

MÔŽE BYŤ VEDECKÉ POZNANIE (LEN) OBJEKTÍVNE?

(Diskusia v súčasnej feministickej epistemológii)

ETELA FARKAŠOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK, Bratislava

FARKAŠOVÁ, E.: Can the Scientific Knowledge be (Only) Objective?
(Discussions in Contemporary Feminist Philosophy)
FILOZOFIA 50, 1995, No 7, p. 361

The paper focuses on the changing relation between subjectivity and objectivity as articulated in contemporary feminist epistemological conceptions. Most feminist theoretists share the criticism of traditional dichotomic thinking, within which subjectivity and objectivity were conceived of as mutually excluded opposites. The feminist criticism focuses further on domination of objectivity (seen as a positive property of knowledge) over subjectivity (seen as a negative and an undesirable one). The feminist inquiries in the origins and development of the ideal of „pure“ objectivity show its social-cultural background and its being implied in particular values. The roles of subjectivity, resp. intersubjectivity are changing in contemporary feminist epistemological conceptions: both of them are accepted as inseparable from and detremining the objectivity of knowledge.

V tradičnom chápaní sa princíp objektivity stotožňuje so základným princípom vedeckého poznania a napr. miera objektivity (vo vzťahu k miere subjektivity) sa pokladá za jeden z dôležitých rozlišujúcich znakov medzi umeleckou a vedeckou tvorbou. Od vedy sa očakáva (najmä od zrodu novovekej vedy prezentovanej či už baconovským empirizmom, alebo karteziánskym racionalizmom) čo najvyššia miera objektivity a čo najnižšia miera subjektivity. Ideálom vedeckého poznania, ktorý neskôr posilnili pozitivistí a ich nasledovníci, sa stalo smerovanie k „čistej“ objektivite – založenej na „čistej“, hodnotovo a emocionálne neutrálnej racionalite – a k potlačaniu, ba až k eliminovaniu subjektivity aj s jej – ako sa to zakotvilo v zodpovedajúcich epistemologických koncepciách – údajne silne deformujúcimi účinkami na proces a výsledky poznania. Tento ideál koreniaci v prírodnej vede sa postupne implantoval – opäť ako ideál – aj do sociálnych vied, a to s dôsledkami, ktoré vzbudzujú u niektorých teoretikov vedy pochybnosti. Z viacerých dôvodov je práve 20. storočie dobou, kedy tieto pochybnosti dozreli až do takej miery, že vedú k potrebe prehodnotiť otázky vzťahu vedy (kultúry) a prírody, otázky zodpovednosti vedcov za spôsoby, akými sa využíva (zneužíva) poznanie ako nástroj podrobovania a vykorisťovania prírodného (i ľudského) sveta, ako aj k potrebe nanovo sformulovať ekologicko/epistemologicko/etické imperatívy [1]. Vo svojom príspevku sa pokúsim stručne načrtnúť niektoré polohy takto orientovaných diskusií, a to v prácach teoretičiek ako Sandra Hardingová, Merrill B. Hintikková, Lorraine Codeová, Helen Longinová, Charlene Spretnaková, Elizabeth K. Minnichová a ďalších autoriek, ktoré rozpracovávajú feministickú (ekofeministickú) filozofiu.

Jednou zo základných výhrad teoretičiek voči ideálu objektivity sformulovanému vo fyzike, je poukaz na zložitosť „objektu“ spoločenských vied, ktorým je človek, ľudská skupina, medziludské vzťahy, psychické procesy, emocionálne väzby a pod. Spomínané filozofky sa chcú – zo špecifického feministického stanoviska – spolupodieľať na prehodnocovaní paradigmatickosti vedeckého poznania, resp. prenosu paradigiem prírodovedného (najmä fyzikálneho) poznania do sféry poznania spoločenskovedného. Úsilie o nový pohľad je späté s kritikou dekontextualizácie poznania, a to na úrovni jednak subjekt-objektových, jednak objekt-objektových vzťahov. Podľa viacerých autoriek zdôrazňovanie objektivity (v zmysle fyziky) ako hlavného cieľa vedy vyviera z presvedčenia, že objekty môžu byť od subjektu poznania striktné separované a že takýmto ostávajú v priebehu celého poznávacieho procesu. „Poznanie per se“ – ako tvrdí S. Hardingová – „sa obvykle hodnotí vzhľadom na mieru, do akej sa približuje k metodologickým kritériám fyziky, pričom sa neberie do úvahy, že fyzika skúma alebo jednoduché systémy, alebo jednoduché aspekty zložitých systémov“ ([2], 44).

Viaceré feministky sponchyňujú dôvody, pre ktoré by sa mala „údajná metodologická čistota“ fyziky vnímať ako ideál pre metodológiu ostatných vied. S. Hardingová napr. tvrdí, že fyzika ponúka vedcom „chatrný výber paradigiem“, ktoré sú len lokálne relevantné, no ktoré sa aplikujú aj za hranicami sféry, kde vznikli a kde účinne pôsobia ([2], 40; [3]). Prenosom týchto paradigiem do sociálnej vedy však dochádza k potlačaniu, deformovaniu subjektivity, resp. intersubjektivity, na ktorú je spoločenskovedné poznanie orientované ([4], 30-33). Vo viacerých sociálnych vedách sa napríklad vytvorili také experimenty, ktorých účelom je poskytovať čo najexaktnejšiu predikciu ľudského správania a zároveň ho čo najexaktnejšie kvantitatívne analyzovať, pretože – ako hovorí L. Codeová, „len správanie, ktoré sa dá podrobiť štatistickej analýze, sa pokladá za hodné vedeckého bádania. Táto metodológia produkuje také explanácie osobností, sociálnych štruktúr a interakcií, ktoré nezohľadňujú ani vedomie skúmaných subjektov, ani významy a interpretácie. aké tieto subjekty pripisujú svojim skúsenostiam. Možnosť, že by subjekt počas experimentu nebol stále separovaný a nezmenený alebo že by sa mohol úmyselne vzoprieť proti pravidlám správania, ktoré „objavuje“ výskumník, sa len málokedy zohľadňuje. A ak sa o takej možnosti uvažuje, býva jej význam vzápätí minimalizovaný“ ([4], 34-35). Viaceré teoretičky upozorňujú, že ešte ani zďaleka nezanikli vplyvy pozitivistického projektu, podľa ktorého by sa mali sociálne vedy modelovať podľa fyziky. L. Codeová upozorňuje, že účinky tohto projektu sú silne prítomné napr. v hegemonii, akú si v psychológii (najmä americkej) udržia behaviorizmus. Obavy z dekontextualizovaného, ahistorického, k okolnostiam a k ľudskej subjektivite slepeho prístupu, aký legitimizuje behaviorizmus, vedú podľa tejto filozofky oprávnene k polemike o paradigmatickej pozícii fyziky. Objektivita je podľa L. Codeovej pre vedcov tak silne príťažlivá preto, lebo „svojou podstatou sa odlišuje od vrtošivej nestálosti emocionálneho života a je aj od neho oddelená. Môže teda ponúknuť útočisko jasnosti a istoty zbavené očividnej iracionality emócií“ ([4], 36).

Poznávanie iných ľudí – ako predmet sociálnych vied – však charakterizuje istá dvojnásobnosť; transparentnosť a jasnosť sa tu prelína s čiastočnou nepriezračnosťou a neurčitosťou, pretože ani (v ideálnom prípade) úplný súbor dát o druhom človeku nemôže vyčerpávajúco odpovedať na to, akou osobnosťou je tento človek, či presnejšie na to, akou osobnosťou sa cíti byť ([4], 39). Poznanie iných ľudí priam predpokladá učenie sa tomu, čo možno od druhých ľudí očakávať; predpokladá istú citovú angažovanosť, zrušenie alebo aspoň relativizáciu

striktného subjekt-objektového dištancu. Toto poznanie priam vyžaduje vzťahy a kontinuálne väzby, interakcie so skúmaným „objektom“ (človekom, ľuďmi), možnosť permanentných interpretácií a re-interpretácií otvorených voči mnohým faktorom a aj voči mnohým pokusom. Nepochybne je subjektivita kognitívneho aktéra v poznávaní iných ľudí obsiahnutá v inej miere a iným spôsobom, ako je to v poznávaní fyzikálnych objektov. Napriek tomu toto poznanie nie je podľa názoru spomínaných teoretičiek čisto subjektívne, obsahuje aj mnohé objektívne fakty (napríklad o vonkajších znakoch, ako sú napr. údaje o veku, povolání, rase, rode a pod.). Táto informácia je však, ako hovorí L. Codeová, objektívnou len v ordinárnom, triviálnom zmysle. Ak sa má toto „triviálne“ chápanie v poznávaní iných ľudí prekonať, treba prekonať aj tradičné dichotómie: ración/emócie a fakt/hodnota. V epistemológii „hlavného prúdu“ sa však na emócie obvykle nazerá ako na taký aspekt subjektivity, ktorý ju najviac spochybňuje. Emócie majú byť preto kontrolované a možnosť, že by mohli byť integrované do konštrukcie poznania, je v rámci týchto koncepcií ťažko prijateľná. „Akýkoľvek pokus legítimizovať miesto emócií v tvorbe, vývine alebo potvrdzovaní poznatkov sa podľa tohto názoru rovná kapitulácii pred subjektivismom toho najsolipsistickejšieho, najidiosynkratickejšieho druhu“ ([4], 46).

Niektoré z teoretičiek nastoľujú v tejto súvislosti nesporne zaujímavú otázku: Aká je geneza ideálu „čistej“ objektivity? Ideál objektivity (nárokujúci stať sa vzorom, modelom, záväznou normou pre každé poznanie) sa vynoril – ako tieto filozofky oprávnené dôvodia – na určitom vývinovom stupni vedy, sprevádzali ho rozličné motivácie aj aspirácie. Predstavuje teda „historicky a lokálne špecifickú intelektuálnu“ a aj v širšom zmysle kultúrnu hodnotu ([4], 48-49), ktorá sa spája s prísľubom optimálnej kontroly nad prírodou a ktorá nesie znaky hierarchického pohľadu na vesmír, ako aj ďalšie znaky svojej doby a society. Očividné je i to, že tento ideál – hoci nepriamo – slúži svojím pôsobením moci a posilňuje záujmy mocných, čím zároveň ospravedlňuje a podporuje aj koristnícky vzťah k prírode ([4], 48-49)]. Celú proklamovanú hegemoniu a „objektívitu ideálu objektivity“ teda rozhodujúcim spôsobom motivujú a podporujú aj subjektívne faktory. Znie to paradoxne len potiaľ, pokiaľ si neuvedomíme, že epistemologické ideály sprostredkovane korenia v ľudských záujmoch, sú z nich v značnej miere odvodené – napokon, utvárali ich historicko-kultúrne podmienení ľudskí aktéri poznania. Ani S. Hardingová, ani L. Codeová, ani ďalšie teoretičky netvrdia, že je potrebné (alebo možné) vylúčiť vplyvy týchto záujmov na procesy konštrukcie poznania (a takisto aj ideálov poznania), ale upozorňujú na potrebu uvedomiť si ich ako epistemologický problém a tematizovať ich pôsobenie.

Predstavitelky feministickej epistemológie nielenže spochybňujú paradigmatický status fyziky pre každé vedecké poznanie, resp. pre „poznanie per se“, ale navrhujú aj vlastnú – zdá sa mi, že do istej miery taktiež jednostrannú – alternatívu. L. Codeová napr. vyjadruje názor, že rekonštruovaná sociálna veda môže ponúknuť lepšiu paradigmu pre poznanie ako prírodné vedy ([4], 39). Podobne dôvodí S. Hardingová, podľa ktorej modelom poznania pre vedy by mala byť kritická a sebarefektujúca sociálna veda: ak fyzika vyžaduje isté špeciálne postupy pre adekvátnosť explanácie, mali by sa tieto chápať práve ako špeciálne; na poznanie vo fyzike, kde sa napr. vylučuje problém poznania intencionálneho alebo naučeného správania, by sa potom malo nazeráť ako na atypické vedecké poznanie ([2], 44). Koncepcia objektivity odvodená z fyziky závisí totiž od špecifickej povahy a interpretácie vzťahov medzi poznávajúcimi subjektami a ich objektami poznania. Aj keď je metodológia fyziky úspešná pri skúmaní svojich

systémov, nemôže byť podľa týchto autoriek vyzdvihovaná a preferovaná viac ako iné kognitívne aktivity, ktoré postupujú podľa odlišných pravidiel, pretože „žiadna metodológia nezodôvodňuje samu seba“ a ani samu seba nelegitimizuje ([4], 34; [2], 44). Z povýšenia fyzikálneho ideálu objektivity na paradigmu každého vedeckého poznania vyvíera presvedčenie, že „skutočné“ poznanie musí byť autonómne, musí byť v ňom maximálne eliminovaná subjektivita, musí byť maximálne abstraktné, nezávislé, odosobnené.

Skutočnosť, že tieto teoretičky vstupujú do sporov o paradigmatickosť prírodnovedného či sociálnovedného prístupu, súvisí s ich protestom proti každému druhu redukcionizmu. Ten sa obvykle prejavuje buď v rovine ontologickej (metafyzickej), alebo metodologickej (epistemologickej). Zatiaľ čo prvý druh redukcionizmu sa odvíja od viery, že akýkoľvek zložitý systém či proces možno rozčleniť na čo najmenšie funkcionálne jednotky, druhý typ redukcionizmu spočíva vo viere, že každý zložitý systém či proces možno charakterizovať a skúmať ako funkcie interakcií medzi týmito jednotkami. Povýšenie matematiky alebo fyziky na všeobecnú paradigmu vedeckého poznávania nesporne predstavuje takýto redukcionizmus, ktorý má negatívne dôsledky nielen v rovine teoretickej, ale i praktickej. Celkom prirodzene sa však v tejto súvislosti vzápätí vynára otázka, či povýšenie sociálnovedného poznávania na paradigmu každého vedeckého poznávania nie je tiež iným druhom akéhosi „prevráteneho redukcionizmu“, extrémizmu; či čistá výmena paradigmatickej pozície medzi prírodnými a sociálnymi vedami nie je príklonom k opačnej jednostrannosti.

Charakteristickým pre väčšinu predstaviteľiek feministickej filozofie je, že ak na jednej strane presvedčivo obhajujú úlohu subjektivity v poznaní, na druhej strane nepopierajú objektívnosť poznania. Prítomnosť subjektívneho rozmeru v poznaní (už na úrovni „faktu“) podľa nich nevylučuje prítomnosť objektívnych momentov v poznávacích procesoch a v ich výsledkoch. Fakty sú podľa týchto filozofiek napr. vždy otvorené voči rôznym, aj odlišným interpretáciám – z rôznych, aj odlišných perspektív. „Fakty sa môžu meniť a vyvíjať v procesoch interpretácie a kritiky, takže realita je vskutku otvorená voči sociálnemu štruktúrovaniu a sociálne praktiky, vzťahy, inštitúcie nie sú ani zďaleka konštantné“; ako hovorí L. Codeová, „fakty môžu znamenať rôzne veci pre rôznych ľudí, fakty sú obojaké: aj subjektívne, aj objektívne“ ([4], 45-46). Táto filozofka akcentuje konštitutívnu úlohu subjektivity v procese tvorby poznatkov, ba dokonca objektivita poznatkov podľa nej priam predpokladá zohľadnenie, zahrnutie ich subjektivity; objektivita a subjektivita poznatkov sa nevylučujú, ale vzájomne podmieňujú a dopĺňajú ([4], 31). L. Codeová síce neuznáva existenciu žiadnej absolútnej, čisto objektívnej autority, žiadnej „praxe všetkých praxí“ či „schémy všetkých schém“, no, ako dôvodí, z ich neexistencie ešte nevyplýva, že všetky konceptuálne schémy, všetky praxe a paradigmy by boli radikálne idiosynkratické alebo výlučne subjektívne. Z tvrdenia, že nejestvuje „schéma schém“, ktorá by mala absolútnu explanačnú silu, nemožno podľa nej odvodzovať ani to, že všetky schémy sú rovnako hodnotné. L. Codeová je presvedčená, že poznatky sú kvalitatívne odlišné: niektoré sú lepšie ako iné, pričom pre kvalitu poznatkov je podľa nej určujúca ich schopnosť ponúknuť subjektu čo najlepšie prostriedky na „vyrovnanie sa“ so svetom, na „zaobchádzanie“ s ním, na rozhodovanie a riešenie problémov ([4], 3-4).

K ťažiskovým témam vo feministických prácach patrí kritika dualistického, resp. dichotomického myslenia ako jednej z charakteristík európsko-americkéj kultúry. Dichotómie (napr. kultúra/príroda, subjekt/objekt, duch/hmota, ráció/emócie a pod.) pokladajú teoretičky za „nástroje

agresie“ voči zložitej mnohotvárnosti živej skutočnosti. Dichotomické myslenie pohybujúce sa v striktných protikladoch nemôže podľa nich postihovať komplexnosť kontinuálnych stavov a procesov v realite, zachytávať celé spektrum medzi dvoma krajnými, dichotomickými výrazmi vyjadrenými pólmi. Forma „A, alebo non-A“ je formou, ktorá je primárne situovaná do sféry čistej formálnej logiky – bez vzťahu k existenciálnemu svetu; akonáhle sa však aplikuje priamo na tento svet, stáva sa nástrojom útlaku a sociálnej kontroly ([4], 29). Odmietavý postoj k dichotomickosti myslenia zdôvodňujú autorky aj tým, že „funkciou radikálnej dichotómie je zabezpečiť poriadok“, zrušiť chaos a prostredníctvom poriadku nastoliť kontrolu a vládu ([5], 162).

Zaujímavým príspevkom k hľadaniu alternatív tradičného striktno dualistického myslenia je koncepcia „radikálnej nonduality“, ktorú navrhuje predstaviteľka ekofeministickej filozofie Charlene Spretnaková. Hoci mnohé feministky (aj eko-feministky) podrobujú tradičné dichotomické myslenie kritike, väčšinou samy ostávajú pri akceptovaní takých koncepcií reality, v ktorých sa síce zdôrazňuje vzťahovosť, vzájomný vplyv i prepojenosť jednotlivých súčastí reality, no ktoré odmietajú koncepciu radikálnej nonduality. Možno teda rozlišovať medzi minimalistickou (umiernenou) a radikálnou verziou nonduality. V rámci prvej sa akceptuje názor, že ľudia, ako aj iné entity v prírode, sú autonómnymi subjektami, ktoré „existujú v istom druhu vzájomnej závislosti a vzťahovosti s inými subjektami“. Východisko druhej, radikálnej verzie tvorí presvedčenie, že existujú „jednotiace dimenzie bytia“, takže prepojenosť, zviazanosť častí bytia je oveľa hlbkovejšia [6]. Ch. Spretnaková argumentuje viacerými filozofickými, vedeckými i mimovedeckými dôvodmi v prospech radikálnej verzie, ktorú odmieta ako moderný, tak i postmoderný-dekonštruktivistický svetonázor. Za kritický moment pri tomto zamietavom prístupe k radikálnej nondualite pokladá tvrdenie o „jednotiacich dimenziách bytia“, ktoré sa zdá byť pre predstaviteľov oboch svetonázorov neprijateľným. Príčiny vidí najmä v tom, že v modernej západnej kultúre pretrváva ešte stále scientistický a objektivistický ideál poznania. Autorka dôvodí, že kultúrne dedičstvo západnej tradície priam predurčuje ku znevažovaniu a podceňovaniu organistického a nondualistického myslenia; to sa pokladá iba za nezrelý stupeň myslenia, za ľpenie na romantických rezíduách, ktoré boli oprávnené v ďalšom vývoji vedy nahradené analytickými orientáciami. Podľa tejto filozofky má však podiel na zamietavom postoji k radikálnej nondualite aj postmoderné dekonštruktivistické myslenie, ktorému pripisuje ambíciu reštaurovať racionalizmus v novej podobe „neo-racionalizmu“, charakterizovaného posunom akcentu z univerzálneho na lokálny, partikulárny kontext, a to pri zachovaní viacerých prvkov osvietenského racionalizmu.

Ďalší dôležitý kultúrny predsudok voči radikálnej nondualite vidí Ch. Spretnaková v pozícii, akú zaujíma v rámci západného myslenia individuum: v spôsobe, akým sa toto individuum chápe: ako autonómne, nezávislé, zásadne odčlenené od iných individuí a aj od ostatného sveta. V koncepcii striktno separovaného, autonómného individua predstavuje uznanie jednotiacich dimenzií bytia ohrozenie pre individuum a takisto predstavuje aj ohrozenie jadra dualizmu: „ego verus svet“. V odmietaní nonduality vidí autorka gesto obhajoby západného myslenia – jeho koreňov, ale aj jeho konzekvencií (v etike, epistemológii, ontológii, no napr. aj v politike). Ch. Spretnaková akcentuje pri chápaní nonduality dynamickosť a vzájomnú prepojenosť častí a celku, čo vyjadruje metaforicky pomocou výrazov „tkanivo“ a „sieť“, a tak sa usiluje narušiť percepčnú predstavu lineárneho (resp. hierarchického) usporiadania celkov [6].

Pri obhajobe radikálnej nonduality vychádza filozofka z požiadavky uznať polyvalentnosť ľudskej percepcie, pluralitu jej foriem (vrátane foriem nelingvistickej percepcie). Ľudská percepcia vytvára podľa nej bohaté škály, pričom v niektorých môže prevládať prvok diskontinuity, v iných zase prvok kontinuity a je nesprávne, ak sa absolutizuje len jeden z nich. Ch. Spretnaková sa odvoláva na viaceré typy skúsenosti, zážitkov, poznávania, ktoré sú v západnej kultúre marginalizované a podceňované; dosahuje sa v nich podľa nej intenzívny pocit nonduality, hranice medzi ja a nie-ja sa v nich pociťujú ako mäkké, pružné, prístupné, no tieto typy skúsenosti naša kultúra doposiaľ nelegitimizovala ako „pravé poznanie“. Medzi takéto typy skúsenosti radí predovšetkým ženskú (materskú) skúsenosť, ďalej zážitky „jednoty s prírodou“, ktoré bývajú sprevádzané pocitom očarenia, úžasu zo sugestívnej scenérie vnímanej v samote, v tichu. Za ďalším príkladom siaha filozofka do sféry detského sveta, v ktorom je tiež prítomný zážitok „magickej jednoty“, podobne ako v náhlych, neočakávaných momentoch, ktoré nás zaskočia intenzívnym precítením jednoty s ostatnými časťami sveta. Nezanedbateľná je podľa nej aj skúsenosť, akú majú „prírodné národy“ so zažívaním pocitu náležitosti k celku prírody, kozmu; podobná je napokon skúsenosť dosahovaná počas meditácií a iných mentálnych praktík, ktoré sú zastúpené v rôznej miere v každej kultúre. Za dôležitú podporu pre svoje názory pokladá autorka aj viaceré holistické koncepcie v súčasnej prírodnej vede (uvádza napr. Bellovu teorému nonlokálnej kauzality, podľa ktorej udalosti nie sú determinované len lokálnymi okolnosťami, ale aj včlenením do širokých kontextov). Ch. Spretnaková vyslovuje presvedčenie, že v súčasnej vede sa postupne presadí nový svetonázor a dôjde k posunu od obrazu sveta ako „mechanizmu“ (Newton, Descartes, Bacon) k jeho obrazu založenom na uznaní „subjektivity“ v prírodnom svete, na docenení procesov samoorganizácie a samoregulácie v ňom. V súvislosti s takýmto obratom v obraze sveta by došlo aj k posunu v obraze človeka a ľudského spoločenstva, k inému chápaniu identity, aké sa udomácnilo v západnej kultúre: ľudská spoločnosť by svoju sebaidentifikáciu už nekoncepovala mimo prírody (resp. proti nej), ale v jej vnútri, ako jej súčasť. V takomto pohľade sa celkom inak javí aj „autonómnosť“ individua – je to autonómia v zmysle dynamickej usúvzťažnenosti, vzájomného ovplyvňovania, v zmysle „tkaniva“ a „siete“: objektivizmus je v tomto pohľade nahradený intersubjektivismom, „osamelé“ bytie (Lone Cowboy) je nahradené „medzibytím“ a statická, separovaná autonómia kontextuálnou dynamickosťou. Ak sa vychádza z ontologických predpokladov o vzájomnej prepojenosti časti bytia, nemôžu sa ani v oblasti sociálnej filozofie interpretovať ľudské vzťahy ako niečo represívne voči ideálu autonómnosti. Aj keď niektoré typy argumentácie, po akých siaha autorka, prekračujú hranice obvyklého filozofovania, natíska sa otázka, či aj takáto koncepcia „ekologického feminizmu“, zohľadňujúca nie iba pluralitu „rôznosti“ v bytí, ale aj – a najmä – existenciu „jednotiacich dimenzií bytia“, by nemohla prispieť k rozsiahlej transformácii ([1], 114-150, 246-260; [6]). K transformácii etiky, epistemológie a vôbec celej filozofie a kultúry, no aj k transformácii spoločnosti, ktorá dnes už svojimi, od novoveku pretrvávajúcimi princípmi autonómneho, separovaného individualizmu ohrozuje nielen samu seba, ale aj tú časť prírodného sveta (kozmu), ktorá sa stala jej doterajším životným priestorom.

U niektorých teoretičiek vyúsťuje odmietanie ideálu „čistej objektivity“ takmer do druhej krajnosti, do redukcie objektivity na intersubjektívitu. Blízka tejto pozícii je koncepcia „kontextuálneho empirizmu“; jej autorka, H. Longinová, chápe poznávací proces ako súbor praktík, ktoré majú oveľa viac sociálny ako individuálny charakter, a aj objektívitu vedeckého

poznania vyvodzuje predovšetkým z jeho sociálneho rozmeru. Podobne ako L. Codeová, odmieta táto autorka predstavu čisto objektívneho, zo sociálneho i personálneho kontextu vypreparovaného vedeckého poznania. Longinová pritom rozlišuje dva druhy hodnôt, a to konštitutívne a kontextuálne. Pod konštitutívnymi hodnotami rozumie tie, ktoré vyplývajú z pochopenia cieľov vedy a ktoré sú zdrojom pravidiel určujúcich to, čo konštituuje akceptovateľné vedecké postupy, praktiky alebo vedecké metódy. Kontextuálnymi hodnotami nazýva zas hodnoty späté s osobnými, sociálnymi, kultúrnymi, skupinovými alebo individuálnymi preferenciami toho, „čo má byť“ – tieto hodnoty patria k sociálnemu a kultúrnemu prostrediu vedy ([7], 5). Veda nie je podľa Longinovej absolútne autonómnou zložkou kultúry, vedecké poznanie sa nedosahuje bez vplyvu hodnôt a záujmov daného socio-kultúrneho kontextu, objektívne momenty sa v ňom prelínajú s momentami subjektívnymi. V podobnom duchu uvažujú o vede aj ďalšie teoretičky, ktoré akceptujú myšlienku o välenosti sociálnych záujmov, hodnôt do vedeckej praxe a podľa ktorých neexistuje transcendentný, na kontexte nezávislý súbor absolútne objektívnych kritérií racionálneho zdôvodňovania. Zdôrazňujú, že namiesto úsilia o elimináciu subjektívnych „zaujatosť“ (hodnotových, rodových, kultúrnych, sociálnych) by bolo potrebnéšie uvedomiť si ich prítomnosť vo vedeckom poznaní a reflektovať ich ako jeho nevyhnutnú súčasť ([8], 1-17). Takáto eliminácia je podľa nich nemožná, pretože každý poznávací proces (zbieranie dát, dokazovanie, resp. zdôvodňovanie) prebieha v konkrétnom partikulárnom kontexte s konkrétnym pozadím a hodnotí sa vzhľadom na partikulárne ciele ([7], 215). H. Longinová pokladá v procesoch poznávania za dôležité napr. aj pôsobenie pozadia predpokladov, ktoré nie je nikdy ani potvrdené, ani nepotvrdené, vymyká sa potvrditeľnosti (nepotvrditeľnosti) na observačnej úrovni a v ktorom môžu byť prítomné rôzne metafyzické prvky. Objektívitu poznania chápe filozofka najmä ako funkciu kritického dialógu, resp. „transformatívnej kritiky“, ktorá sa uskutočňuje vo vedeckej komunite, pričom dôležité je podľa nej jednak to, do akej miery metóda pokladaná za objektívnu musí zahŕňať intersubjektívnu kritiku, a jednak to, do akej miery priebeh a výsledky poznávania sú citlivé, vnímavé voči tejto kritike. Sociálny charakter poznania umožňuje podľa filozofky pochopiť, že napriek existujúcej „hodnotovej záťaž“ môžu byť poznatky do istej miery objektívne; hodnoty teda nie sú ani podľa tejto filozofky „inkompatibilné s objektivitou“, no samotná objektivita ako charakteristika a moment poznávacieho procesu je pre ňu viac funkciou praxe vedeckej komunity ako vzťahom individuálneho subjektu poznania k skúmanému predmetu, ako vzťahom medzi reprezentáciou a reprezentovaným ([7], 216 a n.).

Pre koncepciu „kontextuálneho empirizmu“ je príznačné i to, že sa v ňom rozlišujú dva typy objektivity: a) v prvom type je dôležitá spätosť s otázkami pravdy a referenčného charakteru vedeckých teórií – t.j. objektivita poznania sa posudzuje z hľadiska „vedeckého realizmu“; b) v druhom type je dôležitá spätosť s metódami výskumu – t.j. objektivita poznania sa chápe ako dôsledok používania objektívnych metód ([7], 62-63). Longinová nevenuje takmer žiadnu pozornosť prvému typu objektivity, nezaujíma ju, či a do akej miery deskripciu sveta, ktorú dáva vedecká teória, možno pokladať za objektívnu v zmysle referenčnosti; filozofka sa nechce viazať na rámeček „vedeckého realizmu“. Dôležitejší je podľa nej iný aspekt problému, a to sociálny či „verejný“ charakter vedy; preto Longinová kladie akcent najmä na pluralitu a diverzitu hľadísk, postojov a metód v procese tvorby vedeckých poznatkov, ktoré majú zabezpečiť vyššiu objektívnosť poznávacieho procesu.

Koncepciu „kontextuálneho empirizmu“ kriticky analyzuje S. L. Crasnowá, podľa ktorej objektivitu nemôže vede garantovať iba to, že je sociálne konštruovaná. Crasnowá odmieta chápanie objektivitu zredukovanú na intersubjektivitu, resp. chápanie objektivitu ako funkcie transformatívnej kritiky. Má výhrady aj voči tomu, aby sa objektivita vedeckej metódy posudzovala podľa miery, do akej umožňuje transformatívnu kritiku. Rozpracovanie idey, že poznatky nie sú produktom aktivity individuálnych subjektov, ale procesov prebiehajúcich vo vedeckej komunite, pokladá za pozitívny prínos, no tento fakt sám osebe ešte nie je podľa tejto autorky zárukou objektivitu poznatkov. Ťažisková pripomienka, ktorú Crasnowá vznáša na margo koncepcie „kontextuálneho empirizmu“, spočíva v otázke povahy vzťahu medzi objektivitou, subjektivitou a intersubjektivitou. Crasnowá tvrdí, že problematiku objektivitu nemožno riešiť mimo rámca „vedeckého realizmu“, t.j. mimo rámca, v ktorom sa skúma referenčný charakter poznatkov; že vymedzovať objektivitu iba ako rezultát kritického dialógu je primálo [9]. Zdá sa, že práve táto otázka otvára priestor pre ďalšie produktívne diskusie o definovaní (re-definovaní) objektivitu v kontexte moderného vedeckého poznania a že v budúcich rokoch jej bude právom prináležať jedno z centrálnych miest v rámci filozofických skúmaní.

Feministická argumentácia o „koreňoch“ či sprievodných znakov nesprávne (dichotomicky) chápaného princípu objektivitu – ako nezlučiteľného, vzájomne sa vylučujúceho s princípom subjektivitu poznania – sa v niektorých bodoch neraz približuje k argumentácii viacerých súčasných teoretikov vedy a metodológov. Zmieňme sa ilustratívne aspoň stručne o Michaelovi Pattonovi, ktorý sa špecializuje na hodnotenie metód a ktorý vo svojich prácach upozorňuje na problematické spájanie, alebo až stotožňovanie objektivitu s neutralitou poznávacích metód, čím prispieva k sponchybnovaniu údajnej „čistoty“ objektivitu poznávania. Podľa Pattona „ustanovenie objektivitu ako najvyššej hodnoty vládnucej paradigmy predstavuje ideologický postoj, ktorého funkciou je legitimizovať, zachovávať a ochraňovať panstvo jednej jedinej ... metodológie“ ([10], 211). Objektivita a neutralita nie sú podľa tohto autora jedno a to isté, no obe prepozičujú v danej kultúre určitým paradigmám, metódam, teóriám alebo postojom, ktorým sa pripisujú, nadradený, privilegovaný status. Tento autor upozorňuje i na ďalší fakt, že totiž objektivita a subjektivita sa spravidla chápu ako nerovnocenné kvality poznávania, pričom objektivita sa charakterizuje ako pozitívna, a subjektivita ako nedostatková, negatívna kvalita.

Asymetrické vnímanie oboch momentov poznávania si kriticky všíma okrem už spomínaných autoriek aj Elizabeth K. Minnichová, ktorá v podobnom duchu konštatuje, že „subjektivita sa zväčša chápe ako indikátor *nedostatkovosti*. Subjektivitnemu chýba základný zdroj a kvalita *dobrej vedy*, *objektivita* sa obvykle zamieňa s neutralitou“ ([11], 114). Objektivita, neutralita, nestrannosť predstavujú teda vlastnosti, ktorými sa má vyznačovať „dobrá veda“; za spojením týchto požadovaných vlastností však E. K. Minnichová vidí sprievodné znaky a dôsledky koncepčných omylov, ktoré vedú k tzv. hierarchickému monizmu; v tomto – na rozdiel od dualizmu – dochádza vždy k nadradeniu (podradeniu) jedného z proti sebe postavených pólův, resp. až k vylúčeniu podradeného pólu (v danom prípade k vylúčeniu subjektivitu – ako opozita objektivitu poznania). Hierarchický monizmus, v rámci ktorého sa uplatňuje princíp vyčlenenia až vylúčenia, spôsobujú podľa spomínanej autorky štyri základné druhy koncepčných omylov, a to: 1. falošné zovšeobecnenia, abstrakcie a univerzalizácie; 2. vyvodzovanie „v kruhoch“ (tzv. *circulus vitiosus*); 3. mystifikujúce koncepty a 4. parciálne, predsudkami zaťažené

a obmedzené vedenie. Autorka vidí ako jednu zo základných úloh filozofie odhaľovať a kriticky skúmať pôsobenie všetkých uvedených faktorov; táto úloha je ťažká najmä preto, lebo človek – aj vedec – je tak pevne zrastený s určitým štýlom myslenia, s určitými poznávacími metódami a postupmi, ako aj s celým kultúrnym pozadím, že jeho zrak je voči pôsobeniu týchto „zabudovaných“ faktorov málo zaostrený a málokedy im venuje pozornosť; o to viac je vo vede potrebná neustála prítomnosť kritickej sebareflexie, kritického, kontextuálneho myslenia ([11], 72-81).

Zatiaľ čo niektoré feministické filozofky hľadajú pri rozvíjaní kritiky moderného dichotomického myslenia svojich spojencov v postmodernistických mysliteľoch, iné vidia v postmodernom dekonštruktivizme isté úskalia. Ch. Spretnaková si napr. všíma predovšetkým „ideologický náboj“ uvedeného postoja, ktorý na základe tvrdenia, že poznanie je sociálne konštruované, prichádza podľa nej neodôvodnene k záveru, že v ľudskej skúsenosti nie je nič okrem sociálnej konštrukcie. Výnimkou v tejto koncepcii sociálne konštruovanej percepcie je len percepcia rozdielnosti, partikularity a inherentnej autonómnosti. Skutočnosť, že „percepcie diferencovanosti sú akceptované ako obvykle pravdivé, kým percepcie inherentnej kontinuity sa zamietajú ako fiktívna jednota“, vysvetľuje filozofka ideologickými faktormi. Postmodernú dekonštruktivistickú koncepciu zohľadňujúcu a akcentujúcu výlučne diferencovanosť, inakosť, partikularitu, spája autorka s predstavou „Lone Cowboy's ethos“ (s étosom osamelého kovboja) a s východiskovým predpokladom, že všetky vzťahy medzi individuami majú politický charakter a že sú nutne konštituované mocou. Pripúšťa sa tu (v niektorých prípadoch sa priam vyžaduje) vznik „solidarity“, no nie existencia inherentnej, prirodzenej jednoty, čo Ch. Spretnaková odôvodňuje presunom pozornosti politickej filozofie k ontologickým úvahám.

Pre viaceré ekofeministky je však dôležitý opačný proces: nachádzať pre tézu o inherentnej jednote ontologické argumenty, nachádzať napr. v prírodovednom výskume podpory pre holistické názory, a postaviť tak proti prevládajúcemu obrazu sveta ako súboru diskretných, relatívne neusúvzťažnených alebo autonómnych častí holistický, organizmický obraz sveta, ktorý by sa mohol stať východiskom utvárania novej eko-sociálnej etiky, ale aj iných filozofických disciplín. Z takéhoto východiska by sa odvíjala napr. aj zodpovedajúca koncepcia identity, pri ktorej sa ego nestavia do opozície voči ostatnému svetu a pri ktorej sa aj hranice medzi subjektom a objektom chápu ako voľné, priepustné, pružné. V našej kultúre však prevláda obraz sveta ako agregátu diskretných fragmentov, zviazaných, prepojených najmä takými silami ako gravitácia alebo elektromagnetizmus: obraz sveta, ktorý je určovaný ideou diskontinuity medzi separovanými, autonómnyimi časťami [6]. Takýto ontologický predpoklad implikuje zodpovedajúce obrazy „osamelých“, fragmentárnych, nezávislých a diskontinuitných autonómnych individuí ako aktérov poznávacích procesov či ako nositeľov morálnych postojov a rozhodnutí.

Uvedené diskusie ukazujú, že v rámci súčasných epistemologických (aj feministických) koncepcií jestvuje celá škála názorov na objektivitu, resp. na vzťah objektivitu a subjektivitu (intersubjektivitu) poznania. Zároveň však naznačujú i to, že v chápaní vedeckého poznania dochádza k významnému posunu v súvislosti s jeho objektívnym, resp. subjektívnym charakterom; že sa utvára nový pohľad na hranice objektivitu vedeckého poznania, ako aj na miesto a rolu subjektivitu v ňom. Obraz vedeckého poznania sformovaného vo viacerých epistemologických koncepciách podlieha zmenám predovšetkým v súvislosti s akceptáciou úlohy, akú hrá sub-

jektivita resp. intersubjektivita (vrátane jej hodnotových, emocionálnych, ale i ďalších – v najširšom zmysle sociálnych zložiek) kognitívnych aktérov; nemenej podlieha tento obraz zmenám v súvislosti s chápaním subjektivity/intersubjektivity ako neodlučiteľných súčastí a zároveň predpokladov objektivity poznania.

LITERATÚRA

- [1] SPRETNAK, Ch.: States of Grace. The Recovery of Meaning in the Postmodern Age. San Francisco, Harper 1993.
- [2] HARDING, S.: The Science Question in Feminism. Ithaca, Cornell University Press 1986.
- [3] HARDING, S.: Introduction: Is There a Feminist Method? In: HARDING, S. (ed.): Feminism and Methodology. Bloomington, Indiana University Press 1988.
- [4] CODE, L.: What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge. Ithaca and London, Cornell University Press 1991.
- [5] HARTSOCK, N.: Foucault on Power: A Theory for Women? In: NICHOLSON, L.(ed.): Feminism/Postmodernism. New York, Routledge 1990.
- [6] SPRETNAK, Ch.: Radical Nonduality in Ecofeminist Philosophy. In: WARREN, T. K. (ed.): Ecological Feminism. Indiana University Press 1994.
- [7] LONGINO, H. E.: Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry. New Jersey, Princeton University Press 1990.
- [8] BLEIER, R.: Introduction. In: BLEIER, R. (ed.): Feminist Approaches to Science. New York, Pergamon Press 1986.
- [9] CRASNOW, S. L.: Can Science Be Objective? In: Hypatia vol. 8, no. 3, s 194-201.
- [10] PATTON, M.: Qualitative Evaluation Methods. Newbury Park 1980.
- [11] MINNICH, E. K.: Von der halben zur ganzen Wahrheit. Einführung in feministisches Denken. Frankfurt am Main, Campus Verlag 1994.

Doc. Etela Farkašová, CSc.

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK

Šafárikovo nám. 6

818 06 Bratislava

SR