Feministke trdijo, da je moralno in politično razmišljanje (tako preteklo kot sodobno) "moško" razmišljanje. Temeljilo naj bi na posploševanju in "moški" opredelitvi konceptov. Še več, opredelitev konceptov (vključno s trditvami o človeški naravi, obnašanju, z državljanskimi vrlinami in moralnimi ter političnimi vrednotami) naj bi veljala za moške, ne pa za ženske. Omenjeno zagato lahko po mnenju feministk presežemo vsaj na tri načine. V članku smo se lotili raziskave enega izmed njih, in sicer z idejo o spolno ločenih konceptih in spolno ločeni etiki. Osrednje vprašanje tako je, ali lahko določene politične in moralne vrednote razumemo kot pojme, ki temeljijo na "ženski" bazi. Le-ta namreč pomeni, v nasprotju z "moško" opredelitvijo, simbiozo, tako imenovane "odprte" vrline pa imajo povezovalne in ne razdiralne funkcije v družbi. Če to drži, potem imamo opravka z nečim intrinzično ženskim, posledično z žensko etiko, prav tako pa tudi z žensko epistemologijo. V pričujočem članku smo prikazali, da to ni tako, saj (i) ljudi ne moremo niti biološko niti družbeno deliti zgolj na dva spola; (ii) etike skrbi, ki naj bi temeljila na "ženskem" dojemanju realnosti, ne moremo šteti za novo, samostojno in izvirno etično teorijo; in posledično (iii) vrlin ne moremo razdeliti na dva pola, ki bi se ločevala po intrinzični lastnosti, v našem primeru po biološkem ali po družbenem spolu.

Ključne besede: feminizem, etika, biološki spol, družbeni spol, vrline

1. Uvod

Začetki feminizma so vezani predvsem na boj za pridobitev enakih pravic žensk v primerjavi s pravicami moških. Po tem, tako imenovanem prvem valu feminističnega gibanja, je bil v drugem valu v ospredju boj za spolno in kulturno svobodo, ki se je izražal kot boj proti politiki izključevanja. V nadaljnjem razvijanju feminizma pa so teoretičarke preusmerile pozornost na teme, ki so jih moški znanstveniki do takrat prezrli. Lahko bi dejali, da so s tem nadaljevale z razsvetljenstvom v znanosti, saj so se lotevale, osvetljevale ter razpravljale o novih temah, kot so biološkospolne razlike, etničnost, religija itn. V zadnjih desetletjih pa se izpostavljajo predvsem teme družbenospolne identitete, kulturne reprezentacije, multikulturalizma in ekologije, ki so pomembne tako za feminizem kot za širše znanstveno in družbeno okolje.

Bolj kot so se feministke in druge znanstvenice oziroma znanstveniki ukvarjali s temami, ki so bile do takrat (iz različnih razlogov) zapostavljene ali "ne-

odkrite", bolj se je zastavljalo vprašanje, ali je morda potrebno pri raziskovanju, tako novih kot starih tem, iti globlje, to je, ali je potrebno pod vprašaj postaviti uporabo konceptov in metodologije kot takšne. Glede na odgovor lahko govorimo o dveh načinih raziskovanja. Prvi način zagovarjajo tiste feministke, ki sicer sprejemajo predpostavko, da so tradicionalni koncepti in kategorije uspešno analizirani in zgrajeni, a menijo, da je potrebno odstraniti stekleni strop oziroma stekleni labirint[1], to je, na področje znanstvenega raziskovanja je potrebno, saj je biološki spol bistven, vključiti ženske, ženske kot znanstvenice in raziskovalke. Težava tega načina je, da morajo njene zagovornice dokazati, da bi vključitev žensk v znanost pomenila določeno (pomembno) spremembo pri znanstvenih vprašanjih in odgovorih. Drugi način zagovarjajo feministke, ki izhajajo iz prepričanja, da je bila vse do nedavnega politična misel (tako historična kot sodobna) "moška". To pa pomeni, da naj bi temeljila na napačni metodologiji, in sicer na posplošitvah in na konceptih, ki so bili napačno utemeljeni, saj so bili utemeljeni na "moškosti". Razlog za takšno prepričanje so trditve o človeški naravi, obnašanju in vrednotah, ki so se izkazale za uporabne zgolj za moške in ne za ženske (*glej* Bubeck, 2000: 186).

Omenjena načina se pojavljata na večini (če ne na vseh) znanstvenih področjih. Vzemimo za primer področje epistemologije. Eno izmed osrednjih epistemoloških vprašanj je, kaj šteje za vednost in kdo je kvalificiran kot iskalec vednosti, pri čemer je pojem vednosti odvisen od filozofskega epistemološkega okolja. Feministične epistemologinje trdijo, da je v praksi iskalec vednosti (s tem pa tudi vse, kar je odvisno od njega) oseba moškega spola, ki je pripadnik bele rase in je običajno izobražen. Če je iskalec vednosti res takšna oseba, potem ne moremo govoriti o objektivnosti in o vednosti »na splošno«. Torej, ne samo, da imamo v epistemologiji opravka s subjektivnostjo, za feministke je (bila) epistemologija izključujoča, to je, (bila) je privilegij določene skupine ljudi.

Charlotte Witt trdi, da feministke nakazujejo tri možnosti, ki jih imamo, če želimo subjektivnost odpraviti: (i) prva izhaja iz zgodovinskega argumenta proti tradicionalni filozofiji, ki poteka takole: iz tradicionalne filozofije so ženske izključene. Tradicionalna filozofija oblikuje vrednote, norme in pojme vednosti (npr. razum), ki izražajo moške norme in vrednote. Tisto, kar je potrebno storiti, je sprejeti moško interpretacijo konceptov, a jih uporabiti na novi način (*glej* Witt, 1998: 483). Helen Longino je poskušala hoditi po tej poti. Analizirala je vrline in razprava o njih vključuje empirično ustreznost, novost, ontološko heterogenost, kompleksnost ali vzajemno interakcijo, aplikativnost na človeške potrebe in decentralizacijo moči oziroma univerzalno pridobivanje moči. Charlotte Witt takšno pozicijo feministk zavrne kot zmotno. Meni, da iz tega, da metafizične kategorije izražajo moške izkušnje v preteklosti, nujno ne sledi, da jih bodo izražale tudi v prihodnosti; (ii) druga možnost je, da koncepte reor-

[1] Pojem "stekleni strop" je obsegal stališče, da so, formalno gledano, vsi položaji dostopni tudi ženskam, pa vendar v realnosti to ni bilo tako. Danes se pogosteje uporablja pojem "stekleni labirint", ki označuje današnje stanje, in sicer, da so vsi položaji dostopni ženskam, a je potrebno (v primerjavi z moškimi) za to veliko več energije, izpolnjevanja zahtev, truda in drugačnih poti.

ganiziramo na simbolni ravni, tako da bodo npr. patriarhalni pojmi izgubili konotacijo, da so patriarhalni. Noelle McAfee zagovarja to možnost na naslednji način: "Živimo v svetu, kjer znaki in simboli na mnogovorstne in neomajne načine oblikujejo globoke strukture, ki obravnavajo in obdržijo ženske kot drugorazredne državljane, če sploh državljane ... [T]akšnega sistema ni mogoče preprosto zavreči ali zamenjati. Naloga je, da poiščemo način, s katerim bi preoblikovali znake, pri čemer bi preoblikovali tudi njihove semiotične procese in strukture, ki povzročajo negativne koncepte ženskosti ..." (McAfee, 2005: 144); in (iii) tretja možnost izhaja iz argumenta nasprotujočega tradicionalni filozofiji oziroma znanosti, katerega osrednja ideja je, da ženske niso bile izključene iz tradicionalne znanosti zgolj zato, ker je le-ta utemeljena na normah, vrednotah in konceptih, ki jih je analiziral oziroma opredelil moški, temveč zato, ker so te kategorije drugačne od kategorij in konceptov, ki jih je analizirala in opredelila ženska (*glej* Harding, 1991). To pomeni, da obstajajo (glede na družbeni spol) različni koncepti, iz tega pa sledi, da govorimo o različnih/ločenih znanostih oziroma o različnih/ločenih etikah.

Predstavnice feministične epistemologije so izpostavile androcentričnost epistemološkega projekta v večini anglo-ameriške epistemologije. Opozorile niso le na spolno razlikovanje, ampak tudi na rasno, versko, družbeno in starostno razlikovanje. Osrednja trditev je, da predpostavke, kot je zahteva po objektivnosti in nevtralnosti, okrog katerih je epistemologija zgrajena, proizvajajo neenake, velikokrat neenakopravne standarde, ki ohranjajo privilegij belega izobraženega moškega in zapostavljajo vse ostalo, kar temu ni podrejeno. Zato poskušajo feministične epistemologinje dokazati, da je vednost neizbežno in eksplicitno družbena aktivnost. Šele vključitev subjektivnosti v vednost nam nudi kompleksno celoto. Ta subjektivnost pa pomeni tudi vključevanje žensk. Karen J. Warren v članku »Moč in obeti ekološkega feminizma« tako trdi: feministična etika "... ne trdi, da je 'nepristranska' v smislu 'vrednostno nevtralna' ali 'objektivna', a kljub temu predpostavlja, da je *boljša pristranskost* tista, ki postavlja v etično središče glasove zatiranih oseb. 'Boljša' zato, ker vključuje. Zato je manj popolna kot tiste, ki te glasove izključujejo" (Warren, 2009: 101). Njihova dokazovanja, ki se nanašajo na področje epistemologije, lahko apliciramo na vsa ostala področja znanosti.

V pričujočem članku bomo raziskali tretjo možnost, to je sprejetje različnosti moških in žensk, ki se kaže na vseh področjih znanosti, pri čemer pa se bomo omejili predvsem na področje etike. Sprejemanje te možnosti za etiko pomeni, kot trdi Carol Gilligan, sprejemanje stališča, da je moralna orientacija odvisna od družbenega spola. Glede na to, da sprejme idejo o obstoju dveh različnih družbenih spolov, izpelje sklep, da imamo tudi dve različni etiki. Prva se veže na ženski družbeni spol; je "ženski" način moralnega razmišljanja; in ključne besede, s katerimi bi takšno etiko opisali, so skrb, osebni odnosi, partikularnost, kontekstualizem in izogibanje povzročanja bolečine drugemu. Ta etika se imenuje *etika skrbi*. Druga vrsta etike pa naj bi se vezala na moški družbeni spol; je "moški" način moralnega razmišljanja; in ključne besede, s katerimi bi opisali takšno etiko, so razum, pravičnost, avtonomija, pravice, individualnost,

nepristranskost in univerzalizem. Glede na to, da je osrednja značilnost te etike pravičnost, so jo poimenovali *etika pravičnosti*.[2]

Je torej razdelitev, ki je utemeljena na biološko- oziroma družbenospolni različnosti, na dve različni etiki in na dve različni vrsti vrlin, upravičena? Preden poskušamo odgovoriti na ti dve vprašanji, bomo v prvem delu članka na kratko spregovorili o metafizičnih vprašanjih biološkega in družbenega spola ter nasprotovali tako dihotomiji ženska–moški kot dihotomiji ženskost–moškost, saj razdelitev vrlin in etike izhaja iz omenjenih dihotomij. V drugem delu bomo dokazali, da etika skrbi ni posebna, nova etična teorija. Na osnovi zaključkov iz prvih dveh delov, pa bomo v tretjem izpeljali trditev, da je *razdelitev vrlin na moške in ženske kot na razdiralne in povezovalne, neupravičena*.

2. Biološki vs. družbeni spol

Zelo grobo bi koncept "identitete" zajemal opis splošnih značilnosti, ki jih ima neka skupina, ali pa temeljnih značilnosti moralnega akterja samega.[3] Težave lahko nastopijo (ne zgolj glede metafizične narave koncepta) v primeru, da želimo ta pojem uporabiti v vsakodnevnem življenju, ko ne želimo z njim in z njegovo "vsebino" govoriti zgolj o značilnostih, ki jih določena skupina ima, druga pa nima, temveč ko uporabimo različnost med skupinami za diskriminacijo posameznikov ali skupin, ki se od nas razlikujejo. Posledice tega so vidne v stoletjih podcenjevanja, zatiranja in izkoriščanja nekaterih skupin, npr. narodov, žensk, otrok in naravnega okolja. Gunnar Myrdal je v svoji raziskavi, ki je bila objavljena leta 1944, dejal: "V vsaki družbi obstajata, poleg črncev, vsaj dve skupini ljudi, katerih dobra družbena vidnost je izražena v fizičnem izgledu, oblačenju in načinu obnašanja, in ki sta bili "zatirani". Govorimo o ženskah in o otrocih. Njihov današnji status nam, tako kot njihova zgodovina in njihove težave v družbi, razkrije presenetljive podobnosti s črnci" (Myrdal, 2005: 148). Kakšen je torej način upravičevanja dominacije nad ženskami?

Linda J. Nicholson v svojem članku opisuje, da se je ideja "dveh spolov" pojavila v 18. stoletju. "Pred tem so fizično različnost med spoloma razumeli kot različnost v stopnji in ne v vrsti," kar pomeni, da so govorili zgolj o enem biološkem spolu, ki pa je lahko bolj razvit (v primeru moških) ali manj razvit (v primeru žensk) (Nicholson, 1998: 194). Če sprejmemo idejo konzervativnega

[2] Predstavnice, ki so poimenovale oziroma prevzele poimenovanje distinkcije *etika skrbi – etika pravičnosti,* so: Sara Ruddick, Virginia Held, Nel Noddings, Michael Slote, Alison Jagger, Annette Baier in druge (nič manj pomembne).

[3] Koncept "identitete" lahko razdelimo na dve skupini, to je na vidne in nevidne identitete [*visible, non-visible identities*], obe skupini pa še na podskupine, in sicer na kolektivno in na individualno identiteto. Za skupino vidnih identitet, kamor vključujemo družbeni spol in raso, je, v nasprotju z nevidnimi, značilno, da niso izbrane. To pomeni, da si jih ne moremo izbirati, ne moremo ničesar storiti, da bi jih spremenili, in posledično, da tudi ne moremo izbirati, ali bomo v določeno skupino vključeni ali ne. Več o tem: glej članek B. Borstner, S. Gartner, »When Slovenian Women are Persons, Slovenian Men are Not?«, v *Paths to Gender*, Pisa: University of Pisa (v tisku).

biološkega determinizma (ki trdi, da imamo dva biološka spola, zato tudi dva družbena spola in nobenih učinkov družbenega konteksta) in ga povežemo z idejama, da so ženski spolni organi zgolj manj razviti moški organi ter da so (običajno) ženske, v primerjavi z moškimi, fizično manj sposobne, je stališče moških, da so upravičeni diskriminirati ženske, razumljivejše. Že sam Platon je rekel: "... vendar pa je ženska v vsem slabotnejša od moškega" (Platon, 2004: 5k., 455e). Toda Platon je prav tako dejal, da to ni razlog za njihovo diskriminacijo, saj nobeno opravilo, ki sodi "k upravljanju mesta, ne pripada ženski zato, ker je ženska, niti moškemu zato, ker je moški, temveč so naravne sposobnosti enako porazsejane med oba spola, tako da je ženska po naravi udeležena v vseh opravilih, in prav tako je v vseh udeležen moški ..." (Platon, 2004: 5k., 455e) in dalje: "Takšne ženske je potem treba s takšnimi moškimi izbrati za skupno bivanje in čuvanje, saj so za to sposobne in so moškim po naravi sorodne." (Platon, 2004: 5k., 456b) /.../ "... da bi ženska postala čuvarka, nam žensk ne sme oblikovati ena vzgoja, moških pa druga, zlasti ker je ista narava, ki jo zaupamo vzgoji" (Platon, 2004: 5k., 456d). Iz tega je razvidno Platonovo stališče, in sicer, da omenjene posplošene biološke značilnosti ne določajo sposobnosti oseb, da delajo najrazličnejše stvari. Moški, ki so skozi stoletja podpirali in ohranjali izključitev in zatiranje žensk, so naredili vsaj dve napaki: (i) iz bioloških značilnosti in fizične moči so sklepali na mentalne značilnosti in mentalno moč, kar smo že predstavili v prejšnjem delu. Caroline Walker Bynum trdi podobno: "Moški in ženske so bili postavljeni kot nasprotje drug drugemu, asimetrično ovrednoteni z nasprotji, kot so intelekt–telo, aktivno–pasivno, racionalno–iracionalno, razum–čustva, samokontrola–poželenje, presoja–usmiljenje, red–nered" (Walker Bynum, 1986: 257). Podobna nasprotja so jim dajala moč za upravičitev dominacije. Ne zgolj dominacije nad ženskami, temveč dominacije nad vso živo in neživo naravo. (ii) Druga napaka je razdelitev, in to razdelitev brez kančka dvoma, bioloških značilnosti zgolj na dve skupini, na moške in ženske biološke značilnosti, na osnovi katerih so govorili zgolj o dveh bioloških in dveh družbenih spolih. V nadaljevanju bomo poskusili predstaviti, zakaj je takšno stališče napačno.

Iz literature in lastnega razmisleka lahko predlagamo pet načinov razmišljanja o številu, razlikah in povezavah med biološkim in družbenim spolom:

a. *Konzervativni biološki determinizem*, kot smo ga poimenovali, je stališče, da imamo dva biološka spola (ženska–moški), iz katerih izhajata dva družbena spola (ženski–moški), pri tem pa ni nobenega učinka družbenega konteksta. Biološki spol (zgolj dve skupini) tako determinira družbeni spol (zgolj dve skupini). Če sprejmemo idejo, da je pozicija biološki spol/družbeni spol eden izmed najpomembnejših elementov pri posameznikovi identiteti, pri čemer je vse ostalo anomalija, ki ogroža ustoličeni skupini, potem je diskriminacija in zatiranje ljudi oziroma skupin, ki ne ustrezajo tema dvema kategorijama, logična posledica. Kot trdi Patrick Hopkins: "Glede na to, da je osebna identiteta ... zelo močno zakoličena s spolom, je kakršnakoli nevarnost za biološke oziroma družbene spolne kategorije interpretirana (četudi nezavedno) kot nevarnost za osebno identiteto ... družbenospolna izdajalstva se lahko zahrbtno pojavijo v obliki homoseksualnosti, biseksualnosti, transvestitstva in v obliki feminističnega aktivizma" (Hopkins, 1998: 171).

b. V primeru, da zagovarjamo obstoj dveh bioloških spolov in dveh družbenih spolov, hkrati pa menimo, v nasprotju z zgoraj omenjenim konzervativnim biološkim determinizmom, da so lahko družbene značilnosti spremenjene, zagovarjamo konzervativni biološki fundacionalizem (Linda Nicholson takšno stališče poimenuje biološki fundacionalizem). Adrienno Rich, ki trdi, "da je vir naša fizičnost in ne usoda ...", bi tako lahko umestili med konzervativne biološke fundacionalistke, saj zavrača biološki determinizem in upravičuje biološki fundacionalizem (Alcoff, 2006: 136). Zanjo je biologija ženske zelo pomemben element, na podlagi katerega si pridobimo "ženske značilnosti", to je, da smo družbenospolno opredeljeni kot ženske.

c. Konzervativni konstruktivist bi trdil, da četudi lahko imamo več kot dva biološka spola (to je, imamo ženske, moške, resnične hermafrodite, moške psevdohermafrodite in ženske psevdohermafrodite), imamo še vedno zgolj dva družbena spola. Njegovo prepričanje izhaja iz ideje, da družbeni spol ni, kot je zadevo opisal de Lauretis, "... točka, iz katere bi izhajali (v smislu, da je podana), temveč je postavljena, zgrajena, oblikovana na nearbitrarni način skozi matriko navad, praks in diskurza. Spremenljiv zgodovinski kontekst, v katerem se naša identiteta izoblikuje, je kontekst, v katerem smo oboje – subjekti, ki ga oblikujemo, in subjekti, v katerem smo oblikovani" (Alcoff, 2006: 146).

č. Liberalni konstruktivist bi trdil, da imamo zgolj dva biološka spola (ženski in moški), pa vendar veliko več možnosti za izoblikovanje različnih družbenih spolov.

d. Zadnja možnost, ki jo bomo tukaj omenili (je relativno nov pogled na dojemanje biološkega in družbenega spola), podpira novo transdružbeno spolno gibanje in transbiološko spolno gibanje in trdi, da imamo več bioloških spolov, prav tako pa tudi več možnosti za družbene spole. Kot lahko preberemo v knjigi *Visible Identities* avtorice oziroma avtorji, kot so Judith Buttler in Monique Witting, trdijo, da "biološkospolne kategorije ne temeljijo na objektivnih značilnostih v svetu ... glede na to biološkospolna identiteta ni nič bolj naravna ali objektivna, kot je to družbenospolna identiteta"[4] (Alcoff, 2006: 159). Ann Fausto-Sterling tako trdi, da imamo vsaj pet bioloških spolov, četudi lahko v medicini največkrat najdemo zgolj tri skupine, in sicer skupino moških, žensk, in tretjo, ki jo poimenujejo s terminom medbiološki spol[5], ki zajema vse ostale

[4] S stališčem o obstoju večih bioloških spolov bomo zavrnili binarni sistem moški-ženska, spremenili idejo o večjem številu družbenih spolov, in kar je še zelo pomembno, spremenili bomo ideje o družbenospolni identiteti, posledično zavrnili idejo o heteroseksualnosti kot o edini (naravni in družbeni) možnosti, s tem pa tudi homofobija ne bo imela prostora za razcvet. Takšno sklepanje bi potrdil Patrick Hopkins, ki meni, da ima homofobija funkcionalne, formalne značilnosti in je racionalni politični odgovor (*glej* Alcoff, 2006: 176). Drugi del te trditve je vprašljiv, saj meni, da radikalne feministične lezbijke in radikalni geji neposredno izpodbijajo »hetero-moške-dominantne družbene strukture, zavračajo patriarhalna pravila, konvencionalno moralo in patriarhalne oblike porazdelitve moči« (Alcoff, 2006: 177). Četudi omenjeni radikalci izpodbijajo patriarhalno dominacijo, to še ne pomeni, da je homofobija nujni odziv, niti da je nujno politični odziv. Za takšno stališče sta vsaj dva razloga: prvič, dominacijo neposredno izpodbijajo tudi neradikalci, heteroseksualne ženske in moški, in drugič, strah pred radikalnostjo ni nujno racionalni politični odziv.

[5] Ang. *intersex*.

možnosti (*glej* Fausto-Sterling, 2003: 33). Pri tem moramo opozoriti, da omenjeno stališče (to je (d.) stališče) ni enako nominalističnemu, saj kategorizacija "ženska" ni, kot trdijo nominalisti, fikcija, ki nima objektivnih temeljev.

Do sedaj smo govorili o različnih družbenih in bioloških vidikih spola ter o bioloških in socialnih implikacijah teh dveh. Kot smo videli, ne moremo niti binarnega sistema niti fundacionalizma ali determinizma privzeti za samoumevne kategorije znotraj biološko- oziroma družbenospolnega konteksta. S sprejetjem tega zaključka pa še vedno pustimo odprta vrata stališču, da omenjeni binarni sistem obstaja, in sicer znotraj moralnega in epistemološkega razmišljanja. V nadaljevanju se bomo tako usmerili na področje etike, kjer bomo predstavili stališče o dveh, neenakih si, etikah.

3. Je etika skrbi etična teorija?

Genevieve Lloyd (podobno kot Caroline Walker Bynum, Karen J. Warren in Virginia Held) trdi, da izhaja neenakost, ki se nanaša na izključevanje žensk s področja znanosti, iz tistih vrednot, ki so bazične lastnosti struktur dominantnosti.[6] Te vrednote so: superiornost–inferiornost, pozitivno–negativno, moško–žensko, razum–čustva, pri čemer se levi deli parov med seboj povezujejo. To pomeni, da gredo z roko v roki značilnosti, kot so moški, pozitivno, superiorno in razum. Če se nekateri še strinjajo s tem, da je "Filozofija opredelila ideale Razuma z izključenostjo 'ženskega'", pa se zastavlja vprašanje, kako razumeti upravičevanje domininranja. (Held, 2009: 127) Ravno sprejemanje omenjene vezave pomeni za nekatere upravičitev zatiranja vsega tistega, kar zajema desni del parov, in sicer žensko, negativno, inferiorno in čustva. Karen J. Warren gre pri tem še naprej in trdi, da desni del ni vezan izključno na ženske, temveč se navezuje tudi na naravno okolje oziroma na vse tisto, kar je zatirano, saj je *zatiralni konceptualni okvir* enak za vse (*glej* Warren, 2009: 89).

Carol Gilligan bi se z idejami Genevieve Lloyd strinjala. V svojem delu *In a Different Voice* trdi, da ženska dojema moralne probleme z drugačnimi prioritetami (s prioritetami, kot sta orientacija na medosebne odnose in soodvisnost), veliko bolj kontekstualno in narativno. Središče njihovega (ženskega) moralnega razmišljanja in razumevanja je: razumeti odgovornost, razumeti odnose, skrb, ljubezen itn. Glede na to, da ima večina žensk takšne lastnosti, takšne vrline in takšen način razmišljanja, je vrline razdelila na moške in ženske. Če temelji morala na moralnem presojanju, kjer imajo vrline odločilno vlogo, potem je posledica stališča Carol Gilligan, da govorimo o dveh vrstah morale, to je o moški in o ženski morali. V primeru, da gremo v razmišljanju še naprej, bi lahko drugačna morala, drugačno moralno presojanje pomenilo drugačno etiko. Torej, drugačna etična teorija, teorija, ki temelji na drugačnem, to je na ženskem konceptu morale, je etika skrbi (Annette Baier imenuje to etika ljubez-

[6] Tukaj se pojavlja vprašanje, kako izpeljati "je" iz "naj bi" ali drugače, ali je resnično, da so propozicije o tem, kakšno naj bi stanje stvari bilo (oziroma kakšno stanje stvari je zaželeno), dokazi za to, kakšne so (ali niso) stvari? Razprava o tem presega meje tega članka.

ni) in je v nasprotju z etiko pravičnosti (*glej* Baier, 1997: 266). To pa pomeni (če sledimo njunima idejama), da temeljijo vse (ali večina) tradicionalne in sodobne etične teorije, razen etike skrbi/ljubezni, na drugem konceptu, to je na konceptu pravičnosti. To je tako imenovana moška etika, katere glavna ideja izhaja iz koncepta moralnih načel in pravil. Moralno presojanje v posameznem primeru oziroma končna moralna sodba je tako upravičena s sklicevanjem na veljavna moralna načela, kar naj bi nam omogočilo sistematično in nepristransko razumevanje moralnega področja. Moralne teorije, ki te postavke sprejemajo, imenujemo s skupnim imenom univerzalistične (gr. *katholou*).[7] Razdelimo pa jih lahko na dve veliki skupini. Tisti avtorji, ki trdijo, da so nekatera dejanja nepravilna sama po sebi in so kot takšna nedopustna ne glede na to, ali so sredstvo za dosego nečesa dobrega ali ne, pripadajo *deontološki* usmeritvi (gr. *deon*: dolžnost). Npr. laž ni slaba, ker ima slabe posledice (posamezna laž ali laž na splošno), slaba je zato, ker gre za stvar, ki je takšna sama po sebi. Moralni akter kot deontolog se zato izogiba svojim slabim dejanjem. To pomeni, da ni pozoren na to, da bi preprečeval slaba dejanja v celoti. Glavni predstavnik te usmeritve je Immanuel Kant s svojo teorijo dolžnosti. Ta smer je nastala kot odgovor na *konsekvencialno* usmeritev, katere glavna ideja je, da je pravilnost oziroma nepravilnost naših dejanj določena s primerjavo posledic. Predstavniki te usmeritve so *utilitaristi.* Zanje je dejanje pravilno takrat, ko imamo najboljše posledice. Kaj so najboljše posledice, pa je odvisno od izbire najpomembnejšega cilja. Za Johna Stuarta Milla, na primer, so najboljše posledice maksimalizacija sreče (ugodje, koristnost vseh vpletenih) in to ne glede na to, ali govorimo o absolutističnem ali pluralističnem utilitarizmu pravil ali utilitarizmu dejanj, cilj je vedno določen. Igor Primorac trdi: "Za utilitarista dejanj ni, v nasprotju z Aristotelom, nobeno dejanje ni pravilno ali nepravilno *per se*. Dejanja so pravilna ali nepravilna izključno v luči posledic, v luči delati dobro ali slabo" (Primorac, 2001: 77). Utilitarizem bi torej želel poiskati univerzalno metodo presojanja, ki bo v nasprotju z altruizmom in egoizmom.

Obe usmeritvi, tako konsekvencialna kot deontološka, nam torej ponujata načela in skladno skupino pravil, ki so po njunem mnenju nujna za akterjevo moralno presojo.

Osrednje vprašanje v filozofiji morale je, ali potrebujemo za moralno presojo in razmišljanje razumevanje in poznavanje moralnih načel ali pa lahko imamo narativno (ta temelji na prvoosebnem pripovedništvu) in kontekstualno presojo. Če se strinjamo s slednjim, potem se pojavi novo vprašanje, to je, ali je etika skrbi, ki vključuje prvoosebno pripovedništvo, kontekstualizacijo in "ki izhaja *iz porajajoče se* partikularne situacije", edina alternativa prej omenjenim teorijam (Warren, 2009: 97). To ne drži, saj imamo teorijo, ki v zadnjih dvajsetih letih buri duhove. Osrednja ideja te teorije je, da pri oblikovanju moralnih sodb, to je pri ugotavljanju, ali je določeno dejanje moralno pravilno ali nepravilno in ali je določena oseba moralna ali ne, ne potrebujemo moralnih načel. Sama presoja, brez sklicevanja na načela, je za zagovornike te moralne teorije dovolj. Moralna presoja tako ni sposobnost, da prepoznamo in uporabimo veljavno

[7] Prav tako se uporablja pojem univerzalizem, ki ga bomo v nadaljevanju tudi sami uporabljali.

moralno načelo, temveč je (i) sposobnost, da odgovorno prepoznamo relevantne značilnosti v dani situaciji in (ii) da odgovorno prepoznamo njihovo vrednost, ki je odvisna od situacije. Iz tega izhaja, da za zanesljivo moralno in estetsko presojo ne potrebujemo načel in pravil. Ti, ki to zagovarjajo, na primer Jonathan Dancy, se imenujejo moralni partikularisti, teorija pa moralni partikularizem.

S tem v mislih bi lahko pretehtali idejo, ali je etika skrbi vrsta moralnega partikularizma. Značilnosti etike skrbi so: prvič, osrednja ideja ženskega moralnega razmišljanja je razumevanje odgovornosti, interakcije, skrbi, soodvisnosti in ljubezni (brez sklicevanja na načela, ki temeljijo na konceptu pravičnosti); drugič, moralne dileme poskušajo videti in opisati bolj kontekstualno in narativno (v primerjavi z etiko pravičnosti); tretjič, razlogi se porajajo iz relacije, ki "nastaja in raste iz žive izkušnje, iz izkušnje občutenja" drugega. (Warren, 2009: 97). Tukaj obstaja določeno nestrinjanje med samimi zagovornicami etike skrbi, saj nekatere, kot je Diemuta Bubeck, trdijo, da je potrebno načela, ki se nanašajo na skrb in pomoč, posplošiti. Izhajajo iz ideje, da naj bi vsaka etična teorija vsebovala skupino razlogov in soodvisnih argumentov, "eksplicitno in sistematično oblikovanih, z določeno stopnjo abstraktnosti in splošnosti, ki usmerjajo etično prakso" (Nussbaum, 2000, 233).

Vse značilnosti, v vseh treh skupinah (drugi del tretje skupine), veljajo tudi za partikularizem. Zraven tega ima partikularizem tudi epistemološko in ontološko razlago teorije same (kar naj bi vsaka teorija imela) ter normativno razlago teorije. To pa je točno to, kar teoriji Gilliganove manjka (vsaj teoriji, ki jo vzpostavi na začetku svojega raziskovanja). Martha Nussbaum omenja tudi enega izmed šestih kriterijev za to, da nekaj štejemo kot teorijo, in sicer, da naj bi teorije vsebovale določeno stopnjo univerzalnosti v smislu, da naj bi bile "uporabne za vse moralne akterje kot takšne in ne zgolj za moralne akterje v smislu, da so člani določene skupnosti ali verske skupine" (Nussbaum, 2000, 235). To ne pomeni, da mora biti vsaka teorija popolnoma inkluzivna, saj lahko razumemo univerzalnost kot iskanje "relevantnih podobnosti in razlik" (Nussbaum, 2000, 235). Pri tem je potrebno poudariti, da se njeno stališče nanaša na moralno razmišljanje, kar pomeni, da lahko iskanje podobnosti in razlik vključimo v proces razmišljanja in ne v proces odločanja, to je ne v odločanje, kdo je sposoben na določen način moralno razmišljati in kdo ne. Etika skrbi dela slednje, saj trdi, da neka skupina (to je skupina žensk) razmišlja na nek drugačen način (kot skupina moških). Da gleda z "arogantnim očesom" in ne z "ljubečim", da dojema situacijo kot "zavojevalec" in ne kot "nekdo, ki skrbi" (*glej* Warren, 2009: 97-99), Vedeti pa moramo, da če sprejmemo idejo izključevanja, bomo razumeli spol in raso kot lastnosti, ki sta intrinzično moralno relevantni. Toda nobena teorija ne bi smela biti takšna, da bi bila uporabna zgolj za člane neke skupine, pri čemer pa je članstvo odvisno od izključujočih lastnosti, kot sta spol in rasa. Glede na to, da natančno to idejo zastopa njena etika skrbi, le-ta krši pravilo vključevanja. Na drugi strani se partikularizem takšnim zankam izogne, kar pomeni, da lahko doseže isti cilj ali še več (kar se tiče moralnega dojemanja in presojanja) kot etika skrbi.

Carol Gilligan bi lahko odgovorila, da obstaja *differentia specifica* med partikularizmom in etiko skrbi, tako da je ne moremo kar zamenjati s partikularizmom ali zavreči kot teorijo. Osrednja ideja etike skrbi je namreč delitev na moške–ženske vrline. S to idejo in z Aristotelovo idejo *phronesis* (izkušnja, moralna intuicija in sposobnost, da prepoznamo moralno relevantne značilnosti) morda obstaja možnost za Carol Gilligan. Njena ideja bi namreč lahko bila del antičnega razmišljanja o družbi in etiki vrlin in to ne zgolj zaradi vrlin, temveč tudi zaradi tega, ker naj bi bila etika skrbi osredotočena na akterja (kar je v nasprotju z ostalimi teorijami, ki so osredotočene na dejanje). Če lahko sprejmemo razlikovanje na moške–ženske vrline, potem bi morda lahko etiko skrbi razumeli kot etiko vrlin; če ne, potem lahko izpeljemo zgolj sklep, da njena celotna ideja temelji na napačnih predpostavkah.

Osrednji del etike vrlin zavzema stališče, da je dejanje pravilno, če je to nekaj, kar bi akter z vrlinami (oziroma po Aristotelu preudarni človek), če bi se znašel v istih okoliščinah, storil. Torej, ukvarjamo se z vprašanjem, kakšen človek naj bom in to je razlog, da takšno teorijo imenujemo teorija, ki je osredotočena na dejanje. Res je, da lahko to razumemo kot pravila, npr. "napravi, kar je hrabro", "napravi, kar je pravično", a vendarle je osrednja točka v teoriji vrlin značaj moralnega akterja.[8] Aristotel trdi, da je vsako razmišljanje in odločanje intencionalno. Torej, "če so vrline hotene (kajti za svoja zadržanja smo v nekem smislu soodgovorni, od zadržanj pa je odvisno, kakšen smoter si zastavimo), tedaj so hotene tudi slabosti, saj za oboje velja isto" (Aristotel, 2002: 109). To torej pomeni, da so vrline v naši moči in hotene in da je naša lastna odločitev, ali bomo dobri ali slabi ljudje. Teža celotne razprave tako sloni na konceptu vrline. Preden se odločimo, kam umestiti etiko skrbi, to je, ali še obstaja možnost, da jo umestimo v etiko vrlin, moramo vedeti, kako Carol Gilligan in drugi opredelijo pojem "vrlina". Šele po razumevanju njihove opredelitve se lahko odločimo:

(i) ali sta ljubezen in skrb vrlini;

(ii) če sta, ali sta nekaj, kar je izključno v domeni ženske in sta povezovalni (v nasprotju z vrlinami, ki temeljijo na "moškosti", npr. pravičnost, ki so razdiralne).

Oba odgovora bomo dobili v naslednjem, tretjem delu, kjer bomo dobili tudi končni odgovor na vprašanje, kam umestiti etiko skrbi.

4. Ženske in moške vrline

Vrline so stanje značaja, ki je povezano z "zadržanjem, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet[9], kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek"

[8] To so takoimenovana "v-pravila", ki vsebujejo termine, ki se nanašajo na vrline in hibe. Anscombe je navedla primere: »Napravi to, kar je odkritosrčno/ radodarno; ne napravi tistega, kar je neodkritosrčno/ neradodarno« (Hursthouse, 1991).

[9] Ang. *rational principle*.

(Aristotel, 2002: 85). Npr. hrabrost je, glede na občutek strahu, sredina med ekstremoma strahopetnostjo in drznostjo (neustrašnostjo). Radodarnost je, glede na dajanje, prava mera med skrajnostima, in sicer med skopostjo in razsipnostjo. "Vrlina je neke vrste stanje človeka, glede na katero je, npr. hraber, radodaren ali pravičen. Je stanovitno stanje (gr. *hexis*), ki predpostavlja izbiro in racionalnost" (Annas, 1993: 48). Splošnejša definicija, ki naj bi jo sprejeli različni teoretiki, je od Christine Swanton: "Vrlina je dobra lastnost posameznikovega značaja, natančneje dispozicija, ki se odzove ali spozna elemente znotraj njihovega področja ali področij na odličen ali dovolj dober način" (Swanton, 2003: 19). Glede na slednjo definicijo lahko izpeljemo, da je vrlina včasih opredeljena kot sredina, stanje osebe in kot dispozicija. Kaj natančno je? Vrlina je stanovitno stanje, ki vsebuje racionalnost in izbiro. Zaradi racionalnosti in izbire je dispozicijska, in to je tudi razlog, da obstaja več besed, ki jo opisujejo. Vsaj z eno stvarjo se vsi strinjajo, in sicer: vrlina zahteva, da ima dejanje, ki je storjeno v skladu z njo, dve stvari: pozitivno moralno vrednost, to je, da je dobro, in drugo, da je utemeljena z razlogi. Torej, aristotelske štiri bazične vrline, na osnovi katerih vse supervenira – hrabrost, modrost, preudarnost in pravičnost – temeljijo na razmisleku in razlogih. McDowell celo trdi, da je potrebno, če želimo razumeti situacijo, če želimo razmisliti in poiskati relevantne razloge za moralno presojo, uporabiti "zanesljivo občutljivost". Slednje pomeni, da uporabimo nekatere vrste zaznavne sposobnosti, ki nam pomaga prepoznati relevantna dejstva o situaciji in ostale ključne elemente (*glej* McDowell, 1997: 143).

Ali etika vrlin ignorira občutke in čustva? Sploh ne. Glede na trditve Julie Annas je oboje za Aristotela nujno: "Argumenti so v etiki pomembni, a sami zase ne naredijo ljudi z vrlinami; spremembe v prepričanju, ki ga ima posameznik, morajo biti prisotne tudi v posameznikovem čustvenem življenju, če želimo, da bodo učinkovite" (Annas, 1993: 54). Celo McDowell je dejal, da potrebujemo neko vrsto občutljivosti, ki je zaznavna sposobnost, a on (za razliko od nekaterih) ne meni, da to velja zgolj za ne-moralne lastnosti, saj trdi, da jo je potrebno uporabiti za to, da ugotovimo oz. prepoznamo dejstva o občutkih in pravicah drugih. Akter z vrlinami tako ne samo, da naredi pravo stvar, temveč ima tudi pravilna čustva in občutke glede tega, kaj počne. Življenje z vrlinami je dobro življenje in lahko vodi do *telosa*, to je do končnega dobrega, ki je za Aristotela srečnost. Zanj je to edina vredna sreča, ki lahko posameznika pripelje do harmoničnega življenja.

Če imajo vrline toliko pozitivnih lastnosti, če imajo toliko pozitivnega učinka na posameznikovo življenje, kako lahko trdimo, da obstajajo vrline, ki so razdiralne, to je, da so vrline, ki delujejo v družbi negativno? Pri odgovoru na vprašanje lahko izberemo dve poti, in sicer:

– lahko trdimo, da lastnosti, ki igrajo v družbi razdiralno vlogo, sploh niso vrline;
– ali pa zavrnemo idejo o obstoju takšnih (razdiralnih) vrlin. Callan je dejal: "za vsako družbo je nujno, da oblikuje posameznika z določenimi vrlinami", kot

so spoštovanje, lojalnost, tolerantnost in pravičnost[10] (Callan, 1997: 7). Kako lahko nekdo trdi, da te vrline niso povezovalne? Vrline naj bi bile hvale vredne ravno zaradi tega, ker nimajo zgolj instrumentalne vrednosti, temveč tudi intrinzično vrednost, saj vodijo k dobremu življenju. Za Kymlicko, na primer, pomenijo državljanske vrline aktivno državljanstvo, kar vodi do razprave oziroma razmišljanja o državi, oblasti in posledično do nasprotovanja nekaterim nepravičnim dejanjem teh dveh. To pa pomeni predvsem eno stvar: z njimi lahko omejujemo in nadzorujemo dejanja oziroma poteze oblasti (*glej* Kymlicka, 2005: 420-422).

Kot smo prikazali v prejšnjem odstavku, ne moremo podpreti ideje nekaterih feministk, da imajo nekatere vrline (v napisanem kontekstu so to moške vrline) intrinzično lastnost 'razdiralnost' in druge, ženske vrline, 'povezovalnost'. Če bi to razlikovanje sprejeli, bi sledilo naslednje vprašanje, in sicer: če je intrinzična lastnost določenih vrlin 'razdiralnost' in so le-te nujno povezane z moškostjo, to je, ta ista vrlina je intrinzično moška, ali sploh obstaja za moškega kakršnakoli možnost, da je dober človek? Očitno ne, razen v primerih, ko moški skuša sprejeti ali prakticirati ženske vrline, kot so ljubezen, skrb itn. To bi bila ena izmed možnosti, če ne bi nekatere feministke naredile napake: *vrline so razdelile na osnovi spola (družbenega/ biološkega)*, kot da (i) med njimi ni nobene povezave in (ii) kot da imamo zgolj dve skupini ljudi, na kateri se dve vrsti vrlin vežejo. Slednje smo že omenili v prvem delu članka, kjer smo govorili o transmožnostih kot o dejanskih možnostih in ne zgolj kot o nominalnih opisih.

V nadaljevanju pa bomo (tudi s pomočjo razprave v predhodnih delih) pokazali, zakaj trdimo, da je razdelitev vrlin na podlagi spola napaka.

a. Feministke niso prve, ki menijo, da je ljubezen pomembna tako v zasebnem kot v javnem življenju. Že Aristotel je uvidel pomembnost ljubezni, saj trdi: "Torej mora biti že vnaprej dana takšna osnova značaja, ki je sorodna (gr. *oikeion*) vrlini: značaj, ki ljubi lepo in zavrača grdo" (Aristotel, 2002: 323). Sv. Avguštin prav tako trdi, da vse vrline temeljijo na ljubezni do Boga (Avguštin, 15: 25). Torej, (a.) če želimo imeti vrlino ter (b.) jo želimo dejavno uporabljati, jo prakticirati, npr. štiri bazične vrline, na podlagi katerih vse ostale supervenirajo, potem (c.) jih moramo na nek način ljubiti in moramo na nek način čutiti določeno skrb za njih. S tem pa še ne trdimo, da sta skrb in ljubezen vrlini (da sta normativna koncepta), še manj, da sta ženski vrlini. V primeru, da pa ju razumemo kot takšni, bi iz tega izpeljali vrline na različnih nivojih oziroma stopnjah. Na prvem nivoju, kot podlaga vsem ostalim, sta tako skrb in ljubezen, na drugem so štiri bazične (ki v tem primeru ne predstavljajo baze, saj supervenirajo na skrbi in ljubezni) in na tretjem so vse ostale. Če torej sprejmemo idejo feministk, da je pravičnost moška vrlina in ljubezen/skrb ženska vrlina in k temu dodamo stališče Aristotela in drugih prej omenjenih (ljubezen in skrb sta temelj vrlinam), potem imamo dve možnosti nadaljnjega razmišljanja, in sicer:

[10] Četudi nadaljuje, da "obseg in vsebina relevantnih vrlin" variira od družbe do družbe (Callan, 1997: 7).

1. Moški ne more biti dober človek, saj ne more priti niti do vrlin prve stopnje, toda potem tudi ne moremo govoriti, kot trdijo feministke, da je pravičnost, če je vrlina, moška vrlina.

Ali

2. Ženske lahko prakticirajo vrline prve stopnje, moški pa je sposoben prakticirati vrline druge (ali celo tretje stopnje), s čimer bi lahko upravičeval svojo superiornost (toda to še ne pomeni zatiranja).

Mislimo, da nobena zagovornica feministične etike ne bi zagovarjala niti prve niti druge možnosti, a če bi še vedno trdila, da imamo moško in žensko etiko oz. moški in ženski način razmišljanja, bi njeno razmišljanje temeljilo na napačnih predpostavkah, kar je razvidno v nadaljevanju. Preden si le-to pogledamo, naj omenimo še tretjo in četrto možnost.

Tretja možnost je ideja, da so edine lastnosti, ki jih lahko imenujemo prave vrline, vrline prve stopnje. To pa pomeni, ali da se na drugi stopnji nahajajo navidezne vrline, to je, da so značilnosti, ki naj bi jih v središče postavljal moški (na primer pravičnost), zgolj navidezne vrline ali pa da obstajajo še kakšne ženske vrline, ki so drugostopenjske.

Četrta možnost je stališče, da skrb je vrlina, tako kot je vrlina pravičnost, pri čemer ne moremo govoriti o nivojih, saj sta obe, v vsaki situaciji, potrebni. Ali kot trdi Virginia Held: "Zdi se mi, da se pravičnost in skrb kot vrednoti sklicujeta na povezane skupine moralnih vprašanj in tem, pri čemer so ta vprašanja in teme različne. Dejanska praksa naj bi običajno vključevala oboje, to je skrb in pravičnost, vendar z ustrezno različnimi prioritetami" (Held, 2009: 119). To sicer je ena izmed možnosti, toda s tem se preselimo iz konceptualne ravni partikularnega delovanja samih vrlin (skrb kot vrlina, pravičnost kot vrlina) na izključno dejavnostno raven celotne situacije (skrb kot dejavnost v situaciji, pravičnost kot dejavnost v situaciji).[11] To pomeni, četudi sta v določenih situacijah potrebni obe (z različnim poudarkom, npr. v vrtcu je primarna dejavnost skrb, mora pa biti prisotna tudi pravičnost), še ne pomeni, da sta za samo njuno udejstvovanje, gledano partikularno, obe (vrlini) potrebni.

Torej, če želimo govoriti o pravičnosti in prakticirati pravičnost, sta ljubezen in skrb nujna pogoja (to je skrb za pravičnost, ljubezen do pravičnosti), če pa želimo govoriti o skrbi in prakticirati skrb, ljubezen, pa pravičnost ni nujni pogoj (na primer, če skrbim za bolnika, ne potrebujem pravičnosti kot vrednote). Iz tega sledi, da če sta skrb in ljubezen sploh vrlini (in nista, kot trdi Aristotel, zgolj vrlini podobni lastnosti), potem ni govora o tem, da bi bili izključno ženski. Vzemimo primer iz šolstva. So družine, ki so na robu preživetja, zato obstaja na šolah subvencioniranje prehrane. Skrb za prehrano otrok je vzpodbudila subvencioniranje, komu jo bodo dodelili, pa temelji na pravičnosti.

[11] Virginia Held sicer govori o pravičnosti in skrbi kot vrednoti, kar razpravo nekoliko spremeni. Če namreč dojemamo vrednote kot družbeno pomembne elemente, potem je lahko njena razprava upravičena, a to je že tema za naslednji članek.

Iz tega ne moremo izpeljati, da temelji skrb na ženskem principu in pravičnost na moškem, še manj, da bi bile nekatere vrline (npr. pravičnost) razdiralne in druge (skrb) povezovalne.

b. Osrednji ugovor feministk je, da je ena izmed značilnosti moškega razmišljanja in razumevanja (zraven vrlin, kot sta pravičnost) generalizacija in univerzalizem, kar deluje v družbi razdiralno. Toda, ali ni trditev, da imamo žensko etiko, generalizacija, univerzalizem in specisizem? Koncept spola lahko namreč razumemo izrazito deterministično. Kar je posplošeno in splošno deljeno mnenje med temi feministkami, je nagnjenost k sprejetju univerzalnega koncepta "ženskosti" oziroma atributov, ki naj bi jih imela ženska. Genevieve Lloyd trdi, da je "poskus, da bi opredelili in potrdili karkoli razločevalno 'ženskega', v kontekstu dejanske neenakosti, tvegana stvar" (Lloyd, 2009: 125). Genevieve Lloyd sprejema dejansko družbeno neenakost, sprejema tudi stališče, da so ideali Razuma moški, toda ideja sprejemanja univerzalnega koncepta "ženskosti" lahko pomeni ponavljanje norm in stereotipov, saj sprejemanje univerzalnosti neke skupine pomeni uporabo enake metodologije, kot je že bila uporabljena v preteklosti. To pa lahko pripelje do vrednostno enakih rezultatov, le da tokrat na ženski strani. Kot trdi Echols, "njihov učinek je refleksija in reprodukcija dominantnih kulturnih predpostavk o ženskah", kar ne samo da ne predstavi variacije v življenjih žensk, temveč vzpodbuja nerealna pričakovanja o "normalnem" ženskem obnašanju, ki jim večina od nas ne more zadostiti (Alcoff, 2006: 138). Torej, četudi je koncept "razuma" moški konstrukt, to še ne pomeni, da moramo v celoti zavrniti analitično metodo, načela logičnega razmišljanja, moralno premišljanje in vse, kar je s tem povezano ter omenjeno predstavljati kot vzroke oziroma kot razloge za težave v družbi. Kar naredijo omenjene feministke, ni nič drugega kot nova vrsta seksizma, to je razdeliti družbeni in biološki spol na dve skupini in potem diskriminirati v prid edinstvenega, dobrega, povezovalnega, nezatiralnega, nedominacijskega "ženskega" razumevanja sveta.

5. Zaključek

V članku smo spregovorili o konceptih in konstrukcijah razuma, vedenja, vrlin in etike, ki so, glede na stališča nekaterih feministk, neenako uporabljeni in opredeljeni na osnovi biološkega ali družbenega spola. Če bi to bilo tako, bi lahko govorili o nečem, kar je intrinzično žensko, posledice tega pa bi bile obstoj posebnih ženskih vrlin, ženske etike, ženske epistemologije itn. Predstavili smo, da to ni tako, saj:

a. smo glede na kratko razpravo o metafizičnih vprašanjih biološkega in družbenega spola sprejeli sklep, da ljudi ne moremo razdeliti na dve skupini (na osnovi biološkega in družbenega spola), to je, da ne moremo govoriti o dihotomiji "ženske– moški" niti o dihotomiji "žensko–moško";

b. etika skrbi, ki temelji na ženskem dojemanju realnosti, ne more biti nova in izvirna etična teorija, saj jo lahko razumemo in umestimo, če sploh, med partikularistične teorije. Osrednji razlog za to je, da teorija, ki temelji na idejah Carol Gilligan, nima normativne razlage teorije (kar je nujni pogoj za vsako teorijo);

c. če sta skrb in ljubezen vrlini, nista izključno v domeni žensk. Nekatere feministke so razdelile vrline na osnovi družbenega ali biološkega spola na dve skupini, kot da med njima ni nobene povezave in kot da sta na svetu zgolj dve skupini ljudi. To pa je ravno takšen način delovanja (posploševanje, nepozornost na razlike in drugačnost …), ki ga te teoretičarke očitajo moškim.

Kar smo v tem članku dokazali, je, da je kakršnokoli ločevanje vrlin ali etike na osnovi družbenega ali biološkega spola na dva nasprotujoča si pola neustrezno, neproduktivno in neupravičeno. Prav tako različnosti v spolih ne moremo razumeti kot razlog za zatiranje, diskriminacijo, neenakost in razdiralnost v družbi. Toda s tem še ne trdimo, da takšna neenakost, glede na druge elemente človeškega življenja, ne obstaja.

Gender and Connective Virtues

Until recent decades political thought (historical and contemporary) was, according to feminists, so called 'male-stream'. It was based on the false generalizations and male-based conceptions, i.e. claims made about human nature, behaviour or values turn out to be true of man, but not of woman. There are several options how to approach. We are going to research the idea that there are (considering gender) separated concepts and separated ethics. So, the question that we are interested in is whether there are moral and political values that can be understand as a female-based conceptions. With this we mean virtues that are, opposite to the male-based virtues, symbiotic, i.e. that are open and have a connective, bound up function in the society. If this is true we have something that is iintrinsically feminine and the consequence would be that we have a special female ethics as well as female epistemology. In article we present that this does not hold water, because (i) we cannot divide people only to two groups (considerin gender or sex); (ii) ethics of care, which is based on female comprehension of reality, could not be counted for new and original ethical theory; and (iii) therefore, we cannot, on a base of the intrinsic features such as sex or gender, separate virtues into two poles.

Keywords: feminism, ethics, sex, gender, virtues

Literatura

Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. New York: Oxford University Press.

Anderson, J. L. (ur.) (2003). *Race, Gender, and Sexuality: Philosophical Issues of Identity and Justice*. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.

Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Appelqvist, Ö.; Andersson, S. (ur.) (2005). *The Essential Gunnar Myrdal*. New York: The New Press.

Aristotel (2002). *Nikomahova etika,* (prev. Gantar, K.). Ljubljana: Slovenska matica.

Baier, A. (1997). "What Do Woman Want In a Moral Theory". V Crisp R., Slote M. (ur.), *Virtue Ethics*, New York, Oxford: Oxford University Press, str. 263-277.

Borstner, B.; Gartner, S. (2009). "When Slovenian Women are Persons, Slovenian Men are Not?. V *Paths to Gender*. Pisa: University of Pisa (v tisku)".

Bubeck, D. (2000). "Feminism in Political Philosophy: Women's Difference". V Fricker, M.; Hornsby. J. (ur.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press, str. 185-204.

Callan, E. (1997). *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Crisp, R.; Slote, M. (ur.) (1997). *Virtue Ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Fausto-Sterling, A. (2003). "The Five Sexes". V Anderson, J. L. (ur.), *Race, Gender, and Sexuality: Philosophical Issues of Identity and Justice*, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, str. 33-39.

Fricker, M.; Hornsby, J. (ur.) (2000). *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press.

Frye, M. (1996). "The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women". *Signs*, 21, str. 991–1010.

Gilligan C. (2004). "In a Different Voice oziroma ali se morala žensk razlikuje od morale moških". *FNM*, 1-2, str. 54-58.

Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Held, V. (2009). "Skrb kot praksa in kot vrednota." *Analiza*, 13, št. 3, str. 109-121.

Hooker, B.; Little, M. (ur.) (2000). *Moral Particularism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Hopkins, P. D. (1998). "Gender Treachery; Homophobia, Masculinity, and Threatened". V Zack, N.; Shrage, L.; Sartwell, C. (ur.), *Race, Class, Gender,*

and Sexuality: The Big Questions, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, str. 168-187.

Lloyd G. (2009). "'Moškost' Razuma". *Analiza*, 13, št. 3, str. 123-127

Longino, H. (1997). "Feminist Epistemology as a Local Epistemology". *The Aristotelian Society Proceedings*, 71, str. 19 – 36.

McAfee, N. (2005). "Two Feminisms". *Journal in Speculative Philosophy*, 19, str. 140-149.

McDowell J. (1997). "Virtue and Reason". V Crisp, R.; Slote, M. (ur.), *Virtue Ethics*, New York, Oxford: Oxford University Press, str. 141-163.

Nicholson L. J. (1998). "Interpreting 'Gender'". V Shrage, L. (ur.), "Gender". V Zack, N.; Shrage, L.; Sartwell, C. (ur.), *Race, Class, Gender, and Sexuality: The Big Questions*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, str. 187-212.

Nussbaum, M. (2000). "Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour". V Hooker, B.; Little, M. (ur.), *Moral Particularism*, Oxford, New York: Oxford University Press, str. 227-256.

Platon (2004). "Država". V prev. G. Kocijančič, *Platon: Zbrana dela I.*, Celje: Mohorjeva družba, str. 990-1252.

Primorac I. (2001). "Laž i 'metode etike'". V *Filozofija na djelu*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Slote M. (1997). "Agent-based virtue ethics". V Crisp, R.; Slote, M. (ur.), *Virtue Ethics*, New York, Oxford: Oxford University Press, str. 239-262.

Swanton C. (2003). *Virtue Ethics: A Pluralistic* View. Oxford, New York: Oxford University Press.

Warren K. J. (2009). "Moč in obeti ekološkega feminizma" *Analiza*, 13, št. 3, str. 87-107.

Witt, C. (1998). "Metaphysics and Feminist Theory: Experts from 'Feminist Metaphysics' and 'Anti Essentialism in Feminist Theory'". V van Inwagen, P.; Zimmerman, D. (ur.), *Metaphysics: The Big Questions*, Malden, Oxford: Blackwell, str. 480-492.