

Lynn Hankinsom

nelson epistemologické komunity

Aktéri epistemológie

Diskusiu o aktéroch alebo subjektoch epistemológie začnem predpokladom, že táto kategória nemá žiaden pevne stanovený historický obsah, a teda ani nebola raz a navždy ustanovená karteziánskou (alebo ľubovoľnou inou) epistemológiou. Podľa súčasných pohľadov poznávajú osoby, ktoré sú stelesňované a situované v špecifických sociálnych a historických podmienkach a toto stelesnenie a „situovanosť“ je pre ich poznávanie podstatné. Podľa feministických epistemológií treba podobné situácie analyzovať pomocou kategórie rodu, kategórie, ktorej „obsah“ a zmysel je dynamický a viacúrovňový a jej vzťah k ostatným kategóriám a spoločenským vzťahom (ako sú trieda, kultúra a rasa), ako aj k poznaniu je pre feministickú teóriu centrálny, a zároveň neustále napádaný.

Súčasnú názory, ktoré som naznačila, podporujú môj počiatočný predpoklad, pretože situovanosť (a tiež napádanie) aktérov epistemológie, sociológie poznania a niektorých empiristických koncepcií¹ sa výrazne odlišuje od abstrakcie (na kontexte nezávislých a nestelesnených) „jedincov“ vo fundacionalistických epistemológiách². Od svojich predchodcov vo fundacionalistických epistemológiách sa nové aktérky líšia hlavne v tom, že tvarujú a zakúšajú zážitky; tvoria významy a poznanie – a ako niektoré tvrdia, aj sa o nich dohovárajú a rozhodujú. V myšlienkových rámcoch Descarta, Locka, raných a neskorších formuláciách pozitivizmu bol „poznávajúci“ v podstate pasívnym prijímateľom a zberateľom poznania.

Druhým predpokladom mojej diskusie je, že názory aktérov epistemológie nie sú izolované ani izolovateľné, nie sú „štartovacou čiarou“, ale sú silne spojené s ostatnými prvkami epistemológie, hlavne s domnienkami o povahe a úlohe evidencie, čo je ďalšia kategória s historicky sa meniacim obsahom. Pohľad fundacionalizmu na poznávajúcich ako na pasívnych prijímateľov poznania, ako na subjekty, ktorých situovanosť v špecifických sociálnych vzťahoch a kontextoch je pre ich poznanie irelevantná, bol pevne spätý s názorom, že na istej úrovni je každá evidencia definitívna a „sebapotvrdzujúca“. Pád fundacionalizmu odkryl hlboké nedorozumenia o tom, že existujú obmedzenia poznania, ako aj o povahe týchto obmedzení; no v súčasných koncepciách, ktoré hovoria o evidencii, vládne presvedčenie, že vzory evidencie podliehajú historickým zmenám, a teda sú relatívne. Vznikajú totiž súčasne s procesom vzniku poznania a nie je pravdou, že by boli vopred dané.³ Na tému implikácií takéhoto názoru na evidenciu v oblastiach budúcej epistemológie pokračuje ďalekosiahla diskusia. Môj pohľad sa obmedzuje (len) na konštatovanie toho, že sa evidencia začína vnímať dynamicky a spája sa s aktívnou úlohou, ktorú dnes prisudzujeme vo feministických a iných epistemológiách poznávajúcim subjektom, ako aj s tvrdením o situovanosti poznávajúcich v najrozličnejších rámcoch.

Mnohé z nás dokonca prednostne hovoria o „poznávajúcich“ a „vedcoch/vedkyniach“, než by mali spomínať jedného „poznávajúceho/poznávajúcu“ alebo „vedca/vedkyňu“, pretože takýto slovník dominoval vo fundacionalistických rámcoch. Mnohé feministky vedome používajú plu-

rál, pretože špecifickejšie odráža zmeny a vývin, ktoré opisujem ako špecifické pre feministickú teóriu. Veľmi dôležitým sa stal feministický argument, ktorý upozorňuje na hlbokú nevierohodnosť „epistemologického individualizmu“, pohľadu na poznanie ako na „*individuálnu záležitosť (...)* *mentálnu aktivitu jednotlivých poznávajúcich, ktorí uchopujú jedinou objektívnu pravdu*“ (Addelson a Potter 1991, s. 12). V svetle objavov ľudskej biológie a neurobiológie upozornili feministky na nevierohodnosť solipsistického poznávajúceho; iné napadli názor o presvedčeniach a poznaní ako „vlastnostiach“ indivíduí; mnohé ukázali, že presvedčenia a poznatky jednotlivcov sú podmienené možnosťou medziľudskej skúsenosti. A viac ako desaťročie feministky tvrdia, že zotrúvanie na epistemologickom individualizme neumožňuje rozumne vysvetliť vznik feministického poznania. Vysvetlenie tohto špecifického poznania totiž vyžaduje, aby sa vzali do úvahy špecifické historické a politické vzťahy a situácie, medzi inými politická obhajoba rodu, ktorá nepochybne vznik feministického poznania podmienila.

Argumenty proti individualizmu, ktoré som práve spomenula, korešpondujú so závermi feministického vzdelávania a aktivizmu (hlavne tým, že ukazujú závislosť poznávateľného – a toho, čo môžeme poznať – od politickej činnosti a sociálnych vzťahov, medzi iným aj vzťahov rodových, ako aj odkazom na ľudskú biológiu, ktorá, keďže je postavená na vzájomnej závislosti, podkopáva implicitnú sebadostatočnosť, obsiahnutú v modernistickom pohľade na vlastné Ja). Korešponduje aj s ďalšími aspektmi súčasného poznania (napríklad s neurobiologickými modelmi vyššej mozgovej činnosti v postnatálnom neurobiologickom vývine, ktoré takisto preukazujú nevierohodnosť epistemologického individualizmu). Tieto korešpondencie vysvetľujú iný širší vzťah: vzťah medzi názormi na evidenciu a aktérmi epistemológie na jednej strane a vecami, ktoré sú poznané a vykonané na strane druhej. Tretím predpokladom, ktorý prinášam do diskusie, je tvrdenie o radikálnom prepojení epistemológie s ostatnými druhmi poznania a konania. Tento názor sa pokúsím obhájiť nižšie.

Na inom mieste som upozornila, že v tom, ako nazeráme na aktérov epistemológie, nastala hlbšia zmena, než ako je tá, ktorá sa odráža v používaní slov v pluráli (Nelson 1990). Keď som vyšla z vlastných predpokladov a rozvíjala ich ďalej, prišla som k záveru, že sú to práve komunity, ktoré konštruujú a získavajú poznanie. Odporúčala som feministkám, aby rozpoznali v „epistemologických komunitách“ aktérov epistemológie. Moje argumenty do veľkej miery záviseli na nevierohodnosti solipsistického postavenia poznávajúceho vo fundacionalistických epistemológiách. Medzi svojimi argumentmi som pre kognitívnu činnosť uvádzala nevyhnutnosť podmienky stimulu prostredia a členstva v sociálno-jazykovej komunite; Quineov útok na pozitivistickú verziu fundacionalizmu, hlavne jeho argumenty o tom, že verejné konceptuálne schémy podmieňujú a tvarujú koherentné poznanie; inherentne sociálnu a historicky relatívnu povahu súčasných androcentrických a feministických predpokladov, teórií a vzorov.⁴ Tvrdila som, že všetky tri ukazujú na komunity ako generátory poznania.

Komunity však nie sú jedinou alternatívou solipsistického poznávajúceho, ktorý dominoval vo fundacionalistických epistemológiách. Ďalšou môžu byť osoby situované alebo lokalizované spôsobom, ktorý som uviedla vyššie. Podľa súčasných postmoderných argumentov žiadni kandidáti na aktérov epistemológie nejestvujú – a teda, tvrdia niektorí, epistemológia nemá budúcnosť. Svoje skoršie tvrdenia o komunitách ako primárnych epistemologických aktéroch som rozvinula práve v kontexte postmoderných argumentov, ktoré zdanlivo zoslabujú vierohodnosť samotnej existencie aktérov epistemológie.

Moje argumenty stoja na takom opise evidencie, v ktorom sa evidencia považuje za fundamentálne komunálnu. Tvrdím, že feministické poznanie a skúsenosť podporujú takýto opis a sú s ním kompatibilné. Tento opis hovorí o komunitách ako primárnych miestach – primárnych generátoroch, udržiavateľoch a získavateľoch – poznania. V nasledujúcom úseku načrtávam a obhajujem práve takýto prístup k evidencii; v časti tretej ho spolu s názorom o epistemologickej primárnosti komunit spájam s otázkami, ktoré vyvstali vo feministickej kritike vedy.

Ak hovorím, že komunity konštruujú a získavajú poznanie, nemám na mysli (alebo nemám na mysli „len“) skutočnosť, že všetko, čo rozpoznávame alebo „značujeme“ ako poznanie, je výsledkom spolupráce, konsenzu, politického boja, vyjednávania alebo nejakej inej činnosti vykonávanej jednotlivcami, ktorí ako *jednotlivci* logicky a empiricky *poznávajú* v „prvotnom“ zmysle. Práce v sociológii poznania, feministickej epistemológii, filozofii vedy a sociálnych vedách o vede ukazujú, že poznanie sa generuje prostredníctvom veľkého počtu podobných aktivít. Mnou navrhovaný prístup má za cieľ zmenu toho, čo konštruujeme ako *aktérov* podobných aktivít. V svojich argumentoch tvrdím, že spolupracovníci, dosahovatelia konsenzu, teda, všeobecnejšie povedané, aktéri generujúci poznanie, nie sú jednotlivci, ale komunity a subkomunity.

A hoci si nemyslím, že jednotlivci sú primárnymi epistemologickými aktérmi (ani jednotlivci, ktorí majú telo, sú rodovo určení, alebo inak historicky a kultúrne situovaní), nepopieram, že jednotlivci poznávajú. Mój názor je taký, že poznanie, ktoré nadobúdame ako jednotlivci, je odvodené, vaše alebo moje poznanie závisí na *našom* poznaní, nech už je toto my definované akokoľvek. Aby som svoj postoj ešte zosilnila, tvrdím, že vy alebo ja *dokážeme* poznať len to, čo *poznávame my* (alebo čo môžeme poznať). Zmysel slova „dokážeme“ sa ukáže v diskusii o evidencii. Pod pojmom *my* rozumiem skupinu alebo komunitu, ktorá konštruuje a zdieľa poznanie a vzory evidencie – skupinu, ktorá je, stručne povedané, „epistemologickou komunitou“. Takže v pohľade, ktorý zastávam, nie sú komunity konštruujúce a získavajúce poznanie kolektívnymi nezávisle poznávajúcimi jednotlivcami, pretože práve komunity sú voči poznávajúcim jednotlivcom epistemologicky primárne.

Medzi úlohou, ktorú navrhujem pre epistemologické komunity, a harmonickým abstraktným jednotlivcom fundacionalistických epistemológií existujú dôležité rozdiely. Po prvé, podľa argumentov, ktoré zastávam, nie je episte-

mologická priorita komunit sebaopovzdávajúcou pravdou (a ani ja nepredstieram, že to tak je). Závisí skôr od najlepších súčasných teórií v rôznych oblastiach, medzi inými vo filozofii, sociológii a feministickej kritike vedy, hlavne od rozvoja takých oblastí, ktoré naznačujú komunálny charakter poznania. Argumenty teda zohľadňujú všetky tri predpoklady, ktoré som predostrela hneď v úvode: Kategória „aktérov epistemológie“ je dynamická, pohľad na aktérov je vzájomne prepojený s našim chápaním evidencie, a nakoniec aj epistemológia je úplne prepojená s inými odbornými projektmi.

Mnou navrhovaní aktéri sú oveľa empirickejší než „abstraktní jednotlivci“ fundacionalistických epistemológií, pretože projekt empirického štúdia takýchto jednotlivcov nebol nikdy predstavený. Podľa mňa sú epistemologické komunity počtom mnohé, historicky náhodné a dynamické; majú nejasné a často prekrývajúce sa hranice; vyvíjajú sa, zanikajú a opätovne spájajú; disponujú celou škálou „cieľov“ a projektov, ktoré niekedy zahŕňajú (ako v prípade vedeckých komunit), ale inokedy (prioritne) nezahŕňajú tvorbu poznania. Komunitám generujúcim poznania teda nemožno pripísať „štatút hlbokého pozadia“, ktorý nakoniec, ako poznamenáva Kathryn Pyne Addelson, charakterizoval osoby v modernistických rámcoch. Nemožno o nich uvažovať bez zreteľa na potrebu empiricky ich prebádať a upresniť. Podľa mňa feministická epistemológia, ktorá rozpoznáva ako primárnych aktérov epistemológie komunity, musí byť epistemológiou naturalizovanou.

Dôvodov pre naturalizovanie epistemológie existuje v skutočnosti niekoľko.⁵ Argumenty autorov projektu naturalizácie pred troch desaťročí ukázali, že pád fundacionalizmu a s ním súvisiaca nemožnosť „prvotnej vedy“ alebo základného poznania si vynútili zmeny v spôsoboch chápania a napredovania v epistemológii. Naturalizovaná epistemológia, ako ju chápe Quine, by sa mala rozvíjať ako empirická veda, obsahovala by konštruktívne opisy budovania poznania a jeho evidencie, náčrty metód a poznatkov rôznych vedeckých oblastí. Zmienka o epistemológii ako o vede odráža názor o jej radikálnom prepojení na ostatné súbory faktov, ktoré poznávame (Quine definuje vedu veľmi široko, takže obsahuje „všetko, čo hovoríme o svete“⁶). Pri takomto chápaní je naturalizovaná epistemológia jasne odlišiteľná od fundacionalistickej epistemológie. Vychádza z predpokladu, že naozaj poznávame (tento predpoklad sa skrýva v rôznych tvrdeniach, ktoré som v tomto úseku spomenula) a naše poznávanie je zdôvodnené (ak vôbec je) jeho schopnosťou zvýznamňovať a vysvetľovať skúsenosť.

Naturalizovaná epistemológia sa zároveň odlišuje aj od niektorých ďalších projektov „postfundacionalistickej“ epistemológie (napríklad od silného programu sociológie poznania), pretože nie je iba jednoduchým deskriptívnym podujatím. Vytváranie opisov konštruovania poznania a jeho dostupných evidencií vyžaduje – v skutočnosti musí vyžadovať – rekonštrukciu skúseností zainteresovaných osôb, pretože iba tak dáva ucelený zmysel. Naturalizovaná epistemológia nepovažuje takéto rekonštrukcie za závislé od nejakého údajne nehistorického alebo mimoteoretického základu či vzoru, ale chápe ich vo vzájomnej závislosti

s rozsiahlejším súborom poznania a skúsenosti (ktorý je tiež historicky relatívny a dynamický). Takže na rozdiel od sociológie poznania naturalizovaná epistemológia uznáva, že hodnotenia poznatkov, procesov a dohôd, ktorými sa poznanie generuje, sú primerané.

Feministická naturalizovaná epistemológia sa pri opisovaní generovania poznatkov odvoláva medzi iným na feministickú skúsenosť a poznanie. Odráža tak inherentné kruhové spojenie, ktoré ja nazývam radikálnou vzájomnou závislosťou, medzi epistemológiou a ďalšími druhmi poznania. (...) Vzájomná závislosť, o ktorej hovorím, je skutočná, pretože ak sa rozhodneme pochopiť poznanie a vzory iných komunit alebo členov našich vlastných komunit (mnohí z nás patria do viacerých komunit), často zisťujeme, že musíme zmeniť predpoklady, s ktorými sme začínali. Musíme opustiť niektoré zo vzorov evidencie, a/alebo zrevidovať názory na svoje poznanie. Ako ukážem neskôr, podobné rozhodnutie môže spôsobiť v epistemologických komunitách posuny členstva.

Zmena, ktorú navrhujem, znamená, že štúdium generovania poznania sa začne dejinami, sociálnymi vzťahmi a činnosťou komunit: teda od kontextov a aktivít, ktoré pomáhajú rozvíjať ontológie, prijímať vzory evidencie a metodológie, konštruovať isté teórie a naopak, vylučovať iné. Tvrdím, že nejestvuje žiaden základnejší a jednoduchší aktér, ktorý by sa dal študovať; a samozrejme nejestvujú ani mimoteoretické vzory, na ktoré by sa dalo spoľahnúť. Od feministickej naturalizovanej epistemológie – prostredníctvom niektorých aspektov feministického, ako aj ďalších súčasných druhov poznania – očakávam rekonštrukciu skúseností a aktivít mnohých komunit. Zároveň očakávam, že môj projekt prispeje (alebo jemnejšie povedané, určí smer) k zrevidovaniu alebo úplnému opusteniu niektorých predpokladov a poznatkov, s ktorými feministická epistemológia začínala. (Oba druhy rekonštrukcie však, samozrejme, charakterizujú feministickú epistemológiu už dnes.) Zaostreňovanie pozornosti na komunity napovedá, že feministická naturalizovaná epistemológia bude vo veľkej miere stáť na sociológii (nie však len výhradne na nej⁷). V žiadnom prípade však z toho nevyplýva, že modely a metodológie, ktoré v súčasnosti charakterizujú sociológiu (alebo akúkoľvek inú vedu či rámec, na ktorom môžu feministky stavať), by bol v svojej dnešnej podobe adekvátny feministickej epistemológii. V svetle feministickej kritiky vedy sa zdá oveľa pravdepodobnejšie, že sa súběžne rozvinú aj feministická epistemológia, aj vedy, z ktorých tvorcovia epistemológie vychádzajú.

Predchádzajúce skutočnosti, samozrejme, ovplyvňujú projekt, ktorý navrhujem. Ukazuje sa, že podobné diskusie sú pomerne výstižne považované len za výskumné návrhy a robíť epistemológiu – vytvárať opisy produkcie poznania a konštitúcie evidencií pre toto poznanie – vyžaduje zvyčajne oveľa empirickejšiu prácu. Táto práca zasa späť ovplyvňuje naše chápanie a realizovanie feministickej epistemológie. Použitie spresňujúcich výrazov v predchádzajúcich vetách („oveľa“ a „zvyčajne“) samo odráža nedostatok skutočných alebo zaujímavých hraníc medzi výskumom a návrhom, ktorý sa má realizovať, a taktiež vzájomný vzťah medzi epistemológiou a iným poznaním.

Artikulovalenie všeobecného náčrtu nefundacionalistického pohľadu na skúsenosť a evidenciu a komunálny pohľad na obe jeho súčasti a na „poznávajúcích“ zahŕňa skutočnosti, ktoré sú vo feministickej teórii, ako aj v širšom intelektuálnom priestore predmetom kontroverzie. Táto kontroverzia bola v poslednom čase zostrená postmodernými argumentmi proti epistemológii. Postmoderné (ako aj ďalšie) argumenty poukazom na nestabilitosť a nefundacionalistický charakter ústredných kategórií feministickej epistemológie – hlavne, aj keď nie výhradne, kategórií rodu a evidencie – presunuli pozornosť na nebezpečenstvo nahradenia „starých“ fundamentov novými (nech by bolo toto nahradenie akokoľvek nezámerné).

Vráťme sa však k niektorým motívom ukrytým za povrchom tejto diskusie; snaha postmodernistov opustiť epistemológiu sa zdá menej nevyhnutná, ak nie sme nútení zaisťovať stálosť pojmov karteziánskej epistemológie – konkrétnejšie povedané, ak považujeme aktérov epistemológie a evidenciu za dynamické a vzájomne závislé kategórie, ktoré sú prepojené s ostatnými vecami, ktoré poznávame a robíme. Zostáva teda prinajmenšom otvorenou otázkou, či sú jednotlivci jedinými kandidátmi na aktérov epistemológie (tento predpoklad je spoločný pre karteziánsku epistemológiu aj pre niektoré postmoderné argumenty proti epistemológii). Nancy Tuana upozorňuje, že otvorenou otázkou zostáva aj to, či údajné dichotómie existujú reálne. Jedna z nich napríklad tvrdí, že musíme konštruovať subjekty čiže aktérov feministickej epistemológie buď ako „abstraktné, konštituujujúce subjekty“ (či, ako hovoria niektorí, v podobe diskretných základných jednotiek – ako „esenciálne, rodové a trvávajúce Ja“), alebo sa musíme zmieriť so skutočnosťou, že osoby ako „subjekty v procese“, vytvárané „diskurzom a praktikami svojej kultúry“, nemôžu byť takými subjektmi a aktérmi spôsobom, aký epistemológia „vyžaduje“ (Tuana 1992). Dichotómia, ktorú predstavujú súčasné postmoderné argumenty, neprináša pre feministickú epistemológiu nič dobré; prvá možnosť by nás spojila s karteziánskym Ja, a (ako sa ukazuje) aj s esencializmom, druhá naznačuje nemožnosť epistemológie. Moje argumenty o epistemologickej priorite komunit sa teda dajú považovať za istý druh poukázania na neúplnosť týchto možností – hlavne odhalením predpokladu individualizmu na oboch stranách tejto dichotómie.

Niektoré postmoderné argumenty poukazujú aj na dichotómiu v chápaní evidencie: buď jestvujú na hodnotenie presvedčení a poznania mimohistorické a „pedsociálne“ vzory, alebo sú všetky takéto hodnotenia (v konečnom dôsledku) prázdne. V skutočnosti sa do dichotómie evidencie často vplieťa dichotómia iného druhu, ktorá je s ňou veľmi úzko spojená: buď jestvuje „jedna Pravda“, alebo mnohosť „právd“, a teda nijaká pravda nie je privilegovaná v zmysle „väčšej pravdivosti“ alebo väčšej legitímnosti. Žiadnu zo spomínaných dichotómií postmodernisti nevymysleli (každý z nich v nejakej podobe poznali napríklad objektivisti) a nevymysleli, ako poznamenáva Sandra Harding, ani tvrdenie o tom, že historický relativizmus nevyhnutne vyvoláva hodnotový relativizmus (Harding 1991).⁸ Moje argumenty v nasledujúcej časti naznačujú, že otázka skutočnej povahy

týchto dichotómií zostáva otvorenou, hlavne tým, že poukazujem na otvorenosť otázky výlučnej možnosti jednotlivcov získať alebo mať evidenciu a s tým súvisiacej otázky, či historicky špecifická povaha evidencie vyvoláva ten druh relativizmu, ktorý dané dichotómie predstavujú ako jediná alternatívu k objektivizmu. Inak povedané, ak platia tri vyššie spomenuté dichotómie, musí byť ich obhajcom jasné, že sa spájajú s *pojмами* karteziánskej epistemológie – s *pojмами*, ktoré dnešní obhajcovia týchto dichotómií oprávnené považujú za skompromitované.

Pozícia, ktorú obhajujem pomocou pojmov aktérov epistemológie a evidencie, je potom pokusom o kompromis medzi stanoviskami, ktoré Evelyn Fox Keller opisuje ako „polarizujúce tlaky ... nútiace nás rozhodnúť sa buď pre objektivizmus, alebo pre relativizmus“. Keller poznamenáva, že tieto tlaky sú „výnimočne vytrvalé“ a „spôsobujú ťažkosti pri zaujímaní stredného stanoviska“ (Keller 1989, s. 34). Moja pozícia nie je stredným stanoviskom z nasledujúceho dôvodu: Argumentovaním za komunálny prístup k aktérom a k evidencii sa snažím navrhnúť opustenie individualizmu a požiadaviek na Archimedov bod, ktoré ležia v základoch objektivizmu aj v základoch niektorých súčasných verzí hodnotového relativizmu. V tejto časti zastávam opačné stanovisko k niektorým predpokladom, ktoré ležia v základoch názoru, ktorý Susan Hekman nazvala „postmoderný útok na subjekt“. Tento názor spúšťa umieráček celej kategórii „aktérov epistemológie“. Tvrdím, že túto kategóriu nemožno považovať za čosi nemenné alebo oddeliteľné od ostatných vecí, ktoré poznávame a robíme, a teda zostáva otvorenou otázkou, či bola epistemológia definovaná raz a navždy. V ostatnej časti diskusie sú moje argumenty voči pozícii, ktorú Linda Alcoff pomenovala „postmoderné zmazanie subjektu“, zastúpené nepriamo. Pri artikulovaní komunálneho prístupu k evidencii na podporu názoru na komunity ako primárne subjekty alebo aktérov epistemológie vychádzam v nasledujúcej časti zo stanoviska protikladného k objektivizmu.

Evidencia

„Pretrvávajú presvedčenie – aj keď história ukázala, že je iba preludom –, že na všetky otázky, ktoré kedy ľudská myseľ položila, sa dá odpovedať iba v alternatívach, ktoré predostiera samotná otázka. Intelektuálne napredovanie sa však v skutočnosti odohráva jednoduchým opustením samotnej otázky spolu s alternatívami, ktoré predpokladá – toto opustenie vyplýva z ich klesajúcej vitality a zo zmeny naliehavých záujmov. Neriešime ich, zbavujeme sa ich.“ (Dewey, 1910, s. 313.)

Na nedávnej Nobelovej konferencii načrtnol harvardský fyzik Sheldon Glashow svoje záväzky, ktoré ako vedec má, a priznal ich aj ostatným vedcom. Pri artikulovaní komunálneho prístupu k evidencii použijem jeho stanovisko ako protiklad k môjmu vlastnému východisku. Môj prístup je sociálne konštruovaný a vymedzený evidenciami – ako

som ukázala na inom mieste (Nelson 1990), tento názor je v svetle feministickej náuky nevyhnutný a verím, že premostuje viaceré feministické epistemológie. Použitie vedy pri artikulovaní môjho prístupu odráža názor, že v „skúsenosti“, o ktorú sa chceme opierať, s ktorou chcú byť feministické prístupy k evidencii buď kompatibilné, alebo ju chcú rozumne rekonštruovať, musí byť prítomný úspech vedy, medzi iným aj feministickej vedy, pri vysvetľovaní a predpovedaní skúsenosti. Ukáže sa, že v tomto aspekte môj prístup k evidencii spláca vede všetky dlžoby a jeho dosah nie je limitovaný len na vedu. Tu je sebaopisujúci Glashowov článok o „viere“: „*My vedci veríme, že svet je poznateľný, že existujú jednoduché pravidlá ovládajúce správanie hmoty a vývoja vesmíru. Tvrdíme, že jestvujú večné, objektívne, mimohistorické, sociálne neutrálne a vonkajšie univerzálne pravdy a spojenie týchto právd je tým, čo nazývame fyzikálnou vedou. Prírodné zákony objavujeme ako univerzálne, nemenné, neporušiteľné, bezrodové a overiteľné.*

Dokážu ich objaviť muži aj ženy, ale aj najneobvyklejšie kombinácie oboch pohlaví. Na rovnaký logický systém vysvetlenia štruktúry protónu alebo povahy supernovy by prišiel ľubovoľný inteligentný obyvateľ cudzej planéty.

Toto tvrdenie nemôžem dokázať. Nedokážem ho ani legitimizovať. Je to moja viera.“ (Glashow 1989.)

Glashow sa nesprával najgeniálnejšie, keď povedal: „*Toto tvrdenie nemôžem dokázať. Nedokážem ho ani legitimizovať. Je to moja viera.*“ Predstavte si, že by niekto z publika Glashowa prerušil, alebo by ho nasledoval na pódium a tam by vyhlásil, že podľa jeho „viery“ je správnym (jediným správnym) spôsobom prieniku k pravdivým a nemenným zákonom prírody pohľad do sklenej gule alebo sväté zjavenie. Ako by Glashow zareagoval? Objal by tohto človeka, pretože je to jeho „druh“ na ceste za poznáním, ktorý prišiel na rovnaký spôsob dokazovania a legitimizácie, ibaže používa rozdielny, ale rovnako dobrý a rozumný pohľad na získavanie poznania?

Samozrejme, že nie. Je oveľa pravdepodobnejšie, že by Glashow bol prekvapený a dotknutý a výroky danej osoby by nepovažoval za hodné odpovede. Glashow „určite“ verí, že jeho postoj je rozumný a postoj druhej osoby je nerozumný a nestojí ani za rozdiskutovanie. Prečo? Zrejme preto, lebo sa domnieva, že jeho postoj, jeho „viera“, *dodáva zmysel a vysvetľuje úspech vedy, kým postoj jeho oponenta evidentne nie.*

V jeho postoji sa skrýva nasledovný paradox: Glashow sa zjavne domnieva, že v oblasti intelektuálnych záväzkov možno prijať čokoľvek. No zároveň svoj názor vymedzuje tak, že potom nemá intelektuálny priestor, aby ho dokázal obrániť. Toto vymedzenie je zakorenené v pozitivistickej (alebo lepšie povedané vo fundamentálne humeovskej) doktríne, v ktorej každé zmysluplné tvrdenie musí byť buď odvodené zo zmyslovej skúsenosti (alebo výrokov o zmyslovej skúsenosti), alebo to musí byť tvrdenie o význame slov (definitorické tvrdenie). Glashowov článok o viere nevyplýva priamo z nijakej zmyslovej skúsenosti; nie je ani (a ani nechce byť) definíciou. Teda preň nejestvuje nijaká evidencia. Nie je teda ani dokázateľný (aj keď Glashow

verí, že evidencia je možná). Je to teda „iba“ článok o viere...

Ku Glashowovmu implicitnému pohľadu na evidenciu však jestvuje alternatíva: je to pohľad, ktorý dáva priestor pre evidenciu a rozumné presvedčenie bez nadbytočnej istoty, bez potreby odvodzovať z neotrasteľných základov. Tento pohľad dáva priestor na diskusiu o Glashowovom postoji, vysvetľuje, prečo *stojí za to o ňom diskutovať* a prečo je jeho postoj oveľa rozumnejší ako postoj onej anonimnej osoby z publika. V konečnom dôsledku sa ukáže, že Glashowov pohľad je menej rozumný ako táto alternatíva, ktorá, aj keď ju Glashow neuznáva, je potrebná pri poukaze na možnú diskutovateľnosť jeho vlastného postoja, pri poukaze na jeho miesto ako hráča v poli epistemologických teórií.⁹

Pohľad na evidenciu, ku ktorému sa hlásim, sa líši od Glashowovho (a tiež od každej teórie, ktorá kladie na poznanie podobné požiadavky) prinajmenšom v troch bodoch. Po prvé, môj pohľad konštruje evidenciu ako komunálnu záležitosť; po druhé, prijímam koherenciu (a s ňou explanačnú silu) ako mieru rozumnosti; a po tretie, tvrdím, že nie jednotlivci, ale komunity sú primárnymi miestami poznania. Argumenty na obhajobu svojho pohľadu rozvíjam na základe toho, že sa zameriavam na tri predpoklady, ktoré sa v Glashowovom texte o viere implicitne nachádzajú:

■ Existuje jedinečná úplná pravda o svete.

■ Naše zmyslové orgány sú natoľko presné, že dokážu odlíšiť túto pravdu od akýchkoľvek iných kandidátov na pravdu.

■ Vedecké bádanie umožňuje, aby sme v istom bode dokázali s nazhromaždenými evidenciami rozhodne a s konečnou platnosťou vylúčiť všetky alternatívy.

Inak povedané, objavujeme iba jeden svet, naše zmyslové orgány dokážu tento svet jedinečne odlišiť od čohokoľvek iného a veda je procesom, ktorý nás v konečnom čase privedie k jedinému názoru na realitu.

Námietky voči tretiemu predpokladu sú široko prijímané¹⁰ a jestvujú aj námietky voči predpokladom, ktoré sú úzko spojené s citovaným prvým a druhým predpokladom. Námietky, ktoré tu načrtnem, nie sú originálne. Ich dôležitosť spočíva v tom, že hoci poukazujú na potrebu odmietnuť všetky predpoklady obsiahnuté v Glashowovom postoji, *napriek tomu* pojem „rozumného“ tvrdenia alebo teórie dáva zmysel a prijatie istého modelu, ktorým sa získava poznanie (aj vedecké poznanie), nemusí byť len aktom viery.

Nejestvuje jednoduchý spôsob, ako to ukázať, pretože nití je veľa a sú vzájomne prepletené. Začnem s Glashowovým presvedčením o tom, že „*ľubovoľný inteligentný obyvateľ cudzej planéty*“ by „*prišiel*“ na štruktúru protónov. Toto presvedčenie predpokladá univerzálnosť skúseností (prinajmenšom jej potenciálnu univerzálnosť), a tá naopak predpokladá istý názor na evidenciu aj istý názor na poznávajúcich. Konkrétne tento názor znamená, že jednotlivci majú nesprostredkovaný či prinajmenšom nefiltrovaný prístup k skutočnosti, ktorá sama dovoľuje len jeden typ systematizácie. Viera v túto univerzálnosť môže byť sčasti postavená na podobnostiach zmyslových orgánov (ktoré však

u „obyvateľov cudzích planét“ nemusia byť vonkoncom zhodnou duplikáciou našich). Tiež ale vyžaduje, aby jestvovala jedinečná, pravdivá teória prírody a aby naše zmyslové orgány boli vybavené dostatočne presne na jej objavenie a odlíšenie od všetkých možných alternatív. Len vtedy (pri absencii vroděných ideí) sa dá zaistiť, aby akákoľvek ľudská bytosť (aj keď vynecháme iné „bytosťi“) objavila štruktúru protónu. Aj tretí predpoklad, ktorý som pripísala Glashowovi, sa v presvedčení implicitne nachádza: Vedecké bádanie umožňuje, aby sme v istom bode dokázali s nazhromaždenými evidenciami rozhodne a s konečnou platnosťou vylúčiť všetky alternatívy. Ak by to tak nebolo, Glashowove „ľubovolné bytosťi“ by nikdy nedosiahli (jednu) pravdu o protónoch.

Snažila som sa ukázať, že Glashow v skutočnosti svoju pozíciu nepovažuje za obyčajnú vieru (nikdy by neprisúdil viere v pozeranie sa do sklenej gule rovnaký rozumový štatút pri objavovaní pravdy). Jeho postoj sa dá vhodnejšie opísať ako odhad najlepšieho (ak nie jediného) vysvetlenia úspechu vedy pri opise a predpovedaní skúseností a kvalít sveta. No ak má Glashowov postoj slúžiť ako vysvetlenie, naráža okamžite na ťažkosti.

Najznámejšie z nich prinášajú dejiny vedy. Problém nie je v tom (teda aspoň nie ten najzaujímavejší), že by dejiny obsahovali zatratené teórie a opustené projekty a tie by bolo treba upraviť tak, aby nepodkopávali samotný principiálny postoj (možno by sa bolo treba pozrieť na nejaký všeobecný omyl minulých vedeckých činností – ten by však nemohol byť problémom zmyslových orgánov vedcov). Hlbším problémom takého pohľadu, ktorý evidenciu považuje za konečnú a sebatovrdzujúcu, je skutočnosť, že mnoho teórií a predpokladov, ktoré sme v súčasnosti opustili, bolo v kontexte vtedy aktuálneho poznania a všeobecne prijímanej praxe veľmi dobre podporených.

Vysvetľujúci model musí byť buď kompatibilný s naším predchádzajúcim pochopením toho, čo má byť vysvetlené (v tomto prípade s dejinami vedy, ktoré väčšina z nás už nechápe ako približovanie sa pravde), alebo by sa mal opierať o rekonštrukciu, ktorá ponúka odlišné, ale koherentné chápanie toho, čo sa má vysvetliť. Glashowov postoj v prípade vysvetlenia dejín vedy neponúka ani jedno, ani druhé.

Ak použijeme uvedené kritériá, veľmi problematickými sa stanú všetky tri predpoklady, ktoré sa podľa mňa v Glashowovom texte implicitne nachádzajú. Tretí predpoklad, ktorý sa u Glashowa skrýva, neberie už dnes vážne temer nikto. Spomeňme si len na jeho druhý príklad „istého“ poznania, príklad o povahe supernovy. Akokoľvek veľa evidencií dnes máme a akokoľvek veľa by sme ich mohli mať, nie sme v takej situácii (a nikdy ani nebudeme), aby sme si mohli byť istí, že naša budúca skúsenosť nás neprinúti ich opustiť alebo zreorganizovať teóriu tak, aby sa o dnešné evidencie neopierala. (Posledná poznámka mala za cieľ rátať s možnosťou, že v skutočnosti nikdy nebudeme musieť vyhlásiť našu súčasnú teóriu za „nepravdivú“.) V našej skúsenosti nejestvuje nič také, čo by dokázalo odvrátiť možnosť vzniku budúcej teórie, ktorá bude zahrňovať všetky naše skúsenosti, ale bude so súčasnou teóriou supernovy nekompatibilná, pretože dnešné tvrdenia o supernovách

ďaleko presahujú evidencie, ktoré máme a ktoré budeme kedy mať.

Už pred niekoľkými desaťročiami ukázali Quine a niektorí ďalší myslitelia, že celok evidencií, ktoré máme alebo budeme niekedy mať, nikdy úplne nevymedzuje naše teórie. Nič v našej kolektívnej skúsenosti napríklad nedokáže nahradiť bežný spôsob štruktúrovania predmetov termínmi fyzikálnej teórie objektov rovnako dobrou teóriou kolektívnej skúsenosti, ktorá by bola s fyzikálnou teóriou objektov nekompatibilná (Quine 1969).

V našej kolektívnej skúsenosti sa tak isto nenachádza nič, čo by legitimizovalo predpoklad o zmyslových orgánoch, ktorý je v Glashowovom článku o viere implicitne prítomný. Naša skúsenosť nám hovorí len toľko, že zmyslové orgány sú natoľko presné, aby nám až doposiaľ umožňovali prežiť pomocou štruktúrovania a predpovedania významných budúcich skúseností. (Interpersonálna skúsenosť sa poväčšine zjavuje v našom prežívaní. Samozrejme, aj ono závisí od zmyslových orgánov.) Naša súčasná skúsenosť ani naše poznanie nám však v nijakom prípade nedovoľujú tvrdiť, že zmyslové orgány sú schopné rozlíšiť medzi viacerými kandidátmi „najlepšiu“ teóriu prírody (ak také niečo vôbec jestvuje). V svetle súčasnej evolučnej teórie sa dá povedať, že zmyslové orgány reprezentujú „podpornú porotu“ dostupných súčastí, ktoré sú užitočné, pretože nám až doposiaľ umožňovali prežiť, ale pravdepodobne sú len jednou z možných kombinácií dostupných súčastí. Nič nenaznačuje, že by boli schopné adekvátne uchopiť *všetko*, čo sa deje, všetky rytmy a poriadky (ale ani možno inherentný a ešte primárnejší chaos) prírody.¹¹

Takto prichádzame k prvému predpokladu, implicitnému v Glashowovom vyhlásení: Existuje jeden (a iba jeden) pravdivý opis sveta. Naša kolektívna skúsenosť a vývoj filozofie vedy však ukazujú, že jestvuje nekonečne veľa teórií, ktoré nám umožňujú úspešne vysvetliť a predpovedať naše zážitky, a žiaden z nich nie je lepší než ostatné, a teda nemáme nijaký dôvod si myslieť, že treba objaviť nejaký jedinečný a úplný opis (pozri napríklad Quine 1960). Fakt, že si vieme predstaviť alternatívnu teóriu prírody, ktorá by neobsahovala „Boylov zákon“ (a ani nijaký iný zákon) a štruktúrovala by skúsenosť úplne ináč, a napriek tomu by úspešne vysvetľovala a predpovedala naše zážitky, nijako neprotirečí nášmu poznaniu a skúsenosti. Takže minimálnym záverom by malo byť, že nejestvuje nijaký „najpravdepodobnejší“ opis sveta. Ak však vychádzame z tohto, stále ešte potrebujeme dodatočné argumenty na podporu názoru, že napriek tomu jestvuje jeden a iba jeden *pravdivý* opis. Glashow nijaký neponúka, a tak sa pokúsím pre neho jeden zostaviť sama.

Nič z toho, čo som povedala pri kritike troch predpokladov implicitných v Glashowovom postoji nehovorí, že hoci ktorá alebo každá z alternatív je rovnako dobrá. Nehovorí ani o tom, že v dôsledku absencie evidencie pre akýkoľvek z týchto predpokladov musia byť všetky alternatívy rovnako správne. Základom všetkých doterajších námietok bola naša kolektívna skúsenosť alebo iné aspekty súčasného poznania (evolučná teória, empirická psychológia a filozofia vedy). Názor, že by akákoľvek teória, presvedčenie alebo

spôsob štruktúrácie predmetov mala rovnako dobre fungovať, alebo by mala byť rovnako legitímna, nie je kompatibilný ani so všeobecnou skúsenosťou a poznaním, ani so špecificky feministickou skúsenosťou a poznaním. Názor, že jestvuje svet, ktorý nám kladie prekážky pri formovaní všetkého, čo považujeme za rozumné, je asi najzmyslupnejším vysvetlením toho, čo zažívame – naše predpovede nevychádzajú, teórie padajú, robíme veci nesprávne –, alebo ako hovorí Evelyn Keller, „prekážky, ktoré kladie našej autorite príroda, nám pripomínajú (...), že napriek jej absolútnej nereprezentovateľnosti príroda predsa jestvuje“ (Keller 1989, s. 43). Predpoklad o jestvovaní jediného systému, ktorý dokáže štruktúrovať svet, alebo o deterministickej povahe sveta, ktorá naše zmyslové orgány povedie k správne- mu objavu, je nelegitímny.

Ak by jednotlivci boli primárnymi epistemologickými aktérmi, alebo ak by bola evidencia čímsi, čo môžu nadobudnúť a vlastniť len jednotlivci, odvolávanie sa na vieru by bolo rozumným útočiskom. Ak všetko poznanie získavajú jednotlivci, ak by aj poznanie, ktoré vychádza z našich každodenných interakcií s prírodou a s ostatnými ľuďmi, aj veľmi sofistikované vedecké poznanie bolo priamo odvodené len z „bezprostrednej“ nefiltrovanej zmyslovej skúsenosti jednotlivcov, ak by nejestvovala jedna pravdivá teória a jej evidencia by nebola zrejmalá, potom by úspechy jednotlivcov pri vysvetľovaní a predpovedaní skúsenosti, ako aj súlad medzi vašimi a mojimi teóriami sveta bol navždy opradený veľkou záhadou. Teda len determinujúca skutočnosť spolu s úplnou zhodnosťou zmyslových orgánov by mohla vysvetliť, prečo každý jednotlivec, aj keď pracuje samostatne, nakoniec dôjde k úplne totožnej teórii. Preto tvrdím, že jestvuje silné spojenie medzi objektivizmom a epistemologickým individualizmom.

S úspechom v štruktúrovaní a predpovedaní skúsenosti a vlastností sveta, ako aj s úspechom vedy je kompatibilný aj alternatívny prístup, ktorý o chvíľu predstavím. Na rozdiel od Glashowovho postoja však neobsahuje paradoxy a je v súlade s feministickou skúsenosťou a poznaním. Začnem (veľmi hrubým) odlišným príbehom objavu protónu. Kontextuálne aspekty tohto príbehu, historická relatívnosť akéhokoľvek podobného objavu a jeho vzťah k vyvíjajúcemu sa kontextu poznania a praxe sú postavené na feministickej kritike vedy a epistemológie. Pri argumentácii o povahe vedy ako vyvíjajúcej sa, historicky relatívnej záležitosti, sa opieram o Quineove námietky voči pozitivizmu. Moje argumenty o kontexte objavu sú priamo postavené na Quineovej obhajobe „holizmu“, ale posúvam jeho argumentáciu tak, aby vyhovovala feministickej kritike vedy. Na viacerých miestach príbehu budem používať také úvahy o evidencii, ktoré podporujú názor na komunity ako na primárnych epistemologických aktérov.

Objav štruktúry protónu prichádza v rámci vyvíjajúceho sa systému alebo kontextu teórií a praktík. Tento kontext musí obsahovať minimálne teóriu, v ktorej protón vystupuje; metodológie, projekty a vzory evidencie, ktoré vznikajú súbežne s procesom budovania tejto teórie (a prípadne iných); a vedeckú komunitu (alebo komunity), ktoré prijímajú a postupujú podľa týchto projektov a odmietajú ostat-

né alternatívy. Kontext, ktorý umožnil tento objav, zahrňoval aj rozsiahlu časť fyziky, ako aj znalosti a vzory z ostatných oblastí vedy (napríklad matematiku, chémiu a techniku), ktoré sa pod súčasné znalosti o protóne podpisujú – teda ho umožňujú a podporujú. Kontext musel obsahovať aj niečo z dejín vedy – prinajmenšom tú časť, na ktorej stojí, alebo od ktorej viedla cesta k súčasnému poznaniu (opäť hlavne v matematike, fyzike a technológii). Musel tiež obsahovať širšie metafyzické predpoklady teórií, projektov, štandard evidencie, metodológie fyziky a ďalších vied,¹² napríklad predstavu o tom, že makroskopické objekty „sa skladajú“ z menších, „nepozorovateľných“ objektov; o tom, že sa udalosti na subatomárnej úrovni podpisujú na chode makroskopickej úrovne; a hádam aj o tom, že jestvujú zákony prírody (teda že prírodné procesy sú lineárne, hierarchické a všeobecné). Bez akceptovania podobných predpokladov by si nebolo jednoduché predstaviť, ako fyzici (alebo ktokoľvek iný) „narazili“ na protóny a ich štruktúru.

V skutočnosti je môj príbeh natoľko zjednodušený a nekvalifikovaný, že môže viesť k veľkým nepresnostiam. Predchádzajúce body som totiž uvádzala, akoby dejiny vedy boli „dejinami ideí“. Ale dejiny „vedeckých ideí“ (týmto zvláštnym vyjadrením označujem prijatie a opustenie teórií, metodológií, vzorov evidencie, disciplín, výskumných projektov, modelov, ontológií, hypotéz atď.) sú neodmysliteľne spojené so sociálnym kontextom: závisia od kontextu sociálnych vzťahov, praktík, hádaniek, tlakov, konfliktov a podujatí.¹³ Aj keď zúžime dejiny a kontext natoľko, aby obsahoval len „internalistický“ kontext vedeckých komunit (pri vylúčení ekonomiky, politiky a iných prvkov širšieho sociálneho kontextu, ktorý umožňuje existenciu a fungovanie komunit, definovaných jednak samostatne a jednak sociálne uznaných termínmi „hľadania poznania“), každý takýto objav nastáva a môže nastať iba v rámci sociálnych vzťahov a praktík. Obmedzovanie relevantného sociálneho kontextu na samotné vedecké komunity by znamenalo priďržať sa predpokladu, že smerovanie výskumu a obsah vedy sa vymedzuje výsostne logikou vedeckého bádania a toto bádanie je autonómnym procesom. Tento predpoklad sa však v svetle feministickej kritiky vedy a nedávnych historických a sociálnych výskumov vedy nezdá plauzibilný.

Aby sme sa vrátili k predpokladom, s ktorými sme začali: Príbeh, ktorý tu načrtávam, sa snaží ukázať, že akákoľvek komunita s primeranými dejinami, bázou poznania a systémom prijímaných presvedčení, záujmov, metód a otázok (ako aj s časom a prostriedkami na podobné podujatie) by zrejme objavila protóny a ich štruktúru. To sa však vonkoncom nedá povedať o „ľubovolnom obyvateľovi cudzej planéty“. (Z dôvodov, ktoré sú už hádam zrejme a ktoré uvediem podrobnejšie neskôr, už nespomínam „jednotlivcov“ ani „jednotlivých objaviteľov“.) Zostávame teda tesne spojení so závermi feministickej kritiky vedy a epistemológie, ale to ešte na nový prístup k evidencii nestačí – a už vôbec to nestačí na vybudovanie alternatívy k objektivistickému prístupu. Spoznať relatívnosť objavu protónu a jeho štruktúry vzhľadom na konkrétne historické, sociálne a vedecké kontexty znamená prijať hodnotový relativizmus.

Som však presvedčená, že podobný názor na evidenciu nie je prijateľný ani politicky, ani empiricky.

Teraz navrhujem zmeniť optiku, takže budem tvrdiť, že na väčšinu „kontextov“, ktoré som spomínala v priamom vzťahu ku konštituentom evidencie súčasných poznatkov o štruktúre protónu – či, silnejšie povedané, ktoré som spomínala ako faktory podpisujúce sa na poznatkoch o nej –, sa treba v skutočnosti pozeráť ako *na súčasť evidencie štruktúry protónu*. Takže do evidencie o štruktúre protónu zahŕňam rozsiahlu skupinu aktuálnych poznatkov, v rámci ktorých protóny priamo vystupujú, a dodatočné teórie a praktiky vied, ktoré sa na predstave o protónoch podpisujú alebo ju podporujú. Pojmy „podpisovať“ a „podporovať“ používam v hrubom zmysle, v „evidentnostnom“ zmysle, čím chcem povedať, že celok prijatého poznania a praktík (metodológií, ontológií atď.), ktorý obsahuje teóriu štruktúry protónu, sa podobá na oblúk; každá „časť“ podporuje ostatné časti a je podporovaná ostatnými časťami (Quine 1960, s. 11).¹⁴ Ak berieme do úvahy túto vzájomnú závislosť, potom evidencia štruktúry protónu musí obsahovať teórie, metodológie a vzory, ktoré som už uvádzala (isté aspekty fyziky, matematiky a technológie). Evidencia musí obsahovať aj poznatky „zdravého rozumu“, skúsenosť s makroskopickými objektmi a udalosťami a vzory, ktoré na ich identifikáciu používame, pretože práve termínmi našej skúsenosti a poznáním takýchto objektov a udalostí sa evidencia – ale aj explanačná sila – teórie obsahujúcej predstavu protónov stáva zrejmom, a nadobúda tak empirickú signifikanciu (Quine 1966).¹⁵ Nakoniec nemožno z evidencie štruktúry protónu vynechať ani metafyzické a metodologické záväzky, ktoré sú inkorporované v súčasnej praxi vedy: existenciu objektov a udalostí, ktoré nie sú „priamo“ pozorovateľné, ale systematickejšie vysvetľujú, čo sa deje na makroskopickú úroveň, ako aj skutočnosť, že isté makroskopické udalosti (napríklad odčítanie istých hodnôt na prístrojoch) sú evidenciou ich existencie. Tieto záväzky tvoria súčasť teórií, ktoré obsahujú zmienku o protónoch, ako aj s nimi súvisiace metodológie a vzory. Patria medzi to, o čo sa opierajú vedci pri odpovedi na (aspoň veľmi triviálne) otázky o tom, ako a prečo fyzici odhalili štruktúru protónu a čo ich oprávňovalo tvrdiť o štruktúre protónov práve to, čo tvrdia.

Stručne povedané, poznatky o protónoch neexistujú samostatne a ani voľne nepoletujú. Nedajú sa izolovať od rozsiahlejšieho systému teórií, praktík a vzorov evidencie, od systému, ktorý obsahuje odlišné aspekty vedeckého poznania a praktík, ako aj isté časti poznatkov zdravého rozumu (samozrejme, isté časti systému sú s poznáním štruktúry protónu späté tesnejšie než iné). V izolácii od rozsiahlejšieho systému, v ktorom vety o protónoch vystupujú (teoretické vety, metodológie, názory na povahu evidencie, princípy individuácie objektov, širšie metafyzické záväzky), nenadobúdajú nijaký empirický obsah, nie sú teda asociované s nijakým zoznamom senzorických stimulácií. V dôsledku toho nejestvuje žiadna samostatná časť evidencie, ktorá legitimizuje (alebo môže legitimizovať) tvrdenia o protóne. Nejestvuje ani izolovaná skúsenosť, proti ktorej sa dajú takéto tvrdenia testovať.

Doteraz som kládla dôraz na vyvíjajúci sa systém poznania a praktík ako na evidenciu istých konkrétnych teórií a tvrdení. Tento dôraz naznačuje, že evidencia je v najzákladnejšom zmysle komunálnou záležitosťou. Nijaký jednotlivec tento „systém“ alebo kontext, ktorý sa ako celok podpisuje na poznatkoch o štruktúre protónov, nevymyslel, naopak, nový poznatok spätne tento celok systematizuje. Navyše je nepredstaviteľné predpokladať, že bez existencie jednotnej teórie prírody *by mohol* „ľubovольný jednotlivec hocikde“ celý systém rekapitulovať. Vnútoraná konzistencia však nie je jediným (alebo jediným adekvátnym) kritériom rozumných presvedčení a vysvetlení. Časť evidencie protónu tvorí skúsenosť. Protóny štruktúrujú skúsenosť, sú s ňou kompatibilné a zároveň majú explanačnú silu: Umožňujú nám vysvetliť a predpovedať niečo z toho, čo sa deje. Na tomto mieste sa môj prístup k evidencii odchyľuje od hodnotového relativizmu (ako aj od koherenčnej teórie pravdy), pretože nie všetky teórie a tvrdenia v konfrontácii so skúsenosťou obstoja rovnako dobre (pokús potlačiť vieru v existenciu čohosi podobného gravitácii to poľahky ukáže).

Tento aspekt môjho prístupu sa od individualistických prístupov významne líši. Hoci slovo „skúsenosť“ akoby bolo prepožičané zo slovníka dokazovania v individualistickom prístupe – hoci sa zdalo (a stále zdá), že skúsenosť možno pripísať len jednotlivcom, že je to čosi, čo majú jednotlivci ako takí (buď vo fenomenologickom zmysle, alebo v zmysle fyzických stavov) – diskusia o objave štruktúry protónu ukazuje, že skúsenosť je principiálne sociálna. Nejestvuje nijaká „bezprostredná“ skúsenosť protónov ani vymedzený zoznam zmyslových stimulácií, od ktorých by sa dalo odvodiť poznanie protónov. Presnejšie je povedať, že senzorická skúsenosť, ktorú v súčasnosti považujeme vzhľadom na danú oblasť za relevantnú, je sama tvarovaná a sprostredkovaná rozsiahlejším systémom historicky a kultúrne podmienenej teórie a praxe (pre konkrétnu, historicky a kultúrne podmienenú komunitu alebo komunity). Tento systém nielenže konštituuje súčasť evidencie súčasného poznania protónov, ale napomáha aj tvarovať skúsenosti jednotlivcov do koherentného a relevantného celku. Inak povedané, skúsenosť protónov až donedávna *nebola možná*, a nezodpovedá teda len jednoduchému nedostatku technickej vyspelosti, pretože tá sa dostavila súbežne so smerovaním projektov a poznania. Teda v súvislosti s prípadom, ktorým sa zaoberáme, sa dá povedať, že epistemologická záťaž sa primerane presúva na komunity. Jednotlivci môžu takéto systémy používať, ale samotné systémy sú komunálnymi podujatiami. Umožňujú a tvarujú relevantné skúsenosti a práve cez ich prizmu jednotlivca a jeho komunita hodnotí vlastné tvrdenia.

V prípade evidencie protónu sa prístup, ktorý ho dvoma načrtnutými spôsobmi relativizuje vzhľadom na rozsiahlejší systém teórií a praktík (a teda určuje komunálne), môže zdať neproblematiký (štruktúra protónu predstavuje predsa „vysoko“ teoretický fundament), ale ťažko zovšeobecniťelný. Môj prístup však rovnako dobre platí pre predmety a udalosti „zdravého rozumu“.¹⁶ Poznاتky o zajacoch a sociálnych hnutiach sa takisto nedajú izolovať od rozsiahlej-

ších systémov, historických a kultúrnych kontextov a po-
dujať; naše evidencie zajacov a sociálnych hnutí sa v tomto
ohľade ničím nelíšia od evidencií protónu. Súčasťou evi-
dencie zajacov a sociálnych hnutí je rozsiahlejší systém
štruktúracie predmetov (istá konceptuálna schéma a sada
praktík, ktoré už dávno obsahujú fyzikálne objekty a ku
ktorým pred časom pribudla kategória „sociálnych hnutí“,
ako aj vzory ich identifikácie a analýzy ich dôsledkov). Sú-
časťou evidencií zajacov a sociálnych hnutí (alebo správ-
nejšie povedané, teórií o nich) je aj fakt, že ony samy nám
pomáhajú štruktúrovať, vysvetľovať a predpovedať, čo sa
stane – opäť sa raz dotýkame vzťahu k svetu. (Týmto však
neschvaľujem dichotómiu teória versus svet či jazyk versus
svet. Vzťah dichotómie sa v tomto prípade odohráva medzi
skúsenosťou sveta, ktorá je tvarovaná a podmienená ko-
munálnym spôsobom štruktúrovania predmetov, a systé-
mom prepojených teórií, metodológií a praktík.) Nejestvuje
nijaký vymedzený zoznam zmyslových stimulácií, od kto-
rých by sa dalo odvodiť poznanie zajacov alebo sociálnych
hnutí; principiálne sa nelíšia ani naše schopnosti rozpoznať
protóny od schopnosti rozpoznať zajace a sociálne hnutia,
veď obe závisia od verejných teórií a praktík, ktoré umož-
ňujú jednotlivcom nadobúdať koherentné a opakovateľné
senzorické skúsenosti a štruktúrovať ich do koherentných
opisov.

Odpoveď na otázku, „čo je evidenciou protónov“ (ako aj
na otázku o evidencii zajacov a sociálnych vzťahov) má te-
da tri neoddeliteľné aspekty: kompatibilitu s inými pozna-
nými predmetmi, explanačnú silu a koherenciu so skúse-
nosťou. V prístupe, ktorý som načrtla, nie je evidencia pro-
tónov ani čímsi definitívnym, ani „sebapotvrďujúcim“. Mój
prístup (teda užitočnosť postulovania protónov) tak isto
nepodporuje názor (a už si ho vonkoncom nevynucuje),
že teórie a praktiky, ktoré viedli k postulovaniu protónu, sú
jediným (či dokonca najlepším) spôsobom štruktúrovania
predmetov; ani názor, že celok poznania a praktík, ktorý sa
podpísal na objave štruktúry protónu, nemohol prispieť
k alternatívnemu (dokonca nekompatibilnému) objavu; a
ani názor, že rozdielne sociálne a politické vzťahy nijako
neovplyvňujú záujmy, status, otázky a participantov v rôz-
nych oblastiach vedy – veď tieto rozdiely celkom iste vedú
k odlišným projektom, vzorom, metodológiám a súhrnom
poznatkov. Mój prístup naznačuje, že vymenované mož-
nosti v skutočnosti môžu nastať a nepredpokladá existen-
ciu nijakého „podkladu“, ktorý by mohol byť buď v „pred-
sociálnej“ skúsenosti, alebo v nejakej inej determinujúcej
skutočnosti, konkretizovateľnej iba jediným spôsobom (či
akýmsi najlepším spôsobom). Rozširuje rozsah evidencie
relevantnej pre istú teóriu tak, aby zahrňoval teórie a prak-
tiky širšieho dosahu, než sú len tie, ktoré sa vytvárali v sa-
motnej vede; nástojí tiež na rozdiel medzi evidenciou, kto-
rú máme, a poznaním, ktoré konštruujeme – vytvára tak
„miesto“ pre alternatívne konštrukcie. Nepožičiava si však
všetko z hodnotového relativizmu. Pri konštruovaní pozna-
nia totiž narážame na dve všeobecné obmedzenia: na skú-
senosť a na iné poznávané alebo vykonávané veci.

Táto predstava evidencie určuje ako primárnych tvor-
cov a udržiavateľov poznania komunity. O jednotlivcov,

ktorý prišiel na štruktúru protónu, vypovedá dve veci: po-
prvé, pracoval vo vyvíjajúcom sa kontexte verejnej teórie,
praktík a vzorov, ktoré nielenže tvarovali jeho poznanie a
umožnili samotný objav, ale ktoré konštituujú aj súčasť je-
ho evidencie; po druhé, vzory (teoretické, praktické, meto-
dologické), ktoré jednotlivec a jeho komunita použila pri
zistení, že *tento* jednotlivec *spoznal* štruktúru protónu, sú
vzormi komunálnymi (pre konkrétnu komunitu alebo ko-
munitu). Tieto vzory sa objavili súbežne s procesmi, ktoré
teóriu protónov generovali. Ak jednotlivec tvrdí, že pozná
niečo, čo nesúhlasí s poznaním a vzormi jeho komunity
(ale nielen jeho), na potvrdenie jeho poznania je nevyhnut-
né zmeniť komunálne vzory a poznanie – a od toho mo-
mentu už danú vec komunita, samozrejme, rozpoznáva.
Predpokladať, že nejaký jednotlivec pozná čosi, čo nepozná
alebo nemôže poznať nikto iný, by vyžadovalo existenciu
jedinej pravdivej teórie, ktorá „čaká“ na svoje odhalenie; a
tiež by vyžadovalo takú funkčnosť našich zmyslových orgá-
nov, vďaka ktorým by mali priamy prístup k skutočnosti,
ktorá je sama špecifikovateľná len jediným spôsobom; a
zmyslové orgány schopné odlišiť jedinú pravdivú teóriu od
množstva alternatív. Nič nás však neopravňuje zastávať
ktorýkoľvek z týchto troch predpokladov.

Spomeňte si teraz na hypotetického zástancu viery v po-
zeranie do sklenej gule ako (prinajmenšom) možného spô-
sobu na dosahovanie legitímneho presvedčenia, podobné-
ho priznanej Glashowovej „viere“ vo vedu. Alternatívny
prístup k evidencii, ktorý na tomto mieste rozoberám, do-
káže odpovedať na invektívu zástancu takejto viery bez pa-
radoxov, pretože poskytuje priestor na vyhlásenie istého
názoru za nelegitímny (alebo nie tak pevne legitimizovaný
ako konkurenčný názor) bez odvolávania sa na nelegitímne
predpoklady. Ak zástanca tejto viery vykrikuje (ako to po-
dobní jednotlivci často robia): „nemôžete dokázať, že ne-
mám pravdu!“ – a tak vlastne neúmyselne a nelogicky od-
kryje slabé miesto v Glashowovom prezentovanom názore
(jeho zotrúvanie na predpokladoch, ktoré nemôže doká-
zať spôsobom, akým to vyžaduje od iných tvrdení) – my,
ktorí zdieľame Glashowove pochybnosti o pozeraní do
sklenej gule ako metóde nachádzania legitímnych presved-
čení a teórií, môžeme na zástancovu reč reagovať tvrdením,
že nie je kompatibilná s „našou“ skúsenosťou a súčasným
chápaním toho, ako sa veci majú (ako ukážem v nasledujú-
com úseku, prvá osoba množného čísla by sa na tomto
mieste mala používať pozorne a uvedomelo). Môžeme po-
kračovať vysvetlením, prečo naše súčasné porozumenie
chodu vecí neobsahuje nič (a ani neumožňuje nájsť čosi),
čo by naznačovalo spojenie medzi pozeraním do sklenej
gule a rozumnými teóriami. Nemôžeme odmietnuť mož-
nosť popraviť vlastné názory v budúcnosti novými skúse-
nosťami, ale môžeme povedať, že v svetle súčasných po-
znatkov nie je výskum pozerania do sklenej gule ani nádej-
ný, ani legitímny (a ak sme v takej pozícii, môžeme finan-
covanie podobného výskumu odmietnuť).

Teraz vyšlo najavo, čo som mala na mysli vetou „komu-
nity konštruujú a získavajú poznanie“, a spolu s tým vyšli
na povrch aj niektoré znaky alternatívnej teórie k objekti-
vizmu a relativizmu. Termín *konštruovať* odráža názor, že

poznanie, vzory evidencie a metodológie nie sú len pasívne odhalenými časťami, ktoré sú dodatočne pridané k jednotnej pravdivej teórii prírody, ale sú „našími vlastnými vytvormi“. Sú konštruované v kontextoch rôznych projektov a praktík a vyvíjajú sa ako odpoveď na ne a na podstatné vonkajšie skúsenosti. „Sociálnosť konštruovania poznania“ je v mojom prístupe hlboko zakorenená, pretože vyprodukované poznanie tvaruje skúsenosť jednotlivcov do koherentných a opakovateľných prístupov a zároveň vymedzuje obsah toho, čo budeme považovať za evidenciu. Časti poznania sa navyše časom zovšeobecňujú, vzájomne sa prepájajú a systematizujú s ďalšími poznatkami a praktikami – preto hovorím o „podpisovaní sa“ a o dynamickom, širokom systéme evidentnostných vzťahov. Nakoniec treba povedať, že tento prístup nepovažuje skúsenosť za neproblematickú, za akési „prirodzené“ miesto odpočinku, ktoré nepotrebuje prehodnotenie.¹⁷ Nie všetky skúsenosti, umožnené a tvarované systémami a vzormi, sú si rovné, pretože niektoré teórie a praktiky umožnia pravdivejšiu skúsenosť a lepšie poznanie.¹⁸ Hovorím teda o rekonštruovaní skúsenosti a poznania v súlade so všetkým, čo feministky v súčasnosti poznajú alebo spoznajú v budúcnosti.

Termín *získať* takisto používam úmyselne, pretože chcem ukázať, že poznávaniu bránia isté *obmedzenia*. Prijímané vzory evidencie, ontológie a metodológie a poznanie, ktoré utvárame, sú komunálne, poprepájané, vzájomne závislé a vzťahujú sa k rozsiahlejšiemu súboru už poznaných vecí a vykonaných projektov: tieto veci a skúsenosť kladú tvrdeniam o viere a poznání obmedzenia.

Dôsledkom týchto argumentov je tvrdenie, že primárnymi epistemologickými aktérmi sú komunity. Vzory evidencie a poznania sú historicky relatívne, dynamické a vytvárame si ich sami. Sú inherentne a nevyhnutne komunálne. Aj keď skúsenosť zostáva jadrom celej problematiky, nie je individuálna, ale inherentne sociálna. Svet zažívame cez optiku vyvíjajúcich sa projektov, kategórií, teórií a vzorov, pričom všetko toto je generované komunitami. Skúsenosť však nie je jediným kritériom. Súčasťou evidencie istého tvrdenia alebo teórie sú poznatky a vzory, ktoré sú konštruované a prijímané epistemologickými komunitami. Na základe vlastnej skúsenosti môže každý z nás jedinečným spôsobom prispieť k tomu, čo poznáme – nikto však nemôže vedieť, čo nemôže vedieť niekto iný.¹⁹

Epistemologické komunity

Na začiatku tohto článku som uviedla, že môj pohľad na aktérov a evidenciu je kompatibilný s feministickou skúsenosťou a poznáním, ktoré ho podporujú. Aby som to bližšie ilustrovala a zároveň presnejšie vymedzila obsah pojmu epistemologická komunita, uvediem v stručnosti niekoľko príkladov, ktorými sa zaoberala feministická kritika vedy. Budem sa venovať jednému aspektu „teórie muža-lovca“, pretože práve tejto teórii sa vo feministickej kritike vedy a

epistemológii venovala rozsiahla pozornosť. Uvedenie tohto príkladu mi umožní odlíšiť analýzu, ktorá využíva mnou navrhnutý pohľad na evidenciu od ostatných analýz, ktoré konštruujú evidenciu príliš úzko a zaoberajú sa teóriami (alebo výskumnými programami) iba v izolácii.²⁰ Zastávam názor, že rekonštrukcia, ktorú ukážem, sa dá zovšeobecniť aj na ďalšie teórie kritizované a obhajované feministkami. Domnievam sa tiež, že takáto rekonštrukcia prináša významné pozitíva.

Jeden z aspektov teórie muža-lovca, na ktorý sa feministky zamerali, sa týka organizujúceho princípu, podľa ktorého je teória budovaná: Muži sú sociálne orientovaní – ich aktivity a správanie tvoria základ a celkovo vymedzujú sociálnu dynamiku; ženy sú biologicky orientované – ich aktivity sú primárne reprodukčné, pričom reprodukčné aktivity sa považujú za „prirodzené“; ženy vo všeobecnosti nie sú zručné a nemajú na sociálnu dynamiku (ani kultúru) nijaký dopad. Evidenciou organizujúceho princípu je podľa feministických kritikov/kritičiek skutočnosť, že teória pripisuje evolúciu *Homo sapiens* práve tým aktivitám a správaniam, ktoré pripisuje našim mužským predkom. Podľa tejto teórie sa pohyb na dvoch nohách a hovorenie u „muža“ spája s objavom nástrojov a organizácie spoločnosti, pričom oba tieto úspechy vymysleli naši mužskí predkovia na uľahčenie lovu veľkých zvierat.²¹ Na druhej strane naše ženské predchodkyne mali zrejme pri ceste evolúciou voľný lístok; podľa tejto teórie záviseli od mužských dodávateľov, ich správanie a aktivity boli primárne reprodukčné (opäť, aspoň podľa dôsledkov „prirodzene“, a taktiež boli nezručné) a na ľudskú evolúciu nemali veľký vplyv. Feministická kritika ukázala, že takýto organizujúci prístup má ďalekosiahle dôsledky; okrem všeobecného tvarovania androcentrickej rekonštrukcie ľudskej evolúcie vplyva aj na interpretáciu fosílií a archeologických dát, podpisuje sa na súčasných diskusiách (napríklad sociologických) o genetickej determinovanosti a vplyve prirodzeného výberu na rozdelenie práce podľa pohlaví a mužskú dominanciu.

Väčšina kritiky organizujúceho princípu sa zamerala na otázku jeho teoretickej oprávnenosti. Ruth Hubbard napríklad tvrdí, že odhliadnuc od androcentrických predsudkov, neexistuje dôvod predpokladať u raných hominidných a ľudských skupín delenie práce podľa pohlaví (Hubbard 1983). Ruth Bleier v svojej podrobnej a rozsiahlej kritike tvrdí, že táto teória „začína s istou sadou predpokladov o večnej prirodzenosti vlastností (...) žien a mužov“ (Bleier 1984, s. 123). Podobne argumentujú aj ďalšie feministické kritičky, pričom uvádzajú androcentrismus ako hlavného tvarovateľa všeobecného pozadia aj konkrétnych detailov teórie muža-lovca.

Ak sa organizujúci princíp a teória muža-lovca chápu v ich vlastnom jazyku, teda v izolácii od ostatných teórií a poznania a iba vo vzťahu k jestvujúcim archeologickým a fosílnym evidenciám, nezdájú sa dostatočne legitimizované. Helen Longino a Ruth Doell tvrdia, že v prípade teórie muža-lovca (a oni dodávajú, že rovnako aj v prípade teórie ženy-zberateľky) sa „priepasť“ medzi teóriou a „dátami“ naplnila – Longino a Doell dokonca tvrdia, že pri relatívnom nedostatku fyzických evidencií sa priepasť *musela* na-

plniť – „vykonštruovanými, kultúrne determinovanými myšlienkami“ (Longino a Doell 1983, 175).

Len málokto z nás by dnes odmietol názor, že androcentrizmus a gynocentrizmus boli pri tvorbe a obhajobe teórií muža-lovca a ženy-zberateľky kľúčovými faktormi. Rovnako by sa dnes našlo málo odporcov názoru o vplyve feministickej politiky a vzdelania na objavenie sa feministických kritik oboch teórií.²² Rovnako jasná je aj priepasť medzi týmito pohľadmi na evolúciu a fosílnymi a archeologickými evidenciami, ako aj vplyv všeobecne známych problémov historickej explanácie, medzi iným úlohy súčasného kontextu pri tvarovaní teórie a v tomto prípade aj relatívneho nedostatku a rôznorodosti „dát“.

Moje argumenty v predchádzajúcom úseku naznačujú možnosť alternatívy k dvom prinajmenšom implicitne prítomným predpokladom kritiky, o ktorej som hovorila: prvým je existencia len veľmi malej alebo žiadnej teoretickej oprávnenosti pre organizujúci princíp a teóriu muža-lovca; druhým je názor, že „kultúrne determinované presvedčenia“ (predpokladám, že medzi ne patria androcentrizmus a gynocentrizmus) buď nie sú schopné fungovať ako evidentnostný materiál, alebo ak sa tak používajú, nie sú na túto úlohu vhodné.

Zamerajme pozornosť na konkrétny predmet diskusie medzi obhajcami teórie muža-lovca a ženy zberateľky: na význam úlomkov kameňa nájdených neďaleko fosílnych pozostatkov *Homo erectus* (Longino a Doell 1983). Sú evidenciou, že naši mužskí predkovia vyrábali nástroje na uľahčenie lovu veľkých zvierat, ako to predpokladajú zástancovia teórie muža-lovca, alebo sú evidenciou o výrobe nástrojov na zberové práce našimi ženskými predchodkýňami, ako to tvrdí teória ženy-zberateľky, alebo hádam evidenciou inej aktivity, ktorú bude postulovať nejaká budúca teória (Longino a Doell 1983)? Ak budeme považovať kameň a ostatné artefakty za jediné relevantné evidencie, potom akákoľvek odpoveď na otázku významu kameňov bude závisieť, aby som použila frázu Longino a Doell, od iných okolností, než je „priama evidencia“ (s. 175). Teda pri úzkom konštruovaní evidencie sa akákoľvek odpoveď musí doplniť neprimeranými vierami a predpokladmi, ktoré ako evidencia nefungujú (aspoň by nemali fungovať). Ak by nám navyše záležalo na striktnej dichotómii medzi hodnotami a vedou alebo medzi politikou a vedou, boli by naše pochybnosti, samozrejme, ešte oveľa väčšie.

Podľa mnou navrhovaného pohľadu na evidenciu by bolo potrebné pri posudzovaní významu kameňov rátať s oveľa väčšou skupinou evidencií: súčasťou evidencie pre explanáciu kameňov by mali byť práce v oblastiach blízkyh ľudskej evolúcie (napríklad anatómia primátov, geológia a primatológia), ale aj teórie, ktoré rozhodujú o relevantnosti (alebo nerelevantnosti) celých týchto oblastí. Feministická kritika teórie muža-lovca naozaj odhalila rozsiahly systém spätnej väzby, ktorý podporuje teóriu ako takú, alebo v nej obsiahnutý organizujúci princíp.

Teória muža-lovca nevznikla v žiadnom prípade izolovane. Reprezentuje syntézu teórií, modelov a pozorovaní mnohých vied. K rozpracovaniu a podpore predstavy o používaní nástrojov ako fundamentálneho faktora pri evolúcii

mozgu a posune človeka do vzpriamenej polohy sa použili poznatky z anatómie primátov, neurobiológie, evolučnej biológie, geológie, paleontológie a populačnej genetiky. Spojenie organizujúceho princípu, ktorý feministky tak kritizovali, s ďalšími súčasnými modelmi, teóriami a výskumom je rovnako zrejmé. Obhajcovia teórie aj jej feministické kritičky zhodne poznamenávajú, že pri rekonštrukcii sociálnej dynamiky raných hominidných a ľudských skupín sa teoretici museli opierať o opisy správania a sociálnej dynamiky dnes žijúcich lovecko-zberateľských spoločenstiev, ako aj o modely a pozorovania z primatológie a behaviorálnych vied. Feministické vedkyne a kritičky vedy zistili v každej jednej zo spomínaných oblastí, v antropológii, sociológii zvierat aj v behaviorálnych vedách, hlavne pokiaľ ide o konkrétne pozorovania a modely, o ktoré sa teória muža-lovca opiera, podobné androcentrické metódy organizovania dát a pozorovaní. Nakoniec treba povedať, že feministické kritičky tejto teórie zaznamenali významné prepojenie medzi prístupom teórie k raným hominidným sociálnym organizáciám a medzi existujúcimi západnými rodovými vzťahmi.

Ak konštruujeme evidenciu širšie, z novej pozície, zisťujeme, že namiesto teoretickej neoprávnenosti tejto teórie a jej organizujúceho princípu tu máme jej rozsiahlu evidentnostnú podporu, pretože evidencia organizujúceho princípu a celej teórie sa do veľkej miery nachádza práve v týchto širších spojeniach. Toto zostáva pravdou aj v prípade, ak máme vážne pochybnosti napríklad o relevantnosti primatológie pri rekonštrukcii ľudskej evolúcie alebo súčasného ľudského správania, o miere a povahe evidencie, ktorú nám primatológia poskytuje, alebo o modeloch a teóriách, ktoré dodnes charakterizujú sociológiu zvierat, behaviorálne vedy a antropológiu.

Pre správny prístup k evidencii, ktorý by podporoval feministickú kritiku teórie muža-lovca, ako aj teóriu ženy-zberateľky, je rozpoznanie takýchto evidentnostných vzťahov rovnako dôležité. Obidve strany, vedci aj kritici vedy, spájajú poznatky z primatológie, antropológie a behaviorálnych vied – hlavne tú časť poznatkov, ktorá nebola upravovaná androcentrickými organizujúcimi princípmi a predpokladmi a v niektorých prípadoch aj tú časť, ktorá naznačuje limity aplikovateľnosti správania primátov a dodnes prežívajúcich lovecko-zberateľských spoločenstiev na vytváranie obrazu o raných formách ľudského správania (Longino a Doell 1983). Medzi evidencie podobných programov patria poznatky o androcentrizme vo vede, o hlbokom vzťahu medzi rodom a vedou, ktorý sa zviditeľnil najmä počas posledných tridsiatich rokov, ako aj všeobecnejšie rekonštrukcie ženskej a mužskej skúsenosti, ktoré umožnila feministická politika.

V žiadnom prípade netvrdím, že ak začneme konštruovať evidenciu širšie, uzavrie sa „priepasť“ medzi rekonštrukciou ľudskej evolúcie a jej evidenciami. Z dôvodov všeobecnejšej nevyhradenosti teórie, špecifickým problémom historickej rekonštrukcie a relatívneho nedostatku artefaktov zostane priepasť v tomto konkrétnom prípade nadohľad otvorená. Snažila som sa skôr ukázať, že jednotlivé teórie nikdy nevznikajú v izolácii a že primerané, prístupné a

relevantné evidencie sú vždy širšie než len „dáta“, pričom tieto evidencie nie sú (aspoň pokiaľ ide o ich zaujímavosť) arbitrárne a ich kvalita sa dá hodnotiť. Tieto skutočnosti sú dôsledkom feministickej kritiky vedy, medzi iným aj dôsledkom mnou rozdiskutovaných troch kritik. *Jestvuje* evidencia o tom, že organizujúci princíp obsiahnutý v teórii muža-lovca a ovplyvňovanie výskumov v primatológii a antropológii vedie k neúplným a pochybným opisom sociálnej dynamiky. A *jestvuje* aj evidencia, že reprodukčné aktivity nikdy úplne nevyčerpali aktivitu žien a sociálna dynamika je funkciou ich aktivity, pričom táto aktivita tvorí jej integrálnu súčasť.

Pri odhalení evidentnostných vzťahov som našla dôležité pozitíva. Po prvé, hodnotenie teórií, výskumných programov, metodológií a ontológií sa stáva sofistikovanejším, pretože obsahujú aktuálnu evidentnostnú podporu, na ktorej samy stoja. Hodnotenie typu „dobrá veda“ alebo „zlá veda“ treba chápať komplexnejšie, než to dovoľuje zaostrenie pozornosti na jedinú teóriu (metódu či ontológiu). Aby sme sa vrátili k nášmu príkladu, treba prehodnotiť názor o „neexistencii evidencie“ (alebo existencii výhradne zlých evidencií), pretože teória muža-lovca *disponovala rozsiahlymi* evidenciami a obidve strany, obhajcovia aj kritici teórie, by si mali uvedomiť, že musia priznať a prehodnotiť viac než len dostupné dáta. Po druhé, nachádzame sa v postavení, ktoré nám dáva možnosť nástojiť na tom, aby sa takzvané predpoklady zdravého rozumu a skúsenosti rodových vzťahov a hierarchií dominancie, ktoré fungujú v teórii muža-lovca ako evidencia, zhodnocovali, pretože ich rozpoznanie a zhodnocovanie je súčasťou *dobrej* vedy. Ak vezmeme do úvahy posledných tridsať rokov, nikdy sme neboli v lepšej pozícii priznať si potrebu tieto presvedčenia zhodnocovať. Po tretie, ak zotrieme umelé hranice, zbavíme sa potenciálneho paradoxu v tvrdení, že veda ovplyvnená politikou alebo rodom je zo svojej samotnej podstaty zlou vedou. Tento postoj feministická kritika vedy podkopáva (ak na tomto postoji naďalej nástojíme alebo dovoľíme, aby sa do našej analýzy androcentrickej vedy vpašoval, dostaneme sa k pochybnej verzii tejto kritiky).²³ A nakoniec, rozpoznanie šírky evidencie, ktorá podporuje teóriu muža-lovca, odkrýva hĺbku, rozšírenosť a význam androcentrizmu vo vede. Táto skutočnosť znemožňuje odmietnuť teóriu muža-lovca a iné podobné príklady ich vyhlásením za „idiosynkretické“, za izolované incidenty, ktoré nezanechajú hlbší odraz na „samotnej vede“ (nech už je to čokoľvek, čo neobsahuje evolučnú teóriu, primatológiu a antropológiu), alebo za „obyčajné modely“ bez potenciálu poznačiť ďalšie teórie a výskumy alebo ovplyvniť sociálne vzťahy.

Filozofická legenda pripisuje Hobbesovi konštatovanie, že „*ubytovňa evidencie nemá nijaký vývesný štít*“. Neviem, či je legenda pravdivá, ale rada ju citujem. Primerané teórie a evidencie nie sú sebatovrdzujúce. Keď posudzujeme primeranosť teórie, hodnotíme ako príklad dobrej či zlej vedy konkrétny výskumný projekt, model, metodologický princíp alebo teóriu, keď posudzujeme oprávnenosť istého názoru alebo presvedčenia, nemalo by sa tak diať na základe nejakého jednoduchého testu alebo kritéria. Hodnotenie by

malo venovať pozornosť vždy takému veľkému počtu evidencií, ako je to len možné (alebo potrebné). Po takomto rozsiahlom hodnotení budeme hádam chápať, že namiesto vyhlasovania jednej teórie typu muža-lovca za príklad „zlej“ vedy je primeranejšie povedať: „*v kontexte vtedajšieho poznania a vzorov bola nádejnou, ale z dnešnej pozície vidíme (hoci nikdy nebudeme v pozícii, aby sme vyhlásili, že máme všetky evidencie o tom), že už nie je primeraná*“.

Naša analýza by sa mala bližšie zamerať aj na komunity (v tomto prípade by to boli medzi inými primatológovia, evoluční biológovia a feministické komunity). Je nesprávne pripisovať jednotlivým vedcom predpoklady, ontológie, organizujúce princípy a teórie, ktoré konštituuju evidentnostný materiál pre teóriu muža-lovca, a rovnako nesprávne je tvrdiť o nich, že tieto prvky teórie vyberajú alebo spájajú. Po prvé preto, lebo tieto predpoklady a modely boli bežne rozšírené aj v ostatných vedách; po druhé preto, lebo androcentrické predpoklady a metodológie, podobne ako feministické predpoklady a metodológie, sa vyvinuli v rámci istých sociálnych skúseností, vzťahov, tradícií a historicky a kultúrne podmienených spôsobov organizácie spoločenského života. Takisto nemôžeme pripísať nijakému jednotlivcovi rozpoznanie toho, že mužská dominancia v spoločenských skupinách nie je nevyhnutná, a rovnako nemôžeme chcieť, aby tento jednotlivec odhalil poškodzujúcu úlohu organizujúceho princípu spomínaného typu na vlastné pozorovanie a teórie. Takéto poznanie bolo možné vďaka záujmom, vzorom a poznaniu, ktoré vytvorili a zdieľali feministické komunity. Inak povedané, toto spoznanie skutočnosti nezáviselo od *rodu* jednotlivých vedcov, ani od nejakej ich „vlastnosti“ – rovnako ako „vlastnosti“ iných vedcov nevedli k vzniku alebo šíreniu androcentrizmu. Vzory a poznanie, ktoré sa podpisujú na prijateľnosti androcentrických aj feministických predpokladov, sú komunálne.

Široké konštruovanie evidencie a zameranie sa na komunity prináša ešte jednu dôležitú výhodu. Takýto prístup totiž zabraňuje, aby sa podobné prípady vyhlasovali za príklady nesúmerateľnosti a aby istým spôsobom „dokazovali“ hodnotový relativizmus. Obhajcovia teórie muža-lovca a ich feministické kritičky sa nezhodnú na mnohých veciach, napríklad na relevantnosti niektorých modelov a pozorovaní (dokonca ani na relevantnosti niektorých vedných disciplín) pre pochopenie ľudskej evolúcie, a možno ani na takzvaných predpokladoch a poznatkoch zdravého rozumu o rode. Na niečom sa však určite zhodnú: Zdieľajú rozsiahlejšiu skupinu poznatkov a vzorov, medzi ktoré patrí teória fyzikálnych objektov, heliocentrický pohľad na slnečnú sústavu a názor o evolúcii človeka a o vplyve jeho aktivity na tento proces. Členovia oboch skupín teda dokážu bez väčších problémov diskutovať (a nedohodnúť sa) o význame úlomkov kameňov a pri hodnotení konfliktných názorov používajú isté aspekty spoločne zdieľaných vzorov a poznatkov. Rubom celej tejto diskúzie je totiž nasledujúca skutočnosť: Hoci poznanie a vzory, o ktorých teraz hovoríme, sú späté vždy s jednotlivou komunitou, komunity vedcov a feministiek sa vzájomne prekrývajú (napríklad v prípade feministických primatologičiek) a samy sú subkomunitami väčších komunít. Tento fakt spolu s meniacimi sa

sociálnymi vzťahmi, ktoré zmeny v poznaní podmienili, umožnil vznik a rozširovanie feministickej kritiky vedy a feministického poznania.

Diskusia v tomto a predchádzajúcom úseku naznačuje, že epistemologické komunity možno identifikovať termínmi zdieľaného poznania, vzorov a praktík. Vedecké komunity sú obvyklými príkladmi epistemologických komunít. Majú totiž svoje teórie, prijímané procedúry, otázky a projekty, ktoré tieto komunity najlepšie charakterizujú. Členstvo v nich je funkciou vzdelávania a stotožnenia sa so špecifickým poznaním, vzormi a praktikami daných komunít. Vedecké komunity sú navyše definované a sociálne akceptované v termínoch poznania. S tým súvisí ďalšia skutočnosť. Vedecké komunity majú takto garantovanú úlohu „kognitívnej autority“, aby som použila slová Kathryn Pyne Addelson (Addelson 1983), čo im umožňuje pomenovať a vysvetliť tie vlastnosti sveta, ktoré spadajú do vnútra hraníc ich disciplíny – a samozrejme aj mimo nich.

Vedecké komunity však v žiadnom prípade nie sú jedinými epistemologickými komunitami a nie je ani pravdou, že majú výhradný patent na poznanie. Samotnou svojou existenciou a autoritou, generovaným poznaním a vzormi závisia od rozsiahlejších komunít, v rámci ktorých fungujú. Celkovo existuje *mnoho* komunít, ktoré produkujú a zdieľajú poznanie a vzory, medzi ne patrí aj naša rozsiahla svetová komunita a jej mnohé vyvíjajúce sa subkomunity.

Ako sme videli na prípade teórie muža-lovca, hranice epistemologických komunít sa prekrývajú s niektorými subkomunitami väčších komunít (napríklad časť komunity primatológov spadá pod feministickú komunitu) a tieto komunity sú dynamické a nestabilné. Vyvíjajú sa, rozpadajú, preskupujú a opätovne zlučujú podľa toho, ako sa vyvíjajú alebo zanikajú ich záujmy a podujatia, alebo ako sa stávajú možnými nové skúsenosti, vzory a poznatky (napríklad keď sa feministky stávajú primatologičkami a opačne). Existujú subkomunity, ktoré si vytvorili svoje vlastné normy ako doplnok ku kategóriám, metódam, projektom, poznaniu a vzorom zdieľaným s väčšou komunitou (napríklad komunita fyzikov je subkomunitou väčšej komunity, s ktorou zdieľa isté poznanie a vzory; dá sa dokonca povedať, že od nej mnohorakými spôsobmi závisí).

Existujú tiež subkomunity, ktoré vytvorili poznanie a vzory odporujúce niektorým aspektom rozsiahlejšej skupiny zdieľaných poznatkov a vzorov. Príkladom môžu byť feministické filozofky, ktoré zdieľajú niektoré (nie však všetky) poznatky a vzory väčšej filozofickej komunity. Komunita filozofov sa etabluje ako epistemologická svojím „kánonom“, profesnými združeniami a uznaním za akademickú disciplínu. Dôležitejšou skutočnosťou je, že feministické filozofky zdieľajú poznanie a vzory generované feministickými komunitami. Práve politické ciele týchto komunít viedli okrem iného k prehodnoteniu kategórií a predpokladov viacerých akademických disciplín (medzi iným filozofie) a vied a k vytvoreniu nových kategórií, ontológií, teórií a metodológií, ktoré nám umožnili odkryť ženskú skúsenosť, zrekonštruovať a prehodnotiť skúsenosti mužov a žien.

Na identifikáciu epistemologických komunít, samozrej-

me, neexistuje nijaký presný lakmusový papierik. Nielenže sa tieto komunity dynamicky menia, ale neexistuje ani žiadne jednoduché kritérium na vymedzenie ich hraníc. Či sa rozhodneme definovať komunity a ich parametre v závislosti od povahy našich projektov a cieľov (napríklad pri robení epistemológie, formovaní akademických subkomunít, politických akčných skupín alebo susedských orgánov na riešenie lokálnych problémov); alebo v závislosti od definícií, ktorými komunita určuje samu seba a svoje projekty; alebo podľa dôležitosti, ktorú komunita (alebo jej členovia zaoberajúci sa epistemológiou) pripisuje vzorom a poznaniu zdieľanému s väčšími skupinami a naopak nezdieľanému s inými skupinami – naše rozhodnutie bude vo vzťahu k istým cieľom a záujmom vždy relatívne. V súčasnosti je užitočné a dôležité rozpoznať vo väčšej filozofickej komunite feministické subkomunity (vo filozofickej komunite sa, samozrejme, dajú identifikovať aj ďalšie subkomunity), ako aj pochopiť, že tieto komunity sú subkomunitami rozsiahlejších feministických komunít. Na druhej strane je zrejme vhodnejšie neoznačiť skupinu feministiek a fundamentalistov, ktorí spoločne bojujú proti pornografii, za akúsi subkomunitu, ale iba za koalíciu komunít, pretože povaha a rozsah poznania, spoločne zdieľaného oboma komunitami, nie je dostatočne veľká, aby prevážila významné rozdiely v ich záujmoch, východiskách a poznanií.

Vyskytujú sa aj ďalšie faktory, ktoré znemožňujú existenciu jednoduchého lakmusového papierika na detekciu epistemologických komunít. Pri projektoch zameraných napríklad na poznanie a vzory komunity zistíme, že niektoré zo vzorov alebo poznatkov, z ktorých sme vychádzali, nespĺňajú požadované kritériá (môžu to byť naše vlastné vzory, ale aj vzory študovanej komunity). V dôsledku toho sa môžu vzory a poznanie našej komunity meniť a spolu s nimi sa môže meniť aj jej členstvo. (Rozhodneme sa napríklad „vyhodit“ astrológov a každého, kto sa nechce astrológie vzdať.)

Nakoniec treba zdôrazniť, že epistemologické komunity nie sú monolitické. V súčasnosti je užitočné a správne rozpoznať feministické komunity ako epistemologické komunity, rovnako je dôležité uznať, že tieto komunity generovali poznanie, prijali vzory a vytvorili kategórie, z ktorých každá členka nejakej uznáva – ale rovnako dôležité je, že nie všetky členky feministických komunít sa na všetkom zhodnú, a možno nejestvuje ani jedno presvedčenie, ktoré by bolo vlastné všetkým feministkám. Toto platí pre všetky epistemologické komunity, pretože všetci sme členmi viacerých komunít. Ako som zdôraznila vyššie, tento moment je veľmi dôležitý najmä pre feministické vzdelávanie a politiku posledných troch desaťročí, pretože práve táto doba spoločenských zmien umožnila feministkám stať sa bádatelkami (a opačne), a tak umožnila vznik skúseností, poznania a vzorov, ktoré dovtedy neboli možné.

Hoci epistemologické komunity nie sú monolitické, „nerozpúšťajú sa“ ani na „zhluky“ poznávajúcich jednotlivcov. Zo samotného členstva v mnohých komunitách, ako aj zo skúsenosti jednotlivcov vieme, že každý z nás môže jedinečne prispieť ku generovaniu poznania vo viacerých komunitách. Ale ako som už povedala, nik z nás nevie (ani

nemôže vedieť), čo nevie nikto iný. Aj keď skúsenosti nado- budáme do značnej miery singularne, všetko, čo spozná- vame na základe tejto skúsenosti, je podmienené a kompa- tibilné so vzormi a poznaním jednej alebo viacerých komu- nít, ktorých sme členky a členovia. Tieto vzory a poznanie nám umožňuje štruktúrovať skúsenosť do koherentných opisov, podpisujú sa na konkrétnych príspevkoch, ku ktorým individuálne dospievame, a určujú, čo my a naše komu- nity budeme považovať za poznanie. Práve takáto forma priority dovoľuje rozšíriť pojem epistemologickej komunity za hranice vedy – umožňuje dokonca vidieť vedecké komu- nity ako špecifické prípady oveľa širšej kategórie – a uznať mnohosť primárnych poznávajúcich komunit. Také- to chápanie aktérov epistemológie sa pridrižiava dlhodobo známeho feministického poznatku o „kolektívnej“ povahe feministickej politiky a poznania. Zároveň sa vedome hlási k hlbokému vzťahu medzi feministickou politikou a zme- nou sociálnych a politických vzťahov, pričom práve pozna- nie tohto vzťahu spája rozličné feministické epistemológie.

Záver

Neochota niektorých z nás vzdať sa epistemológie prameňi z úvah, ktoré sú jednak empirické, jednak politické. Medzi naše dôvody na preskúmanie dôsledkov feministického po- znania pre evidenciu a na prácu na návrhu nového prístupu k nej patrilo presvedčenie, že argumenty, ktoré cielene od- krývajú pád a prázdnosť evidencie, v skutočnosti nejaký prístup k evidencii predpokladajú. Menej abstraktne pove- dané (a bez návratu k *reductio*), podarilo sa nám nájsť zmysel rôznych záležitostí, zorganizovať ich a priradiť im výz- nam, predpovedať a kontrolovať ich vo viacerých zmyslupl- ných okolnostiach a kontextoch, pričom sme kládli dôraz (aj keď nie nevyhnutne) na špeciálne kontexty vedy. Naše úspechy a pády pri týchto aktivitách poukazujú na spoľah- livosť evidencie, ako aj na oprávnenosť tejto spoľahlivosti.

Druhá úvaha, ktorá sa podpísala pod naše úsilie, patrí k najhlavnejším dôsledkom feministickej politiky a vzdelá- nia: Poznávacie presvedčenia a tvrdenia vyvolávajú dôsled- ky. Hoci skúsenosť a evidencia sú inherentne nestabilné a poznanie nebude nikdy „úplné“, skúsenosti a príbehy, kto- ré boli doteraz v centre pozornosti, sú v skutočnosti prinaj- lepšom neúplné; v rámci svojho nároku na „univerzálnosť“ vylučovali a mystifikovali iné skúsenosti a poznania; mýlili sa pri odmietaní situovanosti.

Tvrdenie niečoho takého a zároveň požadovanie empi- ricky adekvátnejšieho poznania nezávisí od existencie jed- nej večnej pravdy, vo vzťahu ku ktorej by boli jednotlivé te- órie neúplné a pomýlené. Keď privilegovaní muži reflektu- jú svoje zážitky, ich skúsenosti a poznanie možno označiť za neúplné vzhľadom na to, čo bolo a je možné poznať v daných historických, sociálnych a kultúrnych podmien- kach, a ako sa to ďalej legitimizovalo delením skúsenosti podľa spoločenských vzťahov (okrem iného rod, rasa, kul-

túra) – táto poznámka odkazuje na to, ako sa veci majú a aká je naša schopnosť ich spoznať.

Moje argumenty naznačujú, že presné identifikovanie a vysvetlenie tejto neúplnosti (a tiež vysvetlenie, prečo táto neúplnosť a jej uznanie nie sú rovnako legitímne) vyžaduje úplne opustenie individualizmu vo všetkých jeho podo- bách. Potrebujeme komunálne a otvorejšie chápanie evi- dencie, než dovoľujú objektivistické a relativistické posto- je. S tým je hlboko spojené uznanie komunit ako primár- nych aktérov epistemológie – tých, ktorí poznanie primár- ne tvoria a udržiavajú.

Poznámky

- 1 „Rozdelenie“, ktoré používam, je dosť umelé. Tri práce označe- né ako feministická epistemológia, teda Duran (1991), Longino (1990) a Nelson (1990), síce používajú epistemologické prístupy, ale každá sa rôznym spôsobom líši od proklamovanej „feminis- tickej epistemológie“.
- 2 Ako termín opisujúci tieto rámce budem používať slovo „funda- cionalistický“, pretože sa chcem vyhnúť súčasnej klasifikačnej schéme dichotómie „moderné versus postmoderné“. Pri súčas- nom chápaní tejto klasifikácie sa práca mnohých feministiek nedá vhodne opísať ani ako „moderná“, ani ako „postmoderná“. Termíny *fundacionalistický* a *nefundacionalistický* používam tiež preto, aby som podčiarkla vzťah medzi názormi na aktérov epistemológie a názormi na úlohu evidencie. Harding (1991) rozlišuje medzi „postmodernizmom“ ako špecifickou skupinou názorov a praktík, ktoré buď samy, alebo inak identifikovali ako „postmoderné“, a „postmodernizmom“ ako „snahou mno- hých sociálnych skupín (...) presiahnuť za hegemoniu modernej západnej politickej filozofie a za svety, ktoré skonštruovala“ (Hardin, s. 183 – 184). Moje poznámky k postmoderne sa budú týkať skôr prvej skupiny.
- 3 V tomto predpoklade sa filozofia vedy, ako ju robí Kuhn, Quine alebo van Fraassen, zhoduje so súčasnými feministickými štú- diami o vede.
- 4 Argumenty o prioritě komunit v Nelson (1990) neboli postave- né na fakticite verejnosti jazyka, hoci zdôrazňovanie Quineov- ho argumentu proti pozitivizmu v prvých kapitolách mohlo nie- koho priviesť aj k takejto interpretácii mojich argumentov. Na- sledujúce kapitoly využívali výskumy z neurobiológie; podde- terminovanosť teórií; absenciu evidencie o existencii unikátnej pravdivej teórie prírody, ktorá čaká na objavenie; a historicky špecifickú povahu súčasných androcentrických a feminis- tickej predpokladov, ktoré podporujú komunálny pohľad na po- znávajúcich. Niektoré z týchto argumentov som rozšírila v ďal- šej časti článku a venovala som sa aj ich dôsledkom pre eviden- ciu. Názor o nevyhnutnosti jazyka pre „získanie“ skúsenosti je dôsledkom argumentov proti privátnym jazykom.
- 5 Dôvody naturalizovania epistemológie stoja na Quineovom ná- vrhu (Quine 1969), ktorý bol vyvolaný pádom fundacionaliz- mu. Moja naturalizovaná epistemológia sa však od Quineovej značne líši. Quine tvrdí, že epistemológia musí pokračovať ako empirická psychológia; ja tvrdím, že tento návrh odráža pozos- tatok väzby na individualizmus, hoci, ako som ukázala na inom mieste (Nelson 1990), epistemologický individualizmus je s ostatnými Quineovými názormi v príkrom rozpore.
- 6 Ukazuje sa, že Quine v skutočnosti nezamýšľal konštruovať ve- du ani príširoko, aby zahŕňala všetko, čo povieme, a ani prízu- ko, aby bola prepojená so všetkými spôsobmi organizovania a priradovania zmyslu k skúsenosti. Hoci do nej zamýšľal zahr- núť aj „zdravý rozum“ a „filozofiu“, to prvé je z nej podmien- kou „fyzikálnej teórie objektov“ temer vylúčené. Quine záro- veň obhajuje hranicu medzi (široko konštruovanou) vedou a hodnotami (Nelson 1990).
- 7 Predpokladám, že feministická naturalizovaná epistemológia bude taktiež stavať na neurovede, teórii rodu a politickej teórii.
- 8 Harding načrtáva dôležitý rozdiel medzi „hodnotovým relativiz- mom“ a historickým, sociologickým alebo kultúrnym relativiz- mom. Diskusia v druhej a tretej sekcii podporuje tento rozdiel a tiež názor Harding o tom, že historický (alebo sociologický re- lativizmus) nevyvoláva nevyhnutne hodnotový relativizmus. Moje argumenty sa však dotýkajú hlbšieho relativizmu; tvrdím, že naše stanovisko k možnosti objaviť jednu úplnú teóriu sú ne- legitímne (teda naše zmyslové orgány nie sú dostatočne presné,

aby zachytili „všetko, čo sa deje“); rovnako dobre môže fungovať nekonečne veľa teórií, ale nie všetky teórie a ani hocijaká ľubovoľná teória.

- 9 Hoci na tomto mieste to ďalej nerozvíjam, verím, že podobná námietka sa dá použiť proti niektorým súčasným postmoderným argumentom, namierným voči epistemológii. Pozícia, z ktorej sú tieto argumenty budované, sama podkopáva plauzibilitu celého argumentu.
- 10 Iróniou osudu je fakt, že tvrdenia Glashowa, hlavne jeho tretí predpoklad, je vyvrátený v knižke *Ako byť vedcom*, ktorú vydáva Komisia pre správanie vedcov pri Národnej akadémii vied pre končiacich študentov vedeckých odborov.
- 11 Evolučné vysvetlenie fyzikálnej teórie objektov v žiadnom prípade nezaručuje, že naše zmyslové orgány sú schopné rozlíšiť najlepšiu alebo údajne jedinečnú, pravdivú teóriu prírody.
- 12 Obhajujem názor, že metafyzické predpoklady nie sú akýmisi „voľne poletujúcimi“ alebo zvonku pôsobiacimi tlakmi, ale že sú zabudované dovnútra teórií a metodológií, dajú sa teda hodnotiť a v konkrétnych teóriách a metódach tvoria konštitutívnu súčasť evidencie.
- 13 Ako dokazujem nižšie, nezastávam nijakú dichotómiu medzi teóriou a svetom, prípadne jazykom a svetom. V pohľade na evidenciu, ktorý zastávam, nejestvuje nijaký rozdiel medzi tým, o čom hovoríme a čo robíme na jednej strane, a spôsobmi štruktúrovania a priradovania zmyslu našej skúsenosti (napr. v teórii) na strane druhej.
- 14 V predchádzajúcom texte sa implicitne nachádza predpoklad, že „význam“ by sa mal konštruovať ako empirický obsah. Tento predpoklad je, samozrejme, kontroverzný. Podrobnejšie sa tejto téme venujem v Nelson (1990). Tam tiež uvádzam skoršiu verziu môjho prístupu k evidencii, ktorý tu teraz nazývam empiristickým a holistickým. Pre alternatívny názor na empirizmus, obsahujúci argumenty proti holizmu, pozri Longino (1990).
- 15 Používam citát, aby som demonštrovala, že ani „zdravému rozumu“ nemožno prísúdiť nejakú nepremenlivú hodnotu. Aj ten je dynamický, teoretický, historicky a kultúrne špecifický. Náznaky „zdravého rozumu“ teda v žiadnom prípade nemožno považovať za neproblematické.
- 16 Môžu vzniknúť pochybnosti, či sa môj argument o protónoch netýka len „teoretických entít“. Ako vyplýva z následného textu, neverím v existenciu nejakých neteoretických entít. Pozri aj Nelson (1990), hlavne 3. kapitolu.
- 17 Odvolávať sa na skúsenosť je bez bližšej špecifikácie jej obsahu a konštituentov prázdne. V Nelson (1990) tvrdím, že na najjednoduchšej úrovni sa skúsenosť rovná aktivácii sensorických receptorov, my ale žiadne podobné aktivácie nezakúšame. Zakúšame svet, ale zakúšame ho len cez optiku teórií, generovaných a zdieľaných komunitami, do ktorých patríme.
- 18 Jedným z najvážnejších dôsledkov feminizmu je, že aj to, čo Sandra Harding nazýva „spontánna skúsenosť“, je tvarovaná a sprostredkovaná sociálnymi vzťahmi a ideológiou (Harding 1991). Ako tvorkyňa feministického empirického pohľadu na evidenciu zastávam názor, že podobné výzvy nevyžadujú anti-empirické riešenia, ale že určite vyžadujú oveľa sofistikovanejšie prístupy k evidencii a skúsenosti, než aké nachádzame u tradicionalistických a fundacionalistických empirických prístupov. Tvrdím tiež, že podobný prístup sa dá vytvoriť.
- 19 Linda Alcoff ma upozornila, že každé tvrdenie je tiež dôsledkom kritéria opakovateľnosti (súkromná korešpondencia). Zmysel tvrdenia, vypovedaného v rámci, ktorý predpokladá, že prvotné výsledky sú opakovateľným aktom jednotlivca, takže výsledky môžu dosiahnuť neskôr (individuálne) aj ostatní jednotlivci, je iný, než zmysel môjho tvrdenia o tom, že ani prvotné výsledky nie sú (aspoň nie pre mňa zaujímavým spôsobom) aktom jednotlivca.
- 20 V Nelson (1990) používam pri analýze aspektov tejto teórie holizmus, prvú verziu mnou navrhovaného prístupu k evidencii, ako aj feministickú kritiku neuroendokrínologických a reprodukčno-endokrínologických výskumov pohlavných rozdielov, teórie „vládnucej molekuly“ a predpokladov lineárnych hierarchických modelov.
- 21 Niektorí obhajcovia tejto teórie nástoja na tom, že vplyv ľovu je oveľa širší. Akási „lovecká adaptácia“ sa podľa nich podpisuje na ľudskej psychológii, biológii, emóciách a rodovom rozdelení práce. Vplyv teórie by bol teda širší, než ako to rozvíjam v tomto článku.
- 22 Zástankyne pozície, nazvanej Sandrou Harding „feministickým empirizmom“ (Harding 1986), ktoré sú podľa nej medzi vedcami pomerne početné, zrejme môj názor tak ľahko neprijmú. No ako Harding ukazuje na rovnakom mieste a ja v knihe

Who Knows, tvrdiť, že feministky sú (nejakým priamočiarým spôsobom) „menej zaťažené predsudkami“, je prinajmenšom prehnané. Nie som však presvedčená, že na androcentrický a gynocentrický model by sa malo pozeráť ako na kompatibilné (aspoň pokiaľ ide o „zaťaženosť predsudkami“). Po prvé, androcentrický model sa nikdy za taký nepovažoval a hľadalo sa naň ako na „hodnotovo neutrálny“; gynocentrické modely sú naopak vytvárané vedome a nerobia si na hodnotovú neutralnosť nijaký nárok. Navyše tie druhé majú za úlohu naprávať, nielen v zmysle „pridávania“ čohosi k predchádzajúcemu poznaniu, ale aj v zmysle zmeny veľkej časti toho, čo považujeme za poznanie, ako aj nášho názoru na epistemológiu a vedu.

- 23 Sandra Harding rozvíja túto myšlienku veľmi zreteľne v skorších verziách „feministického empirizmu“ (ktorý odlišuje od „filozofického feministického empirizmu“, na ktorom momentálne pracuje). Pozri Harding 1986.

Použitá literatúra

- ADDELSON, K. P.: *The Man of Professional Wisdom*. In: *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science I*. (Ed.: Harding, S. – Hintikka, M.) D. Reidel, Dordrecht 1983.
- ADDELSON, K. P. – POTTER, E.: *Making Knowledge*. In: *Engendering Knowledge: Feminists in Academia*. (Ed.: Messer-Davidow, E. – Hartmann, J. E.) Univ. of Tenn. Press, Knoxville, Tennessee 1991.
- BLEIER, R.: *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*. Pergamon Press, New York 1984.
- DEWEY, J.: *The Influence of Darwin on Philosophy*. In: *Darwin: A Norton Critical Edition*. (Ed.: Appleman, Ph.) W. W. Norton & Co., New York a Londýn 1970, s. 305-314.
- DURAN, J.: *Toward a Feminist Epistemology*. Rowman & Littlefield, Totowa, N. J. 1991.
- GLASHOW Sheldon, citované v New York Times, Sek. 4, 22. okt. 1989, s. 24.
- HARDING, S.: *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, Ithaca 1986.
- HARDING, S.: *Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques*. In: *Feminism/Postmodernism*. (Ed.: Nicholson, L.) 1990.
- HARDING, S.: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press, Ithaca 1991.
- HUBBARD, R.: *Have Only Men Evolved*. In: *Discovering Reality*. (Ed.: Harding, S. – Hintikka, M.) 1983.
- KELLER, E. F.: *The Gender/Science System: or, Is Sex to Gender as Nature Is to Science*. In: *Feminism and Science*. (Ed.: Tuana, N.) Indiana University Press, Bloomington a Indianapolis 1989.
- LONGINO, H.: *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton University Press, Princeton 1990.
- LONGINO, H. – DOELL, R.: *Body, Bias and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science*. In: *Signs 9*, č. 2, 1983, s. 206-227.
- NELSON, L. H.: *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*. Temple University Press, Filadelfia 1990.
- QUINE, W. V.: *Word and Object*. MIT Press, Cambridge, Mass. 1960.
- QUINE, W. V.: *The Scope and Language of Science*. In: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House, New York 1966.
- QUINE, W. V.: *Epistemology Naturalized*. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York 1969.
- TUANA, N.: *The Radical Future of Feminist Empiricism*. In: *Hypatia*, zima 1992, 7 (1), s. 100-114.

Z angličtiny preložil Juraj Hvorecký

Nelson, Lynn Hankinson: *Epistemological Communities*. In: *Feminist Epistemologies*. Routledge, New York 1993. Krátene.

