
Society, Culture, and Philosophy: Is Philosophy Masculine or Human? /
חברה, תרבות ופילוסופיה: האם הפילוסופיה היא אנושית או גברית?

Author(s): עדרו לנדאו and Iddo Landau

Source:

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly /
עיון: רבעון פילוסופי

/ 2008), pp. 407-418 אוקטובר / 2008

Published by: S. H. Bergman Center for Philosophical Studies

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23354176>

Accessed: 15-03-2017 13:48 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



S. H. Bergman Center for Philosophical Studies is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* / עיון: רבעון פילוסופי.

<http://www.jstor.org>

חברה, תרבות ופילוסופיה: האם הפילוסופיה היא אנושית או גברית?

אני מודה לרקפת לבקוביץ ולמירי רוזמרין על ביקורתיהן על ספרי¹. אני סבור שביקורתיהן נוגעות בנקודות החשובות בספר ומעלות נושאים חשובים לדיון. אלו הן ביקורות ענייניות, הוגנות ושקולות, ולרבות מהן יש השלכות החורגות מהטקסט הספציפי שבו מדובר. אך אני גם חולק על הרבה מהנאמר בהן.

מטרתו של הספר 'האם הפילוסופיה אנדרוצנטרית?' היא לברוק טענה בעלת השלכות הן על הפילוסופיה והן על הפמיניזם: הפילוסופיה היא אנדרוצנטרית; היא אינה אנושית, כלומר ניטרלית מבחינה מגדרית, אלא גברית. בספרי אני בוחן את הטיפוסים העיקריים של הארגומנטים האמורים לבסס טענה זו, ומראה שחלקם לא מצליחים להוכיח שהפילוסופיה היא אנדרוצנטרית כלל, וחלקם מצליחים להוכיח שהפילוסופיה היא אנדרוצנטרית, אך רק במידה מוגבלת. מסקנתי היא שהרוב המכריע של ההיבטים של השיטות הפילוסופיות הנידונות הוא אנושי וניטרלי מבחינה מגדרית. כפמיניסטיות אנו נרצה, כמובן, לדחות היבטים אנדרוצנטריים בשיטות פילוסופיות. אך יש שם מעט מאוד שצריך לדחות.

דוגמה לסוג טיעון שאינו מצליח, לדעתי, להראות שהפילוסופיה היא אנדרוצנטרית כלל מופיע, למשל, אצל ג'נבייב לוי. לוי מדגישה שדקארט אינו מציג שום טענה אנדרוצנטרית. ובכל זאת, היא תופסת את הפילוסופיה שלו כאנדרוצנטרית כיוון שדקארט מעדיף, בין השאר, תיאוריה מפרקסיס. הוא אינו סובר שתיאוריה היא גברית ופרקסיס הוא נשי, או שגברים טובים יותר בתיאוריה ונשים טובות יותר בפרקסיס, ונראה שהוא אף מתנגד לקישורים כאלה. אבל לוי בכל זאת רואה את הפילוסופיה שלו כאנדרוצנטרית כיוון שאנשים אחרים בהקשרים אחרים כן קיבלו את הסטריאוטיפים (שגם לוי עצמה רואה כמוטעים) המקשרים בין תיאוריה לגברים ובין פרקסיס לנשים.

לדעתי, טיעון זה בעייתי מטעמים רבים. בין השאר, אם נקבל אותו נצטרך לדחות כאנדרוצנטריות גם העדפות ליוזמה, לאומץ, למנהיגות, לרציונליות, לעצמאות כלכלית, לאקטיביות ולפקחות, שכן גם ערכים אלה זוהו סטריאוטיפית על ידי

¹ רקפת אפרת לבקוביץ, "האם הפילוסופיה אנדרוצנטרית?" "עיון" ג'ז (תשס"ח): 384-406; מירי רוזמרין, סקירת ספרים על *Iddo Landau, Is Philosophy Androcentric?* (University Press, 2006), "עיון" ג'ז (תשס"ח): 203-210.

אנשים מסוימים בהקשרים מסוימים עם גבריות. נצטרך גם לדחות כגזענית את ההעדפה לפקחות ולחינוך כיוון שעל פי סטריאוטיפים גזעניים-לבנים אנשים כה עור הם טיפשים ובורים. הרבה קבוצות דומיננטיות ייחסו לעצמם תכונות שנראו להם טובות ואת התכונות ההפוכות לקבוצות שריכאו, אך לדעתי אין לשתף פעולה עם סטריאוטיפים כאלה. סוג טיעון כזה גם הופך משנות פילוסופיות שהדגישו רגש ודמיון, למשל אלה של ניטשה וקירקגור, לפילוסופיות גינוצנטריות, כיוון שאלו תכונות שזוהו סטריאוטיפית עם נשים. גם הקרטזיאניות עצמה הופכת על ידי טיעון זה לגינוצנטרית מבחינות רבות כיוון שמודגשות בה הפנימיות, הספקנות, והזהירות בחריצת משפט. בשל בעיות אלה ובעיות נוספות אני מציע בספרי שאין לראות כאנדרוצנטריים את כל השימושים במושגים כמו תיאוריה, נפש, רציונליות או אובייקטיביות, אלא רק את השימושים שמזהים מושגים אלה עם גברים.

לבקוביץ מבקרת את ביקורתי. טענה כללית וחשובה מאוד שלה היא שהרבה מביקורתי נובעת מתוך תמיכתי "בהשקפה הפילוסופית הרחבה שלפיה ניתן וצריך להמשיך ולהציב את המחיצות המודרניסטיות ... בין הפילוסופיה לסדר החברתי-מגדרי" (עמ' 402). אך "כאשר מקבלים את ההשקפה שבין השפה, התרבות, והחיים החברתיים הקונקרטיים מתקיימים יחסי הבניה הדדית מתגלה שההכללות שמייצרות פמיניסטיות, כלומר, האופי ה'טוטלי' של טענותיהן [ושאני, ע. ל., מבקר] איננו דומה להכללות תיאורטיות אחרות הנעשות, במקרים מסוימים, מתוך רשלנות או יומרה פילוסופית" (עמ' 403). אך על פי לבקוביץ, הוגות פמיניסטיות רבות מניחות שאי אפשר לנתק פילוסופיה מחברה, מתרבות, מלשון, וכו'. כל התחומים האלה מכוננים הדדית אלה את אלה. כך גם רוזמרין מציינת כי "המחשבה האנושית, כפי שהיא מבוטאת בפילוסופיה ... צומחת מתוך זיקות שונות למציאות שבה פילוסופיה זו נכתבת ונקראת" (עמ' 203) וסבורה שביקורתי לוקות בחסר שכן אינן לוקחות מספיק בחשבון היבט זה של הפילוסופיה.

אך איני טוען שאין קשר בין חברה, תרבות, לשון וכו', לפילוסופיה. אני מסכים שהפילוסופיה אינה צומחת ומתקיימת כחלל ריק. עם זאת, איני סבור שהקשר בין תרבות, חברה וכו' לפילוסופיה הוא כזה שאפשר להסיק רק מתוך קיום אנדרוצנטריות בתרבות ובחברה את קיומה בפילוסופיה. כטענה כללית יותר, לא כל הקיים בתרבות ובחברה חייב להתבטא ולהשתקף בכל דיון פילוסופי, ואין להסיק אוטומטית מקיומו בחברה ובתרבות את קיומו בפילוסופיה. כמו בהרבה מקרים אחרים, גם כאן המציאות הרבה יותר מורכבת, כאוטית ובעייתית: אמנם הפילוסופיה נמצאת במגוון רחב מאוד של יחסי גומלין עם התרבות, אך הפילוסופיה אינה מקשה אחת, וגם התרבות אינה מקשה אחת. יצירות פילוסופיות שונות, או חלקים שונים בהן, יכולים להיות בקשרים מגוונים ביותר עם חלקים שונים ונבדלים במציאות התרבותית או החברתית. יצירות פילוסופיות יכולות, למשל, להיות ביחסי גומלין עם החלק האנדרוצנטרי של

המציאות החברתית, ויחסי הגומלין האלה אכן יכולים להפוך יצירות פילוסופיות אלה לאנדרוצנטריות. אך הן לא חייבות להיות ביחסי גומלין דווקא עם החלק האנדרוצנטרי במציאות החברתית, ממש כפי שהן לא חייבות להיות ביחסי גומלין דווקא עם החלק האנטישמי, או הפמיניסטי, או הדתי, או האוטופיסטי, או הדקדנטי, או המוסרי, או כל חלק אחר של המציאות החברתית. לכן, אי אפשר להסיק רק מתוך זה שיש היבטים אנדרוצנטריים, אנטישמיים וכו' במציאות החברתית שבה נכתבת יצירה פילוסופית, שיצירה זו היא אנדרוצנטרית, אנטישמית, וכו' (דיון מפורט יותר בסוגיה זו נמצא בפרק 6 בספרי).

ניקח כרוגמה את שלושת החיבורים הפילוסופיים הקצרים שלפנינו, כלומר, של רוזמרין, לבקוביץ ושל. היבט חשוב במציאות החברתית שבהן יצירות אלה נכתבות הוא הקונפליקט הישראלי-פלסטיני. אני עצמי עסוק בו ובמידה מסוימת פעיל פוליטית ורעיונית בקשר אליו, ואני בטוח שהוא מעסיק מאוד, לפחות רעיונית, גם את לבקוביץ ורוזמרין ואת כל סביבתן התרבותית והחברתית. אך למרות שסוגיות אלה מהוות חלק חשוב ותוסס במציאות החברתית הישראלית בזמן כתיבת חיבורים פילוסופיים אלה, אני סבור שאין זה מספיק כדי לטעון ששלושת מאמרים אלה הם פרו-ציוניים או פרו-פלסטינאיים, או תומכים בפעולה צבאית בעזה או מתנגדים לה, וכו'. זאת ועוד, גם אם היו יחסי גומלין בין היבט זה של המציאות החברתית לבין מאמרינו, ואף אם היו יחסי גומלין אלה מספיק הדוקים כדי שהיבטי המציאות החברתית ישפיעו על המאמרים, עדיין לא היה אפשר להסיק שהמאמרים הם דווקא פרו-ציוניים או דווקא פרו-פלסטינאיים. אפשר להגיב בדרכים רבות ושונות, מסכימות או מתנגדות, למציאות חברתית. שלושת מאמרינו כן מושפעים מההיבטים האנדרוצנטריים במציאות החברתית הישראלית, אך לא בצורה כזו שהופכת את מאמרינו לאנדרוצנטריים. להפך, רוזמרין, לבקוביץ ואני דווקא מתנגדים להיבטים אלה.

אם כך, כדי לדעת אם היבט מסוים של המציאות החברתית אכן השפיע על יצירה פילוסופית, ואם כן, כיצד השפיע, אין זה מספיק לציין שהיבט זה קיים במציאות החברתית, להציג את התזה הכללית שיש יחסי גומלין בין היבטים של המציאות החברתית לבין יצירות פילוסופיות, ואז להסיק שהיבט זה קיים גם ביצירה הפילוסופית. יש צורך בארגומנטים קונקרטיים וחזקים מספיק שיראו בצורה משביעת רצון של יצירה כלשהי אכן יש תכונה מסוימת (למשל, שהיא אנטישמית, או דקדנטית, או אנדרוצנטרית). אני חושש שלעתים יש בחלק מהספרות הפמיניסטית שימוש קל ורחב מדי בארגומנט "יחסי הגומלין עם המציאות החברתית", המופעל כמעין "קלף ג'קר" שתמיד מוכיח, לפעמים בליווי עוד ארגומנט קונקרטי אך חלש מדי, שהכול או הרוב הוא אנדרוצנטרי. (כמובן, אין זה נכון לגבי כל הספרות הפמיניסטית). מעניין לראות שכמעט שאין שימוש בסוג ארגומנט זה כדי לנסות להוכיח שיצירות שונות הן אנטישמיות, או דקדנטיות, או מוסרניות, או דתיות וכו'.

אם כן, ישנם נימוקים חזקים המציעים שיש לדחות את התזה הכוללנית הזו על פיה הכול במציאות החברתית והתרבותית חייב להשפיע ולהתבטא בפילוסופיה. אך האם יש איזשהו הוכחות לנכונותה? ייתכן שהתמיכה בתזה הזו מבוססת על שלילת האפשרות הקיצונית ההפוכה: האם אתם מאמינים שהפילוסופיה נולדת בחלל ריק, במציאות אידיאלית, בעולם אפלטוני, בלי להיות מושפעת כלל ממה שאינו פילוסופיה טהורה? ודאי שלא. "פילוסופים ... אינם חיים כל חייהם במגדל השן ואינם ממציאים לשון חדשה, טהורה, כדי לנסח את תפיסותיהם הפילוסופיות. תפיסותיהם משקפות במודע או שלא במודע את רוחה האנדרוצנטרית של תרבותם – דבר שנכון גם לגבי תפיסות פילוסופיות העוסקות לכאורה בנושאים ניטרליים ממגדר כגון אפיסטמולוגיה, מוסר וכדומה" (לבקוביץ, עמ' 398). אך שלילת תפיסה קיצונית אחת אינה מוכיחה את התפיסה הקיצונית ההפוכה לה, ואי הסבירות של תזת הניתוק המוחלט בין חברה, תרבות, לשון וכו' לפילוסופיה אינה מוכיחה את התזה המנוגדת, הכוללנית, דהיינו, שכל מה שיש בחברה ובתרבות חייב להשתקף ולהתבטא בפילוסופיה. תמיכה אחרת לתזה הכוללנית יכולה להיות בנויה על הצבעה על מספר היבטים של תרבות וחברה שאכן השפיעו על פילוסופיה זו או אחרת, ואז, על ידי אינדוקציה, הסקה שכל היבטים של התרבות והחברה משפיעים על כל הפילוסופיה. אך כמובן גם מהלך כזה הוא בעייתי מאוד.

לבקוביץ דנה בנושא זה תוך ניתוח מושגי, ומציעה שמושגים פילוסופיים הנם "רוויים" משמעויות לא פילוסופיות, מגדריות. לדבריה, "אם לא מניחים שמושגים פילוסופיים כגון 'אובייקטיביות' 'רציונליות' ו'אוניברסליות' רוויים (גם) במטען מגדרי, קשה להבין איזו משמעות אפשר להעניק למושגים 'נשיות' ו'גבריות' עצמם, ולכן איך אפשר להשתמש בהם", ומביאה כדוגמאות משפטים שאכן ייראו לכולנו מוזרים, כגון: "היא חושבת בצורה נשית: היא שופטת כל דבר בצורה רציונלית ואובייקטיבית" או "הוא ממש גבר, הוא מגיב על כל דבר בצורה רגשנית והיסטרית" (עמ' 397-398). אך גם אם זה נכון שהמושגים 'נשיות' ו'גבריות' אכן "רוויים" בהתאמה 'רגשנות' ו'רציונליות', אין זאת אומרת ש'רגשנות' ו'רציונליות' "רוויים" 'נשיות' ו'גבריות'. "להיות רווי" אינו יחס סימטרי. זאת ועוד, איני בטוח שאני מבין לגמרי למה הכוונה ב"להיות רווי", אך אם הכוונה לכך שאין אפשרות לאדם סביר לחשוב על רגשנות, רציונליות, תיאוריה וכו' בלי לחשוב באותו זמן על גברים ועל נשים, או להעדיף גברים, או לבחור לנשים, הטענה נראית לי אמפירית לא נכונה. ניסיוני שלי בשימוש או במחשבה על מושגים אלה, ועדויות מרבים אחרים שאתם שוחחתי, מביאים אותי למסקנה זו. אני סבור שגם שימושים רבים של לבקוביץ עצמה במושגים כמו רגשנות, רציונליות, תיאוריה, פרקסיס וכו' אינם קשורים בשום תפיסות על נשים ועל גברים. חלק מהקשיים שיש לנו לפעמים בהבנת שירים, בדיחות ורמיזות גם הם קשורים בכך שקונוטציות רבות נעלמות מעינינו. לפעמים, גם אחרי הסברים אנו נשארים אדישים

ו"קרים" לשירים ולבדיחות כיוון שהקונוטציות – גם כשאנו מודעים להן – לא פועלות עלינו. לפעמים גם קונוטציות אישיות, מקריות לכל אדם "תופסות את המקום" או "מסתירות" קונוטציות כלליות יותר. נכון הוא שלמושגים ישנן קונוטציות; אך טענה מתונה ונכונה זו שונה מהטענה הטוטאליסטית, והלא נכונה לדעתי, שכל הקונוטציות נוכחות ופועלות בכל שימוש של מושג, ואין להסיק את הטענה השנייה מהראשונה. כדי לברר אם קונוטציות מסוימות, לדוגמה אנדרוצנטריות, אכן מתבטאות ופועלות (ואם כן, איך, ועד כמה) במשנה פילוסופית מסוימת, צריך לברוק כל מקרה לגופו, ולהביא ראיות מדויקות ומשכנעות; יש להיזהר, שוב, מהשימוש בשיטה הטוטאלית והאוטומטית הזו המתבססת על הטענה הכוללנית והבלתי מוכחת.

אני סבור שגם רוב ההגות הפמיניסטיות שאני מבקר בספרי אינן מאמינות שמהלך אוטומטי כזה הוא לגיטימי, שכן לו קיבלו אותו, לא היו מצייגות בפירוט כזה את כל הטענות הספציפיים שאני מבקר. קבלת הטענה ש"אם זה בתרבות ובחברה אז זה גם בפילוסופיה" מייחד כל ארגומנט אחר לאנדרוצנטריות של הפילוסופיה. טרחתן להציג ארגומנטים מדוקדקים ועדיירות מפורטות מראה שגם הן סבורות שצריך להיזקק לארגומנטים אלה, ושאי אפשר להסיק אוטומטית מחברה ומתרבות על הפילוסופיה. ואני משתדל להראות בספרי שארגומנטים אלה הם לעתים קרובות בעייתיים.

לדעתי, הרבה מההגות שרוזמרין ולבקוביץ מציעות לארגומנטים אלה אינן באמת מחזקות אותם. (מספר מהגנות אלה אכן מבוססות חלקית על התזה הכוללנית, הנראית לי מוטעית ובלתי מוכחת, שכל הקיים בחברה, בתרבות או בלשון חייב להתבטא ולהשתקף בפילוסופיה.) ניקח לדוגמה את הביטוי "ראייה חודרת" שבו פילוסופים משתמשים לפעמים. בשל הקונוטציות המיניות של "חודרת", קתרין מקינן טוענת שביטוי זה אנדרוצנטרי, ובספר אני מבקר את טענתה זו. רוזמרין סבורה שביקורת על טענת מקינן מתבססת על "האפשרות העקרונית להבין מטאפורה באופן שונה" (רוזמרין, עמ' 205) ועל הפרדה בין ממדי משמעות פילוסופיים לחברתיים (עמ' 205–206). אך איני מתבסס על הטענה (החלשה) שתמיד אפשר לפרש אחרת; טענתי היא שהרבה יותר סביר לפרש "ראייה חודרת" כקשורה להגעה אל מעבר למה שהינו רק על פני השטח, ולחדירה מבעד למסך או מסכה שלא אפשרו עד כה ראייה נכוחה של מה שהיה מכוסה, מאשר לפרש ביטוי זה כקשור בפעילות מינית (לנראו, עמ' 80–81). זאת ועוד, אני טוען שגם לו "חודרת" ב"ראייה חודרת" הייתה אכן קשורה בפעילות מינית, לא ברור כלל שמדובר בפעילות מינית כופה, אלימה, בלתי נעימה ובלתי רצויה שיש להסתייג ממנה (אלא אם אנו מניחים שכל פעילות מינית שיש בה חדירה היא כזו). הטענה שלי אינו מתבסס על הטענה שתמיד אפשר עקרונית לפרש מטאפורות באופן שונה אלא, להפך, על הטענה שישנם פירושים טובים יותר וטובים פחות, ואני מסביר מדוע לדעתי הפירוש של מקינן הוא טוב פחות. בדומה, הביקורת שלי אינה מנתקת בין ממדי משמעות פילוסופיים לחברתיים, אלא טוענת

שממדים חברתיים מסוימים – אלה שמקינן מקשרת לביטוי – הם סבירים ומתאימים פחות, ושהניתוח שלה מאולץ. שוב, הצבעה על יחסי גומלין בין הפילוסופיה להיבטים של העולם הלא-פילוסופי (היבטים חברתיים, כלכליים, תרבותיים וכו') בצירוף עוד ארגומנט כללי, אינם מספיקים כדי להוכיח את טענת האנדרוצנטריות. הארגומנטים צריכים לעשות הרבה יותר, ואני סבור שלא תמיד הם מצליחים לעשות זאת.

זה אולי המקום להדגיש גם את חוסר ההסכמה שלי עם טענה דסקריפטיבית חשובה של רוזמרין. היא מדברת על כך שאני "מנתק בין מטאפורה כמו 'חדירה' לבין העולם שבו אלימות מינית כלפי נשים, מילולית ופיסית, היא כמעט נורמטיבית" (הדגשה שלי; רוזמרין, עמ' 206). אני סבור שזהו תיאור מוגזם ולא נכון של המציאות החברתית. איני חושב שאלימות מינית כלפי נשים, מילולית או פיסית, היא נורמטיבית או כמעט נורמטיבית, אלא כי היא דווקא לא נורמטיבית. הנורמטיביות בחברה כיום הוא דווקא להתנגד לאלימות מינית כלפי נשים. כשאני קורא עיתונים, ורואה או שומע תכניות וחדשות ברדיו ובטלוויזיה, איני מוצא בהם תיאורים אוהדים ומעודדים של מעשי אלימות מינית משום סוג. גם כללי ההתנהגות וההתבטאות המקובלים – הכתובים והלא כתובים – בדואר ובבנק, במס הכנסה ובעירייה, ברחוב, במונית, באוטובוס ובמקום העבודה הרגיל שופטים אלימות מינית כלפי נשים, גם מהסוג המילולי, כגרועה, גסה ומגונה. מי שמדבר בצורה מינית אלימה, ובוודאי מי שמתנהג פיזית בצורה מינית אלימה, לא נחשב בתפיסה הציבורית הרחבה כגיבור אלא דווקא כמגונה וכמזור; התנהגויות אלה הן מחוץ לקונסוסוס. ישנם, כמובן, גם יוצאים מן הכלל, ואני בטוח שישנן אף חברות משנה מסוימות (כמו מספר חברות רחוב, או להקות של מתבגרים מתוסכלים, ועוד מספר קהילות קטנות ושוליות יחסית) שבהן המצב שונה. וישנם גם ודאי חריגים אחרים, מצערים וכואבים. וגם אין ספק שהמצב בקשר לאלימות מינית כלפי נשים בחברה שלנו עדיין רחוק מלהיות אידיאלי, וישנה עוד עבודה רבה. אבל התנהגויות פיזיות ומילוליות מיניות אלימות אינן "כמעט נורמטיביות" ואף לא "חצי נורמטיביות"; הן פשוט לא נורמטיביות. אני סבור שחשוב להדגיש זאת דווקא כיוון שכמו רוזמרין ולבקוביץ, גם אני רואה ביחסי הגומלין בין הפילוסופיה לבין ההקשר החברתי משהו חשוב שצריך לשים לב אליו. אך כדי לעשות זאת היטב, ולהגיע לתוצאות נכונות, חשוב מאוד לתאר את ההקשר החברתי בצורה נכונה וזהירה.

ברומה, לבקוביץ טוענת ש"במשמעות של המושגים 'אישה' ו'נשיות' עצמם טבועה ההנחה, שעליה מבוסס כל סטריאוטיפ, שלפיה 'כל הנשים הן אותו הדבר', שנשים 'מעצם טבען' לא מסוגלות לבטא אישיות אינדיבידואלית-ייחודית ולפיכך לא מבטאות את האנושי בשלמותו" (עמ' 393-394). גם טענה זו, לדעתי, היא מוגזמת וכוללנית מדי. על בסיס היכרותי עם שימושים רבים שלי ושל אחרים במושגים אלה, בעברית ובשפות אחרות, טענה זו נראית לי פשוט לא נכונה אמפירית. אני ורבים

אחרים, וכן, אני בטוח, לבקוביץ עצמה, משתמשים רבות במושגים אלה בלי לסבור או להניח בשום צורה ששנים לא מסוגלות לבטא אישיות אינדיבידואלית, לא מבטאות את האנושי בשלמותו, או שהן כולן "אותו דבר". גם כאן, לדעתי, יש תיאור לא מדויק של המציאות.

הנאמר קודם על טיעונים מתוך יחסי גומלין בין חברה לפילוסופיה נכון גם לגבי טיעונים פסיכואנליטיים. ניקח, לדוגמה, את הדיון במטאפורות הלידה והמיילדות אצל אפלטון, ובמיוחד משל המערה שלו. על פי פרשנויות פמיניסטיות (בחלקן פסיכואנליטיות) שונות יש להבין את משל המערה כקשור להתנגדות ולדחייה של הרחם (המוקבל למערה), ובהרחבה כקשור להתנגדות ולדחייה של האישה. מטעמים שונים המוסברים בספרי (ושחלקם יוצגו בהמשך) אני סבור שארגומנט זה בעייתי. רוזמרין כותבת שיש לזכור שמדובר בפרשנויות פסיכואנליטיות למשל המערה (עמ' 206). אך אני חושב שזה מספיק על מנת לבסס פרשנות זו. גם פסיכואנליטיקנים סבורים שסיגר הוא לפעמים רק סיגר. וגם כשהוא לא רק סיגר, אלא מסמל משהו, הם לא סבורים שהוא תמיד חייב לסמל דווקא, ורק, אבר מין גברי. אנחנו צריכים לדעת עוד הרבה דברים על החלום, הסיפור או התמונה כדי לדעת איך לפרש את הסיגר, וחשוב להיזהר ממכאניות פרשנית ולשמור על פתיחות לפרשנויות אלטרנטיביות. אני חושב שגם כאן רוזמרין אינה מציגה בצורה מספיק מדויקת את הנאמר בספר כשהיא כותבת שאני פשוט טוען בו כי "ניתן לפרש אחרת" (עמ' 206). בדיוני אני מציג טיעונים המראים מדוע נראה שיש לפרש אחרת את משל המערה. בין השאר מצוין שם שיש הרבה מאוד מרכיבים במשל המערה שאינם מסתדרים עם הפרשנות של המערה כרחם (כגון האסירים; הדמויות שהאסירים אינם יכולים לראות; האנשים הנושאים את הדמויות ונעים במערה; האש במערה והאור שלה; הצללים המוקרנים על קיר המערה; הכיבודים שהאסירים מחלקים אלה לאלה על ההיכרות עם הצללים; החלטת הפילוסוף לחזור למערה כדי להציל את האסירים האחרים). כמו כן מוצגים בספר ארגומנטים מדוע, אם בכל זאת מבינים את המערה כרחם, סביר יותר לראות כאן משל של ידיעה כהיוולדות, ולא של דחיית האישה או הנשיות (לנדאו, עמ' 82). אך כך או כך, הצגתה של פרשנות מסוימת בהקשר פסיכואנליטי אינה מספיקה להצדקתה. רוזמרין ואני חלוקים גם בנוגע לאתיקת הדאגה (care). אני סבור שגיליגן והוגות רבות אחרות (אם כי לא כולן) אכן סבורות שיש לשנות את האתיקה המסורתית, כיוון שהיא אינה נראית להן אנושית, דהיינו משותפת באופן שווה לגברים ולנשים, אלא כגברית יותר. רוזמרין צודקת בכותבה שגיליגן והוגות רבות אחרות אינן סבורות שצריך להחליף את כל האתיקה הקיימת, אלא רק להוסיף לאתיקה היבטים מרכזיים שונים של אתיקת הדאגה (רוזמרין, עמ' 208); אך הוספה זו ממש אמורה להיות שינוי חשוב שיהפוך את האתיקה לגברית פחות (לנדאו, עמ' 117-118). בספר אני מראה שהיבטים רבים של אתיקת הדאגה כבר ממילא קיימים בהרבה חלקים של האתיקה

המסורתית (עמ' 118-120; נראה לי שחלק זה בדיוני לא הודגש מספיק על ידי רוזמרין); אני מציג נתונים אמפיריים שמראים שלמרות טענותיה של גיליגן ורבות אחרות (אם כי, שוב, לא כולן) נשים לא נוטות לאתיקת דאגה יותר מגברים (עמ' 104-112), וטוען שגם לו לא היה כך, אין זה מספיק כדי לבסס את הראיות של אתיקה זו או אחרת (עמ' 112-114; נניח שהיינו מגלים שקבוצה מסוימת, למשל גברים, כן נוטים יותר לבריונות: האם זה היה מצדיק את הבריונות כפעילות ראויה?). כל אחד מהטיעונים אמור להיות בלתי תלוי באחרים, ולהספיק בפני עצמו כדי לערער טענות בדבר הגבריות של המוסר המקובל (על כן, גם אין כאן "מזלג אמפירי\מושגי", כפי שרוזמרין טוענת, והדיון אינו תלוי בהנחה שחייבת להיות הפרדה בין תחומים אלה). הערה חשובה שעולה במאמרה של לבקוביץ נוגעת לנורמטיביות של מושג האנדרוצנטריות. לבקוביץ כותבת ש"לפי הגדרתו של לנדאו, על השימוש במונח האנדרוצנטריות להיות תמיד גם נורמטיבי ולא תיאורי בלבד" (עמ' 400). כפמיניסט אני אכן סבור כך, ורואה באנדרוצנטריות מאפיין שלילי שארצה לרחותו. אך יש לציין שאיני מתאר כאן את תחושותי שלי, אלא מצטרף לדיון קיים שבו האנדרוצנטריות אכן נתפסת כמאפיין נורמטיבי שלילי. כפי שגם לבקוביץ כותבת בתחילת מאמרה, בשל כישלונות חברתיים-פוליטיים יחסיים של הגל השני בפמיניזם, סברו הרכה פמיניסטיות "שהגורמים שמעורבים בכינונו ושעתוקו של הדיכוי של נשים אינם מוגבלים רק לתחומים הקונקרטיים של הסדר החברתי והיחסים הלא שוויוניים בין נשים לגברים ... אלא שהם חובקי כול ומצויים גם בתחומי הפעילות הלשוניים, סמליים, מדעיים ותיאורטיים שמכוננים את התרבות. לפיכך הרחיבו תיאורטיקניות פמיניסטיות את זווית מבטן הביקורתית והחלו לחקור ולבקר גם את התנאים המאפשרים את הפרקטיקות שביסוד מפעלי ייצור הידע של התרבות, בהם הפילוסופיה" (עמ' 384). אני מסכים בהחלט עם תיאור היסטורי זה. אך הוא מראה שהמטען הנורמטיבי השלילי של האנדרוצנטריות טבוע, כרגע, בדיון הפמיניסטי באנדרוצנטריות בפילוסופיה המערבית והוא חלק חשוב מהמוטיבציה לדיון. על כן נראה לי שהצעותיה של לבקוביץ ש"טענותיהן הביקורתיות של פמיניסטיות [בנוגע לאנדרוצנטריות] הן קודם כל טענות בעלות אופי תיאורי", וש"פמיניסטיות יכולות להשתות לרגע ואף רצוי שישוהו את עמדתן הנורמטיבית בנוגע לממצאיהן" (עמ' 400) הן בעייתיות.

הטענה שהפילוסופיה היא אנדרוצנטרית בצורה עמוקה הביאה הוגות פמיניסטיות רבות להצעה או לקריאה ליצירה של פילוסופיה נשית אלטרנטיבית שתהיה שונה מספיק מהקיים האנדרוצנטרי (לבקוביץ דנה בנקודה זו בעמ' 404 במאמרה). בפרק הלפני-אחרון בספר (רוזמרין בטעות ממקמת דיון זה בפרק האחרון) אני בוחן הרבה מהצעות אלה, ומראה שהן בעצם דומות מאוד למה שכבר קיים: גם הדיכוטומיות, הגיוניות, מכלילות, ודומות כמעט בכל היבטיהן לפילוסופיה הקיימת (והנתפסת – בטעות לדעתי – כאנדרוצנטרית). רוזמרין טוענת ש"הרף שהציב לנדאו לאלטרנטיבה

הוא אבסורדי" (רוזמרין, עמ' 209), אך חשוב להדגיש שאת הרף הזה לא הצבתי אני, אלא ההוגות שאני מבקר. אני מסכים עם רוזמרין שהוא אבסורדי, אך זו אינה ביקורת שיש להפנות אלי. כפי שאני מדגיש בפרק, חלק מהביקורת הפמיניסטית את הפילוסופיה הכניסה את עצמה למלכוד בכך שביקרה כמעט כל דבר כאנדרוצנטרי. ביקורת כל כך קיצונית של הפילוסופיה, שרואה אנדרוצנטריות כמעט בכל דבר, הפכה את הרעיון של פילוסופיה פמיניסטית, לא אנדרוצנטרית, כמעט לבלתי אפשרי, שכן היא לא הותירה כמעט שום דבר לעבוד אתו (לנדאו, עמ' 156-158). רוזמרין צודקת בכך שרבות מהוגות אלה לא ציינו שהאלטרנטיבה הקיצונית חייבת להופיע מיד (רבות גם לא דנות במהירות הרצויה של השינוי). המהפכה אינה חייבת להיות מהירה מאוד; אך לדעתן היא צריכה להופיע. אני סבור שרוזמרין טועה בכתבה ש"אם לנדאו מתגונן בפני אותן פמיניסטיות שמחפשות מהפכה, הוא מציל את הפילוסופיה מאיום לא ממש" (רוזמרין, עמ' 210). כפי שאני מנסה להראות באותו פרק, על ידי ציטוטים ישירים ומראי מקום (לנדאו, עמ' 147-149), הוגות רבות, ולא דווקא מהשוליות שבדיון הפמיניסטי, אכן קוראות למהפכה פילוסופית.

ביקורת חשובה של לבקוביץ קשורה בסוג הטיעון הפשוט והחזק מכולם, המצביע על כך שפילוסופיות רבות הן אנדרוצנטריות: הרבה מאוד פילוסופים הציגו במסגרת המשנות הפילוסופיות שלהם טענות אנדרוצנטריות (אריסטו, לדוגמה, טוען בין השאר שראוי שהגבר יהיה המושל בבית). אני סבור שטענות אנדרוצנטריות כאלה אכן הופכות את הפילוסופיות שבהן הן מופיעות, ואף את הפילוסופיה כולה, לאנדרוצנטריות במידה מסוימת. כפמיניסטיות, אנו נדחה טענות כאלה. אך האם צריכה להיות לנו בעיה עם שאר הטענות המופיעות בפילוסופיה זו או אחרת, או בפילוסופיה בכלל, בגלל טענות אנדרוצנטריות אלה? האם עלינו לדחות כאנדרוצנטריות את השיטות הפילוסופיות בכללותן, ולחפש להן תחליף פמיניסטי, לא אנדרוצנטרי, או מספיק שנדחה את הטענות האנדרוצנטריות הספציפיות? אני מציע שטענות כאלה הופכות את שיטת אריסטו, למשל, לאנדרוצנטרית רק במידה מוגבלת כיוון שדחיית הטענות האנדרוצנטריות אינה מחייבת דחייה או שינויים של חלקים אחרים בתורה האריסטוטלית (בניגוד, למשל, לדחיית ההבחנה בין נואמנה לפנומנה אצל קאנט, שכן הייתה מחייבת דחייה או שינויים של חלקים רבים וחשובים אחרים בתורה הקאנטיאנית). לכן, יש לראות את כמעט כל התורה האריסטוטלית כלא-אנדרוצנטרית; היא אנדרוצנטרית רק באופן שטחי ובלתי גורף, ואין היא מצריכה שינויים או תיקונים מנקודת ראות פמיניסטית. ספרי מסביר מדוע לדעתי כך הם הדברים גם בשיטות פילוסופיות אחרות.

לבקוביץ מבקרת תפיסה זו. היא כותבת שמה שנובע מעמדתי הוא ש"פילוסופים טוענים את טענותיהם הסקסיסטיות באופן שרירותי בלבד, כלומר ללא קשר רעיוני לנאמר בחלקים האחרים של התיאוריות שלהם וכלי שניתן יהיה למצוא להן הצדקה ... במונחי תיאוריות אלה" (עמ' 386), וטוענת שאם מסתכלים על "התמונה הגדולה"

רואים שאין הדבר כך; הטענות האנדרוצנטריות פעמים רבות מתיישבות עם השיטה, ופילוסופים רבים כן קישרו בין טענותיהם האנדרוצנטריות לבין שיטתם בכך שסברו שנשים אינן מסוגלות, או מסוגלות פחות מגברים, להגיע לאידיאלים של השיטה. למשל, אם השיטה מציגה יכולת ידיעה מסוימת כרצויה, הם סברו שנשים אינן מסוגלות לסוג ידיעה זה (או מסוגלות לו פחות מגברים). אם השיטה מציגה אידיאלים מוסריים או מדיניים, נטען בשיטה שנשים אינן מסוגלות (או מסוגלות פחות מגברים) לממש אותם. יש אפוא קשר רעיוני בין הנאמר בשיטה לבין הטענות האנדרוצנטריות בה. גם במקרים שבהם אין מופיע בשיטה פילוסופית קישור מפורש של הטענות האנדרוצנטריות לאידיאלים או למושגים המועדפים בשיטה, סביר להניח שקישור כזה קיים (עמ' 386-387).

אך אין לי צורך להתווכח עם טענה זו: תיזות אנדרוצנטריות יכולות להתיישב עם התזות האחרות בשיטה פילוסופית, אך עדיין להיות כאלה שדחייתן לא תחייב גם דחייה של התזות האחרות. קונסיסטנטיות אינה דורשת הרבה. תזות אנדרוצנטריות יכולות גם להיות קשורות קשר רעיוני כלשהו לתזות האחרות, ועדיין אפשר יהיה לדחות את הראשונות בלי לדחות את האחרונות. למשל, הוגה יכול לתמוך בדמוקרטיה, לסבור שאין לשתף ילדים במשחק הדמוקרטי, ואף לטעון אנדרוצנטרית שכיוון שנשים, לדעתו, הן כולן ילדותיות נפשית ורגשית גם הן אינן ראיות (כשום גיל) להשתתף במשחק הדמוקרטי. הטענה האנדרוצנטרית קשורה רעיונית לשיטה, ואף מנומקת במושגי השיטה, אך אנו יכולים לדחות את המסקנה האנדרוצנטרית ואת הנימוק האנדרוצנטרי בלי לדחות כאנדרוצנטריות את שאר התזות בשיטה (למשל את התמיכה בדמוקרטיה ואת הדרת הילדים עד גיל מסוים מהמשחק הדמוקרטי). איני טוען, ואף איני צריך לטעון, שפילוסופים טוענים את טענותיהם האנדרוצנטריות בלי שום קשר רעיוני לשאר השיטה וכלי למצוא להן הצדקה במונחי השיטה כדי שאוכל לטעון שהופעת טענות אנדרוצנטריות בשיטה אינה "מפלילה" את כל שאר השיטה כאנדרוצנטרית.

אצל אריסטו, לדוגמה, אנו נדחה מספר טענות אנדרוצנטריות, כגון זו הסוברת שראוי שהגבר ישלוט בתחום המשפחה. אך מה עוד צריך לדחות בשיטה האריסטוטלית בשל דחיות כאלה? לא את הדיון על המניע הבלתי מונע, לא את תורת ארבע הסיבות, לא את הדיון על הסילוגיזם המעשי, לא את ההסבר על דרך האמצע, לא את הפונקציונליזם, ולא אף אחת מהתזות העקרוניות האחרות שלו, וכמעט אף אחת מהתזות הצרדיות יותר שלו. לבקוביץ מסתמכת על חנה ארנדט הסבורה שאצל אריסטו שוויון וחירות אפשריים רק בתחום הפוליטי, ושבתחום המשפחה חייב לשלוט רק כוח הזרוע שמפעיל הגבר על האחרים כדי שהם יספקו את צרכיו, ובכך יאפשרו לו להיות אזרח חופשי ופעיל בפוליס. איני בטוח עד כמה טענות אלה של ארנדט נכונות, אך לצורך הדיון אקבלן. אם כך, דחיית הטענה האנדרוצנטרית הזו של אריסטו, שראוי שהגבר ישלוט

בתחום המשפחה, גוררת דחיית עוד טענה או הנחה של אריסטו: שבתחום המשפחה חייב לשלוט רק כוח הזרוע שמפעיל הגבר כדי שיספקו את צרכיו ויאפשרו לו להיות אזרח חופשי. אך זו טענה שקל לדחות ושרבים מקוראי אריסטו היום כמילא ידחו גם משיקולים אחרים, ושדחייתה לא גוררת דחייה של תזות נוספות, ובוודאי לא של תיזות חשובות ומרכזיות אצלו. אם כן, עדיין כמעט כל מה שאמר אריסטו חף מכל אשמה באנדרוצנטריות, ולא צריכה להיות לפמיניסטיות בעיה כלשהי עם כמעט כל תורתו. שיקולים דומים מנחים את הדיון בטענותיה של סוזן מולר אוקין, הסבורה שדחיית טענתו של אריסטו על אי השוויון בין גברים לנשים מחייבת גם דחיית תפיסתו הבסיסית שהכול בחברה חייב להיות היררכי. אבל אריסטו אינו סבור שהכול בחברה חייב להיות היררכי. אינדיקדואלים מקטגוריות רבות יכולים להיות ביחסי שוויון. לבקוביץ צודקת בטענתה שאריסטו (כמו רבים אחרים) ראה את ההיררכיה בין גברים לנשים כעמוקה וחשובה יותר מהרבה היררכיות אחרות ומעוגנת בטבע (עמ' 389-390). אך גם זו תפיסה אנדרוצנטרית שקוראים רבים היום ישמחו לדחות, ושדחייתה לא תגרור שינויים אחרים בפילוסופיה של אריסטו. עדיין, כמעט כל השיטה נשארת חפה מאנדרוצנטריות.

חשוב לי ביותר לגעת בנקודה נוספת שעולה במאמרה של לבקוביץ. כאשר אני מתפלמס עם טענות פמיניסטיות מסוימות איני מתכוון, גם לא במרמז ובמובלע, להטיל ספק או דופי בכישוריהן הפילוסופיים או האחרים של ההוגות שאני מתפלמס אתן. (אני דן בנקודה זו גם בספרי בעמ' 5 ו-164). אני מדגיש נקודה זו שכן לבקוביץ סבורה שמביקורתית ניתן להסיק גם "הטלת דופי במקצועיות ובכישורים הפילוסופיים, ו\או ביושרה האינטלקטואלית של הכותבות שבחיבוריהן דן לנראו" (עמ' 402). היא אף כותבת ש"ההכללות שמייצרות פמיניסטיות, כלומר האופי ה'טוטלי' של טענותיהן, איננו דומה להכללות תיאורטיות אחרות הנעשות, במקרים מסוימים, מתוך רשלנות או יומרה פילוסופית" (עמ' 403), ובמקום אחר אף מציינת שאין לחפש את הסיבה לכישלון המאמץ הפמיניסטי למצוא אלטרנטיבה לפילוסופיה "במגבלותיהן האינטלקטואליות של פמיניסטיות" (עמ' 404). אך עלי להדגיש שאין בדברי שום הטלת ספק או דופי ביכולות של ההוגות שאני מתפלמס אתן, ממש כשם שכאשר ליברלים וקהילתנים, או ריאליסטים ואנטי־ריאליסטים מדעיים, או שותפים אחרים לפולמוסים פילוסופיים מצביעים על מה שנראה להם כבעיות בטיעוני הצד האחר, אין הם מטילים דופי בכישורים או ביושרה של אלה שהם מתפלמסים אתם. אנו גם מבקרים בחריפות את מה שנראה לנו מוטעה או לא מבוסס אצל אריסטו, תומס אקווינס, קאנט או ראסל בלי שזה יפחית את הערכתנו לכישוריהם של הוגים אלה, שכן אנו סבורים שגם פילוסופים מצוינים יכולים לטעות טעויות, ואף טעויות קשות ובסיסיות. אני בטוח שגם כאשר לבקוביץ כותבת שאני "מתעלם מקשרי גומלין ומהמשותף בין הטיעונים השונים" (עמ' 391) או משרטט תמונה שרירותית של תפיסות

פמיניסטיות (עמ' 398), וכשרוזמרין כותבת שהתשובות שאני מציע לביקורות "אינן מתמודדות עם עיקר הביקורת" (רוזמרין, עמ' 205), אין הן מטילות דופי בכישורי או ביושרתי. התפלמסות (פילוסופית ואחרת) יכולה להיות נלהבת ובכל זאת להיות לגופו של עניין ולא לגופו של אדם או של כישוריו, ואני סבור שההתפלמסות שלי עם טענות פילוסופיות פמיניסטיות, ואף ההתפלמסות של רוזמרין ולבקוביץ אתי, הן אכן כאלה.

שמחתי גם לראות שלבקוביץ ואני מסכימים על כך שישנה נטייה חריפה מדי בטיעונים פמיניסטיים רבים להציג נשים וגברים כשונים מאוד אלה מאלה (עמ' 406). כפי שאני משתדל להראות בספרי, תפיסה כעייתית זו עומדת בבסיס מספר ארגומנטים פמיניסטיים על האנדרוצנטריות של הפילוסופיה אותם אני מבקר. ואני מצטרף לדעתה של לבקוביץ שרצוי להמשיך את המאבק לסיום האפליה, הניצול והדיכוי נגד נשים בצורה המראה גם את הדומי הרב שקיים בין נשים לגברים.

אוניברסיטת חיפה