

Hana Samaržija

**Prema socijalno
angažiranoj
epistemologiji:
socijalna
epistemologija
nakon Foucaulta**

Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.

Ur. B. Mikulić / M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet 2019.

SAŽETAK

Glavni cilj ovog rada jest pokazati da socijalna epistemologija svoj sadašnji — podruštvljeni i društveno angažirani — oblik nije mogla steći sama, ograničena na resurse analitičke filozofske tradicije. Dok je tradicionalna analitička epistemologija, odvojena od društva, o znanju raspravljala u okviru trivijalnih osjetilnih uvida ili valjanih logičkih izvoda, epistemički agent standardne epistemologije, zaokupljen osjetilnim uvidima i dedukcijom, nije pokušavao kritički vrednovati znanstvene teorije, učiti od drugih ni donositi informirane političke odluke. Taj uvid nas uči o tome kako su šezdesete pomogle definiranju suvremene socijalne epistemologije. Naime, teorije znanja šezdesetih godina ponudile su novu perspektivu na prosvjetiteljski projekt i na njegov koncept racionalnosti, a dotad ahistorijske rasprave o znanju dopunile su temama političke dominacije, interesne obojenosti, dinamike moći i kulturalnog relativizma. Kako bi naučila razmatrati asimetrične odnose moći različitih društvenih skupina, karijerističke pretenzije znanstvene zajednice i nevinu ljudsku pogrešivost prisutnu u složenoj mreži proizvodnje znanja, analitička epistemologija se, uz znatne skrupule, postupno okrenula nasljeđu kontinentalne filozofije. U ovom ću radu, stoga, nakon povijesnog pregleda postupnog okretanja epistemologije temi znanja u društvu, ponuditi model istinski društvene epistemologije: spoja veritističke socijalne epistemologije Alvina Goldmana, koja zadržava tradicionalne standarde pouzdanosti, empirijske utemeljenosti, odgovornosti i rješavanja problema, te teorijskih doprinosa Michela Foucaulta o utjecaju sociopolitičkih faktora na epistemička postignuća. Vidjet ćemo, ukratko, zašto nas bavljenje društvenim protokom znanja i donošenjem političkih odluka obvezuje na ravnotežu čvrstih standarda epistemičke kvalitete i realističnog odnosa prema ograničenjima društvenog života. ★

Towards a Socially Engaged Epistemology: Social Epistemology After Foucault

ABSTRACT

This article aims to show that contemporary social epistemology, now both social and socially engaged, could not have developed from analytic philosophy's intellectual resources alone. While traditional analytic epistemology, cut off from society, discussed knowledge in terms of sense data and valid logical inferences, its isolated epistemic agent, caught up in sensory stimuli and deduction, made no efforts to evaluate scientific theories, engage with the media, learn from others, or make informed political decisions. This insight, in turn, teaches us how the sixties helped define contemporary social epistemology. Post-modernist theories of knowledge offered a new perspective on the Enlightenment and its core concept of rationality. In the same move, they enriched hitherto ahistorical debates about knowledge with the topics of political domination, personal interest, power dynamics, and cultural relativism. Analytic epistemology, with considerable caution, gradually embraced the legacy of continental thought in order to learn how to assess asymmetric power relations between different social groups, how to approach the careerism of individual scientists, and what to make of the innocent human fallibility present in complex epistemic practices. After a brief historical sketch of epistemology's socialization, I will try to offer a model of a socially engaged epistemology: a mixture of Alvin Goldman's veritistic social epistemology, which retains the traditional norms of reliability, empirical adequacy, responsibility, and problem-solving potential, and Michel Foucault's theories about the role of socio-political factors in the production of knowledge. We will see, in short, why dealing with the social circulation of knowledge obliges us to find a careful balance of firm standards that guarantee epistemic quality and a critical approach to our imperfect epistemic conditions. ★

I. Uvod

Neke je teme, a posebice one s dugom i složenom poviješću, uputno započeti definicijom. Što je, onda, socijalna epistemologija? Ukratko, riječ je o pedeset godina dugom projektu širenja epistemoloških tema na intelektualne prakse u stvarnom društvenom svijetu. Socijalna epistemologija je — ističući da je ljudsko znanje ovisno o društvenim praksama kojima ga proizvodimo, dijelimo, odbacujemo, i učimo od drugih — bila dobrodošla dopuna često odveć uskim temama tradicionalne analitičke epistemologije (GOLDMAN 2004). Prije afirmacije socijalne epistemologije, netko zainteresiran za epistemološke teme mogao je čitati o spoznajnim procesima kojima stječemo nova vjerovanja, zasebne stavove povezujemo u koherentnu sliku svijeta, ili kojima, pozivajući se na različite dokaze, opravdavamo istinitost svojih mišljenja. Uz pomoć stoljetne tradicije, mogli smo se zapitati jesu li naša vjerovanja odraz objektivne stvarnosti, ili se priključiti kanonskom projektu definiranja pojmova znanja i istine (SOSA 1998). Epistemologija je od svojih početaka — uz, želimo li biti posve precizni, povremene iznimke, poput interesa Davida Humea za pitanje svjedočanstva — spoznaju prešutno smještala u kontekst nalik potpunom društvenom vakuumu, a subjekt, odvojen od svijeta, koncipirala kao bezlično i ahistorijsko biće čija racionalnost nije osujećena ni ljudskom pogrešivošću, a kamoli odnosima moći ili nižim osobnim interesima. Dok je, tako odvojena od društva, o znanju raspravljala u okviru trivijalnih osjetljivih uvida — notorne “mačke na otiraču” koju treba spoznati — ili valjanih logičkih izvoda, njezin izolirani subjekt nije pokazivao interes za cirkulaciju znanja društvom. Tradicionalni epistemološki agent, zaokupljen osjetljivim uvidima i dedukcijom, nije pokušavao kritički vrednovati znanstvene teorije, učiti od drugih, ni donositi informirane političke odluke.

Ovime dolazimo do uloge šezdesetosmaškog diskursa u razvoju današnje socijalne epistemologije. Naša zrela inačica socijalne epistemologije, naime, svoje korijene ne vuče samo iz anglosaksonske epistemološke tradicije. Teorije znanja šezdesetih godina ponudile su nov pogled na prosvjetiteljski projekt i njegov ideal racionalnosti, a dotad ahistorijske rasprave o znanju dopunile su temama političke dominacije, interesne obojenosti, dinamike moći i kulturalnog relativizma. Kako bi naučila razmatrati asimetrične odnose moći različitih društvenih skupina, karijerističke pretenzije znanstvene zajednice i nevinu ljudsku pogrešivost prisutnu u složenoj mreži proizvodnje znanja, analitička epistemologija se, uz znatne skrupule, postupno

okrenula nasljeđu kontinentalne filozofije. Iako to neće rado priznati, upravo ju je mikrofizika moći Michela Foucaulta naučila prepoznati ulogu moći u proizvodnji i opravdavanju prihvaćenog znanja (FOUCAULT 1961, 1976, 1994). Za razliku od analitičke tradicije, koja je pojam istine oduvijek smatrala nečim suštinski objektivnim — kakvom bezvremenskom zbirkom činjenica o svijetu koje, neovisne o našem umu, čekaju da ih otkrijemo — Foucaultova istina bila je društveni proizvod. Istina je, prema Foucaultu, mreža institucija i procedura koje, unutar margina određenog “režima istine” i određene spoznajne paradigme, proizvode znanje za široku društvenu upotrebu. Premda ovo nije dovoljno za zaključak da je analitička epistemologija — koja se šezdesetih tek počinje širiti — entuzijastično prigrllila Foucaultove stavove, postupno je, što ćemo vidjeti u nastavku, prihvatila njihove lekcije.

Prvi zaokret tradicionalne analitičke epistemologije ka realnijem pristupu, međutim, nije bio zaokret ka društvu, nego psihologiji. Kad je osvijestila podudarnost svojih interesa s interesima psihologije, koja je nudila i dozu empirizma, epistemologija se proširila na psihološki pristup ulozi pamćenja, heuristika, i tuđih uvida u stjecanju znanja (QUINE 1969). Drugo proširenje, potaknuto skepsom spram modela istine kao podudarnosti s objektivnom zbiljom, nastupilo je u obliku i pod imenom epistemologije vrline,⁰¹ koja je fokus s ideala istine premjestila na intelektualne vrline samog subjekta — nepristranost, otvorenost, odgovornost, znatiželju, i slično (ZAGZEBSKI 1996). Konačno, osamdesetih godina, kada Alvin Goldman brani njezin filozofski status, socijalna epistemologija svoje teme širi na proizvodnju i protok znanja u društvenom svijetu (GOLDMAN 1999). Umjesto razmatranja izoliranog pojedinca, Goldmanova podruštvljena — ali ne nužno, kao što ćemo vidjeti u nastavku, i društveno osviještena — epistemologija razmatra načine na koje članovi zajednica, epistemički kolektivi, institucije i politički sustavi donose, dijele, revidiraju i odbacuju svoje stavove.

01 Epistemologiju vrline (engl. *virtue epistemology*) ne smijemo brkati s “epistemologijom morala” ili “moralnom epistemologijom” (*moral epistemology*), jer nemaju isti predmet istraživanja. Epistemologija vrline nudi intelektualne vrline pojedinca — znatiželju, odgovornost, nepristranost, temeljitost i sl. — kao uvjet epistemičke kvalitete. Epistemologija morala, s druge strane, razmatra način na koji, kao pojedinci ili kao društveni kolektivi, usvajamo teorije o moralno opravdanom ponašanju. Za preciznije razlikovanje vidjeti Anderson 2016 i Zagzebski 1996.

Glavni cilj ovog rada jest pokazati da socijalna epistemologija svoju sadašnju formu nije mogla steći sama, ograničena na resurse analitičke tradicije. U prvom dijelu članka, ukratko ću prikazati razvoj socijalne epistemologije. Pokušat ću objasniti zašto standardna analitička epistemologija, sredinom dvadesetog stoljeća, olabavljuje strogost svojih standarda istine i počinje razmatrati intelektualne vrline subjekta. Kako bismo stigli do glavne teme, u drugom ću poglavlju objasniti kako je teorijsko nasljeđe šezdesetih legitimiralo analize znanja iz perspektive moći i institucionalnog ustroja znanosti. Istražit ćemo zašto se anglosaksonska filozofija, zastrašena relativizmom i neprijateljski nastrojena prema kontinentalnom diskursu, dugo odupirala politiziranju epistemologije, i zašto je prihvaćala odveć idealiziranu sliku znanstvenog rada. Konačno, okrećući se budućnosti socijalne epistemologije kao plodne discipline, ponudit ću model istinski društvene⁰² epistemologije: spoja (1) veritističke socijalne epistemologije Alvina Goldmana, koja zadržava tradicionalne standarde pouzdanosti, empirijske utemeljenosti, odgovornosti, i rješavanja problema, te (2) teorijskih doprinosa Michela Foucaulta o utjecaju sociopolitičkih faktora na epistemička postignuća. Vidjet ćemo, ukratko, zašto nas bavljenje društvenim protokom znanja i donošenjem političkih odluka obvezuje na ravnotežu čvrstih standarda epistemičke kvalitete i realističnog odnosa prema ograničenjima društvenog života. Ako, nakon rasprave, uspijemo osmisliti istinski socijalnu epistemologiju — epistemologiju koja može, između ostalog, osigurati teorijski okvir i za rasprave o strukturalnim uzrocima epistemičke nepravde, o ravnoteži između ekspertističkog i demokratskog odlučivanja, i o epistemičkim svojstvima kolektivnih epistemičkih entiteta poput institucija — svoj projekt možemo smatrati uspješnim.

II. Kratka povijest socijalne epistemologije: znanje u društvenom svijetu

Analitičku socijalnu epistemologiju, kao što smo vidjeli u uvodu, možemo smjestiti unutar opsežnijeg projekta širenja epistemološke tematike. Nakon Quineovog pionirskog apela na naturaliziranu epi-

02 Moj apel na “istinski socijalnu epistemologiju” nije bez presedana: prvo izričito uvođenje Foucaulta u analitičku socijalnu epistemologiju datira od kada Miranda Fricker, u članku “Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology”, otvara raspravu o epistemičkim posljedicama predrasuda i društvene nemoći. Vidjeti Fricker 2001.

stemologiju, prvo proširenje obuhvatilo je psihološke procese stvarnih ljudi. Epistemologija, tako, metodu racionalne rekonstrukcije zamjenjuje analizama stjecanja i odbacivanja vjerovanja u ne-idealnim uvjetima svakodnevnog života (QUINE 1969). Iako se Quineov model epistemologije kao psihologije spoznajnih procesa i dalje odnosio na apstraktni i izolirani subjekt, a ne na spoznavanje u društvenom svijetu, ovaj će zaokret stvarnim kognitivnim procesima pronaći dodatnu potvrdu u raspravama o ulozi heuristika u svakodnevnom razmišljanju i o iracionalnim temeljima procesa donošenja odluka (GIGERENZER 2007 I KAHNEMAN 2011). Istodobno, kasnih pedesetih godina, filozofija znanosti upoznaje Thomasa Kuhna, te, s Kuhnom, i prve kritike idealizirane slike znanosti kao racionalnog i pravocrt-nog projekta (KUHN 1962). Kuhn je propitao staru distinkciju između konteksta otkrića i konteksta opravdanja. Iz perspektive tadašnje filozofije znanosti, povijesni kontekst otkrivanja neke teorije može biti predmet sociološkog interesa, ali okolnosti u kojima je legitimirana kao istinita uživaju poseban status. Samo prepoznavanje istine zajamčeno je unutarnjom logikom znanosti. Poslužimo se primjerom. Iako okolnosti otkrića elektrona mogu biti zanimljive pa možemo istražiti onodobne institucije ili čitati historiografska ogovaranja o karakteru znanstvenika, afirmacija otkrića unutar znanstvene zajednice — ili, jasnije, trenutak kad je teorija postala istinita — nije podložna relativizaciji. Čak i ako je karakter znanstvenika utjecao na otkriće elektrona, nevažan je za odnos znanstvene zajednice prema novoj teoriji, teoriji elektrona. Prepoznavanje istine nije stvar međuljudskih odnosa ni društvenih dinamika, nego standardiziranih znanstvenih metoda i objektivnih kriterija kvalitete. Društvo će istinite teorije automatski prepoznati kao istinite: nećemo zapasti u kognitivnu disonancu ako se nova teorija sukobljava s postojećim mnijenjem i privatnim interesima, radikalnije revizije neće naići na ideološke barijere, a istina će se, cirkulirajući slobodnim tržištem ideja, rapidno proširiti društvom i steći kolektivnu potporu. Kuhnova epistemološka revolucija pokazala je da znanstveni rad uključuje brojne slučajnosti, proizvoljne odluke, vrijednosne sudove, međuljudske sukobe i institucionalne prevrate (HAACK 2011). Prihvaćene znanstvene teorije više nisu bile prozor u objektivnu stvarnost, nego provizorni konstrukti koje možemo zadržati samo dok ih, nakon novih otkrića, ne opovrgnemo (POPPER 1962). Pokazalo se, ukratko, da, kada neku znanstvenu teoriju nazivamo istinitom, zapravo ne možemo odgovorno tvrditi da se neće pokazati neistinitom. Korespondencijska teorija istine, koja je tražila

podudarnost iskaza s objektivnim svijetom — svijetom koji možda, sa sadašnjim znanstvenim dosezima, i ne možemo spoznati — prestala se činiti primjerenom za govor o ljudskom znanju. Istinitost teorija u koje vjerujemo, naravno, možemo opravdavati pozivanjem na njihov trenutni status unutar znanstvenog diskursa. Međutim, inzistirati i na njihovoj podudarnosti s apstraktnom zbiljom bilo bi metafizički arogantno: prisjetimo li se povijesnog razvoja znanosti, naše će sadašnje teorije vjerojatno ustupiti mjesto točnijima, a buduće će generacije o našoj znanosti čitati s ironijskim odmakom.

Epistemologija je, sve svjesnija da epistemičku kvalitetu više ne može svoditi na monistički ideal istine, uvela nove kriterije kvalitetnog rasuđivanja. Unutar teorijskog okvira epistemologije vrline, drugog proširenja, radilo se o intelektualnim vrlinama epistemičkih agenata: o pohvalnim intelektualnim obrascima stvarnih ljudi koji uče, izriču sudove, raspravljaju, odgovaraju na društvene ili znanstvene probleme i dijele znanje s drugima (ZAGZEBSKI 1996). Subjekt je, osim idealu istine, sada mogao težiti i stjecanju praktičnih znanja, koja uspješno rješavaju probleme, ili razvijati svoje epistemičke vrline. Pažljivim sagledavanjem dokaznog materijala i poštivanjem racionalnih procedura koje pouzdano dovode do točnih zaključaka, mogao je iskazati svoju epistemičku odgovornost; epistemičku skromnost mogao je postići preispitivanjem svojih predrasuda i pristojnim raspravljanjem s drugima, a vrlina epistemičkog milosrđa tražila je otvoren pristup stavovima s kojima se možda ne slaže. No, premda je znanje ovime prešutno smješteno u društveni kontekst, još uvijek nije bilo govora o samome društvu: društvenim institucijama koje proizvode, opravdavaju, i distribuiraju prihvaćeno znanje.

Analitička socijalna epistemologija glatko se uklopila u tako postavljene okvire i svoje teme proširila na društvene intelektualne prakse. Riječima njezina pionira Alvina Goldmana, prihvatila je nužnu ovisnost znanja o društvenoj interakciji, jer svoje znanje iz prve ruke stječemo znatno rjeđe nego što učimo od drugih, bilo prihvaćanjem tuđih riječi, medijskim informiranjem ili formalnim obrazovanjem (GOLDMAN 1999: 4). Zalažući se za status socijalne epistemologije kao prave epistemologije, Goldman u istoimenom članku nudi koristan skup kriterija za prepoznavanje legitimnih epistemoloških projekata (GOLDMAN 2010). Prava se epistemologija, kao prvo, u konačnici uvijek bavi pojedincima. Sva kognitivna stanja i intelektualne prakse možemo svesti na pojedinca, pa i na pojedinca unutar kakve grupe, institucije ili društvenog sustava. Kao drugo, epistemologija

je suštinski normativna disciplina, čiji temeljni pojmovi opravdanja, racionalnosti i istinitosti nužno sadržavaju i vrijednosni sud. Jasnije rečeno, prozovemo li neki stav opravdanim, ujedno tvrdimo i da postoji razlika između opravdanih i neopravdanih stavova, i da neko vjerovanje, kako bi bilo opravdano, mora zadovoljiti određene kriterije epistemičke kvalitete. Važno je istaknuti da Goldman, kad govori o normativnosti, zapravo misli na preskriptivnost: epistemologija treba objasniti kako poboljšati sadašnje intelektualne prakse. Kasnije, kad u pionirskom djelu *Knowledge in a Social World* bude raspravljao o, primjerice, metodama informiranja glasača prije izbora, Goldman neće samo vrednovati različite medijske kanale, nego i podupirati one koje bismo, kao društvo, trebali odabrati. Goldman ovdje ne pokazuje osobite skrupule spram pristranosti eksperata. Ako itko zaslužuje pravo na odabir epistemički najboljih primjena znanja u društvu, to je socijalni epistemolog. Za Goldmana, normativnost — činjenica da razlikujemo dobro i loše epistemičko ophođenje — automatski povlači i preskriptivnost, ili nastojanje da svoje uvide, radi društvenog napretka, pretočimo u stvarni svijet.

Kao treće, prava epistemologija ove kriterije opravdanosti ili kvalitete ne smatra pukim konvencijama ili proizvoljnim odlukama, nego im pripisuje i objektivnu valjanost. Ustvrdimo li, primjerice, da neki stav, kako bi bio opravdan, mora biti poduprt uvjerljivim dokazima, tvrdimo i da postoji nešto objektivno vrijedno u potkrepljivanju stavova dokazima. Prešutno tvrdimo i da postoji objektivna razlika između zagovaranja bilo čega i zagovaranja nečega što možemo objasniti. Kao četvrto, pojmovi znanja i opravdanosti impliciraju vezu s istinom kao objektivnim i o-umu-neovisnim svojstvom. U svijetu prave epistemologije, istinitost nije kompliment koji, kao kod Rortyja, pridajemo nekom stavu koji nam se osobito dopada, a ni stvar subjektivne odluke ili ideološke zablude (RORTY 1979). Kao peto, Goldman ulogu prave epistemologije traži u normativnoj procjeni načina na koje stječemo, prihvaćamo i ispravljamo svoja vjerovanja. Budući da, primjenom ovih kriterija, filozofske pristupe znanju u društvu možemo odrediti kao doista epistemološke ili kao revizionističke, možemo objasniti i dugogodišnji otpor analitičke filozofije prema Foucaultovoj metodi.

III. Relativisti i revizionisti: Foucaultova epistemološka metoda

Interes filozofije za pitanje znanja u društvu došao je iz dva vrlo različita smjera. Prvi, gore opisan, bio je interes analitičke socijalne

epistemologije: prirodan razvojni korak discipline posvećene teorij-skom razmatranju znanja, koja je svoje teme i vrijednosti jednostavno preslikala na društvo. Drugi, i kronološki raniji, razvio se u okrilju europske filozofije 60-ih godina, a temi društvene proizvodnje znanja nije pristupio u nastojanju da očuva stare epistemološke ideale (BOGHOSSIAN 2006). Restriktivni ideal istine, već uzdrman polemikama unutar filozofije znanosti, postao je zastarjelo nasljeđe modernističkog projekta, te, posljedično, i politički upitan. Za post-moderniste poput Lyotarda, Rortyja, ili Derride, društveni svijet nije bio samo konstruiran, nego konstruiran na pogrešan, opresivan i neprihvatljiv način. U tom duhu, novi zadatak društvenog znanstvenika bio je razotkriti prešutne odnose moći u temeljima institucija i hijerarhija koje smo, odrastanjem u nepravednom društvu, naučili smatrati prirodanima. Iz perspektive dekonstrukcije i post-kolonijalnih studija, kriteriji racionalnosti povlađivali su zapadnoj kulturi i perpetuirali nejednake odnose moći; jezikom kulturalnih studija, istina i visoka kultura samo su proizvod hegemonije, kulturnog kapitala i stoljetnog nasljeđa arbitrarnih procjena; prema glasnijim post-modernistima, poput prebjega iz analitičke filozofije, Richarda Rortyja, istina je bila stvar subjektivnih preferencija, epitet koji pripisujemo onom stavu koji nam, u danom trenutku, najviše odgovara (RORTY 1979). Prema Rortyju, istina je atavistički konstrukt: kad shvatimo da je subjektivna, podređena političkim interesima, ovisna o lokalnom kontekstu — pa, stoga, i ograničenog roka trajanja — ili primjenjiva samo na iskaze, a ne na opisanu zbilju, svoju staromodnu epistemologiju možemo zamijeniti ironičnim pristupom svijetu u kojem ni jedan stav, pa ni naš vlastiti, nema objektivnu prednost (RORTY 1989).

Ako je opravdanost neke znanstvene teorije u prethodnom koraku prestala zahtijevati apsolutnu istinitost, ovime je odvojena od svih objektivnih kriterija. Revizionističke teorije znanja otvoreno su odbacile tradicionalne ideale epistemologije, proglasile njezinu smrt, kriterije opravdanosti svele na lokalne razgovorne norme i porekle postojanje objektivne istine, neovisne o odnosima moći (FOUCAULT 1976 I LYOTARD 1979). Iako je revizionizam bio bliži provokativnoj retorici nego stvarnom prijeziru prema epistemičkim vrijednostima, uspješno je skandalizirao analitičke epistemologe. Promotrimo li ovaj sukob uz komfor vremenskog odmaka, vidjet ćemo samo sklop pogrešnih skretanja, redukcionističkih čitanja i lijenih tumačenja. Revizionisti su analitičkoj epistemologiji uporno pripisivali restriktivnost koju, nakon Kuhnova obrata i razvoja pluralne koncepcije

epistemičkih vrijednosti, u njoj više nije bilo moguće pronaći. Slično, način na koji su izlagali svoje zaključke sugerirao je da — makar i ne znajući — poštuju i iskazuju epistemičke vrline. I najradikalniji relativisti trudili su se ponuditi teorije koje rješavaju društvene probleme, koje složenim političkim pitanjima pristupaju sa strpljenjem, pažljivo razmatraju povijesni materijal te koje, konačno, doprinose kolektivnom epistemičkom projektu razumijevanja svijeta. Unatoč tome, različitost ovih pristupa znanju — jednog normativnog, a drugog nihilističkog — proizvela je naizgled nepremostiv jaz između teorija koje znanje smještaju u politički kontekst i “prave” epistemologije.

Analitička socijalna epistemologija, očekivano, još nije pokušala rehabilitirati Richarda Rortyja ni potražiti zajednički jezik s Lyotardovim razgovornim normama. Nove rasprave unutar socijalne moralne epistemologije, s druge strane, rijetko propuste istaknuti važnost Foucaultove teorije moći. Što, onda, razlikuje Foucaulta od ostalih revizionističkih tekovina? Kad piše o diskursu koji “posjeduje istinu”, tvrdi li da objektivne istine doista nema? Ako njegov pojam istine usporedimo s onim analitičke socijalne epistemologije, hoćemo li zaključiti da govore o istoj stvari? Svjedoči li njegov rad o stvarnoj nebrizi za klasične kriterije epistemičke kvalitete, poput preciznosti, znatiželje, iscrpnosti i empirijskog utemeljenja? Ovaj iznimni tretman Foucaulta nije ograničen samo na epistemologiju. Dok će politički doprinosi većine teoretičara 60-ih godina postati samo iskazi duha vremena, korišteni kako bi ilustrirali tadašnju kulturnu klimu, Foucaultovo nasljeđe pronalazimo u čitavom suvremenom korpusu teorija dominacije i kulturnog imperijalizma (ALLEN 2016).

Trajnu relevantnost Foucaultovog rada možemo pripisati njegovom metodološkom aparatu. Julian Baggini u Foucaultovom opusu identificira četiri alata radikalne kritike: (1) arheološki pristup proizvodnji znanja unutar povijesno specifičnih epistemâ, dominantnih spoznajnih paradigmi nekog društva, (2) genealoški pristup procesu koji pojmovi postupno, nizom kontingentnih okolnosti, mijenjaju značenje i vrijednosni naboj, (3) mikrofiziku moći, analizu moći kao proizvodne sile koja prožima sve društvene interakcije, te, konačno (4) normalizaciju, vrijednosno razlikovanje poželjnih i nepoželjnih kulturnih identiteta i društvenih praksi (BAGGINI 2003).

Usprkos plodnim epistemološkim implikacijama Foucaultove arheološke metode, ovdje ćemo se ograničiti na mikrofiziku moći i na njegovu proceduralnu teoriju istine. U kasnijim radovima, Foucault određuje moć kao dinamični skup silnica koje prožimaju sve

društvene interakcije (FOUCAULT 1976, 1994). Ovime se suprotstavlja tradicionalnim teorijama koje moć opisuju kao suštinski restriktivnu silu. Premda, dakako, može djelovati i represivno, moć za Foucaulta nije samo faktor represije: riječ je o kompleksnoj mreži vrijednosnih sudova i sitnih odnosa dominacije koje učitavamo u sve interakcije s drugima te koje, ne znajući, unosimo i u strukturu vlastitih identiteta. Moć je, za Foucaulta, “svugdje, ali ne zato što sve obuhvaća, nego jer odasvud dolazi” (FOUCAULT 1994: 76).

Foucaultova inačica moći je, iznad svega, proizvodna. Nejednaka društvena moć različitih skupina — rodova, ekonomskih klasa, rasnih i etničkih skupina ili seksualnih usmjerenja — proizvodit će, prema Foucaultu, točno određenu vrstu znanja o njihovim osobinama. Poslužimo se jednostavnim primjerom. Stoljetna isključenost žena iz intelektualnog života oblikovala je kulturni kanon koji ne odražava žensko iskustvo. Odsječene od raspravljачkih platformi gdje bi svoje probleme mogle izložiti kao punopravni epistemički i politički subjekti, žene su bile prisiljene prihvatiti tuđa tumačenja svojeg iskustva. Moć, ovdje, obnaša proizvodnu ulogu jer potiče proizvodnju točno određene vrste znanja o ženama (znanja koje isključuje žensku perspektivu i ostaje nepotpuno, a, time, i epistemički neadekvatno) i točno određenih društvenih odnosa (odnosa gdje su žene tretirane u skladu s uvriježenim kulturnim konsenzusom). Uz nešto kićene retorike, Foucault piše da “moć proizvodi; ona proizvodi stvarnost; proizvodi prostor predmeta i rituale istine” (FOUCAULT 1976: 85). Osim istine, saznajemo, moć proizvodi i subjekte, jer svoje samorazumijevanje temeljimo na jedinom dostupnom izvoru informacija o sebi: načinu na koji društvo tretira nama slične. Odrastanjem u zajednici koja unosi odnose moći u svaku međuljudsku interakciju, prepoznajemo se u postojećim društvenim kategorijama, poistovjećujemo se s nama sličnim pojedincima, i internaliziramo primjerena ograničenja. Moć nas, tako, u istom potezu određuje kao subjekte i podređuje društvenoj ulozi koju, kao takvi subjekti, možemo očekivati. U domeni političke filozofije, Iris Marion Young svoju kritiku distributivne paradigme pravednosti temelji na Foucaultovom modelu moći kao dinamičnog odnosa: tretman različitih društvenih skupina nije statično dobro koje možemo pravednije rasporediti kako bismo ostvarili bolje društvo. Način na koji društvo percipira pojedine subjekte održava se svakodnevnim ponavljanjem na razini kulture, što uključuje i kolektivne intelektualne prakse neke zajednice (YOUNG 1990).

Ako odnosi moći toliko utječu na vrstu i sadržaj proizvedenog znanja, ostavlja li Foucault prostora za istinu? Možemo li zamisliti model kakvog novog znanja koje neće isključivati perspektive marginaliziranih, ukidati mogućnost samoodređenja i biti slijepo na svoju pristranost? Foucaultov odnos prema znanju i istini notorno je dvojan (MIŠČEVIĆ 2007). Tumačenja, također, sežu od onih koja Foucaultovu metodu smatraju posve subverzivnom i anti-epistemološkom, do blažih čitanja, koja naglašavaju njegovu težnju novoj, potpunijoj znanstvenoj praksi. Za početak, mogli bismo se složiti da je Foucaultova historiografska praksa strpljivog pronalaženja izvora znak vjere u tradicionalne epistemičke vrijednosti. Foucault zna što čitatelji očekuju od uvjerljive znanstvene teorije, pa to i nudi: teze izlaže argumentima i podupire iscrpnom dokumentacijom, prepoznaje vrijednost valjanog zaključka, pažljivo tumači dvosmislene povijesne činjenice i zazire od pojednostavljivanja. Vođen strpljenjem, znatiželjom i poštovanjem prema korištenim izvorima, Foucault pokazuje zavidnu epistemičku vrlinu. Slično, kada zatvorenost viktorijanskog diskursa o seksualnosti naziva “voljom za neznanjem”, suptilno ukazuje na razliku između odgovorne i neodgovorne znanstvene prakse (PRIJIĆ-SAMARŽIJA 2018). Čini se, ukratko, da priznaje kvalitativnu razliku između teorija koje uspješno opisuju stvarni svijet i onih koje to ne čine. Ono što ga zanima jest ekonomija istine: društveni sustav institucija i intelektualnih aktivnosti koji, sudeći prema povijesnim izvorima, neistine teorije ustrajno legitimira kao istinito znanje i potom koristi u opresivne svrhe. U razgovoru s Pasqualom Pasquinom, Foucault opisuje svoju teoriju istine:

Istina je od ovog svijeta, ona je stvorena zahvaljujući mnogostrukim prisilama. (...) U društvima kao što su naša, “politička ekonomija” istine karakterizirana je s pet historijski važnih točaka. (FOUCAULT 1994: 160)

Možemo se zadržati kod ovih točaka. Kao prvo, istina je ograničena na formu znanstvenog diskursa i na institucije koje ga proizvode. Kao drugo, nalazi se u temelju svakodnevnih izraza političke moći i ekonomskih interesa. Kao treće, istina je predmet rapidne proizvodnje, diseminacije i potrošnje. Kao četvrto, nastaje unutar zidova zatvorenih institucija — sveučilišta, znanstvene zajednice, vojske, političkog diskursa, i medija — i potom se širi službenim obrazovnim strukturama. Kao peto, vezana je uz političke interese i društvene tenzije. Ipak, ovo još uvijek ne isključuje stav da je isti-

na objektivna. Ne isključuje ni stav da je objektivnu istinu o svijetu, hipotetski, moguće otkriti.

Pokušajmo ovo ilustrirati jednom od Foucaultovih poznatih tema, seksualnošću. Iskaz “neke ljude seksualno privlače ljudi istog spola” oduvijek je korespondirao s odsječkom objektivnog svijeta: ljudima koji su stupali u seksualne odnose s ljudima istog spola. Kao prvo, radi se o iskazu koji podliježe različitim praksama ograničavanja. Rasprave o homoseksualnosti dopuštane su samo unutar točno određenih društvenih okvira, a vrijednosne analize homoseksualnih praksi dolazile su od točno određenih izvora, nositelja epistemičkog i društvenog — političkog ili religijskog — autoriteta. Proizvodnja znanja o homoseksualnosti dugo je, pod različitim pretpostavkama, isključivala iskustva samih homoseksualaca. Kao drugo, riječ je o iskazu u temelju svakodnevnih izraza moći. Teorije o istospolnoj seksualnoj privlačnosti i konačna pojava koncepta homoseksualca, s primjerenim moralnim, biološkim ili patološkim implikacijama, predmet su, kao treće, rapidne proizvodnje i distribucije. Kao četvrto, nedvojbeno je riječ o temi o kojoj, kao društvo, proizvodimo točno određenu vrstu znanstvenog diskursa — danas, primjerice, sociološkog i politološkog, a nekad psihijatrijskog. Kao peto i konačno, pitanje homoseksualnih odnosa može se mobilizirati u različite političke svrhe. Moralni status homoseksualnosti i danas je kontroverzan: različite političke skupine mogu ga zazivati kako bi polarizirale glasačko tijelo, stekle potporu konzervativnijih krugova ili odvukle pažnju od konkretnijih socioekonomskih problema. Ljudi koje seksualno privlače ljudi istog spola, međutim, ostaju objektivna društvena činjenica. Usprkos tome, konkretne osobine homoseksualaca ostaju nešto o čemu je, barem hipotetski, moguće proizvoditi dodatne iskaze koji će odgovarati zbilji. Govoreći o istini, Foucault izričito odbacuje stav da govori o “skupu istinâ koje valja otkriti i prihvatiti”. Naprotiv, riječ je o proceduralnom pojmu istine kao “skupu pravila kojima razlikujemo istinu od neistine, i o posebnim učincima moći povezanim uz istinu”. Ovo nas, napokon, dovodi do Foucaultove definicije propozicijske istine:

Pod “istinom” treba podrazumijevati skup reguliranih procedura za proizvodnju, opravdanje, raspodjelu, stavljanje u optjecaj, i funkcioniranje iskaza. “Istina” je kružno vezana za sisteme moći koji je proizvode i podržavaju, i za učinke moći koje ona inducira i koji nju reproduciraju. (FOUCAULT 1994: 162)

Promotrimo li ovaj stav, optuživanje Foucaulta za relativizam i episte-

mološki nihilizam doima se kao pogrešno usmjeren napad. Govoreći o istinitosti nekog iskaza, Foucault ne govori o njegovoj podudarnosti sa stvarnim svijetom, nego o društvenim metodama “kontrola, odabira, distribucije, cirkulacije i uporabe” koje neko vjerovanje pretvaraju u legitimno znanje (FOUCAULT 1994: 116). Jednostavnije rečeno, Foucault ukazuje na društvene varijable konteksta opravdanja teorija, što, iako je dovoljno da uznemiri osjetljivije filozofe znanosti, nije i skliska padina prema relativizmu. Foucault se, štoviše, izričito ogradio od stava da je istina proizvoljna:

Zacijelo, ostanemo li na razini iskaza, unutar diskursa, razlika između istinitog i neistinitog nije ni proizvoljna, ni promjenjiva, ni institucionalna, ni nasilna. No, postavimo li se na drugu razinu, postavimo li pitanje koja je to volja, stalno i stoljećima, preko našeg diskursa prožimala našu volju za istinom (...) tada je to nešto što se ocrtava kao sistem isključivanja. (1994: 118)

Zašto Foucault, ako se njegova analiza cirkulacije društvene moći čini toliko uvjerljivom, a njegova teorija istine imunom na prijetnju relativizma, nije uvjerljiv kandidat za model istinski socijalne epistemologije? Odlučimo li, kako bismo očuvali stare epistemološke ideale, primijeniti Goldmanove kriterije prave epistemologije, odgovor je jednostavan: Foucaultova pozicija zapravo nije epistemološka. Ovo se očituje na nekoliko razina. Prisjetimo se, za početak, Goldmanovih kriterija. Pravi epistemolog, za Goldmana, eksplicitno razlikuje dobru i lošu epistemičku praksu, predlaže konkretne popravke, a svoje sudove kvalitete temelji na objektivnim epistemičkim kriterijima. Foucault, s druge strane, prema Nancy Fraser, zauzima namjerno ambivalentan stav spram legitimnosti različitih epistemičkih praksi (FRASER 1981).⁰³ Iako svoju analizu podupire jasnim političkim nabojem, povijesne primjere dobre i loše znanosti obrađuje istim metodološkim aparatom i podvrgava istom obliku kritike. Foucaultovo razlikovanje dobrog i lošeg intelektualnog ophođenja, onda, ostaje prešutno. Ako, nakon povijesne analize, prepoznamo sociopolitičke interese koji koreliraju s institucionalizacijom neistinitih i opresivnih vjerovanja, moći ćemo ih odrediti kao loše epistemičko ophođenje, ali Foucault ne nudi pozitivan model poboljšanja postojećih epistemičkih praksi. Ova kombi-

03 Za ukazivanje na tekst Nancy Fraser te, posljedično, za znatno čvršći argument o normativnoj ambivalentnosti Foucaultove pozicije, zahvaljujem dr. sc. Mislavu Žitku.

nacija politički nabijene teorije — jer Foucault očito razumije razorne posljedice neravnoteže moći na one koji njome ne vladaju — i ambivalencije spram legitimnih primjena moći problematična je i izvan konteksta socijalne epistemologije. Unutar naše teme, Foucaultova teorija znanja i moći, premda razmatra intelektualne prakse i protok znanja društvom, nema preskriptivnu dimenziju Goldmanove prave epistemologije. Štoviše, za razliku od Goldmana, Foucault gaji značajne skrupule prema pravu teoretičara na predlaganje društvenih promjena. U kasnijoj zbirci predavanja, naslovljenoj *Sigurnost, teritorij, stanovništvo*, Foucault navodi sljedeće:

Mislim da nema teorijskog ni analitičkog diskursa koji, na neki način, nije prožet nečime nalik naredbenom diskursu. Međutim, u domeni teorije, naredbeni diskurs koji se svodi na iskaze da “ovo trebate voljeti, ovo trebate mrziti, ovo je dobro, ovo je loše, ovo valja podupirati, a ovog se trebate bojati” mi se čini, barem u sadašnjem obliku, kao puki estetički diskurs koji počiva na estetičkim sudovima. A naredbeni diskurs koji nudi iskaze poput “protiv ovoga se valja boriti, i to ovako” mi se, ako dolazi od obrazovnih institucija ili kakvog komada papira, čini prilično mlitav. U svakom slučaju, čini mi se da se ono što treba učiniti može pojaviti samo u polju stvarnih sila, ili, jasnije rečeno, u polju sila koje govoreći subjekt ne stvara sam, temeljem svojih riječi, jer govorimo o polju sila koje ne možemo kontrolirati ni ustvrditi ovom vrstom naredbenog diskursa (2009: 3).

Iako, u teoriji, ne isključuje mogućnost proizvodnje istinitog znanja o svijetu, Foucault implicira da ono suštinski ne može doći od postojećih epistemičkih institucija. Staro znanje, proizvedeno u zatvorenim interesnim krugovima, ili unutar učmalih zidova akademije, nije ono što tražimo. Povratak pravog znanja, o čemu govori u zbirci predavanja *Treba braniti društvo*, zahtijevat će nadopunu prihvaćenog diskursa “znanjem potlačenih”. Ovo znanje marginaliziranih, skriveno u atomiziranim iskustvima pojedinaca sa samog društvenog ruba, po definiciji ne može proizaći iz znanstvenih institucija. Riječ je, naime, o “lokalnom, regionalnom ili diferencijalnom znanju koje ne može biti jednoglasno” i koje “svoju moć izvodi samo iz činjenice da se razlikuje od okolnog znanja” (FOUCAULT 2005: 7). Put u novo znanje moramo tražiti izvan institucija, pažljivo bilježeći subverzivne iskaze izdvojenih subjekata kako bismo sklopili što potpuniju sliku svijeta. U kontekstu klinike, psihijatrijsko znanje trebat ćemo dopuniti iskustvima pacije-

nata i medicinskih sestara: hijerarhijski podređenim uvidima koji se, samostalno, ne mogu nadati institucijskoj legitimaciji.

Usprkos tome, Foucaultova slika dobronamjernog erudita zainteresiranog za društvenu pravednost — humanista uvelike nalik samom Foucaultu — nije primjenjiva društvena politika, nego apstraktni ideal. Povijesno nasljeđe institucionalizacije opresivnih teorija i isključivanja manjinskih skupina iz intelektualne javnosti doima se kao strukturalni problem. Stoga, on zahtijeva strukturalno rješenje: sveobuhvatnu epistemičku i političku reviziju postojećih institucija. Umjesto da propita legitimnost sadašnjih institucija i predloži promjene, Foucault društvene institucije prikazuje kao inherentno zatvorene i inherentno podložne nižim interesima, te, time, i inherentno kvarne. Ako je znanje proizvedeno unutar institucija, za Foucaulta, neizlječivo kontaminiramo, onda razumijemo i motivaciju iza njegovog namjernog nerazlikovanja dobre i loše epistemičke prakse: igra je, naime, unaprijed izgubljena, a preostaje nam samo istražiti različite — povijesno specifične — oblike tog poraza. Čitavu odgovornost za epistemički progres, ako je uopće moguć, prebacuje na šačicu osviještenih erudita, na nekolicinu filozofa i povjesničara koji će se povezati s potlačenim skupinama i, u trenutku prešutnog elitizma, informirano protumačiti njihova iskustva. Budući da političke prijedloge nadošle iz akademije ili s lista papira, vidjeli smo, smatra mlitavima, njegov će erudit morati raditi sam; potihom će izlagati normativno ambivalentna tumačenja povijesti koja, u rukama potlačenih, otkrivaju svoj emancipacijski potencijal. Foucault ispravno detektira strukturalni problem (institucionalizaciju neistinitih vjerovanja koja zanemaruju iskustva ugroženih društvenih skupina, podupiru stereotipe, i kočuju znanstveni napredak) i pronalazi njegove uzroke (zatvorene znanstvene prakse, centralizirane institucije, i homogeno istraživačko tijelo podložno predrasudama), ali ne nudi i strukturalno rješenje, nego apel na epistemičku vrlinu pojedinaca. Iako uspješno locira mane društvenih intelektualnih praksi, Foucault ih ne identificira kao mane i ne nastoji riješiti, a možda ih ni ne prikazuje kao rješive. Njegov uporni otpor mogućnosti restrukturiranja epistemičkih praksi — dopunjen, doduše, intuicijama o boljoj znanosti — plodna je motivacija za razvoj istinski socijalne epistemologije.

IV. Veritistički projekt Alvina Goldmana

Ono što Goldmanovu socijalnu epistemologiju odvaja od konkurentnih inačica jest njegova eksplicitna težnja istini. Za razliku od revizi-

onistički nastrojenih teoretičara, Goldman je zadržao klasične epistemičke ideale i svoj projekt posvetio odabiru onih društvenih praksi koje pouzdano proizvode istinita vjerovanja. Ovo je nastojanje u svom izvornom obliku, uslijed Goldmanovog truda da ukaže na svoj epistemički naboj i socijalnu epistemologiju legitimira kao “pravu” epistemologiju, bilo suhoparno i neinformativno. Kako bi se odijelio od relativističkih teorija skeptičnih prema idealima istine i racionalnosti, Goldman se, nakon nemilosrdne kritike svih oblika sociologije znanja i postmodernizma, opredijelio za teoriju istine koja će se ubrzo pokazati odveć obvezujućom (GOLDMAN 1999). Ovdje je važno istaknuti da ne govorimo o teorijama istine kao takve ni o konceptualnoj analizi pojma istine. Govorimo o onome na što mislimo kada nečiji iskaz ocijenimo kao istinit: kada, primjerice, odlučimo povjerovati nečijem iskustvu, kritički razmatramo protivnički argument ili čitamo kakav znanstveni rad. Goldman ovdje odabire korespondencijsku teoriju istine prema kojoj je istinit onaj iskaz koji je podudaran s objektivnom stvarnošću. Korespondenciju, točnije, uvodi kao “teoriju deskriptivnog uspjeha” i time nameće još strože kriterije podudarnosti (GOLDMAN 1999: 59). Prema Goldmanu, neki iskaz p istinit je samo ako svojim sadržajem uspješno opisuje pred-teorijsku i objektivnu stvarnost. Kako bi izbjegla propadanje u relativizam, ova jaka inačica korespondencije morala je — prihvaćajući znatan metafizički teret — pretpostaviti dostupnost objektivne stvarnosti. Jasnije rečeno, Goldmanov odabir prešutno podrazumijeva da apsolutnu istinu o svijetu možemo spoznati i opisati riječima, a podrazumijeva i epistemičku zajednicu sposobnu potvrditi podudarnost našeg iskaza s tom objektivnom istinom. Iako je korespondencijska teorija istine uvjerljiv takmac za odredbu istine kao takve — jer nemamo razloga kontrirati tvrdnji da je apsolutna istina sinonimna apsolutnoj podudarnosti sa stvarnošću, kakva god ta stvarnost bila i koliko ju god mi mogli spoznati — nije primjerena za govor o ljudskim intelektualnim praksama.

Možda se vrijedi zadržati kod ovog problema. Nastojeći odsjeći svoju inačicu socijalne epistemologije od relativističkih projekata, Goldman je svjesno zatvorio oči pred fluidnošću ljudskog znanja i pred činjenicom da mnoge javne rasprave nemaju jasnu istinitosnu vrijednost. Možemo, doduše, pronaći primjere gdje teorija deskriptivnog uspjeha preživljava uvjete stvarnih intelektualnih praksi, no oni će, neizbježno, biti prilično banalni. Odbacimo li klasične skeptičke scenarije — primjerice, ako pretpostavimo da nas osjetila općenito ne varaju, da nismo mozak u posudi i da ne podliježemo nepozvanim

kapricima zlog demona — iskaz poput “mačka je na otiraču” u prisutnosti opažene mačke na otiraču vjerojatno je uspješan opis objektivnog svijeta, no izricanje trenutačnih osjetilnih uvida čini marginalan dio društvenih intelektualnih razmjena.⁰⁴ Teorija deskriptivnog uspjeha preživljava i trivijalnije scenarije epistemologije svjedočanstva, pa, ako stranca u dva sata poslijepodne upitamo koliko je sati, jasno je što mora reći kako bismo njegovo svjedočanstvo odredili kao istinito, a jasno je i kako to možemo provjeriti. S druge strane, Goldmanova teorija podbacuje upravo u domenama koje pokazuju najviše potencijala za društveni i epistemički napredak, i gdje je Foucaultov doprinos najplodniji: prostoru znanstvenih institucija i donošenja političkih odluka.

Podložnost znanstvenih spoznaja reviziji, nadogradnji i odbacivanju slaba je točka svakog pobornika ideala istine kao korespondencije i čest povod skandaliziranim raspravama suprotstavljenih epistemoloških tabora. No, poimanje znanosti kao nedovršenog projekta nije i poziv na relativizam. Ono što Goldman nastoji izbjeći jest stav da određeno vjerovanje u nekom trenutku može biti istinito kako bi uslijed naknadnih znanstvenih spoznaja izgubilo taj status, što istinu svodi na naizgled proizvoljnu etiketu bez trajnije metafizičke težine. Ovaj se problem može izbjeći ako danas opovrgnute znanstvene spoznaje ne nazovemo “tada istinitima”, što implicira postojanje svojevrsnog društvenog prekidača za istinitost, nego primijenimo korisni koncept lokalnog relijabilizma. Tim Lewens, primjerice, ovaj koncept podupire stavom da znanstvena zajednica nekog vremenskog perioda može opravdano prihvatiti vjerovanje stečeno mehanizmom koji je tada bio pouzdan, ali danas to više nije (LEWENS 2005: 572). Jasnije, nekadašnji su znanstvenici u kontekstu tadašnjih znanstvenih metoda i spoznajnih dosegâ mogli opravdano — pa čak i epistemički kreposno, ako su sagledali sve tada dostupne dokaze — pažljivo poštivali ustanovljene

04 Vrijedi primijetiti da Goldman koristi samo ovaj tip primjera, pa, uz mačku na otiraču, možemo uspješno opisati stvarnost bijele boje snijega, sadržaja hladnjaka ili susjedova jutarnjeg trčanja oko kvarta. Ovi tendenciozno odabrani primjeri prikrivaju činjenicu da većina društveno diseminiranog znanja nije nešto što možemo elegantno potvrditi trenutačnim opažanjem, a teoriju deskriptivnog uspjeha prikazuju uvjerljivijom nego što uistinu jest, jer svo društveno znanje poistovjećuje sa izoliranim uvidima stečenim jednim od najpouzdanijih — demoni i mozgovi u posudama po strani — epistemičkih izvora, osjetilima. Za navedene primjere vidjeti Goldman (1999: 23, 55, 62).

procedure i obazrivo raspravili sa svojim kolegama — vjerovati u, primjerice, zdravstvene prednosti kokaina.

Poslužimo li se nešto novijim primjerom, netko tko je prije desetak godina u rukama držao udžbenik o nesposobnosti ljudskog mozga da se obnavlja i proizvodi nove stanice nakon djetinjstva, da bi danas svjedočio raspravama o neuroplastičnosti, s priličnom bi mukom neko od navedenih vjerovanja odredio kao izraz vječne istine o svijetu. Replikacijska kriza u društvenim znanostima (JOHN, LOEWENSTEIN I PRELEC 2012) dodatno je uzdrimala arogantnu tvrdnju da svo naše znanje — a napose ono temeljeno na intervjuima, kratkim eksperimentima na malim skupinama i provizornim tumačenjima pogrešivih znanstvenika — već sada ispravno opisuje stvarnost. Usprkos tome, falibilnost i nadogradivost znanosti ne dovode u pitanje njezin status najboljeg dostupnog izvora znanja o svijetu, a nipošto ne služe ni kao argument u korist jednake vrijednosti proizvoljnih, nedokazanih i logički nevaljanih prosudbi.⁰⁵ Spremnost znanosti da samu sebe podvrgava revizijama i opetovanim pokušajima opovrgavanja ne treba promatrati kao izvor nihilističkog nepovjerenja prema trenutačnom znanju o svijetu, nego kao nužnu osobinu znanstvenog progressa.

Goldman, odabirući svoju teoriju propozicijske istine, sagledava i pristup znatno sličniji njegovom vlastitom pristupu znanju u društvu: Deweyeve kriterije opravdanosti tvrdjenja, koji nalažu da neki iskaz možemo prozvati istinitim ako posjedujemo dostatne dokaze da je istinit, tako da ga možemo “opravdano tvrditi” (GOLDMAN 1999: 44). Iako Goldman oštro istupa protiv ovisnosti istine o lokalnim dokaznim resursima epistemičkog agenta, sama teorija sumnjivo nalikuje njegovom razumijevanju korespondencije. Naime, ako tvrdimo da je neki iskaz istinit jer uspješno opisuje stvarnost, ne govorimo li samo da posjedujemo zadovoljavajuće dokaze za zaključak da uspješno opisuje stvarnost? U alternativnom slučaju, misterioznu podudarnost iskaza

05 Susan Haack u *Defending Science — Within Reason* nudi uravnoteženu sliku znanstvene prakse, pa piše: “Znanstveno istraživanje zahtijeva maštu, vrijeme, energiju i integritet; podložno je pogrešnom startanju i krivim sketanjima; frustrirajuće je kad, što se nerijetko događa, stvari pođu po zlu. Znanstvenici su pogrešivi: katkad podbacuju, zavedeni su dvosmislenim dokazima, grčevito se drže ideja koje su funkcionirale u prošlosti ili u koje su uložili nezanemariv profesionalni trud, brzaju u prihvaćanju glamuroznih novih zaključaka ili pokazuju iznimnu originalnost pri osmišljanju pojmova koji ne mogu biti primijenjeni ni na što.” (Haack 2007: 196)

i stvarnosti morali bismo ostaviti nerazjašnjenom, što nisu osobito stabilni temelji za filozofski održivu teoriju propozicijske istine. Dok konkurentne teorije izlaže vrlo visokim kriterijima održivosti, Goldman, čini se, svjesno izbjegava središnji problem teorije deskriptivnog uspjeha: ako istinitim nazivamo iskaze koji uspješno opisuju dio stvarnog svijeta, jedino što možemo posve sigurno tvrditi jest da uspješno izražavaju naše trenutačno znanje o svijetu.⁰⁶ Znanstvenici koji su nekad, uz potporu čitave zajednice, zagovarali danas prezrene stavove, zacijelo nisu smatrali da izlažu zabludjele opise svijeta.

Goldman, ukratko, zanemaruje činjenicu da podudarnost iska-za i stvarnosti nije samorazumljiv truizam koja ne zahtijeva daljnje opravdanje, nego još jedno vjerovanje koje treba opravdati, što korespondenciju čini dvodijelnim procesom. Razumijevanje konteksta opravdanja iziskuje i razumijevanje lokalnih kriterija opravdanja: znanstvenih normi i metoda društva koje, u danom povijesnom trenutku, prihvaća neku teoriju. Teorija deskriptivnog uspjeha čvrsta je samo ukoliko pretpostavimo idealne epistemičke okolnosti konačnog opsega ljudskog znanja, što bi omogućilo potpunu spoznaju svijeta⁰⁷, dok ju stvarni uvjeti neprekidnog odbacivanja starih i stjecanja novih vjerovanja svode na problematičnu ovisnost o kontekstu. Ako, pak, zaključimo da Goldman uistinu govori o podudarnosti s trenutačnim dosezima ljudskog znanja, što sugerira pozivanjem na Wilsonov stav da je “iskaz istinit ako je vjeran svijetu ili nekom ustanovljenom i prihvaćenom standardu”, nejasno je kako bi se teorija deskriptivnog uspjeha trebala ponašati kada se naše ustanovljeno i standardizirano znanje pokaže nedostatnim (GOLDMAN 1999: 60, WILSON 1990). Znajući da bi ova digresija vjerojatno otupjela normativnu oštricu veritistič-

06 Druga inačica korespondencije kao kriterij za istinitost nalaže podudarnost iskaza s “činjenicama o svijetu”, no problematična je zbog neriješenog ontološkog statusa činjenica. Priroda činjenica je, štoviše, toliko zbunjuća da se Goldman pristaje referirati na analitičkog prebjega Rortyja, koji ih opisuje kao “rečenicama slične dijelove nelingvističke stvarnosti.” Vidjeti Goldman (1999: 61).

07 Vratimo li se paraleli između Goldmanove korespondencijske teorije i teorije opravdanosti tvrđenja, zanimljivo je da je Putnam opravdanost tvrđenja pokušao zaštititi od relativističkih implikacija upravo predlaganjem dodatnog kriterija da je neki iskaz *p* istinit samo ako bismo ga mogli opravdano tvrditi u idealnim okolnostima posjedovanja konačnog znanja o svijetu i maksimalnog dokaznog materijala, što Goldman, ironično, kritizira kao “neprimjenjivo za dolaženje do istine”, jer, bjelodano, to i jest. Vidjeti Goldman (1999: 46) i Putnam (1981: 55).

kog projekta, Goldman u svoju raspravu unosi metafizički teret koji će, kao što ćemo vidjeti, osujetiti raspon strogo veritističke socijalne epistemologije.

Prisjetimo li se dosadašnje rasprave, vjerojatno nas neće začuditi da je Goldman bio prisiljen odustati od ideološki intoniranih stavova i tema koje ne povlače kakvog konkretnog jamca istine, poput mačke na otiraču, a time ni jasno odredivu istinitosnu vrijednost. Kada predlaže metode širenja istinitih vjerovanja društvom, rani Goldman odbija zadirati u sadržaj tih vjerovanja: prihvatimo li da neko nedefinirano vjerovanje doista zadovoljava kriterij apsolutne podudarnosti sa zbiljom, Goldman će nas informirati kako ga upotrijebiti na veritistički ispravan način. Čitatelj knjige *Knowledge in a Social World* tada, u Goldmanovoj raspravi o svjedočanstvu i argumentaciji, saznaje da je neki društveni komunikacijski projekt uspješan ako je istinito vjerovanje preneseno maksimalnom broju ljudi i da je korisnije istinito informirati one koji već nisu istinito informirani. Kada govori o znanosti, Goldman, banalizirajući protivnički argument, odbacuje opaske o utjecaju “hladnih predrasuda” heuristika i iracionalnosti na znanstvene zaključke nizom dokaza da ljudi nisu posve nesposobni biti racionalni i razumjeti načela vjerojatnosti (1999: 230). Njegova se rasprava o demokraciji, nadalje, ne bavi ulogom stručnog znanja u donošenju odluka, ni pomirivanjem epistemičke asimetrije između eksperata i laika, nego probabilističkim računima točnosti demokratskih odluka.⁰⁸ Goldman, štoviše, zauzima iznenađujuće ležeran stav prema vrijednosti istine u političkim pitanjima, pa Habermasov model konsenzusa prihvaća kao primjeren okvir za donošenje političkih odluka:

No, naša glavna tema nisu ni filozofija politike ni politički diskurs. Epistemologija se bavi znanjem, a većina znanja nije vezana uz odabir političkih principa koje će svatko smatrati legitimnim i obvezujućim. (1999: 70)

Ovdje se možemo zapitati zašto veritist, toliko strastven oko širenja istine i donošenja informiranih odluka — te, ne zaboravimo, filozof

08 U *Knowledge in a Social World* ovo pronalazimo na stranici 316, iako je uloga Condorcetovog teorema porote u modelu relijabilističke demokracije jedino što Goldman i u ostatku svojeg opusa govori o političkom odlučivanju. Za usporedbu, vidjeti Goldman (2010, 2014) ili Blanchard i Goldman (2015).

koji je obogatio epistemološki pojmovnik relijabilizmom, konceptom opravdanosti onih stavova stečenih pouzdano kvalitetnim metodama rasuđivanja — ne misli da i vrijednosno obojene odluke trebaju dokaznu potporu i primjenu epistemičkih vrlina? Bez obzira govorimo li o ekonomskim politikama, pitanju klimatskih promjena, migracijama ili o ustroju obrazovanja, donošenje političkih odluka temeljem laičkog konzensusa — znači, temeljem agregata neinformiranih individualnih preferencija — rezultiralo bi razornim posljedicama. Neobično je i implicirati da političko odlučivanje prestaje nakon utvrđivanja “principa vladavine”, a još je neobičnije sugerirati iz veritističke pozicije da je javna percepcija neke politike kao “obvezujuće” ujedno i jamac njezine epistemičke kvalitete.

Goldmanova samonametnuta metafizička dužnost bavljenja apsolutno istinitim vjerovanjima pokazat će se i kao prepreka realističnom pristupu društvu. U svojem uvodnom projektu pobijanja konkurentnih inačica socijalne epistemologije, Goldman priznaje hvalevrijednu etičku motivaciju postmodernističkih teorija poput Foucaultove, te ih, potom, dijeli na one beznadno relativističke i one nesvjesno kompatibilne s veritističkim projektom (1999: 35). Govoreći o potonjima, primjećuje da su danas odbačene teorije koje su poticale negativnu sliku potlačenih društvenih skupina — poput vjerovanja u iracionalnost žena, urođenu intelektualnu inferiornost crnaca ili moralnu kvarnost radničke klase — jednostavno bile neistinite. Dobar će veritist, stoga, pozdraviti njihovo odbacivanje u korist teorija podudarnijih sa stvarnim svijetom, a veritistički će se projekt — ne namjerno, no i dalje — otkriti kao politički progresivna inicijativa. Ovdje možemo zamisliti onodobnog veritista, suvremenika ovih neistinitih teorija, nezainteresiranog za društvenu pravednost i duboko uvjerenog u epistemički prioritet pouzdavanja u provjerene eksperte i njihov znanstveni konsenzus. Čitatelju tada neće biti jasno kako se takav pojedinac — suočen s obiljem pouzdanih znanstvenih iskaza o iracionalnosti i histeričnim tendencijama žena, te, s druge strane, s osobnim iskustvom njihovog apstiniranja od javnog života — mogao otrgnuti od priklanjanja općem mnijenju. Njegova će ga deklarativna apolitičnost i veritistički interesi učiniti osobito bespomoćnom žrtvom pripadnosti zadržtom društvu: težeći maksimalnoj sigurnosti, onodobni veritist znanstvenu praksu neće promatrati iz perspektive njezinog utjecaja na marginalizirane skupine, a time će propustiti i uvid da je svaka teorija informirana perspektivom onoga tko ju izlaže. Zaboravit će, važnije, da svaka znanstvena teorija odgovara na neko

pitanje i da svoja pitanja informiramo prešutnim vrijednosnim sudovima i pragmatičnim interesima (ANDERSON 1995). Pitati se zašto žene stoljećima nisu sudjelovale u političkom životu nije isto što i pitati se zašto ne bi trebale sudjelovati u političkom životu, ili zašto ne mogu sudjelovati; slično, raspravljanje o slaboj društvenoj mobilnosti djece siromašnih obitelji u terminima sustavne nepravde proizvest će posve različit zaključak od pristupa iz perspektive osobne odgovornosti. Politički ambivalentan veritizam, ovako prikazan, ne može uočiti regresivnost svojih stavova prije nego što ih čitavo društvo, nakon kakvog "iznimnog epistemičkog iskoraka", ne prokaže kao regresivne (FRICKER 2007).

No, vrijedi utvrditi i je li Goldman ostao posve vjeran svojem teorijskom ograničenju izbjegavanja političnijih uvida. U kasnijoj raspravi o načinima na koje se laik može opredijeliti za jednog od više sukobljenih eksperata u disciplini, čiju unutarnju logiku sam ne može ili nema vremena razumjeti, Goldman sagledava i pitanje pristranosti. Nakon što plasira zdravorazumski stav da laik, podvojen između dva jednako uvjerljiva eksperta, od kojih je samo jedan upleten u interesne sporove i vidno pristran, može opravdano odlučiti vjerovati nepristranom ekspertu (GOLDMAN 2001: 125), Goldman, s obazrivošću koja bi mogla začuditi čitatelje njegovih ranijih radova, primjećuje da pristranost i interesna obojenost znanstvenika ne moraju biti vezani s urotničkim teorijama ni političkim pretenzijama. Pogrešivost i interesi, naprotiv, često proizlaze iz institucijskog ustroja znanosti kao društvene prakse. Znanstvenici će, tako, inzistirati na tezama koje doprinose njihovom statusu, afirmiraju legitimnost pripadne im istraživačke zajednice, jamče nastavak financijske potpore ili opravdavaju već uložena sredstva, kao u primjeru korporativno financiranih farmaceutskih studija koje ne govore neistine, ali se libe objavljivati rezultate koji ne svjedoče u njihovu korist.

Goldman, zanimljivo, tretira iracionalnosti i pragmatičke odluke znanstvenika ovdje na način znatno zreliji od govora o "hladnim predrasudama", a ustupcima institucijskoj naravi znanosti prilazi s pohvalnim političkim realizmom. Ističe, između ostalog, da znanstvenici često preuzetno objavljuju nedorečene zaključke koji se poklapaju s najavljenim hipotezama ili dotadašnjim konsenzusom kako bi izborili daljnja sredstva, i da, u takmičenju sa suparničkim institutima, potencijalne slabosti objavljenih zaključaka svjesno guraju pod tepih. Iako Goldman ovdje govori samo o odnosu zainteresiranog laika prema takvim ekspertima, pa zaključuje da bi prosječnom pro-

matraču razumijevanje unutarnjih dinamika znanstvene prakse tada bilo suviše zahtjevan projekt da bi svoje povjerenje u nekog eksperta mogao temeljiti na kriterijima izvanjskim samim teorijama, svejedno uočavamo prve natruhe primjenjivije socijalne epistemologije.

Vjerojatno najplodniju primjenu Foucaultovog nasljeđa u Goldmanovoj epistemološkoj školi pronalazimo u teorijskoj inovaciji Mirande Fricker, konceptu epistemičke nepravde (FRICKER 2006, 2007). Fricker, u istoimenom djelu, istražuje etičke i epistemičke posljedice disbalansa društvene moći na intelektualni život pripadnika različitih identitetskih skupina. Prema Fricker, epistemička nepravda proizlazi iz stereotipnih slika duboko uglavljenih u intelektualnoj klimi društva. Ako, primjerice, većina nekog društva još uvijek implicitno smatra žene osjećajnim, osjetljivim i pomalo iracionalnim, ili ako manjine smatra manje vjerodostojnim od bijelaca, te će stereotipne sudove unijeti i u intelektualne razmjene s pripadnicima tih skupina. Netko skeptičan prema ženskoj racionalnosti bit će podozriv prema studenticama, znanstvenicama i ženama u politici, i zakidati njihov intelektualni rad za poštovanje koje zaslužuje; slično, tkogod uvjeren da su crnci inherentno neiskreni, a nezaposleni nepopravljivo lijeni, neće moći otvoreno saslušati njihova iskustva. Žrtve testimonijalne nepravde — ili nepravde prema svjedocima — zakinute su kao spoznavatelji: vođeni naučenim predrasudama, slušatelji će im pripisati nezasluženo nisku razinu vjerodostojnosti. Drugi oblik epistemičke nepravde jest hermeneutička nepravda. Za Fricker, pripadnici društvenih skupina, čija perspektiva nije zastupljena u dominantnom diskursu, često ne uspijevaju artikulirati svoje probleme, te, zbog svoje marginalne društvene pozicije, ne mogu pristupiti javnim platformama gdje bi mogli upoznati druge sa svojim iskustvom. U njezinom primjeru, žene koje su 70-ih godina, kada problem još nije bio prepoznat kao raširen društveni fenomen, proživljavale seksualno zlostavljanje na radnom mjestu, nisu znale kome se obratiti za pomoć ni kako nazvati ono što im se događa. Njihovi nemušti pokušaji ukazivanja na problem godinama su rezultirali samo društvenom osudom, a žrtve su optuživane za frigidnost, preosjetljivost i manjak smisla za humor. Organizirani otpor seksualnom zlostavljanju javio se tek nakon što su se žrtve uspjele povezati i, tijekom zajedničke rasprave, koherentno konceptualizirati svoja iskustva. Za razliku od testimonijalne nepravde, koja se najčešće javlja između izoliranih pojedinaca, hermeneutička nepravda proizlazi iz ustroja društvenih institucija: budući da pripadnici marginaliziranih skupina oduvijek imaju ograničen pristup

“društvenim platformama za proizvodnju značenja”, poput politike, novinarstva, kulturne produkcije i teorijskih disciplina, intelektualni diskurs njihove zajednice jednostavno ne obuhvaća i njihovu perspektivu. Svoje probleme prisiljeni su izražavati tuđim pojmovima, a druge ih skupine, čak ako i uspiju pronaći primjerene riječi, možda neće moći razumjeti.

Epistemička nepravda dokazala se kao udžbenički primjer plodne teorije i potakla, uz desetljeće živih epistemoloških rasprava, razvoj socijalne moralne epistemologije. Primjeri epistemičke nepravde pronađeni su u svemu, od obrazovanja i znanosti do psihijatrije i političkog sudjelovanja, i popraćeni primjerenim rješenjima (KIDD, MEDINA I POHLHAUS 2017). U članku “Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions”, Elizabeth Anderson prikazuje socijalizacijom stečene predrasude i osobne interese kao neizbježne osobine našeg spoznajnog aparata, ali njihove posljedice — za razliku od, vidjeli smo, ranog Goldmana — ne pokušava ublažiti pretvaranjem da ne postoje (ANDERSON 2012). Anderson se, naprotiv, zalaže za institucijske procedure koje će upliv predrasuda predvidjeti i prije nego što rezultiraju razornim etičkim i epistemičkim posljedicama. Nečije nepovjerenje prema znanstvenicama, primjerice, možemo isključiti iz jednadžbe inzistiranjem na slijepim recenzijama znanstvenih radova (FRICKER 2010), a nepotpunost znanstvenog korpusa zakinutog za radove koji nisu potvrdili hipotezu — i koji su, time, propustili doprinijeti prestižu znanstvenika ili osigurati daljnje financiranje — možemo spriječiti zakonskom obvezom objavljivanja svih prijavljenih studija. Politički realizam ovih prijedloga ostaje vjeran veritističkim kriterijima i pridonosi maksimalnoj distribuciji istinitih vjerovanja, ili, blaže, maksimalnom okretanju javnog diskursa postupnom stjecanju sve istinitijih stavova. Društvo u prvom primjeru više nije zakinuto za znanje onih koji bi inače bili isključeni iz sudjelovanja u intelektualnim praksama, dok, u drugom, javnim odbacivanjem opovrgnutih hipoteza, potičemo plodnije i progresivnije znanstvene rasprave. Jednostavnije rečeno, čini se da predlaganje procedura koje će uspješno rješavati probleme pretpostavlja zdravu svijest o postojećim problemima, a što je osujećeno idealizacijom društvenih intelektualnih praksi i kapaciteta njihovih sudionika. Ono što pristupe Fricker i Anderson razlikuje od Foucaultovog, i što ih čini uistinu socijalnom epistemologijom, jest nastojanje da zamijećeni problem normativno vrednuju kao problem koji ima epistemički kvalitetniju alternativu, te da nam tu alternativu potom i ponude. Anderson ide i korak dalje, pa strukturalni problem

ne rješava pozivanjem na individualnu odgovornost, nego predlaže primjenjive intervencije u sadašnje institucije.

Usprkos tome, naš projekt istinski socijalne epistemologije može mnogošto naučiti od Goldmana i eksplicitno epistemičke motivacije veritističkog okvira. Za razliku od konkurentnih gledišta, veritistički projekt, kad ga primijenimo na domenu politike, epistemičke vrijednosti neće spremno podrediti političkima, a njegovo će nas zadržavanje potaknuti na harmoniziranje naizgled sukobljenih teorijskih imperativa. Ovaj se deklarativni sraz između političkog ideala pravednosti i epistemološkog ideala istine vjerojatno najjasnije očituje u suvremenim raspravama o epistemologiji demokracije, kojima ćemo se vratiti u posljednjoj sekciji. Čini se, naime, da neki politički sustav nije posve legitimiran time da je etički i politički opravdan, nego iziskuje i epistemičko opravdanje kao jamstvo njegove sposobnosti da proizvodi epistemički vrijedne odluke. Jasno je da o epistemičkoj vrijednosti — bilo u vidu istinitosti, epistemičkih vrlina donositelja odluka, pouzdanosti procedura ili vjerojatnosti da će neka odluka riješiti uočene probleme — ne možemo govoriti ako ne odredimo normativne kriterije koje nešto čine vrijednim, što najjasnije pronalazimo u veritističkom pristupu. Nužnost veritističke motivacije postat će očitija u svjetlu suprotne tendencije potpunog izuzimanja istine iz svijeta politike i jednostranog podređivanja epistemičkih zahtjeva političkima, što ćemo, opet, vidjeti u zaključku.

S druge strane, ustupak koji Foucaultov pristup unutar istinski socijalne epistemologije mora učiniti veritizmu, jest obazrivost prema istini ili kakvoj pluralnoj koncepciji epistemičke kvalitete. Uočavanje društvenih varijabli koje koreliraju s institucionalizacijom opresivnih ili neistinih vjerovanja smisleno je samo ako je popraćeno težnjom da ih preusmjerimo u epistemički poželjnijem smjeru. Unatoč tome, svoj projekt poboljšavanja sadašnje znanstvene prakse ne možemo temeljiti ni na krzmanju pred priznavanjem njezinih stvarnih ograničenja. Fiktivni model racionalnog znanstvenika demotivira predlaganje procedura koje će umanjiti prijetnju upliva predrasuda i institucionalizacije upitnih zaključaka. U zaključku ćemo vidjeti i koliko je ovaj realpolitički pristup važan za razmatranje političkih procesa donošenja odluka.

V. Istinski socijalna epistemologija

Prije najavljenog pokušaja primjene istinski socijalne epistemologije na pitanja znanstvene prakse i političkih sustava, možemo ukratko

sažeti dosadašnje zaključke. Kao prvo, ustanovili smo da istinski socijalna epistemologija mora biti normativan projekt u smislu poboljšanja društvenih intelektualnih praksi, te da se, kako bi to i ostvarila, ne smije ustručavati od realističkog pristupa društvenoj zbilji. Kao drugo, na primjeru veritizma pokazali smo da progresivnost zahtijeva svijest o epistemičkoj kvaliteti ili jasnu odredbu onoga što smatramo epistemički vrijednim. Budući da vrijednosno nabijena politička pitanja i falibilno znanstveno znanje rijetko povlače jasno određivu istinitosnu vrijednost, istaknuli smo nužnost dopunjavanja monističkog epistemičkog ideala istine pluralnom koncepcijom epistemičkih vrijednosti, koja, tada, uključuje i odgovoran odnos prema dokaznom materijalu, obazrivost u raspravama s drugima, pravednost pri suočavanju s različitim perspektivama, poštivanje pouzdanih metoda i fokus na donošenje informiranih odluka koje uspješno rješavaju probleme. Kao treće, od Foucaulta smo naučili cijeniti važnost realpolitičkog pristupa stvarnim granicama društvenih intelektualnih praksi, i razmotrili utjecaj disbalansa moći na proizvodnju i prihvaćanje znanja. Ovako ustrojena, područstvena epistemologija postaje i društveno angažirana i spremna razmotriti epistemičku kvalitetu političkih odluka.

Iako razmatranje epistemičkih svojstava političkih sustava u filozofskom kanonu nikada nije bilo posve izuzeto iz filozofije politike, epistemičke su brige obično uklapane kao sporedan faktor legitimacije nekog političkog okvira. Epistemološki su uvidi pojedinih filozofa, štoviše, često djelovali kao nusproizvod njihovih političkih stavova: deliberativni modeli građanskog sudjelovanja, primjerice, nisu uvedeni zbog epistemičkog potencijala za pomirivanje različitih perspektiva i razboritih izmjena razloga, nego zbog očuvanja prirodnih prava subjekata (SAMARŽIJA 2018). Filozofska tradicija stoljećima je ustrajavala uz navodnu nepomirljivost središnjih interesa filozofije politike i epistemologije. Zadatak filozofije politike bio je teorijski definirati i zajamčiti pravednost, dok je epistemološki ideal istine, u društvenim pitanjima, prepoznat kao sporedan. S druge strane, čini se da puka činjenica političke organizacije pretpostavlja neosporno epistemološku komponentu odgovornog donošenja odluka, odbacivanja predrasuda spram ugroženih društvenih skupina i žive svijesti o važnosti participativnog, inkluzivnog i tolerantnog društva. U tom smislu, u nedavnim raspravama o demokraciji uočavamo rastuću svijest o nužnosti njezina opravdanja i iz epistemološke perspektive, temeljem njezine sposobnosti da pouzdano proizvodi, uz osigura-

vanje pravednosti i epistemički vrijedne odluke (CHRISTIANO 2004, ESTLUND 2002, PETER 2008). Budući da bi sagledavanje svih politički intoniranih tema socijalne epistemologije svojim opsegom nadilazilo granice ovog rada, možemo se zadržati na primjeni ovako unificirane socijalne epistemologije na pitanje sprege političke organizacije i epistemičkih vrijednosti.

Za kraj, već smo natuknuli da određene epistemičke vrijednosti — poput epistemičke pravednosti ili odgovornog znanstvenog rada — zahtijevaju strukturalne revizije sadašnjih intelektualnih praksi. Prihvatimo li da će epistemički agenti često pokleknuti pred sigurnošću predrasuda, a strpljiva istraživanja podrediti konkurentnosti i glamuroznim zaključcima, potraga za rješenjem u njihovoj voljnosti da — odricanjem od vlastitih interesa ili ulaganjem golemog kognitivnog napora — samostalno isprave svoje ponašanje, nije znatno pouzdanija od pukog nadanja. Ovaj zaključak, dakako, nije ograničen samo na sferu znanstvenog rada i vjerovanja tuđim riječima, nego obuhvaća i prostor politike. Uočimo li, primjerice, da idealni model građanske deliberacije propada s činjenicom da građani pokazuju poražavajuće nisku razinu poznavanja temeljnih političkih pojmova (CARPINI, DELI, I KEETER 1996; KOVAČIĆ I VRBAT 2016); da su oni najlošije informirani ujedno i najskloniji precjenjivanju svoje sposobnosti i potcjenjivanju tuđe (DUNNING I KRUGER 1999); da ni stajalište stručnjaka neće naići na slaganje, a čak ni na prepoznavanje epistemičke asimetrije (NICHOLS 2017) te, konačno, da će građani vrlo vjerojatno iskazati i bizarne stavove o naizgled razriješenim pitanjima (CASSAM 2019), morat ćemo razmotriti alternativne modele podjele epistemičkog rada. Phillip Kitcher, primjerice, na sraz između naizgled nedemokratskih implikacija davanja prednosti stručnjacima i nesposobnosti laika da suvislo raspravljaju o znanstvenim temama, odgovara podjelom rada koja vrijednosno nabijena pitanja prepušta konsenzusu, a teme koje iziskuju sofisticirano znanje delegira na stručnjake (KITCHER 2011).

Rasprava ovime, jasno, nije završena, jer pripadnost neke teme klasi “vrijednosno nabijenih pitanja” nije samorazumljiva, a politički realizam zahtijeva i kritičniji odnos spram stručnosti samih eksperata. Usprkos tome, socijalna epistemologija poučava da epistemički kvalitetno donošenje odluka zahtijeva pažljivu ravnotežu između stručnog znanja i demokratskog odlučivanja o lokalnim interesima, što otvara prostor za plodne rasprave o optimalnom modelu podjele rada. U sličnom primjeru, pristanemo li delegirati odgovornost za donošenje epistemički vrijednih političkih odluka na predstavnike

koje će ti građani odabrati, morat ćemo se suočiti i s činjenicom da glasači — uslijed krivih procjena, impulzivnosti, i grupne polarizacije — često odabiru opcije čije politike izravno kontriraju njihovim egzistencijalnim interesima, pa ideal poboljšanja epistemičkih praksi poprima i dodatni etički naboj. Ako se naš model istinski socijalne epistemologije — svojom primjenjivošću, realizmom, i razumijevanjem važnosti epistemičke kvalitete — pokaže sposobnim odgovoriti na ova pitanja i doprinijeti budućim raspravama, možemo ga opravdano smatrati uspješnim. ★

LITERATURA

- Alcoff, L. 1990. "Feminist Politics and Foucault: The Limits to a Collaboration", u: A. Dallery i C. Scott (ur.) *Crises in Continental Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press.
- Alcoff, L. 2010. "Epistemic Identities", *Episteme*, 7 (2): 128–137.
- Allen, A. 2016. "Feminist Perspectives on Power", u: E.N. Zalta (ur.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Anderson, E. 1995. "Knowledge, Human Interest, and Objectivity in Feminist Epistemology", *Philosophical Topics*, 23 (2): 27–58.
- Anderson, E. 2012. "Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions", *Social Epistemology*, 26 (2): 163–173.
- Anderson, E. 2014. "The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery", u: M. Brady i M. Fricker (ur.) *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford: Oxford University Press.
- Baggini, J. 2003. *The Philosopher's Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*, Chicester: Wiley-Blackwell.
- Boghossian, P. 2006. *Fear of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Carpini, M., Deli, X. i Keeter, S. 1996. *What Americans Know about Politics and Why It Matters*, New Haven CT: Yale University Press.
- Cassam, Q. 2019. *Vices of the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Christiano, T. 2004. "The Authority of Democracy", *Journal of Political Philosophy*, 12 (3): 266–290.
- Estlund, D. 2002. "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", u: T. Christiano (ur.) *Philosophy and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. 1961. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Vintage Books, 2006.

- Foucault, M. 1966. *Riječi i stvari*, Zagreb: Golden Marketing, 2002.
- Foucault, M. 1975. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, London: Penguin Books, 1991.
- Foucault, M. 1976. *Povijest seksualnosti I: Volja za znanjem*, Zagreb: Domino, 2013.
- Foucault, M. 1994. *Znanje i moć*, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Foucault, M. 2005. *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975–76*, London: Picador.
- Foucault, M. 2009. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, New York: St Martin's Press
- Fraser, N. 1981. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Conclusions", *Praxis International* 3: 272–287
- Fricker, M. 2001. "Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology", u: A.I. Goldman i T. Blanchard (ur.) *Social Epistemology: Essential Readings*, New York: Oxford University Press: 54–68.
- Fricker, M. 2006. "Powerlessness and Social Interpretation", *Episteme* 3 (1–2): 96–108.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. 2010. "Replies to Alcoff, Goldberg and Hookway", *Episteme*, 7 (2): 164–178.
- Gigerenzer, G. 2007. *Snaga intuicije: Inteligencija nesvjesnoga*, Zagreb: Algoritam.
- Goldman, A. I. 1999. *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2001. "Experts: Which Ones Should You Trust?", u: A. I. Goldman i T. Blanchard (ur.) *Social Epistemology: Essential Readings*, New York: Oxford University Press: 109–133.
- Goldman, A. I. 2004. "The Need for Social Epistemology", u: B. Leiter (ur.) *The Future for Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2010. "Why Social Epistemology is Real Epistemology?", u: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ur.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. i Whitcomb, D. (ur.) 2011. *Social Epistemology: Essential Readings*, New York: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2014. "Social Process Reliabilism: Solving Justification Problems in Collective Epistemology", u J. Lackey (ur.) *Essays in Collective Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A.I. i Blanchard, T. 2015. "Social Epistemology", u: E.N. Zalta (ur.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Haack, S. 2011. *Defending science — Within reason: Between scientism and cynicism*, New York: Prometheus Books.

- Hookway, C. 2010, "Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker", *Episteme*, 7 (2): 151–163.
- Hume, D. 1748. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
- John, K., Loewenstein, G. i Prelec, D. 2012. "Measuring the Prevalence of Questionable Research Practices With Incentives for Truth Telling", *Psychological Science*, 23 (5): 524–532.
- Kahneman, D. 2011. *Misliti, brzo i sporo*, Zagreb: Mozaik knjiga.
- Kalanj, R. 1994. *Pogovor Znanja i moći*, Zagreb: Nakladni zavod Globus, 173–183.
- Kidd, I. J., Medina, J. i Pohlhaus, G. 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London/New York: Routledge.
- Kitcher, P. 2011. *Science in a Democratic Society*, New York: Prometheus Books.
- Kovačić, M. i Vrbat, I. 2016, "Znam da ništa ne znam: politička kompetencija i politička participacija među mladima u Zagrebu", *Suvremene teme*, 7 (1).
- Kruger, J. i Dunning, D. 1999. "Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflates Self-Assessments", *Journal of Personality and Social Psychology*, 77 (6): 1121—1134.
- Kuhn, T. 1962. *Struktura znanstvenih revolucija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2013.
- Lewens, T. 2005. "Realism and the strong program", *The British journal for the philosophy of science*, 56 (3), 559–577.
- Lyotard, J. F. 1979. *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. Zagreb: Ibis-grafika, 2005.
- Miščević, N. 2007. "After Foucault: Social Epistemology Facing Old and New Knowledges", *Transeuropeanness*.
- Nichols, T. 2017. *The Death of Expertise: The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters*, Oxford: Oxford University Press.
- Peter, F. 2008. *Democratic Legitimacy*, New York: Routledge.
- Popper, K. 1962. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Basic Books.
- Prijić-Samaržija, S. 2000. *Društvo i spoznaja: Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak.
- Prijić-Samaržija, S. 2018. *Democracy and Truth: The Conflict Between Political and Epistemic Virtues*, Mimesis International.
- Putnam, H. 1981. *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W.V.O. 1969. "Epistemology Naturalized", u *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press: 69–90.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Samaržija, H. 2018. "Spinoza's Political Philosophy: Pluralism and Institutional Virtues", *Prolegomena* 17 (2): 191–214.
- Sosa, E. 1998. *Epistemologija: Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2017.
- Thornton, S. 2016. "Karl Popper" u: E. N. Zalta (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Wilson, W. K. 1990. "Some Reflections on the Prosentential Theory of Truth", u: J. M. Dunn i A. Gupta (ur.) *Truth or Consequences*, Dordrecht: Kluwer.
- Wolff, J. 2015. "Political Philosophy and the Real World of the Welfare State", *Journal of Applied Philosophy* 32 (4): 360–372.
- Young, I. M. 1990. *Pravednost i politika razlike*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Zagzebski, L. T. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

HALTE
A
L'EXPULSION
DE NOS
CAMARADES
ETRANGERS

