

Kritika tradicionalne zapadne epistemičke paradigme

Markolović, Dora

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:875207>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-17**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za sociologiju

Diplomski rad

Kritika tradicionalne zapadne epistemičke paradigme -
pogled iz feminističke i ekofeminističke perspektive

Studentica: Dora Markolović

Mentor: doc. dr. sc. Krešimir Žažar

Zagreb, rujan, 2021.

Sadržaj

1. Uvod	3
1. 1. Problemski sklop rada	3
1. 2. Predmet i ciljevi rada	6
2. Epistemologija kao teorija spoznaje	7
2. 1. Kartezijanska dualistička metafizika	8
2. 2. Znanstvena revolucija i mehanicistički pogled na svijet	9
3. Osnovne pretpostavke klasične epistemologije	12
3. 1. Racionalizam i interna povijest znanosti	13
4. Kritika znanosti u kontekstu sociologije znanja	16
4. 1. Uloga sociologije u bavljenju znanostima	18
4. 2. Mannheimov doprinos sociologiji znanja	19
4. 3. Preispitivanje tradicionalnog shvaćanja znanosti unutar sociologije znanja	20
4. 4. Pojam paradigme i znanstvenih revolucija	21
4. 5. „Strogi program“ u sociologiji znanja	24
5. Kritika znanosti u kontekstu društvenih pokreta	26
6. Osnovna obilježja feminističke epistemologije	29
6. 1. Feministička epistemologija kao dio socijalne epistemologije	31
6. 2. Povezanost patrijarhalnog uređenja društva i znanosti	33
6. 3. Feminizam kao pokret za oslobođenje žena	36
6. 4. Razlikovanje feminine i feminističke epistemologije	37
6. 5. Marginalizacija ženske perspektive u znanosti	39

6. 6. Feministička teorija stajališta	41
6. 6. 1. Koncept situiranog znanja unutar feminističke teorije stajališta	42
6. 6. 2. Koncept stranca iznutra u feminističkoj teoriji stajališta	45
6. 6. 3. Znanstveno opravdavanje inferiorizacije pojedinih društvenih grupa	46
6. 6. 4. Važnost znanja potlačenih skupina za sociologiju	47
7. Osnovno polazište ekofeminističkog pristupa	48
7. 1. Specifičnost ekofeminističkog pristupa	50
7. 2. Izvori teze o ženskoj povezanosti s prirodom	51
7. 3. Važnost i uloga kulturalnog ekofeminizma	53
7. 4. Osnovno polazište socijalnog ekofeminizma	56
7. 5. Ekofeministička kritika zapadnih dualizama i povezivanja žena s prirodom	57
7. 6. Ekofeministička kritika mehanicističkog pogleda na svijet unutar znanosti	59
7. 7. Uloga znanosti u eksploataciji prirode i marginaliziranih skupina	60
7. 8. Ekofeminističko shvaćanje indogenog i stručnog znanja	62
7. 9. Ekofeministički pogled na proizvodnju hrane	63
7. 10. Ekofeminističke smjernice za izgradnju održivog i pravednog društva	66
7. 11. Nužnost dekonstrukcije patrijarhata i planetarni opstanak	69
8. Zaključak	71
9. Literatura	75
10. Sažetak	85

1. Uvod

Tradicionalna zapadna epistemologija kao svoju osnovnu postavku sadrži zahtjev za objektivnošću i vrijednosnom neutralnošću tijekom istraživačkog procesa, te traži nepristranost istraživača u svim fazama istraživačkog rada. Takva vrsta pozitivističkog pristupa nužno pretpostavlja da se znanstvenik odvoji od svih svojih osobnih i društvenih vrijednosti koje bi mogle utjecati na proces spoznaje, te smatra da je na taj način znanje moguće prikazati kao objektivno i univerzalno (Haddock et al., 2010). U korijenu pozitivističke znanstvene perspektive nalazi se vjerovanje kako se do znanja može doći isključivo putem direktnog iskustva te korištenjem razuma za njegovu interpretaciju, kao i vjerovanje da je takav oblik znanosti jedini legitiman način da se dođe do spoznaje i istine. Iako se mnoge stavke pozitivizma izravno odbacuju, one su i dalje implicitno prihvaćene kao pretpostavke na kojima se zasniva tradicionalno zapadno znanstveno djelovanje (Smith, 1996). Mnoge kritike upućene su različitim pozitivističkim tvrdnjama unutar znanosti, no za ovaj rad najznačajnije su one kritike upućene tvrdnji kako znanje može biti objektivno i univerzalno, te kako je spoznavatelj isključivo pojedinac. Od posebnog značaja su nam kritike koje ističu tezu kako je svo znanje pod utjecajem povijesnog i društvenog konteksta svog nastanka. Takvoj vrsti kritika zajedničko je naglašavanje kako su spoznaja i ono što možemo znati neodvojivi od društvenog i povijesnog konteksta, te koliko god se neko znanje prikazivalo kao objektivno, ono je neporecivo oblikovano strukturom, interesima i odnosima moći unutar određenog društva (Kuhn, 2002). Jedna od najznačajnijih kritika tradicionalne zapadne epistemologije je ona od strane feminističke epistemologije koja naglašava društvenu konstrukciju znanja, te ćemo se stoga posebno fokusirati na kritiku znanosti od strane feminističke epistemologije i feminističke teorije stajališta. Također, zbog snažnog utjecaja znanosti na društveni život i prirodni svijet, obradit će se i kritika znanosti od strane ekofeminističke teorije koja upozorava na pogubne utjecaje zapadne znanosti na međupovezanost prirodnog i društvenog svijeta.

1. 1. Problemski sklop rada

Poseban doprinos feminističke epistemologije je upozoravanje na značajnu ulogu roda u povijesnom oblikovanju znanosti, kao i na ulogu roda tijekom stjecanja znanja i provedbe istraživanja. Feministička epistemologija se u svojoj kritici tradicionalne znanosti fokusira na analizu odnosa znanja i moći, što čini važan oslonac njezinoj tezi o društvenoj oblikovanosti znanja i znanosti (Plumwood, 1993). Feministička epistemologija oslanja se na mnoge

pretpostavke sociološke kritike znanosti koje istovremeno proširuje razradom utjecaja roda, seksizma i patrijarhata na povijesni razvoj i sadašnji oblik znanosti. Stoga ćemo u ovom radu dati pregled osnovnih teza sociologije znanja i sociološke kritike znanosti kako bismo se na njih mogli nadovezati pri razradi ideja feminističke epistemologije. Također, u radu se daje pregled i ekofeminističke kritike znanosti koja koristi mnoge pretpostavke feminističke epistemologije, no koja u svojoj kritici polazi od propitivanja uloge znanosti u dominaciji nad ženama i prirodom. Dok se feminističke epistemologinje prvenstveno osvrću na društvene utjecaje potlačenosti žena, ekofeministkinje ukazuju na neraskidivu povezanost društvenih i ekoloških pitanja, te upletenost zapadne znanosti u eksploataciju i marginalizaciju žena, podređenih skupina i prirode. Stoga u radu nastojimo prikazati važnost sagledavanja međupovezanosti društva i prirode, te utjecaj zapadne, mehanicističke i patrijarhalne znanosti na kidanje ove povezanosti i uništenje društvene i biološke raznolikosti. Prikazom ekofeminističke kritike zapadnog pogleda na svijet i zapadne znanosti nastojimo upozoriti na značajnu ulogu znanosti i tehnologije u eksploataciji prirode, narušavanju prirodne ravnoteže i obezvrjeđivanju lokalnih, ekoloških znanja o očuvanju blagostanja ekoloških i društvenih zajednica.

Feministička epistemologija u razmatranje društvene uvjetovanosti znanosti uvodi tezu o neodvojivosti znanosti od patrijarhalnog oblika društva, zbog čega ćemo se osvrnuti na feministička razmatranja sustavne dominacije nad ženama koja je ograničavala njihovo sudjelovanje i prakticiranje znanosti, te utjecaj tog isključivanja na oblik znanstvenog znanja (Warren, 2009). Također, pažnju ćemo posvetiti i ekofeminističkoj tezi o delegitamaciji ženskog okolišnog i svakodnevnog znanja u korist zapadnog znanstvenog znanja, čime ćemo nastojati pokazati praksu sustavne inferiorizacije žena, prirode i svega što se smatra bližim prirodi unutar zapadne znanstvene paradigme. Naime, i feministička epistemologija i ekofeministička teorija navode kako je znanost izrazito patrijarhalna, čime se objašnjava težnja zapadnih znanstvenika za eksploatacijom prirodnih resursa i rada žena u svrhu zadovoljenja vlastitih interesa i potreba.

Zbog važnosti koju feminističke teoretičarke stavljaju na koncept roda, razmotrit ćemo njihove teze o rodnoj uvjetovanosti znanstvenih spoznaja, te utjecaj takvog znanja na daljnju inferiorizaciju i eksploataciju žena. Promatranje društva kao strukturirano na osnovi roda omogućuje feministkinjama da ispituju na koji način rodno određene strukture moći utječu na mogućnost stvaranja znanja i znanosti, čime pokazuju snažnu određenost znanja i znanosti interesima moćnih aktera (Brstilo, 2010). Naime, feministkinje pokazuju kako je zbog

isključivanja i inferiorizacije žena unutar institucije znanosti i kroz znanstvene definicije znanost obilježena interesima, potrebama i težnjama muškaraca, a posebno muškaraca koji su ujedno bijele rase, visoko obrazovani, iz više klase te iz zapadnih industrijskih društava (Rose, 1983). Osim pregleda osnovnih kritika upućenih tradicionalnoj znanosti, osvrnut ćemo se i na pokušaj feminističke epistemologije da objasni zašto i na koji način rod stvara razliku u stjecanju znanja, kao i na njihovo nastojanje eliminacije rodne opresije i marginalizacije unutar znanosti i društva.

Feministička epistemologija razvija mnoge koncepte u svrhu opsežnije kritike znanosti i razvijanja alternativne epistemologije, no za ovaj rad najznačajniji je koncept situiranosti znanja. Koncept situiranosti znanja posebno nam je važan jer tvrdi kako je svo znanje povezano i stvarano iz točno određene lokacije spoznavatelja, odnosno da je svo znanje, a time i znanstveno znanje obilježeno društvenim, epistemološkim, rodnim i drugim karakteristikama spoznavaoca (Grasswick, 2011:59-62). Razmatranjem ovog koncepta nastojimo pokazati pristranost i uvjetovanost svakog znanja, te ukazati kako i znanstveno znanje odražava interese zajednice u kojoj je nastalo, te kako je prema tome upitana njegova objektivnost i univerzalnost. U tom kontekstu, dajemo pregled feminističke teorije stajališta i ideje o epistemičkoj prednosti marginaliziranih skupina. Posebno nam je važna tvrdnja teorije stajališta kako je znanje svake zajednice određeno njihovom lokacijom, okolišem i poviješću, te kako podređene skupine mogu razviti bolje razumijevanje opresije i moći unutar društva od privilegiranih skupina koje tu moć vrše (Collins, 1986). Ova ideja koristi se i unutar ekofeminističke teorije koja navodi kako je tradicionalno ekološko znanje različitih indogenih zajednica nezamjenjivo i nužno za pravedan i održiv odnos prema prirodi, a time i za preživljavanje zajednice koja ovisi o prirodnim resursima i stabilnosti svog okoliša (Shiva, 1988). Ekofeminističke tvrdnje o indogenom znanju pokazuju kako svaka zajednica proizvodi znanje prilagođeno svom društvenom, ekološkom i povijesnom kontekstu, a takvo shvaćanje znanja odnosi se i na znanstveno znanje proizvedeno u zapadnom civilizacijskom krugu (Shiva, 1988).

U središtu feminističke kritike znanosti nalazi se kritika dualističkog pogleda na svijet karakterističnog za patrijarhalnu zapadnu znanost (Plumwood, 1993). Različite zapadne dualizme, a posebno one između razuma i emocija, muškarca i žene te kulture i prirode, feministkinje smatraju posebno utjecajnim u potlačivanju žena, marginaliziranih skupina i prirode. Smatraju kako je patrijarhalna težnja za dominacijom nad ženama i prirodom poduprijeta od strane dualističkog shvaćanja, gdje se razum, muškarci i kultura shvaćaju kao

superiorni, a emocije, žena i priroda kao inferiorni (Geiger, 2006). Ovakvo dualističko vrednovanje vidljivo je u uzvisivanju razuma i kulture nad femininim i prirodnim unutar znanosti. Ove dualizme i njihov utjecaj na život podređenih skupina i uništenje prirode najviše razrađuje ekofeminizam, te ćemo se stoga u radu posebno posvetiti ekofeminističkom shvaćanju zapadnih dualizama te potrebi njihovom prevladavanju. Ekofeministkinje pokazuju kako je obezvrjeđivanje prirode unutar zapadnog civilizacijskog kruga pridonijelo i obezvrjeđivanju svega što se smatra bližim prirodi, a posebno žena i svih drugih koji nisu bijeli muškarci (Merchant, 1983). Stoga ćemo pažnju posvetiti ekofeminističkoj tvrdnji kako su inferiorizacija prirode i prirodnog bili opravdani unutar znanosti, a osvrnut ćemo se i na konkretne utjecaje ove inferiorizacije na eksploataciju prirode i uništenje blagostanja različitih društvenih zajednica.

1. 2. Predmet i ciljevi rada

Predmet ovog rada je teorijsko istraživanje kritike tradicionalne zapadne znanosti iz perspektive feminističke epistemologije i ekofeminističke teorije. Istraživanje se temelji na pregledu postojeće relevantne literature iz sociologije znanja, feminističke epistemologije i ekofeminizma, pri čemu se nastoji prikazati utjecaj zapadne znanstvene paradigme na

Osnovni cilj ovog rada je prikaz feminističkih i ekofeminističkih teza o povezanosti zapadne znanstvene paradigme i odnosa prema ženama i prirodi. Drugi cilj rada je prikaz feminističkih i ekofeminističkih teza o posljedicama zapadnog oblika znanstvenog znanja na eksploataciju prirodnog svijeta i uništenje tradicionalnih znanja o društvu i okolišu.

2. Epistemologija kao teorija spoznaje

Epistemologija je jedna od osnovnih grana filozofije, unutar koje se epistemolozi bave prirodom, izvorima i ograničenjima znanja. Epistemologija je teorija spoznaje, te je kao takva zaokupirana svim aspektima spoznaje i znanja, a neki od njenih osnovnih pojmova su pojmovi opravdanja, racionalnosti, vjerovanja i istine. Pojam epistemologija dolazi od grčkih riječi *epistémē* i *logos*, gdje prva znači „znanje“ dok druga označava „učenje o“ (Wenning, 2009:3). Epistemologiju određuje pokušaj odgovaranja na tri temeljna pitanja, a to su „što je znanje?“, „što možemo znati?“ i „kako znamo ono što znamo?“ (Greco, 2004:1-2). Odgovori na ova pitanja razlikovali su se s obzirom na razdoblje u povijesti filozofije u kojima su nastali, zbog čega postoje mnoge različite definicije znanja i spoznaje unutar epistemologije (Zagzebski, 2004:120). Mnogi filozofi kroz povijest ponudili su svoje odgovore na navedena pitanja, no svi su odgovori i pokušaji definicije znanja kritizirani te još uvijek nije uspostavljen konsenzus oko definicije znanja (Wenning, 2009:3). Pojam znanja unutar epistemologije često se koristi na način da se njegovo značenje podrazumijeva, bez da se zapravo provode ispitivanja kako bi se došlo do slaganja oko ovog ključnog pojma (Kurzman, 1994:270).

Tradicionalna zapadna epistemologija usko je povezana uz analitičku filozofsku tradiciju, koja je tijekom prošlog stoljeća postala dominantnom u zapadnom filozofskom krugu (Beaney, 2013). Osnovna je pretpostavka epistemologije unutar ove tradicije kako „epistemički agent tradicionalne epistemologije je isključivo pojedinac“ (Haddock et al., 2010:2), odnosno kako je spoznavatelj uvijek izolirani pojedinac. Na temelju ove pretpostavke postavlja se pitanje na koji način pojedinac-spoznavatelj prikuplja znanje, te kako prikazuje opravdanje i racionalnost svojih spoznajnih tvrdnji. Ovakva, tradicionalna epistemologija pretpostavlja kako spoznavateljeve tvrdnje, pod uvjetom da prate standarde racionalnosti i opravdanja, imaju određenu vrstu objektivne valjanosti. Cilj epistemičkog djelovanja je stjecanje znanja, gdje je znanje usko povezano s istinom. Pojam znanja u ovakvom kontekstu uvijek uza sebe veže i pojam istine, a istina se tumači kao objektivna pojava neovisna od uma spoznavatelja. Tvrdnja koja se nastoji nazvati znanjem mora biti istinita, ili barem vrlo blisko povezana s istinom (Haddock et al., 2010:2-3). Dakle, središnja pretpostavka tradicionalne epistemologije unutar analitičke tradicije je kako izolirani spoznavatelj kroz praćenje određenih standarada može doći do znanja koje je istinito, i prema tome objektivno i neovisno od spoznavatelja.

2. 1. Kartezijanska dualistička metafizika

Najznačajniji utjecaj na tradicionalnu epistemologiju imala je kartezijanska filozofija, odnosno filozofija René Descartesa kao oca moderne filozofije i epistemologije (BonJour, 2010). Mnoge ideje i principi kartezijanske filozofije i dalje se pretpostavljaju unutar tradicionalne epistemologiji te su relevantni za njeno razumijevanje. Velik broj epistemoloških pitanja o znanju i opravdanju pod izravnim su utjecajem Descartesove misli, te se često u samom temelju naših ideja o znanju i spoznaji nalaze upravo njegove pretpostavke i tvrdnje (Rauzy et al., 2018:4667). Kao racionalist, Descartes vjeruje u nepobitnu moć razuma, što je sažeto u njegovoj poznatoj izreci „Cogito ergo sum“, odnosno „mislim, dakle jesam“, gdje se „ja“ odnosi na racionalni, spoznavajući um, a ne tijelo. Descartes shvaća znanje kao nešto potpuno suprotno od sumnje. Kako bi nešto bilo znanje, ono mora biti temeljeno na potpunoj uvjerenosti, odnosno spoznavatelj ne smije imati nikakvog razloga za sumnju u svoja uvjerenja (Warren, 2009:157-162). Prema Descartesu, znanje mora biti neko uvjerenje koje je temeljeno na toliko snažnim razlozima da ne može biti opovrgnuto nikakvim snažnijim razlozima, niti smije biti kontradiktorno (Newman, 2019).

U kartezijanskoj filozofiji, izrazita važnost pridaje se mišljenju i razumu, gdje se mišljenje shvaća kao čisto racionalna intelektualna aktivnost koja je potpuno odvojena od svega tjelesnog (Grasswick, 2011:69-80). Takvo odvajanje uma od tijela središnja je odrednica kartezijanske filozofije. Ideja kako su um i tijelo dvije različite, međusobno isključive vrste pojava sačinjava „kartezijansku dualističku metafiziku“ koja je imala snažan utjecaj na daljnje shvaćanje svijeta i na odnos prema tjelesnom i prirodnom (Grasswick, 2011:69-80). Kartezijansko odvajanje uma od tijela podrazumijeva da se um shvaća kao neutjelovljena, nematerijalna supstanca sposobna za racionalno mišljenje i spoznavanje svijeta, dok je tijelo neracionalno, materijalno i pasivno (Warren, 2009:157-162). Smatra se kako su tijelo i tjelesna osjetila nepouzdana te kako nas mogu lako zavarati, dok pouzdano može biti samo ono što je spoznato putem razuma. Razum je slobodan i odvojen od tijela, i kao takav može otvoriti put ka pravoj, od tijela oslobođenoj istini. Razum čovjeku omogućuje spoznaju te ga odvaja od nepovjerljivog, zavodljivog tijela, što tvori dualizam prema kojem se razum smatra superiornim i vrjednijim od tjelesnog, odnosno nerazumnog (Warren, 2009:157-162). Definiranjem ljudskog razuma kao superiornog nad tijelom i materijom, čovjek se shvaća kao racionalno i slobodno biće koje je iznad neracionalne materije. Materija je prema Descartesu pasivna i podložna mehaničkim i fizičkim zakonima, odnosno ona nema unutarnju pokretačku silu. Materija se shvaća kao sve ono što nije um, odnosno pasivna materija uključuje tijelo i

sve ostalo što je prirodno (Warren, 2009:157-162). Na taj način, čovjek kao racionalno biće odvojen je i superioran nad svime što je neracionalno, tjelesno i prirodno. Ovakvo dualističko poimanje doprinijelo je shvaćanju čovjeka kao odvojenog od prirode, gdje se kako priroda, tako i sve ono što se smatralo povezanim s prirodom percipiralo kao inferiorno naspram ljudske racionalnosti (Grasswick, 2011:69-80).

Kartezijanska filozofija učvrstila je već postojeće dualizme koji su se u Aristotelovoj filozofiji odražavali kao binarne opozicije muškog i ženskog, aktivnog i pasivnog te forme i materije, kao i srednjovjekovno dualističko poimanje svijeta gdje su izraženi dualizmi duše i tijela, te dobra i zla (Geiger, 2002:110). Na razvoj dualističkog poimanja velik utjecaj imala je kršćanska misao srednjeg vijeka, a posebno sveti Augustin koji je odredio svijet prirode i tijela kao niži i inferioran, što je u skladu s općenitim kršćanskim shvaćanjem materijalnog svijeta kao zlog i nečega od čega se potrebno odvojiti (Plumwood, 1993:104-109). Dualistička koncepcija svijeta nije bila prisutna samo u filozofskom i teološkom razumijevanju svijeta, nego je utkana i u samu srž znanstvenog pothvata, odnosno „dualizam i binarne opozicije temelj su ne samo znanstvenog poimanja, već i cijele zapadne civilizacije“ (Geiger, 2002:110). Prijašnje binarne opozicije i kartezijanska dualistička metafizika osnažile su gledište kako je čovjek odvojen i superioran nad prirodnim svijetom, što je postala neodvojiva karakteristika cjelokupnog zapadnog svijeta. Ovakvo gledište preslikano je na mehanicistički pogled na svijet, a time i na mehanicističku znanstvenu paradigmu i kapitalistički način proizvodnje (Plumwood, 1993:104-109).

2. 2. Znanstvena revolucija i mehanicistički pogled na svijet

Feminističke autorice Geiger (2006), Plumwood (1993), Warren (2000) i Shiva (1988) pozivaju se na pregled povijesnog razvoja znanosti koji je razvila Carolyn Merchant u svojoj knjizi „Death of Nature“ koja je prvi put izdana 1980. godine. Merchant navodi kako je za razumijevanje razvoja znanosti i oblika znanosti kakvog danas poznajemo, ključna spoznaja kako se znanstvena revolucija odvijala u okrilju mehanicističkog pogleda na svijet (Merchant, 1983). Ova teorija posebno je značajna za feminističku i ekofeminističku kritiku znanosti, jer prepoznaje povezanost i utjecaj promjene svjetonazora na odnos prema prirodi, kao i na ulogu žena i femininog u stvaranju znanja i oblikovanju društvenog života. U nastavku dajemo kratak pregled razvoja znanosti u okrilju prijelaza s organicističkog na mehanicistički pogled na svijet, dok ćemo u drugom dijelu rada, koji se bavi feminističkom i ekofeminističkom kritikom

tradicionalne znanosti, dati pregled utjecaja koji dualistički i mehanicistički pogled na svijet imaju na znanost, položaj žena, shvaćanje prirode i eksploataciju prirodnog svijeta. U ovom radu se dualistički i mehanicistički pogled na svijet uzimaju u obzir jer feministička epistemologija i ekofeminizam kritiziraju same temelje na kojima počiva tradicionalna znanost, a tim temeljima smatramo upravo dualistički način spoznaje osnažen mehanicističkim pogledom na svijet.

Merchant (1983) navodi kako se mehanicistički pogled na svijet počeo se razvijati u sklopu znanstvene revolucije, te je u razdoblju od 16. do 18. stoljeća postepeno zamjenjivao dotad prevladavajući organicistički svjetonazor. Organicističko razumijevanje prirode reflektiralo je iskustvo svakodnevnog života u srednjovjekovnoj Europi, gdje su zajednice morale biti blisko povezane, kooperativne i organske kako bi se organizirale i opstale (Merchant, 1983:42-68). Stoga je organicistički pogled naglašavao međuovisnost dijelova unutar tijela i prirode, podčinjenost pojedinca zajednici, kao i sveprisutnost životne snage u svim dijelovima vanjskog svijeta (Merchant, 1983:1-6). Priroda se shvaćala kao živi organizam i brižna majka s kojom je ljudska zajednica neraskidivo povezana, što je predstavljalo snažno ograničenje pretjeranoj eksploataciji i uništenju ekosustava, odnosno životnog okruženja zajednice (Merchant, 1983:42-68). Prijelaz s organicističkog na mehanicistički svjetonazor odvija se paralelno s razvojem procesa za koje danas smatramo da društvo čine naprednim i modernim, a to su industrijalizacija, razvoj moderne znanosti i uspostava kapitalističkog oblika ekonomije. Mehanicistička teorija raskida sa slikom svijeta kao živog, međupovezanog organizma kojeg su ljudi sastavni dio, te promatra svijet kao stroj (Merchant, 1983:149-163). Shvaćanje svijeta kao stroja temelji se na dualizmu između tijela i duha, gdje su tijelo i materija pasivni i podložni kontroli od strane duha. Definiranje svijeta u mehanicističkim terminima podrazumijeva da se prirodni svijet promatra kao sastavljen od fragmentiranih, zasebnih dijelova koji se ponašaju na predvidiv način određen skupom univerzalnih zakona, koje duh odnosno ljudski razum može razumjeti, kontrolirati i podvrgnuti svojim potrebama (Merchant, 1983:155-163).

Kao posljedica razvoja pod okriljem mehanicističke perspektive, znanost i kapitalizam u svojim temeljima sadrže pretpostavku o pasivnosti prirodnog svijeta kojeg je potrebno kontrolirati kako bi se postigao napredak, odnosno „zapadna mehanicistička znanost i kapitalizam promatraju planetu kao mrtvu, inertnu materiju, manipulabilnu izvana i eksploativnu za profit“ (Geiger, 2006:141). U kapitalističkoj ekonomiji odvajanje čovjeka od prirode te uma od tijela očituje se u nezasičnoj eksploataciji prirodnih resursa u svrhu profita,

pri čemu se potpuno zanemaruju organske povezanosti unutar ekosistema, kao i ovisnost ljudskih zajednica o njihovom prirodnom okruženju. Shvaćanje prirode kao pasivne materije odvojene od čovjeka doprinijelo je dominaciji i eksploataciji prirodnog svijeta od strane zapadne civilizacije, što je zauzvrat imalo i devastirajuće učinke na ljudske zajednice i cjelokupnu biosferu. Znanstvena revolucija dovela je do konceptualizacije znanosti u skladu s mehanicističkom perspektivom, što znači da je znanost svoje osnovne ideje o svijetu temeljila na znanju o tome kako funkcioniraju strojevi (Merchant, 1983: 216-235). Na temelju razumijevanja svijeta kao stroja odvojenog od čovjeka „znanost je sve od sedamnaestog stoljeća bila shvaćena kao skup objektivnog, vrijednosno neutralnog i o kontekstu neovisnog znanja o vanjskom svijetu“ (Merchant, 1983:228). Znanost je na taj način prirodnom svijetu nametnula vrlo ograničenu strukturu, prema kojoj se prirodne pojave odvijaju prema pravilnim i predvidivim obrascima, koje se može jasno opisati i kontrolirati (Merchant, 1983:227-235).

Osnovna razlika organicističke i mehanicističke teorije je što je organicistička teorija „sagledavanjem čovjeka kao integralnog dijela većeg ekosistema, nastojala srušiti dualizam čovjeka i prirode te se na taj način suprotstavila ideji o čovjekovoj superiornosti i neovisnosti od prirode“ (Merchant, 1983:95). Suprotno tome, mehanicistička teorija je spremno prihvatila dualizam između čovjeka i prirode, što se odražava i u danas prevladavajućoj znanstvenoj paradigmi, kao i u sadašnjem kapitalističkom ustrojstvu društva (Merchant, 1983,236-252). Znanstvena paradigma od razdoblja znanstvene revolucija pa sve do danas, u svom temelju sadrži pretpostavku kako su čovjek i ljudsko društvo odvojeni od prirodnog, materijalnog svijeta, što ima dalekosežan utjecaj kako na određene društvene skupine, ali i na klimatske promjene i zagađenje okoliša (Merchant, 1983). Vođeni idejom kako se čovjek može izdvojiti iz svog okoliša, odnosno osloboditi od ograničenja tijela, prirode i materije, znanstveno djelovanje bilo je usmjereno ka ostvarenju tog oslobodilačkog cilja, a time i postizanja napretka i blagostanja unutar zapadnog svijeta. Znanstveno djelovanje usmjereno je ka stvaranju mogućnosti za što veće čovjekovo nadvladavanje prirode, dok se istovremeno zanemaruje njegova ovisnost o prirodnoj ravnoteži, kao i blagodatan doprinos koji čovjekova suradnja s prirodom može imati za opstanak i društva i okoliša.

Na razvoj zapadne znanosti važan utjecaj imao je Francis Bacon, koji je kao takozvani otac moderne znanosti zagovarao kako znanost za cilj mora imati ovladavanje prirode, te da se znanje o prirodi stječe njenim nadvladavanjem i upravljanjem u čovjekovu korist (Merchant, 1983:164-190). Ova težnja za ovladavanjem prirode utkana je u temelj mehanicističke znanstvene paradigme, a time i u njezine metode stjecanja znanja i razvoja teorija.

3. Osnovne pretpostavke klasične epistemologije

Dualistički pogled na svijet prevladava u cjelokupnoj zapadnoj znanosti, a posebno je vidljiv u podjeli znanosti na prirodne i društveno-humanističke znanstvene discipline (Matić, 1999). U ovom odvajanju prisutan je dualizam između prirode i kulture, odnosno ideja kako postoji nepremostiva razlika između prirodnog svijeta i svijeta kulture zbog kojih im se pristupa na potpuno različite načine. U svjetlu dualističkog razumijevanja, svijet prirode shvaća se kao objektivna, podložna pravilnom djelovanju i neovisan od promatrača, odnosno kao svijet od kojeg su čovjek i njegova kultura neovisni i izdvojeni. Suprotno tome, svijet kulture promatra se kao pun subjektivnih vrijednosti, nepredvidiv i nemjerljiv, što se u svjetlu znanosti koja vrednuje objektivnost smatra manje vrijednim i sporednim (Matić, 1999). Prema tome, tradicionalno shvaćanje znanosti počiva na ovoj distinkciji između prirodnih i društveno-humanističkih znanosti, te smatra kako nas prirodne znanosti opskrbljuju „znanjem koje je objektivno i univerzalno, a društveno-humanističke studije spoznajom koja je partikularna i nikad u potpunosti objektivna“ (Matić, 1999:82). Osnovne vrijednosti tradicionalnog shvaćanja znanosti su racionalnost, objektivnost i univerzalnost spoznaje, kao i vjera u potpunu neutralnost istraživača pri znanstvenom opisivanju vanjskog, prirodnog svijeta (Haddock et al., 2010). U takvom shvaćanju prevladava vjerovanje kako znanstvenik kroz primjenu znanstvene metode može razotkriti pravilnosti i zakone prirodnog svijeta, te kako kroz uporabu razuma dolazi do istinitih opisa i interpretacija prirode (Haddock et al., 2010). Na taj način, uporabom objektivne znanstvene metode i nepokolebljivog ljudskog razuma, kroz znanost se otkrivaju univerzalni zakoni prirode koji su važeći bez obzira na mjesto i vrijeme (Matić, 2013:51-52). Znanost, prema tradicionalnom shvaćanju, omogućuje istinito, vrijednosno neutralno znanje o stvarnosti koje je autonomno od društvenog konteksta te je kao takvo vrijednije od bilo kojih drugih oblika znanja (Haddock et al., 2010). Prevladava vjerovanje kako se akumulacijom takvog znanja dolazi sve bliže do potpunog upoznavanja prirodnih zakona, što naposljetku vodi ka njihovom ovladavanju i kontroli (Blažević, 2016). Također, unutar tradicionalne epistemologije vjeruje se kako znanstveno znanje posjeduje izvjesni autoritet zbog svoje objektivne i racionalističke metode, koja mu jamči univerzalnost i istinitost.

Takva znanost pozitivističke je naravi. Pozitivistička znanost prirodni svijet promatra kao potpuno izvanjski i odvojen od promatrača, gdje u takvom objektivnom svijetu traga za općenitim zakonima, pravilnostima i kauzalnostima. Teži se rezultatima koji se mogu kvantificirati, te se prije svega vrednuje činjenično znanje koje je stečeno promatranjem i putem osjetila. Pozitivizam se u tradicionalnoj koncepciji znanosti očituje i u ideji da je

legitimno i prihvatljivo samo ono znanje koje je stečeno pozitivističkom metodom. Ova metoda zahtjeva odvajanje i fragmentaciju dijelova svijeta kojeg se promatra, te opisivanje pravilnosti u djelovanju uočljivih elemenata tog svijeta (Pickering, 2019). Osnovna težnja pozitivizma je stvaranje znanja koje je temeljeno na činjenicama, odnosno znanja koje ne sadrži nikakve vrijednosne, religijske, mistične ili subjektivne elemente, te koje će takvim odvajanjem od subjektivnog doći do univerzalnog, istinitog znanja (Smith, 1996). Pozitivistom se može nazvati onaj koji „nastoji doći do univerzalno primjenjivih, formalnih principa za provođenje istraživanja“ (Fuller, 1993:1). Temelj na kojem počiva pozitivizam je empiricizam, koji stvarnost sagledava u terminima univerzalnosti, objektivnosti i mjerljivosti. Njegova glavna teza je kako postoji jedna, objektivna stvarnost koja je za sve sudionike jednaka, te kako se ona može razotkriti primjenom rigorozne znanstvene metode (Darlaston-Jones, 2007). Empiricizam je jedan od temelja na kojima počiva današnja znanost, i kao takva predstavlja skup pozadinskih pretpostavki koje se vrlo rijetko podvrgavaju kritici unutar pozitivističkih znanosti. Pozitivizam je u izravnoj opreci sa socijalnim konstruktivizmom koji naglašava kako je svaki društveni subjekt uronjen u vlastitu stvarnost, odnosno kako subjekti stvarnost razumiju na različite načine pripisujući joj različita značenja.

3. 1. Racionalizam i interna povijest znanosti

Nezaobilazan koncept za razumijevanje tradicionalnog oblika znanosti je i racionalizam sa svojim uvjerenjem kako se znanje može steći isključivo uporabom razuma. Racionalizam zastupa ideju kako nam osjetila i promatranje kao takvi ne mogu pružiti razumijevanje mehanizama i pravilnosti promatrane stvarnosti, nego kako se moramo osloniti na razum pri interpretaciji svijeta (Smith, 1996). Jedna od osnovnih tvrdnji racionalizama je kako je razum superioran svakom obliku iskustva. Pretpostavlja se kako je znanje postignuto uporabom razuma i racionalističke metode nadmoćno nad onim znanjem stečenim kroz iskustvo i osjetila (Markie, 2017). Vjera u sposobnosti ljudskog razuma seže do toga da se razmatranje i prihvaćanje znanstvenih iskaza temelji isključivo na njihovoj sukladnosti s racionalističkom normom, a svi drugi, izvanjski utjecaji na teoriju se zanemaruju. Također, izraženo je vjerovanje u unutarnju racionalnu jezgru znanosti, što podrazumijeva da je racionalnost unutarnja, interna karakteristika znanstvenih tvrdnji (Matić, 2013:52-53).

U filozofiji znanosti zastupljena je ideja kako postoji „prirodna putanja razvoja znanosti“ (Fuller, 1993:33) koju posebno zagovaraju internalisti, odnosno zagovornici racionalizma unutar filozofije znanosti. Imre Lakatos, kao značajan zastupnik internalizma, vjeruje kako je zadaća filozofije znanja da pruži sredstva pomoću kojih će „povjesničar rekonstruirati „internu povijest“ i na taj način pružiti racionalno objašnjenje rasta objektivnog znanja“ (Lakatos, 1970:91). Lakatos vjeruje kako predodređen put razvoja znanosti može razotkriti samo filozofija znanosti, dok su drugi internalisti ipak blaži po to pitanju no i dalje vjeruju kako taj put razvoja znanosti postoji i kako ga je potrebno razotkriti (Fuller, 1993:33). Racionalisti zastupaju tvrdnju kako je interna povijest znanosti neovisna od društvenog i povijesnog konteksta u kojem su znanstvene tvrdnje nastale, te kako taj kontekst nema nikakvog utjecaja na istinitost i vrijednost spoznajnih tvrdnji. Pod internom povijesti znanosti podrazumijeva se opis onih procesa u znanosti koji su se događali prema unaprijed određenim, internalističkim pravilima, za koje se smatra da će pružiti izravan pristup istini (Fuller, 1993:35). U pozadini internalističkih tvrdnji o internoj povijesti znanosti očituje se uvjerenje kako su znanstvene tvrdnje inherentno objektivne, racionalne i istinite, te da izvanjski, eksterni uvjeti nemaju nikakav utjecaj na nam sadržaj znanstvenih tvrdnji. No, ovakva vjera u postojanje racionalne povijesti znanosti nije proizašla iz empirijske evidencije i proučavanja povijesnog razvoja znanosti, nego iz prosvjetiteljske vjere u superiornost razuma, te iz vjere u istinitost racionalnog znanja koje je potpuno odvojeno od društvenih utjecaja i osobnih stavova istraživača (Matić, 2013:56-57). Osnovna tvrdnja internalizma je kako epistemološki problemi nastaju i moraju se rješavati unutar kognitivne perspektive pojedinca, koji će tijekom tog poduhvata primjenjivati samo spoznaje koje su mu dostupne iz njihovog zasebnog stajališta (BonJour, 2010:203-219). Na taj način, pojedinac, u idealnom slučaju filozof znanosti, primjenom svog razuma i racionalističke metode razotkriva i razjašnjava razvoj znanosti i njen put prema akumulaciji objektivnog i istinitog znanja.

Filozofi znanosti i zastupnici internalizma također prepoznaju i eksternu povijest znanosti, koja sačinjava one elemente znanosti koje znanstvenika udaljavaju od racionalnog spoznavanja, odnosno predodređenog puta razvoja znanstvene spoznaje (Fuller, 1993:33-35). Vjeruje se kako na znanstvenike i njihove spoznaje mogu utjecati vanjski, neželjeni elementi što ograničava dolazak do racionalne istine. Detektiranje i proučavanje ovih elemenata zadatak je eksterne povijesti znanosti, kojoj filozofija znanosti pripisuje podređeni položaj, upravo zbog teze kako je „racionalna rekonstrukcija odnosno interna povijest primarna, a eksterna povijest sekundarna, upravo zbog toga što su problemi eksterne povijesti definirani od strane interne

povijesti“ (Lakatos, 1970:105). Prema tome, interni sadržaj znanosti smatra se vrjednijim i relevantnijim od bilo kakvih utjecaja koji se ne podudaraju s internalističkom idejom o tome kakav bi razvoj znanosti trebao biti.

Racionalizam je prije svega dualističkog karaktera, što se očituje u njegovom shvaćanju znanosti kao podijeljene na interne i eksterne elemente. Interni aspekti znanosti obuhvaćaju „pravi“ znanstveni sadržaj znanosti, odnosno to su racionalne, objektivne tvrdnje koje su potpuno očišćene od bilo kakvih društvenih utjecaja. „Interna povijest predstavlja racionalnu stranu stvarne povijesti znanosti; u njoj se, očišćen od socijalnih i psiholoških elemenata, predstavlja racionalni sadržaj znanstvene spoznaje“ (Matić, 1999:84). Za razliku od internih, eksterne karakteristike odnose se na neznanstvene aspekte znanosti. Eksterno podrazumijeva sve društvene, povijesne i vrijednosne elemente, za koje se smatra da nemaju veliku važnost za razvoj i razumijevanje znanosti. Prema tome, prateći racionalističke tvrdnje od znanstvenika se očekuje da se oslobodi tih eksternih, društvenih utjecaja pri proizvodnji spoznaje, što može ostvariti pravilnim praćenjem normi racionalističke metode. Za internu povijest znanosti karakteristična je ideja kako je znanost autonomna domena koja se razvija prema svojim specifičnim, unutarnjim pravilima razvoja (Lakatos, 1970). U svrhu dokazivanja i osnaživanja svojih tvrdnji, racionalisti u rekonstrukciji znanstvene povijesti polaze od tvrdnje kako su znanstvene promjene i otkrića posljedica unutarnjeg razvoja znanosti, a da eksterni tj. socijalni elementi nemaju utjecaj na sadržaj znanosti i znanstvenog znanja (Matić, 2013:53-54). Eksterna povijest znanosti nije zanemariva, njezina uloga je da „nadopunjuje internu povijest“ (Lakatos, 1970:119), no ona se stavlja u podređeni položaj što dokazuje kako se vjeruje da društveni i povijesni kontekst otkrića i istraživanja nema utjecaj na znanstveno znanje. Ovakva izražena vjera u autonomnost i vrijednosnu neutralnost znanstvenih tvrdnji jedna je od glavnih karakteristika tradicionalne zapadne znanosti.

4. Kritika znanosti u kontekstu sociologije znanja

Sociologija znanja u samim je svojim počecima naglašavala povezanost ljudskog znanja i društva, gdje je znanje shvaćala kao kolektivni poduhvat koji je pod utjecajem društvenih potreba, interesa i oblika organizacije života (Mannheim, 2007). No, usprkos uvidu o međusobnom utjecaju znanja i društva, sociologija se u svojim počecima bavila isključivo proučavanjima utjecaja eksternih elemenata na znanost. No tijekom svog razvoja sociologija znanja je odbacila ovakvo racionalističko tumačenje te se počela baviti i unutarnjim sadržajem znanosti, o čemu će biti riječi kasnije u radu. Sociologija znanja je znanje definirala u odnosu na društveno-povijesni kontekst u kojem je nastalo, te kao uvjetovano životnim iskustvom i životnim uvjetima društvene grupe (Matić, 2013). Znanje se u sklopu sociologije znanja može shvatiti kao oblik kulture, upravo jer ima sposobnost stvaranja novih značenja i društvenih praksi (McCarthy, 1996:1). U definiranju znanja, polazi se od teze kako je društvena stvarnost proces, te kako je taj proces pod stalnim utjecajem znanja koje neko društvo ili zajednica posjeduje. Znanje kao oblik kulture također je podložno stalnim promjenama, te je kao takvo snažno društveno determinirano. Prema tome, društveni utjecaji snažan su faktor koji oblikuju ljudsko iskustvo, ideje o svijetu i oblik mišljenja, a ta iskustva, odnosno znanje povratno utječu i oblikuju društveni svijet (McCarthy, 1996:1-10). Sociologija znanja veliku pažnju posvećuje proizvodnji znanja od strane različitih klasa, institucija i drugih društvenih grupa, te u svoju analizu uključuje i druge sociološke koncepte, kao što su moć, dominacija i društvene nejednakosti. Različite društvene grupe imaju različite definicije određenih pojava i događaja o svom relevantnom okružju, te mnoge od tih grupa nastoje nametnuti svoje definicije i interpretacije tih događaja i na taj način oblikovati društvenu stvarnost prema svojim interesima i potrebama (McCarthy, 1996:3-4). Znanje se zbog ove snažne društvene dimenzije ne može definirati kao istinito vjerovanje ili samo kao znanstveno potvrđene činjenice, nego je znanje sve ono što sva pojedinačna društva i grupe smatraju znanjem. Ono se odnosi na sve skupove ideja koje su prihvaćene od strane neke društvene grupe koja ih ujedno prihvaća kao stvarne i važeće, bez obzira na to kako neka druga grupa definira istu stvarnost. Dakle, znanje je sve ono što se smatra znanjem, a to može podrazumijevati kako tradicionalne i zdravorazumske oblike znanja, tako i praktična znanja razvijena od strane određenih profesija i znanstvenih disciplina (McCarthy, 1996:23-24).

Sociologija znanja može se definirati kao disciplina koja se „bavi analizom socijalne konstrukcije zbilje“ (Berger, Luckman, 1992:17), što podrazumijeva da je nužno razumjeti društveni kontekst i procese s kojima je nastanak, prenošenje i održavanje znanja neraskidivo povezano (Berger, Luckmann, 1992:17). Berger i Luckmann sociologiju znanja definiraju ne s naglaskom na teorijsko i znanstveno znanje kao mnogi prijašnji teoretičari (Mannheim, Scheler) nego u fokus dovode i svo ostalo, ne-znanstveno, svakodnevno znanje. Oni navode kako se „sociologija znanja prije svega mora pozabaviti onim što ljudi u svojim svakodnevnim, ne- ili pred-teorijskim životima „znaju“ kao „zbilju““ (Berger, Luckmann, 1992:30). Prema tome, sociologija znanja ne smije zanemariti svakodnevna i iskustvena znanja u korist znanstvenom znanju. Različite vrste znanja moraju biti od jednake vrijednosti za sociologiju znanja, jer je svo znanje ovisno o društvu te pomaže u kreiranju društvenog života i djelovanja, što je upravo ono čime se sociologija bavi.

Sociologija znanja usko je vezana uz sociologiju znanosti, koja ispituje društvenu uvjete i utjecaje na znanost, te se bavi društvenim strukturama i procesima znanstvene aktivnosti (Ben-David, Sullivan, 1975:203). Sociologija znanosti počiva na temeljima postavljenima od strane sociologije znanja, te se može opisati kao njena glavna empirijska primjena (Kurzman, 1994:283). Unutar sociologije znanosti, znanost se ne promatra kao racionalni poduhvat u svrhu otkrivanja objektivne istine, nego se ona definira kao kulturna tradicija, odnosno kao dio kulture. Ovakvo shvaćanje znanosti dozvoljava njeno promatranje kao društvene institucije i tradicije (Ben-David, Sullivan, 1975:203). Odvajanje od racionalističkog shvaćanja znanosti kao superiornog i autoritetnog skupa spoznaja, otvara se put sociologiji znanosti da promatranjem znanosti kao institucije ukaže na njenu ulogu u podržavanju društvenih nejednakosti i opravdavanju postojećeg poretka (Matić, 2013:21). No, sociologija znanosti prošla je dug put tijekom formiranja svojih osnovnih pogleda na odnos znanosti i društva. Mnogi klasični sociolozi koji su se bavili pitanjima znanja i znanosti, kao što su Marx, Durkheim, Mannheim i Merton, govorili su o društvenoj uvjetovanosti znanja, no i dalje su bili pod utjecajem racionalističke paradigme zbog koje se nisu upuštali u propitivanje samog sadržaja znanja i znanstvene spoznaje. Kao takva, sociologija znanosti, kao i sve druge discipline, produkt je svoga vremena i prema tome društveno uvjetovana.

4. 1. Uloga sociologije u bavljenju znanosti

Kako se unutar tradicionalne epistemologije relevantnom poviješću znanosti smatrala samo ona interna povijest, racionalisti ističu kako se proučavanjem te povijesti mogu baviti samo discipline kao što su filozofija znanosti i povijest znanosti. Ovakvo stajalište izraženo je kod Lakatos, koji izravno daje privilegirani status povijesti znanosti, jer smatra kako je samo ona u mogućnosti odstraniti sve društvene i kontekstualne „nečistoće“ iz razumijevanja razvoja znanosti (Lakatos, 1970). Proučavanje eksterne, odnosno neznanstvene i nebitne povijesti dodjeljuje se eksternim disciplinama kao što su sociologija i psihologija. Prema tome, samo se filozofija ima pravo baviti racionalnim i istinitim sadržajem znanosti i spoznaje, dok se sociologija bavi odstupanjima od tog unaprijed određenog pravca razvoja znanosti. U kontekstu odvajanja internog i eksternog u proučavanju povijesti znanosti, sociologija ima sporednu ulogu. Zbog tvrdnje kako je interni, sadržajni aspekt znanosti racionalan i neobilježen društvenim utjecajima, ne vidi se smisao u sociološkom ispitivanju tog aspekta. Time se bavi filozofija koja jedina može otkriti prirodni pravac razvoja znanosti i pružiti racionalnu rekonstrukciju kako povijesti tako i daljnjeg razvoja znanosti (Lakatos, 1970). Dakle, prema racionalističkom, tradicionalnom shvaćanju znanosti, uloga sociologije je objašnjenje iracionalne strane znanosti. Sociologija, prema tome, treba pružiti odgovor zbog kojih je društvenih i povijesnih utjecaja došlo do nepravilnosti i odstupanja od predodređenog racionalnog puta znanosti.

Klasična sociologija znanja prihvatila je ovu ulogu koju joj je pripisalo racionalističko shvaćanje. Klasični sociolozi znanja od Durkheima do Mertona bavili su se različitim društvenim utjecajima na znanstveno djelovanje. Fokusirali su se na pitanja kao što su korištenje znanja za održanje postojećih društvenih odnosa kao i pitanjem institucionalizacije znanosti. No, klasični sociolozi izbjegavali su analizu samog sadržaja znanstvenog znanja i mišljenja. Prihvatili su stajalište kako „sociologija može ponuditi samo deskripciju povijesne situacije u kojoj je otkriće ugledalo svjetlo dana, ali nikako nije u stanju objasniti u čemu se sastoji racionalnost znanstvene promjene“ (Matić, 2013:63). Sociologija znanja je produkt svoga vremena, te je u klasičnom periodu svog razvoja prihvaćala ovo viđenje nametano od strane dominantne epistemologije. Usprkos svojoj ključnoj tezi o temeljnoj povezanosti znanja s društvenim i povijesnim kontekstom, sociologija tada nije značajno dovodila u pitanje osnovne postavke tradicionalne, racionalističke epistemologije.

4. 2. Mannheimov doprinos sociologiji znanja

Sociologija znanja razvila se u specifičnom povijesnom i društvenom kontekstu, što je vidljivo u njenim osnovnim teorijama i stajalištima. Osnovne ideje sociologije znanja postavio je Karl Mannheim, koji se danas smatra ključnom figurom i jednim od utemeljitelja sociologije znanja. Njegova misao snažno je obilježena društveno-povijesnim kontekstom u kojem se razvijala, što i sam Mannheim primjećuje te navodi kako „nas jedna specifična povijesna situacija prisiljava na refleksiju društvenih korijena našega znanja“ (Mannheim, 2007:16). Mannheimova misao o sociologiji znanja i njenoj zadaći nastala je u Njemačkoj tijekom 1920-ih godina u vrijeme velikih društvenih prevrata i sukoba u kontekstu Weimarske njemačke i pojave nacizma (Simonds, 1978). Ovakav promjenjiv i nestabilan društveni kontekst uvjetovao je nastajanje Mannheimove ideje kako se „isti svijet različitim promatračima može pojavljivati na različite načine“ (2017:16) što je produbilo vjerovanje u društvenu uvjetovanost znanja i mišljenja. Mannheim prepoznaje kako zbog društvenih promjena na vidjelo dolazi mnogobrojnost i raznolikost oblika mišljenja, odnosno kako mišljenje nije neovisno o društvenim zbivanjima te da ono nije isto u svim povijesnim razdobljima (2007:17). Mannheim stoga prepoznaje kako „različiti slojevi unutar istoga društva različito doživljavaju svijet“ (2007:18). U skladu s ovakvim poimanjem, Mannheim i znanje shvaća kao kolektivno znanje, odnosno kao proizvod grupnog napora da se razumiju i prevladaju zajedničke teškoće unutar zajedničkog društvenog i materijalnog konteksta (2017:40-41). Prema tome, i zajednički objektivni svijet i njegove pojave različito izgledaju društvenim grupama unutar jednog društva, upravo jer se različite društvene grupe suočavaju s različitim problemima te imaju različite interese i ciljeve.

Mannheim definira sociologiju znanja kao disciplinu kojoj je zadatak razviti teoriju o uvjetovanosti mišljenja bitkom, pod čime podrazumijeva da je ljudsko mišljenje uvijek određeno društvom te da je uvijek ukorijenjeno u nekom određenom mjestu u tom društvu (2007:95). Mannheim iznosi ideje kako je i sadržaj čovjekovih ideja pod utjecajem društva, no kao iznimku smatra ideje i znanja matematike i dijela prirodnih znanosti. Iako je bio jedan od najznačajnijih autora koji su upozorili na društvenu oblikovanost sadržaja mišljenja i znanja, kod Mannheimova i dalje postoji vjera kako je barem jedan dio ljudskog znanja objektivn i izvan društvenih utjecaja. No, Mannheimova misao, kao i misao drugih klasičnih sociologa znanja, obilježena je ustaljenim vjerovanjima njihova vremena. U klasičnoj sociologiji znanja bilo je prisutno vjerovanje kako znanost zauzima poseban epistemološki status, te kako je znanstvena metoda jedini ispravan način za razumijevanje vanjskog svijeta. Takva vrsta uzdizanja znanosti

na povlašteni položaj karakteristična je za racionalizam, koji je ujedno osnovna sastavnica tradicionalnog shvaćanja znanosti (Matić, 2013:52).

4. 3. Preispitivanje tradicionalnog shvaćanja znanosti unutar sociologije znanja

No, s vremenom, sociologija znanja počela je dovoditi u pitanje svoje nekritičko prihvaćanje tradicionalne epistemologije prema kojoj je znanje objektivno, istinito i produkt logike. Sociolozi su u znanosti počeli prepoznavati osnovne karakteristike kulture i društvenih institucija te stvorili shvaćanje protivno tradicionalnom shvaćanju. Početkom 1970-ih u sociologiji se pojavljuju prve analize samog sadržaja znanosti, u kojima se odbacuje podjela na interne i eksterne elemente znanosti. Odbacivanjem ideje da je znanstveno znanje racionalno te da ga nije potrebno sociološki analizirati, doveli su u pitanje sam racionalistički pristup (Fuller, 1993:47). Pokazali su kako znanje nije proizvod čiste logike i razuma, nego kako je i sam sadržaj znanstvene spoznaje obilježen potrebama, interesima i vrijednostima društvene skupine unutar koje je nastalo (Matić, 2013:79-81). Mnogi znanstvenici i filozofi nagrizali su osnovne postavke tradicionalne epistemologije. Ukazali su na neadekvatnost tradicionalnog pristupa, te prikazali kritiku ideje da znanost posjeduje mogućnost potpuno neutralnog predstavljanja stvarnosti putem neutralnog jezika i objektivnih činjenica. Filozofi i povjesničari znanosti poput Kuhna (1965) i Feyerabenda (1975) svojim kritikama napali su sam temelj na kojem je izgrađeno tradicionalno shvaćanje znanosti (Matić, 2013:19). Ukazali su na neadekvatnost dualističke strukture odnosno razdvajanja društvenih utjecaja i unutarnjeg sadržaja znanosti. Kritici su podvrgli shvaćanje da je znanost neutralna vrsta spoznaje koja nam pruža objektivno i istinito znanje o svijetu, te naglasili neizbježne društvene i povijesne utjecaje na sve, pa tako i sadržajne aspekte znanosti i znanstvenih tvrdnji (Kuhn, 2002). Ove kritike otvorile su put ozbiljnijem sociološkom propitivanju i odbacivanju tradicionalnih postavki znanosti. Sociologija se vođena kritikama znanosti navedenih ali i drugih teoretičara oslobodila ograničenja koja je nametnula dominantna perspektiva, te se upustila u stvaranje socioloških istraživanja i kritika znanstvenih teorija.

4. 4. Pojam paradigme i znanstvenih revolucija

Teorija neupitne važnosti koja je ostavila značajan utjecaj na gotovo sva znanstvena područja je teorija Thomasa Kuhna o znanstvenim revolucijama i promjenama paradigmi u znanosti. Djelo Thomasa Kuhna pod nazivom „Struktura znanstvenih revolucija“ imala je ogroman odjek u znanstvenoj zajednici. Kuhn je kroz pojam znanstvenih revolucija nastojao dokazati kako znanost nije kumulativna karaktera, nego kako dolazi do oštih prekida i promjena u shvaćanju stvarnosti, ne zbog sakupljanja boljeg znanja, nego zbog izvanznanstvenih, eksternih utjecaja (Kuhn, 2002). Takvo viđenje dovodi u pitanje ideju da se znanost razvija prema vlastitim, unutarnjim zakonima. Kuhnova teorija u izravnoj je opreci s pozitivističkim stajalištem, te se često uzima kao dokaz potpune promašenosti pozitivističkih tumačenja i metoda (Fuller, 1993). Kuhn svojom teorijom jasno pokazuje nemogućnost pronalaženja univerzalnih zakona, kao i racionalne povijesti znanosti (Fuller, 1993:1). Prema Kuhnu, znanstveno znanje i razvoj znanosti ne mogu se odvojiti od društvenog konteksta, koji oblikuje znanost i potiče ju na promjenu. Govori kako kulturne promjene, religija, filozofija i društvena događanja mogu imati presudnu ulogu u promjeni znanosti i pojavi nove, potpuno drukčije teorije koja se ne može shvatiti kao puka nadogradnja na staru teoriju. Kuhnova teorija imala je najsnažniji odjek upravo u sociologiji, gdje se primjenjivala za analizu društvene znanosti, kao i na analizu promjene znanosti u svjetlu društvenog konteksta. Kuhnov pojam paradigme naveliko se koristio u društvenim znanostima gdje predstavlja snažan konceptualni alat za objašnjenje pojave, prakticiranja i odbacivanja znanstvenih teorija i paradigmi.

Osnovna teza Kuhнове teorije je kako napredak znanosti nikad nije bilo kumulativan, nego da unutar određene znanosti u određenom vremenskom razdoblju dominira samo jedna paradigma (Kuhn, 2002). Znanje se ne nadograđuje jedno na drugo kroz cijelu znanstvenu povijest, nego se takva vrsta akumulacije znanja odvija samo unutar određene paradigme. Taj period vladavine jedne zajedničke paradigme Kuhn naziva razdobljem normalne znanosti. Kuhn normalnu znanost definira u odnosu na paradigmu, odnosno tvrdi kako „normalna znanost označava istraživanje koje je čvrsto utemeljeno na jednom ili više prošlih znanstvenih dostignuća za koja neka određena znanstvena zajednica priznaje da neko vrijeme čine temelj za daljnju znanstvenu praksu“ (Kuhn, 2002:23). Na početku razdoblja normalne znanosti znanstvenici se priklanjaju jednoj paradigmi, te u tom periodu rade na sakupljanju znanja i proširivanju te paradigme. Tada uglavnom nije u fokusu stvaranje noviteta, nego se radi na povećanju znanja i preciznosti te paradigme. Djelovanje u skladu s određenom paradigmom sa sobom nosi i određena ograničenja kao što su kriteriji za izbor problema i pitanja s kojima se

legitimno baviti, ali je ona i omogućavajuća jer nudi temelj za rješavanje tih pitanja (Kuhn, 2002:49). Osnovna zadaća normalne znanosti je rješavanje zagonetki, pomoću čega se znanje proširuje i precizira. Većina znanstvenika unutar normalne znanosti bavi se rješavanjem zagonetki, koje se odnose na unaprijed određene probleme čiji se rezultati očekuju, a pomoću čijeg se rješavanja priroda sistematizira u paradigmom određene kategorije (Kuhn, 2002). Stoga, paradigmom se mogu smatrati sva temeljna uvjerenja, modeli, pravila i primjeri koje pripadnici jedne znanstvene zajednice prihvaćaju i pomoću kojih rješavaju zagonetke unutar normalne znanosti.

Tijekom rješavanja zagonetki mogu se uvidjeti nepravilnosti, odnosno može doći do uvida „da je priroda u nekakvom odklonu od onih očekivanja koja postavlja paradigma koja vlada normalnom znanošću“ (Kuhn, 2002:64). Kod uočavanja nepravilnosti, odnosno nesklada paradigamske teorije sa stvarnošću, znanstvenici se počinju baviti tim pitanjem sve dok ne uspiju uskladiti teoriju kako bi ono što se smatralo nepravilnošću postalo ono što se očekuje (Kuhn, 2002:64). Takve anomalije nastoje se uspješno objasniti i integrirati u postojeću paradigmu, no njihovo nakupljanje i nemogućnost njihova objašnjenja može dovesti u pitanje eksplanatornu moć paradigme. Teorije se mogu modificirati i odbacivati, no ako je prihvaćena paradigma u nemogućnosti objasniti sve veći broj anomalija, dolazi do krize (Kuhn, 2002:77-102). Tijekom krize, sve više slabi povjerenje da će paradigma uspjeti pružiti idealan prikaz stvarnosti kojom se bavi određena znanstvena skupina. Ukoliko postojeća paradigma ne uspije objasniti anomalije, nastaje znanstvena revolucija kojom započinje nova tradicija normalne znanosti. Kuhn znanstvenom revolucijama smatra „nekumulativnim razvojnim epizodama u kojima je starija paradigma potpuno ili djelomično zamijenjena novom koja je nespojiva sa starom“ (2002:103). No na odabir nove paradigme ne utječu samo logika i stvarno stanje prirode, nego društveni utjecaji i uvjerljivost zastupnika pojedine paradigme.

Tradicija nove normalne znanosti nespojiva je sa svim prijašnjima. Pojavom nove paradigme dolazi i do novog i drukčijeg definiranja pojedine znanosti, kao i same stvarnosti. Ono što se prije revolucije smatralo legitimnim znanstvenim pitanjima i znanjem, u novoj paradigmi može se smatrati potpuno irelevantnim, pa čak i neznanstvenim (Kuhn, 2002:113-114). Znanstvena revolucija i nastupanje nove paradigme predstavljaju radikalnu promjenu u razvoju znanosti gdje promjena paradigme dovodi „do toga da znanstvenici svijet svojeg angažmana vide drukčije“ (Kuhn, 2002:121), odnosno oni počinju svijet promatrati i proučavati na jedan posve drukčiji način, koji je neusporediv s prethodnim načinom shvaćanja svijeta. Prema tome, jedna stvarnost može se shvaćati i istraživati na mnoge različite načine,

ovisno o paradigmi i metodama pomoću kojih se istraživanje provodi. Ako nam paradigma ne pruža temelj za razumijevanje određene pojave, tu pojavu će biti veoma teško shvatiti i opisati, posebno u terminima same te paradigme. U središtu same paradigme nalazi se zajednica znanstvenika, odnosno u samom svom temelju pojam paradigme podrazumijeva „ono što članovi jedne zajednice dijele i, obratno, znanstvena se zajednica sastoji od ljudi koji dijele jednu paradigmu“ (Kuhn, 2002:185).

Unutar sociologije, naveliko je prepoznat potencijal koncepta znanstvenih revolucija za objašnjenje društvenih utjecaja i konstrukcije znanja i znanosti. Prekinuta je dominacija ideje kako je znanost inherentno racionalnog, društveno nezavisnog karaktera. U samom središtu Kuhnovog koncepta paradigme je društvena zajednica, koja je obilježena svim svojim društvenim i psihološkim karakteristikama, te koja kroz kolektivni napor izabire, prakticira i na kraju odbacuje određenu paradigmu. Znanje se u ovom kontekstu vidi kao kolektivan poduhvat i vlasništvo zajednice, a ono se stječe kroz formalno, ali također i društveno obilježeno obrazovanje. Prema tome, znanstvena zajednica je ona koja stvara i izabire pojmove pomoću kojih komunicira; oni su društveno uvjetovani, ali i legitimni unutar te paradigme. Promjenom paradigme, nekad legitimni i istiniti pojmovi mogu se potpuno odbaciti, te se istoj toj riječi može pripisati potpuno novo značenje. Za sociologiju je značajno stajalište kako „nijedan skup znanja ne zahvaća bazični obrazac ili strukturu stvarnosti“ (Matić, 2013:88), odnosno kako ljudsko znanje nikada ne predstavlja objektivan i neutralan prikaz stvarnosti, nego kako je ono rezultat pothvata znanstvene zajednice da svoj predmet proučavanja opiše unutar dogovorenog i izabranog okvira istraživanja. Uvođenje znanstvene zajednice u samo srce definicije znanja i znanosti, sociologiji se otvara prostor za iscrpno sociološko objašnjenje svih aspekata znanosti. Također je značajna i teza kako promjena paradigme često donosi i promjenu pogleda na proučavanu stvarnost, što sa sobom nosi i potpuno novo shvaćanje prirode. Paradigma iz temelja obilježava i oblikuje znanstvenikov rad i percepciju, tako da pripadnici različitih paradigmi istu stvarnost vide na potpuno drukčiji način, zbog čega se može reći da čak promatraju i različite stvarnosti.

4. 5. „Strogi program“ u sociologiji znanja

Najznačajniji pristup koji se prihvatio istraživanja sadržaja znanosti i znanstvenih tvrdnji je „strogi program“ u sociologiji znanja. Prijašnja, racionalistička shvaćanja znanosti isticala su kako univerzalnost ljudskog razuma čovjeku omogućuje potpuno nezavisno prosuđivanje valjanosti znanstvenih iskaza, što bi dovelo do stvaranja univerzalne i objektivne istine (Matić, 2013). David Bloor, kao jedan od osnivača „strogog programa“ kritizira racionalistički pogled na znanje i znanost, te tvrdi kako je zadatak sociologa ne samo ispitati društvene okolnosti i utjecaje na znanstvenu djelatnost, nego ispitati i cjelokupnu spoznaju, što uključuje i sadržaj znanstvenog znanja i teorija (Bloor, 1995). Prema ovom stajalištu, znanosti se poriče njen dosadašnji autoritet, te se proziva uporaba tog autoriteta u nametanju svojih pravila racionalnosti i objektivnost, kao i nametanje svojih ograničenih spoznaja kao superiornih i univerzalnih. „Strogi program“ prekida s tradicionalističkom vizijom kako je zadaća sociologije bavljenje samo greškama, odstupanjima i devijacijama od racionalne, interne povijesti znanosti. Bloor preispituje privilegiranu ulogu filozofije znanosti u analizi sadržaja znanosti (Bloor, 1995). Polazeći od teze kako je znanost oblik društvenog djelovanja, tvrdi da se i ona može znanstveno izučavati kao i svaki drugi oblik društvene prakse (Fuller, 1993:7). Negira se tvrdnja kako je znanstvena spoznaja izvan granica detaljne analize zbog svog racionalnog karaktera, te se postavlja novi zadatak sociologiji znanja koji obuhvaća analizu i takozvanog racionalnog, objektivnog znanstvenog znanja. Praćenjem vodstva „strogog programa“ nova sociologija znanja usmjerava se ka analizi paradigme racionalnosti i svih onih znanja i procesa koji se smatraju racionalnima (Bloor, 1995). Tvrdnja o racionalnosti znanstvene spoznaje više nije prepreka za sociološku analizu. Vođeni Kuhnovom kritikom tradicionalnog pogleda na znanost, sociolozi prihvaćaju kako znanost nije kumulativna, te kako ima inherentne, nezaobilazne društvene karakteristike (Bloor, 1995). Tvrdi se da „istina“ postoji samo unutar određene paradigme, odnosno da istinitost nekog znanja ovisi o društveno oblikovanom, kolektivnom prihvaćanju vrijednosti, modela i primjera od strane znanstvenika praktičara određene paradigme.

Kroz ovaj program, sociologija spoznaje sve više preuzima nekadašnju zadaću filozofije definiranja prirode spoznaje (Bloor, 1995:30). Počinju se koristiti sociološka viđenja i metode za analizu znanstvene spoznaje, što daje drukčiji i dublji pogled u društveni aspekt znanosti. Unutar sociologije znanja, znanost se shvaća kao društvena institucija koja svojim djelovanjem opravdava društveni poredak i nejednakosti, odnosno kao način za održavanje, prenošenje i legitimaciju dominantnih ideja i vrijednosti društva u kojem nastaje. Na vidjelo

izlazi širok spektar utjecaja znanosti, znanstvenog djelovanja i znanstvenog znanja na društvo i svijet u kojem se prakticira. Sociologija znanja ne prihvaća tvrdnju da je znanje istinito vjerovanje, kao što to prihvaća tradicionalna epistemologija, nego znanje definira kao sve ono što ljudi smatraju znanjem. Prepoznaje se snažna kolektivna komponenta znanja. U tom kontekstu, Bloor razlikuje znanje i vjerovanje, gdje je znanje ono što je kolektivno podržano, dok je vjerovanje nešto individualno, bez kolektivnog izražaja (Bloor, 1995:32). Prema tome, Bloor ističe kako spoznaja svijeta nije toliko ovisna o pojedincu, koliko o kolektivnom poduhvatu zajednice koja definira i razumije svijet u kojem se nalazi (Bloor, 1995). Takvom tumačenju put je otvorio Kuhn sa svojim definicijom znanstvene paradigme, kojoj je u središtu znanstvena zajednica koja neku paradigmu prihvaća i oblikuje. Ovo gledište kako je zajednica osnovni spoznajni subjekt, u oštrm je kontrastu s tradicionalnim shvaćanjem kako samo pojedinac može stvarati znanje, gdje je taj pojedinac ujedno racionalan i izoliran od svih drugih ne-racionalnih utjecaja na proces spoznaje.

Za razliku od klasičnih sociologa znanja, sociolozi pod utjecajem „strogog programa“ prepoznaju kako se iskustvo na kojem se temelji spoznaja uvijek odvija u kontekstu kolektivnih pretpostavki, potreba i značenja. Prema empirizmu, koji je uz racionalizam ključna karakteristika tradicionalne epistemologije, iskustvo je jedini izvor spoznaje. Empirizam tvrdi da se svo naše znanje treba temeljiti na osjetilnom iskustvu, te da se jedino na taj način može doći do istine. No, „strogi program“ oštro kritizira empiricističko polazište tvrdnjom kako uvijek mora postojati nešto što iskustvu daje okvir i značenje, a to nešto je uvijek društveno određeno (Bloor, 1995:40-42). Negiraju empiricističku tvrdnju kako je spoznaja skup osjetilnih iskustava pojedinaca, te ističu kako je spoznaja zapravo kolektivna vizija stvarnosti koju izolirani pojedinac ne može sam iskusiti ili spoznati (Bloor, 1995:40-42). Odbacivanjem racionalističkih i empiricističkih zahtjeva, sociologija znanja prekinula je s povezivanjem istine s individualnim iskustvom, a pogreške s društvenim utjecajem na znanje.

U kontekstu nove sociologije znanja, česte su bile kritike kapitalizma, imperijalizma i sustava dominacije. Teoretičari sociologije znanja na vidjelo su iznijeli kako su zapadna znanost i oblik spoznaje neraskidivo vezani uz razvoj zapadnog društva, a time i uz kapitalistički sistem dominacije nad prirodom, manjinama i zemljama u razvoju. Vođeni idejom o društvenoj konstrukciji znanosti, sociolozi su prepoznali militaristički karakter znanosti koja igra veliku ulogu u destrukciji prirodnog svijeta. Upozorili su kako različite prakse pod okriljem znanstvenosti i stručnosti imaju ključan utjecaj u zagađenju okoliša, a da iza tih praksi zapravo stoje „bijeli, privilegirani muškarci na pozicijama moći u naprednom,

industrijaliziranom društvu“, te da se tehnologije i teorije koje njihova znanost stvara koriste za „profit na korist nekih, a na štetu mnogih“ (Rose, 1983:77). No, usprkos prepoznavanja uloge klase i roda u stvaranju znanja i djelovanju znanosti, sociolozi znanja često su zapostavljali snažan utjecaj patrijarhalnog poretka na oblikovanje znanosti u kapitalističkom sistemu (Rose, 1983). Ovaj zadatak na sebe preuzimaju feministkinje, koje se u ovom kontekstu posebno bave pitanjem znanosti kao sredstva podupiranja patrijarhalne dominacije. Feminizam posebno naglašava značaj tvrdnje kako je onaj tko definira pojmove i strukturira znanstvene teorije zapravo muškarac, zbog čega je službena znanstvena norma odraz muške norme i muškog shvaćanja svijeta, a time i maskulinističkih vrijednosti dominacije i kontrole.

5. Kritika znanosti u kontekstu društvenih pokreta

Snažno preispitivanje duboko ukorijenjenog autoriteta znanosti javlja se u kontekstu društvenih pokreta tijekom druge polovice 20. stoljeća. Različiti ljevičarski, antiratni, ekološki i feministički pokreti dovodili su u pitanje nepristranost znanstvenog pothvata i upozoravali na razorne posljedice primijenjene znanosti i tehnologije (Matić, 2013:18). U fokusu ovih pokreta bila je sumnja u sposobnost znanosti da riješi nastale društvene probleme, kao i tvrdnja da je upravo znanost ta koja podržava kapitalistički poredak i sveopću eksploataciju koja prati takav društveno-ekonomski sustav (Shiva, 1988). Takve kritike praćene su i padom vjere u znanost, koja se više nije shvaćala kao nepristran i objektivan skup činjenica koje su univerzalno važeće. Došlo je do poimanja znanosti kao društvene institucije koja aktivno stvara i utječe na društveni poredak i prirodni svijet. Uvidjelo se kako znanstvena praksa snažno oblikuje kako svakodnevni život ljudi, tako i okoliš u kojem djeluje. Također, prepoznata je uloga znanosti u eksploataciji i razaranju prirode, kao i u opresiji žena, manjina i zemalja Trećega svijeta. Društveni pokreti posebno su se posvetili i kritici podržavanja kapitalističkog poretka od strane znanosti, kao i kritici uloge znanosti u militarizaciji, naoružavanju i razaranju svjetske bioraznolikosti. Znanost su optužili za upletenost i stvaranje tehnologije koja produbljuje društvene nejednakosti i razara biosferu, zbog čega su znanost oslikali kao destruktivnu i militarističku, a ne osloboditeljsku silu (Shiva, 1988). Mnogi društveni pokreti drže znanost odgovornom za razornu primjenu tehnologije i razvijanje znanja koje omogućuje daljnju eksploataciju podčinjenih ljudskih skupina i prirodnih sustava. No, u prvoj fazi svog razvitka novi društveni pokreti nisu dovodili u pitanje da znanstvena spoznaja pruža istinite činjenice o izvanjskom svijetu putem znanstvene metode koja na taj način proizvodi objektivno i vrijednosno neutralno znanje (Matić, 2013:18). Kritika je najviše bila usmjerena na primjenu

znanstvenog znanja, a sama znanstvena metoda kao postupak dolaženja do istinitog znanja nije se toliko dovodila u pitanje, odnosno nije postojala strukturirana metoda ispitivanja i kritiziranja samog sadržaja znanstvenog znanja. Ovaj aspekt kritike počeo se razvijati 1970-ih godina pojavom Kuhnove teorije o znanstvenim revolucijama, što je dodatno razrađeno u mnogim drugim teorijama poput „strogog programa“ u sociologiji znanja.

Aktivizam i politički utjecaj društvenih pokreta raste od 1960-ih u kontekstu naprednih kapitalističkih društava. Društveni pokreti nastaju i razvijaju se kao odgovor na društvene, ekonomske, ekološke i druge probleme koje generira današnje moderno, industrijsko i kapitalističko društvo (Kriesi et al., 1995:3-10). Različiti društveni pokreti imali su snažan utjecaj na kritiku i preoblikovanje političkih djelovanja, te su pridonijeli mnogim društvenim promjenama i propitivanjima ustaljenih načina djelovanja. Mnogi društveni pokreti na snazi su i danas, te se mnogi od njih nastavljaju boriti za pravednije i emancipiranije društvo, a mnogi kritiziraju i upletenost znanosti u generiranje društvenih problema i uništavanje bioraznolikosti (Kriesi et al., 1995:3-10).

U kontekstu kritike znanosti i zahtijevanja društvenih promjena tijekom 1970-ih i 1980-ih oblikuju se ženski i ekološki pokret, koji se mogu shvatiti i kao drugi val feminizma i ekologija kao znanstvena disciplina. Feminizam i ekologiju ujedinjuje zajednički cilj i težnja za promjenom društvene svijesti, kao i za ograničenjem volje za moć i dominacijom (Despot 1989: 99-100, prema Buzov, 2007:4). Feministički pokret više se posvetio potrebi da se ograniči uporaba moći u kontekstu društvenih i rodnih odnosa, dok se ekologija više posvetila pitanjima moći i dominacije nad prirodom. Feminizam je taj koji prepoznaje ulogu društvene i institucionalne moći u ugnjetavanju žena i manjina, a ekološki pokret ukazuje na krizu izazvanu pretjeranim iskorištavanjem prirodnih resursa. Oba pokreta zahtijevaju radikalnu promjenu postojećeg kapitalističkog i patrijarhalnog društvenog sustava, u kojem vide glavni izvor opresije i eksploatacije (Buzov, 2007). Ekologiju i feminizam veže prepoznavanje jednake vrijednosti svih dijelova sistema, bio to društveni ili prirodni sistem. U tom kontekstu, ekologija pridaje jednaku važnost i organskim i neorganskim dijelovima ekosistema, a feminizam ističe važnost jednakosti muškaraca i žena, kao i uvažavanje svih razlika među ljudima neovisno o rodu (Plumwood, 1993:14-18).

Vrijednosti feminizma i ekologije ujedinjuju se u ekofeminističkom pokretu koji ističe povezanost pitanja dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom. Ekofeministički pokret naglašava isprepletenost feminističkih i ekoloških problema, te zaključuje kako se ni problem ugnjetavanja žena ni problem devastacije okoliša ne mogu riješiti bez uzimanja u obzir ovog drugog. Ekofeminizam se može shvatiti kao susret ženskog i ekološkog pokreta, koji kombiniranjem obiju pristupa teži rješavanju problema inferiorizacije i eksploatacije žena, prirode i svih drugih koji se smatraju bližima prirodi (Plumwood, 1993:19-29). Kao i feminizam i ekologija, i ekofeministički pokret može se shvatiti na više načina, odnosno i kao pokret i kao teorijska disciplina. Ekofeminizam je posebno okupiran kritikom zapadne znanosti, zbog čega je od velikog interesa za ovaj rad te će se obraditi u posebnom poglavlju. No, važno je naglasiti kako ekofeministkinje u propitivanju problema odnosa čovjeka i prirode polaze od teze rodno utemeljenih odnosa prema prirodi, gdje također naglašavaju razlike u tradicionalnom ženskom znanju o okolišu i patrijarhalnom znanstvenom tumačenju prirode (Galić, Geiger, 2006). Ekofeminizam u svojoj kritici zapadne znanosti mnogo toga dijeli s feminističkom epistemologijom. Oba pristupa temelje se na osnovnim feminističkim idejama, što uključuje snažnu kritiku patrijarhalnog oblika društva, sagledavanje društvene stvarnosti iz rodne perspektive te aktivnu borbu za ostvarenje emancipacije i ženskih prava (Shiva, 1988). I ekofeminizam i feministička epistemologija oštro kritiziraju tradicionalnu zapadnu epistemičku paradigmu, no svaki pristup polazi iz svoje specifične perspektive te pokušava riješiti specifične probleme.

6. Osnovna obilježja feminističke epistemologije

Unutar epistemologije, feminističke epistemologinje se posebno obaziru na pitanje „kako spoznajemo ono što spoznajemo“, te naglašavaju kako je od presudne važnosti postaviti i pitanje o čijem se znanju govori, te u tom duhu zagovaraju kako je nužno odbaciti ideal univerzalnog, vrijednosno neutralnog istraživanja i znanstvene objektivnosti (Bokan, 2005). U svojoj kritici tradicionalne epistemologije, feministička epistemologija oslanja se na mnoge suvremene sociološke kritike znanosti. S njima dijeli tvrdnju kako znanstveno znanje nije neutralna preslika uređene, izvanjske stvarnosti, nego kako je znanje vezano uz određen društveni, povijesni i kulturni kontekst, te kako na znanstvenu djelatnost utječu razni društveni interesi i potrebe (Rouse, 1996:195-215). Feministička epistemologija temelji se na kritičkom propitivanju tvrdnji zapadne epistemologije o univerzalnosti i objektivnosti spoznaje. Odbacuje tvrdnju kako je znanje prikupljeno dosadašnjom znanstvenom metodom objektivno, te ukazuje na konkretne društvene utjecaje na praksu sakupljanja znanja i na sam sadržaj znanja (Rouse, 1996:195-215). Njihova osnovna teza je kako perspektiva i društveni identitet spoznavaoaca utječu na način na koji on propituje svijet, a time i na sadržaj i oblik znanosti. Feminističke epistemologinje poduzimaju analizu društvenih sistema i uvjeta koji su utjecali na formiranje dosad sakupljenog znanja i ustanovljenog oblika znanosti (Anderson, 1995:50-51).

Najznačajniji doprinos feminističke epistemologije je u njihovoj analizi odnosa znanja i moći, u što unose i aspekt roda i drugih društvenih razlika. U analizu uvode razmatranje povezanosti znanja i oblika dominacije, te odraz te povezanosti na rodno obilježene društvene hijerarhije (Lennon, Whitford, 1994:1-14). Feministička epistemologija svoj kritički pristup dijeli s drugim značajnim teorijama, kao što je marksistička teorija, koja upozorava kako su znanje i oblik društva odraz interesa više klase, te s različitim konstruktivističkim i postmodernim teorijama. Feministička epistemologija također ima dodirne točke s mnogim društvenim pokretima koji se zalažu za slobodu, pravdu i borbu protiv opresije, te je u tom kontekstu vrlo aktivistički i politički orijentirana (Lennon, Whitford, 1994:1-14). Feministička kritika tradicionalne epistemologije temelji se na tvrdnji kako je svo dosadašnje prihvaćeno znanje maskulino. Feminističke epistemologinje navode kako je znanje proizvedeno i odobravano u patrijarhalnom društvu bilo odraz muških iskustava, potreba i ciljeva, te kako je takvo znanje dalje oblikovalo i podupiralo patrijarhalni oblik društva i način života. U tom kontekstu, feministička epistemologija smatra kako su znanost i znanstveno znanje androcentrični, odnosno „osnovna težnja studija feminističke znanosti bila je istražiti i

kritizirati način na koji biološka, psihološka i društvena znanstvene istraživanja muškaraca i žena, spola i roda bila androcentrična“ (Rouse, 1996:195)

Feministička epistemologija nije homogena disciplina, no mogu se izdvojiti osnovne pretpostavke na kojima se ova epistemologija temelji. Tako Marija Geiger (2002) navodi nekoliko zajedničkih točaka različitih feminističko-epistemoloških teorija. Naime, feministkinje naglašavaju kako je znanost neodvojiv dio patrijarhalnog i kapitalističkog sustava. Ovim sustavima inherentna je dominacija nad ženama koja je ograničavala sudjelovanje žena u stvaranju znanosti i u institucijama znanstvene zajednice (Geiger, 2002). Stoga feministička kritika znanosti uključuje sagledavanje načina na koji se patrijarhalne i kapitalističke vrijednosti odražavaju u znanstvenom znanju, kao i uključivanje i vrednovanje zanemarenih autorica te analizu njihovih perspektiva i gledišta (Buzov, 2012). Feministkinje također naglašavaju kako je znanje društveno situirano, te kako je ono u funkciji dominacije i kontrole kako nad ženama tako i nad prirodom (Geiger, 2002:113-114). Naglašavaju snažan utjecaj patrijarhalne dominacije na inferiorizaciju, degradaciju i eksploataciju žena, svih drugih podređenih grupa i prirodnog svijeta. Treća točka koju autorica naglašava je kako feminističke teorije vrednuju „holizam, harmoniju i kompleksnost kao principe kontrarne redukcionizmu, dominaciji i linearnosti koji dominiraju u konvencionalnoj znanosti“ (Geiger, 2002:113). Feministkinje izrazito vrednuju raznovrsnost, primjenjivost i novinu, nasuprot tradicionalnoj težnji ka uniformnosti, objektivnosti i konzistentnosti (Longino, 1994). Konačno, feminističke epistemologinje odbacuju i opovrgavaju teorije koje spolnu i rodnu nejednakost tumače biološkim faktorima. Navode kako takve teorije opravdavaju mušku dominaciju nad ženama, te objašnjavaju kako je kultura, a ne biologija osnovni faktor koji doprinosi subordinaciji žena u društvu (Geiger, 2002:113-114).

Feministička epistemologija uvodi pitanje roda u epistemološku analizu. Prepoznaje značajan trag koji su patrijarhalne vrijednosti ostavile na znanstvenu spoznaju i djelovanje, te ističe važnost da se znanost razmotri kao oblik društveno i rodno uvjetovane, a ne univerzalne spoznaje. Rodni identitet se u kontekstu feminizma shvaća kao složeni društveni identitet, koji se može razumjeti samo kao dio kompleksnih međuodnosa s obzirom na druge sustave identifikacije i hijerarhije (Alcoff, Potter, 1993). Rod se ovdje ne shvaća kao karakteristika pojedinca, nego kao os društvenih odnosa. Pripadnost rodu društvena je karakteristika koja se nejednako reflektira u društvu te na taj način oblikuje iskustva i pristup moći određene rodne grupe, te je kao takva povezana s društvenom situiranosti subjekta znanja (Galić, 2002). Feministička epistemologija razumije društvo kao strukturirano na osnovi roda, i u tom

kontekstu ispituje kako rodno određene strukture moći u društvu utječu na oblik i mogućnost proizvodnje znanja i vršenje epistemičkog djelovanja (Grasswick, 2011:xiii-xix). Iako se prvenstveno fokusiraju na rod i rodnu opresiju u kontekstu znanja, feminističke epistemologinje naglašavaju da žene nisu homogena rodna skupina, te da je nužno opresiju sagledati i u kontekstu klase, rase, i drugih odrednica identiteta.

6. 1. Feministička epistemologija kao dio socijalne epistemologije

Feministička epistemologija može se smatrati oblikom socijalne epistemologije, jer pri ispitivanju odnosa između roda i znanja, rod shvaća kao os društvenih odnosa i strukturacije društva (Grasswick, 2011:3-24). No, poimanje socijalne epistemologije razlikuje se unutar tradicionalne epistemologije i konstruktivistički nastrojenih pristupa kao što su feministička teorija i „strogi program“ u sociologiji znanja. Socijalna epistemologija unutar tradicionalne epistemologije i dalje prepoznaje izričito pojedinca kao spoznavajućeg agenta, no razlikuje se po tome što proučava „epistemološke značajke pojedinca koje proizlaze iz njegovih odnosa prema drugima, kao i epistemološke značajke društvenih grupa i sistema“ (Haddock, et al., 2010:1). Tradicionalna epistemologija ne priznaje oblik socijalne epistemologije koji je prisutan unutar „postmodernizma, društvenih istraživanja znanosti i kulturalnih studija kojima je cilj zamijeniti tradicionalnu epistemologiju s drukčijom vrstom pitanja, premisa i procedura“ (Haddock et al., 2010:1). Ovakvu vrstu socijalne epistemologije nazivaju revizionističkom, te za razliku od prezervacionističke i ekspanzionističke, „nije dio „prave“ epistemologije“ jer odbacuje i nastoji revidirati mnoge osnovne postavke tradicionalne epistemologije (Haddock et al., 2010:2). No, mnoge teorije koje tradicionalna epistemologija definira kao revizionističke sebe shvaćaju dijelom socijalne epistemologije, te koriste potpuno druge koncepte i tvrdnje za definiranje ove grane epistemologije i svoje uloge unutar nje.

Prema definiciji konstruktivističkih i društvenih pristupa, socijalna epistemologija bavi se istraživanjem društvenih faktora na proizvodnju znanja, pri čemu naglašava važnost društvenih interakcija kao temelja u stvaranju dinamike spoznaje (Brstilo, 2010). Socijalna epistemologija znanje shvaća kao interaktivan proces, a posebno naglašava kako je zajednica, a ne pojedinac onaj koji zapravo stvara i posjeduje znanje. Po tom pitanju se, između ostaloga, socijalna i feministička epistemologija razlikuju od tradicionalne zapadne epistemologije koja zanemaruje društveni aspekt i interakcije spoznavatelja tijekom stvaranja znanja (Caraway, 2002). Socijalnu epistemologiju karakterizira njena temeljita kritika tradicionalne epistemologije, kao i razvijanje metoda za promjenu i preoblikovanje te dominantne

epistemologije. Socijalna epistemologija nastoji izmijeniti osnovne koncepte tradicionalne epistemologije, zbog čega se bavi razvijanjem novih načina konceptualizacije epistemoloških problema i koncepata (Grasswick, Webb, 2002).

Kao dio socijalne epistemologije, i feministička epistemologija se bavi kritikom i razvijanjem novih spoznaja i koncepata unutar epistemologije, kojima je osnovan naglasak na ulozi zajednice i društvenih identiteta na stvaranje znanja. Feminističku i socijalnu epistemologiju povezuje težnja za razumijevanjem uloge koju društvenost ima u potrazi za znanjem, te kako i na koji način određeni aspekti društvenosti čine razliku u spoznavanju (Grasswick, Webb, 2002:185-187). Razumijevanje feminističke epistemologije kao socijalne epistemologije prikladno jer su obje discipline dijelile iste teškoće, posebno po pitanju njihova neprihvatanja i marginalizacije od strane tradicionalne epistemologije. Feministkinje koriste mnoge koncepte razvijene unutar socijalne epistemologije, a posebno su im korisne ideje koje se tiču društvene dinamike u kontekstu potrage za znanjem. One u analizu unose pojam roda i rodni razlika, gdje „nastoje razumjeti kako i zašto rod čini razliku u stjecanju znanja“ (Grasswick, Webb, 2002:186). Ono što feminističku epistemologiju razlikuje od one socijalne, jest njena snažna obilježenost feminističkim političkim ciljevima odnosno njihov „društveni i politički interes za razumijevanje rodne opresije te traženje načina da se ta opresija eliminira“ (Grasswick, Webb, 2002:186).

Feministička epistemologija izričito odbacuje tvrdnju tradicionalne epistemologije kako subjekt znanja može i treba biti ahistorijski, univerzalan i beztjelesan, te naglašava kako je svo znanje situirano. Tvrdnja o situiranosti znanja jedna je od središnjih teza feminističke epistemologije i odnosi se na ideju da je svo znanje neporecivo stvarano iz točno određene lokacije spoznavatelja. Ova lokacija subjekta znanja odnosi se na složene isprepletenosti njegovih društvenih, epistemoloških, rodni i tjelesnih iskustava koja sva ostavljaju neizbrisiv trag na svo znanje koje subjekti proizvode (Grasswick, 2011:59-62). Znanje nije samo neodvojivo od pojedinca, nego i od zajednice u kojoj nastaje. Spoznavanje je u svakom svojem koraku obilježeno društvenim kontekstom zajednice u kojoj nastaje, te predstavlja produkt težnje te zajednice da razumije i osmisli svijet u kojem se nalazi (Matić, 2013). Feministkinje nastoje rekonstruirati tradicionalnu epistemologiju, a jedan od koraka u tome je otkrivanje društvene i političke uvjetovanosti same tradicionalne epistemologije. One nastoje prepoznati „političke interese i utjecaje implicirane u svakoj filozofskoj poziciji“ (Alcoff, Potter, 1993:3) te rekonstruirati tradicionalnu epistemologiju, ne kako bi ona bila manje društveno uvjetovana,

nego kako bi priznala društvene i političke aspekte koji su ju oblikovali, kao i utjecaje koje ona sama ima na društveni i politički svijet (Alcoff, Potter, 1993:3).

6.2. Povezanost patrijarhalnog uređenja društva i znanosti

Feministička epistemologija u središtu svoje analize sadrži bavljenje pitanjem moći. Ispituje se na koji način određene strukture moći u društvu utječu na oblik i mogućnost proizvodnje znanja, a osim roda, feministkinje u svoju teoriju uklapaju i promatranje utjecaja drugih društvenih obilježja kao što su rasa, klasa i spolnost (Brstilo, 2010). Feminističke epistemologinje smatraju kako je pojam znanja usko povezan s terminom moći, iz razloga što je upravo znanje ono što privilegirane grupe koriste za nametanje svojih uvjerenja i kako bi opravdali svoju dominaciju nad drugim društvenim grupama (Brstilo, 2010). Prema Foucaultovoj teoriji, znanje i moć su neodvojive pojave odnosno može se reći kako „moć proizvodi znanje“ (1994, 27). Znanje je određeno odnosima moći u društvu, ono može pridonijeti održavanju već postojeće relacije moći, a može doprinijeti i otporu dominantnim strukturama (Foucault, 1994:25-30). Moć i odnosi moći utkani su u samog subjekta spoznaje, u predmet spoznaje kao i u način istraživanja, zbog čega se znanost kao društvena institucija ne može adekvatno razumjeti bez sagledavanja relevantnih odnosa moći unutar procesa proizvodnje znanja (Foucault, 1994:25-30). Mnoga znanja koja su u znanosti prihvaćena kao istinita i važeća zapravo su ograničeni iskazi koji su nametnuti kao legitimni kroz odnose moći u društvu s ciljem održavanja tih odnosa (Foucault, 1994). Određen pogled na svijet te shvaćanje društvenog i prirodnog svijeta u skladu je s interesima dominantnih skupina i institucija, što se očituje i u znanosti. Moć u kontekstu znanja posebno se koristi u konstrukciji definicija o podređenim društvenim skupinama, ali i u ograničavanju tih skupina o stvaranju vlastitih znanja o sebi kako bi se onemogućila promjena odnosa moći u društvu.

Privilegirane skupine koriste svoju moć kako bi uspostavile definicije stvarnosti i uklopile ih u shvaćanje svijeta i znanstvene teorije, te za nametanje svog djelomičnog i relativnog pogleda na svijet kao potpunog i apsolutnog (Grasswick, 2011:3-24). Feministkinje kao najproblematičniji sustav moći shvaćaju patrijarhat, koji se unutar feminizma shvaća kao sustav društvenih odnosa temeljen na dominaciji na osnovi roda, gdje su žene, kao i sve ono što se povezuje s femininim, ugnjetavani i dominirani od strane muškaraca (Galić, 2002). Feministička epistemologija posebno naglašava kako su zbog vladavine patrijarhata i muške dominacije, norme i definicije svijeta stvorene od strane muškaraca postale dominantne norme

koje se shvaćaju kao objektivne, vrijednosno neutralne i općevažne norme (Code, 1991). Patrijarhalno uređenje ključna je karakteristika društva koja prožima sve aspekte društvenog djelovanja, a izrazito je prisutna i u znanosti i stjecanju znanja o svijetu. Feministička epistemologija posebno se usredotočuje na kritiku patrijarhalnih vrijednosti i pogleda na svijet koji su u korijenu oblikovali znanost, znanje i mnoge druge oblike društvenog djelovanja (Code, 1991). S patrijarhalnim sistemom usko je vezan pojam moći, jer takav sustav omogućuje sredstva za kontrolu nad grupama koje su definirane kao inferiorne i subordinirane (Brstilo, 2010). U takvoj, patrijarhalno oblikovanoj znanosti, muškarac je uvijek bio taj je definirao pojmove i stvarao teorije koje bi podupirale i opravdale vladavinu takvog sustava (Nagl-Docekal, 1999). Jedan od načina za ostvarenje takve dominacije bilo je pridavanje ženama, ženskom iskustvu i znanju manju vrijednost i nesposobnost racionalnog mišljenja, zbog čega se i sve ono što se smatralo femininim ujedno smatralo inferiornim i manje vrijednim. Takva znanost dovela je i do perpetuiranja patrijarhalnog oblika društva upravo znanstvenim tvrdnjama kako su žene i druge marginalizirane skupine manje inteligentne i neracionalne, čime se opravdavala tvrdnja da se nisu u mogućnosti baviti znanošću (Warren, 2009). Zbog svoje neizbježne povezanosti s društvenom moći, znanje se ne može izdvojiti iz svog društvenog konteksta i političkog karaktera.

Tumačenje svijeta u dualističkim kategorijama karakteristično je za zapadnu patrijarhalnu znanost (Plumwood, 1993). Dualističko tumačenje svijeta bilo je prisutno još od Aristotela, no razvojem kartezijanske dualističke metafizike i prosvjetiteljstva, mnogi dualizmi su se pojačali, a njihov utjecaj na razumijevanje svijeta postao je još utjecajniiji (Warren, 2009:157-188). Znanstvena revolucija i prosvjetiteljstvo svojim iznimnim vrednovanjem razuma osnažili su dualizam između razuma i emocija, pri čemu se sve ono povezano s razumom smatralo superiornim. Unutar ovakve paradigme samo se čovjeku pripisivala sposobnost razuma, te ga je to odvajalo od nerazumne prirode (Little, 1995). Ovakvo shvaćanje bilo je snažno patrijarhalno obilježeno, što se očituje u ideji kako je samo muškarac mogao u potpunosti rabiti svoj razum, dok su žene bile nerazumnije i više povezane s emocijama, prirodom i tjelesnim (Geiger, 2006:47-51). Prosvjetiteljstvo donosi snažno odvajanje razuma od emocija, što je povezano i uz odvajanje čovjeka od prirode, razuma od prirode, maskulinog od femininog te javnog od privatnog. U takvim dualizmima, koji su kroz prosvjetiteljstvo utkani i u temelj mehanicističke znanstvene paradigme, drugi dio dualizama odnosno emocije, priroda, feminino i privatno se obezvrijeđuju i inferioriziraju, te se tumače kao nešto što je potrebno ukloniti, kontrolirati ili nadići (Merchant, 1983:1-41). Na taj način su i žene, koje su

se povezivale s drugim dijelom ovih dualizama, definirane kao manje vrijedne, inferiorne i nerazumne.

Razdoblje znanstvene revolucije također je produbilo rodne razlike po pitanju sudjelovanja u javnom i privatnom životu. Kako su se samo muškarci smatrali razumnima, kao njima primjerena sfera smatrala se javna sfera, gdje su oni mogli sudjelovati u kreiranju kulture i politike te participirati u ekonomskom i religijskom životu. Njihovom zadaćom smatralo se „kultiviranje uporabe razuma u sferama teoretskog znanja, kao i donošenja odluka“ a ženama su se takve aktivnosti i mogućnosti negirale (Nagl-Docekal, 1999:67). Ženama se, kao povezanima s prirodom i neracionalnim, pripisala privatna sfera gdje se njima prikladnom smatrala briga za tjelesno, što uključuje brigu za članove kućanstva i njihove životne potrebe, što se smatralo manje vrijednim od sudjelovanja u kulturnom i političkom životu (Little, 1995). Na žene se polagalo očekivanje da predstavljaju „oprečnost muškom usmjerenju na racionalno“ (Nagl-Docekal, 1999:68), odnosno definirale su se u odnosu na muškarce, a ne na temelju vlastitih karakteristika, težnji ili interesa. Posebno problematičnim u prosvjetiteljskom poimanju razuma feministkinje pronalaze tvrdnju kako je upravo „muškarac, i ono što se postignuto u javnom sferi, ono što predstavlja ljudski ideal“ (Little, 1995:120). Prema tome, prosvjetiteljstvo je osnažilo dualističko shvaćanje svijeta, što je imalo utjecaj i na osnaživanje rodni razlika i uloga u zapadnom društvu.

Prosvjetiteljski ideal razuma za feministkinje je posebno problematičan jer uočavaju kako pojam razuma u sebi sadrži konotacije muškosti odnosno maskuliniteta. Racionalnost, objektivnost i sklonost prema općim principima gledale su se kao maskuline crte ličnosti, te su se upravo te karakteristike vrednovale unutar znanosti (Lennon, 1997). Koncept razuma feministkinje shvaćaju kao koncept koji podupire ideju o superiornosti čovjeka odnosno muškarca nad ostatkom svijeta, zbog čega koncept razuma shvaćaju kao jedno od sredstava patrijarhalne dominacije (Plumwood, 1993:41-68). Prosvjetiteljski filozofi imali su na umu ideju komplementarnosti, prema čemu bi se muške i ženske vrijednosti i sfere nadopunjavale, no oblik društva i kontekst bio je takav da su se muške vrijednosti i sfera djelovanja vrednovale hijerarhijski više, te su imale veći utjecaj na daljnje oblikovanje i perpetuiranje takvog oblika društva (Nagl-Docekal, 1999). Shvaćanje razuma kao koncepta izniklog iz patrijarhalnog društvenog konteksta onemogućuje feministkinjama da znanost temeljenu na racionalističkim principima shvaćaju kao objektivnu i neobilježenu rodnom problematikom. Znanost koja se razvijala u okvirima prosvjetiteljskog ideala razuma u svojim temeljima sadrži hijerarhijsko stajalište prema kojem se maskulini i nepokolebljiv razum vrednuje daleko više nego bilo koji

drugi oblik prosuđivanja. Feministička kritika navodi kako je zapadna znanost nastala u kontekstu duboko obilježenom patrijarhalnim vrijednostima, što je za posljedicu imalo snažan utjecaj maskulinističkih normi na oblikovanje znanja i znanosti (Geiger, 2002). No, feministička kritika razuma ne navodi kako je racionalno inherentno muška karakteristika, nego kako je potrebno prevladati i prevazići maskulinizaciju razuma unutar znanosti i filozofije (Nagl-Docekal, 1999).

6. 3. Feminizam kao pokret za oslobođenje žena

Feminizam kao pokret neodvojiv je od svog političkog i akcijskog usmjerenja, što se odražava i u feminističkoj teoriji znanja. Djelovanje feminističke epistemologije u skladu je s feminističkim ciljem oslobođenja i emancipacije žena, koji je iznad svega politički cilj jer zahtjeva sveobuhvatnu promjenu patrijarhalnog oblika društva i pogleda na svijet kroz političko djelovanje (Roy, 2004). Feministički pristup od znanstvenika traži da otkrije i prikaže društvene i političke sile koje utječu na njihove pozadinske pretpostavke i odabir istraživačkih pitanja, a izražen je i zahtjev da znanstvenici preuzmu odgovornost za svoj rad i način na koji se njihova otkrića koriste (Fonow, Cook, 1991:1-15). Na taj način feministkinje ističu važnost vraćanja društvene odgovornosti u znanstveno istraživanje, te naglašavaju važnost da se znanost i znanje koriste za poboljšanje uvjeta ljudskog života umjesto za naoružanje ili radi znanja samog po sebi (Longino, 1997). Prema tome, feministkinjama je u cilju proizvodnja znanja koje će pomoći u ukidanju opresije i subordinacije žena te u stvaranju pravednijeg i egalitarnog društva, a u svrhu ostvarenja tih ciljeva pozivaju na odgovorno znanstveno djelovanje i političku akciju.

Feministička filozofija, a time i feministička epistemologija je prije svega politički pokret koji se zanima za praktične i stvarne probleme, te kao takva nastoji pridonijeti u raspravama i odlučivanju o temeljnim političkim i društvenim pitanjima (Alcoff, Potter, 1993:2). Feministička epistemologija pod snažnom je kritikom od strane tradicionalne epistemologije, koja ju smatra neprimjerenom, apsurdnom i paradoksalnom upravo zbog njene političke orijentacije. Tradicionalna epistemologija polazi od ideje kako je znanje potrebno izdvojiti od bilo čega političkog i društvenog, što feministička epistemologija smatra nemogućim i nerealnim, te ističe važnost političkog djelovanja i korištenja znanja kako bi se poboljšao položaj žena i drugih potlačenih skupina (Nelson, 1995). Feministička epistemologija ne uklapa se u kalup pravilne epistemologije koju je postavila tradicionalna teorija spoznaje.

Zbog uvažavanja političkog konteksta u razmišljanju o odnosu znanja i moći, feministička epistemologija može se promatrati i kao dio oslobodilačkih epistemologija (Grasswick, 2011:241-262). Oslobodilačke epistemologije značajne su jer se fokusiraju na povezanost između opresije i znanja, te razmatraju i vezu između oslobodilačke društvene promjene i znanja. Njihov glavni interes je uloga proizvodnje znanja u stvaranju i održavanju opresije, ali i na utjecaj opresije na proizvodnju znanja. Naglašavaju kako će društvena stratifikacija uvijek imati i epistemičke utjecaje, jer će kognitivni autoritet pripasti privilegiranoj grupi koja posjeduje i druge vrste autoriteta, te koja će na taj način nametati svoje pozadinske pretpostavke i norme kao početnu točku istraživanja i spoznaje (Grasswick, 2011:241-262). Cilj ovog pristupa je politički, jer se fokusira na stvaranje znanja koje je potrebno kako bi se došlo do pozitivne, oslobodilačke društvene promjene. Zalažu se za otpor opresiji i oslobođenje potlačenih društvenih skupina u kontekstu roda, klase, spolnosti, kulture i drugih određujućih društvenih karakteristika (Grasswick, 2011:241-262). Kako znanje definiraju kao primarno društvenog karaktera, smatraju kako ga je nužno koristiti odgovorno, ne kako bi se održale postojeće društvene strukture, nego kako bi se stvorilo pravednije i tolerantnije društvo. Kao dio oslobodilačkih epistemologija, feministička epistemologija ne smije davati prednost ili izdvajati rod od ostalih osi opresije, nego mora uzeti u obzir međupovezanost različitih društvenih obilježja koja služe kao podloga za opresiju i dominaciju (Grasswick, 2011:241-262).

6. 4. Razlikovanje feminine i feminističke epistemologije

U počecima razvoja feminističke epistemologije, bila je zastupljena i ideja feminine epistemologije, koja je zagovarala kako postoje značajne spolne razlike u načinu spoznavanja (Grasswick, 2011:xiv-xv). Feminina epistemologija temelji se na ideji kako postoje specifično ženski načini spoznavanja koji dovode do toga da žene razumiju svijet na drukčiji način nego muškarci. Feminina epistemologija ne tvrdi kako ove razlike postoje zbog društvenih uvjeta, nego zbog urođenih, inherentnih karakteristika koje uključuju specifične intelektualne kapacitete i snažniju intuiciju (Code, 1991:12-26). Karakteristike koje se smatraju inherentno ženskima često su one koje zapadna društva vežu uz majčinstvo, odnosno inherentno feminino bilo bi ono „nježno, dobro, njegujuće i osjetilno“ (Code, 1991:17). Ovakva epistemologija nije se bila odmaknula daleko od tradicionalnog i patrijarhalnog načina tumačenja svijeta, jer je i dalje definirala ženskost kao oprečnu muškom tj. ljudskom idealu. Njihove ideje i dalje su u sebi sadržavale pretpostavku kako su žene „manje inteligentne, više ovisne, manje objektivne,

više neracionalne, manje sposobne i nepromišljenije od muškaraca“ (Code, 1991:18) ali su stoga vrlo visoko vrednovale žensku intuiciju i brižnost. Osnovna ideja feminine epistemologije bila je kako spol čini razliku u spoznavanju te kako je važno postaviti pitanje o čijem se znanju radi, što je bila značajna kritika tradicionalnoj epistemologiji. No, njihovo inzistiranje o postojanju specifično ženskih kapaciteta za spoznaju, načina spoznaje i znanja nije prihvaćena unutar feminističke epistemologije (Code, 1991:12-26).

Prema tome, feministkinje danas odbacuju ideje feminine epistemologije i više se fokusiraju na politički nastrojenu feminističku epistemologiju. Feministkinje se protive ideji da ženski oblik spoznaje treba promatrati kao poseban i drukčiji od drugih oblika spoznaje. Naglašavaju kako označavanje neke vrste znanja kao ženske ili feminine sa sobom vuče konotacije kako je to znanje manje vrijedno i inferiorno, te stoga umjesto naglaska na specifičnost ženskog načina spoznavanja, naglasak stavljaju na vezu između moći, roda i znanja. Feministkinje vjeruju kako ženski način spoznaje nije biološki specifičan i drukčiji od drugih načina spoznaje, nego da je žensko znanje različito zbog drukčijeg društvenog i povijesnog konteksta u kojem je nastalo (Grasswick, 2011:xiv). Tvrde kako nema temeljne razlike između potencijala i kapaciteta između znanja koje stvaraju muškarci ili žene, odnosno da nema spolnih razlika koje bi način spoznaje jedne grupe drastično razlikovale od spoznaje druge grupe (Code, 1991:12-26). Naglašavaju kako je potreba da se muško znanje prikaže kao nezavisno i odvojeno od ženskog znanja zapravo androcentrična praksa pomoću koje se stvara hijerarhija prestiža i kognitivnog autoriteta među različitim vrstama znanja (Anderson, 1995). Podupiranje tvrdnje kako je znanje drukčije zbog spolnih i bioloških razlika predstavlja osnovu za hijerarhizaciju tih vrsta spoznaja, od kojih se ženskom znanju do sad uvijek pripisivala inferiorna pozicija. Feministička epistemologija stoga kritizira ideju spolnih razlika u načinu spoznaje, rasuđivanja i razumijevanja svijeta, te naglašava utjecaj moći na stvaranje znanja u kontekstu roda. Iako se feminina epistemologija nije previše razvijala, njeno postojanje nije ostalo nezamijećeno. Mnoge kritike feminističke epistemologije upućene od strane zastupnika tradicionalne epistemologije, poistovjećuju femininu i feminističku epistemologiju, što je još jedan od razloga zašto je odbacuju kao neprihvatljivu (Grasswick, 2011:xiv).

6. 5. Marginalizacija ženske perspektive u znanosti

Patrijarhat, kao sustav dominacije na osnovi roda, uvjetovao je da se ženskom rodu pripisuje manja vrijednost i nemogućnost racionalnog razmišljanja, što je perpetuirano i u znanstvenom djelovanju i istraživanju. Ženama, kao skupini koja je definirana kao inferiorna, nije bilo mjesta u provođenju istraživanja i stvaranju relevantnog znanja (Nagl-Docekal, 1999). Ženama se kroz povijest ograničavao i zabranjivao pristup obrazovanju, tako da je vrlo mali broj njih, uglavnom samoučenih, uopće imalo pristup znanstvenom znanju, a kada su same pokušale sudjelovati u stvaranju znanja, njihov rad bio je ismijavan, zanemarivan i izbrisan iz povijesti (Warren, 2009). Najveći dio filozofskih mislioca koji su se spominjali i proučavali kroz povijest bili su muškarci, što ne znači da žene nisu promišljale o raznim filozofskim temama. Radovi i ideje koje su stvarale žene bili su zapostavljeni, zbog čega su imali izrazito mali utjecaj na daljnji razvoj filozofske i znanstvene misli, što je uvjetovalo time da ni njihov pogled na svijet nije ostavio upečatljiv trag u razvoju filozofije i znanstvenih disciplina (Warren, 2009). Pravila i norme definirane od strane muškaraca, koje podupiru uspostavljenu mušku dominaciju, određuju način mišljenja te stvaraju pretpostavke na temelju kojih spoznavatelji procjenjuju koje će podatke i iskustva smatrati značajnima i na koji način će ih interpretirati (Richardson, 2010:348-350). Prema tome, društveno oblikovani način spoznavanja i znanosti dalje oblikuje stvarnost i odnose među skupinama u društvu (Polany, 1962). Feminističke epistemologinje upozoravaju na nejednak položaj i tretman žena i ženskog znanja u takvom društvenom okružju. One iznose na vidjelo prakse patrijarhalne znanosti koje su se predstavljale kao objektivne i neutralne, a koje je istovremeno odbacivale i zanemarivale ono znanje koje nije bilo u skladu sa stavovima i vrijednostima dominantne i moćne skupine u društvu, odnosno s interesima obrazovanih, bijelih muškaraca srednje klase (Code, 1991).

Polazeći od pretpostavke kako „spol i rod sačinjavaju osnovnu kategoriju u društvenom životu ljudi, te da su rodna obilježja duboko usađena u ljudsko znanje, jezik i simboličku kulturu“ (Richardson, 2010:348), feminističke epistemologinje temeljito propituju znanost kao oblik društvene aktivnosti. Iznose na vidjelo znanstvene teorije koje osnažuju rodne razlike, kao što su na primjer biologijske ili psihološke teorije koje opravdavaju povezivanje žena s njihovim tradicionalnim ulogama majke i kućanice (Richardson, 2010:345). Nesudjelovanje žena u stvaranju takvih teorija, te ne uzimanje u obzir njihovih stvarnih iskustava omogućilo je produkciju takve vrste seksističkih teorija, čemu je krajnji uzrok patrijarhalna inferiorizacija ženskog intelekta i perspektive. Posebno problematičnim smatraju sociobiologiju i evolucijsku psihologiju, koje sva svoja promatranja temelje na urođenim i

evolucijskim razlikama između muškaraca i žena, upravo jer su pretpostavke ovih teorija i danas prisutne i u znanosti i u zdravorazumskom znanju ljudi (Fehr, 2012).

Zbog snažnog prevladavanja muških vrijednosti u znanosti, feministkinje znanost proglašavaju androcentričnom. Problematičnim smatraju institucionalno sprječavanje uključivanja žena u sustav obrazovanja i znanosti kroz povijest, što je dovodilo do toga da žene nisu bile u mogućnosti stvarati relevantno znanje o sebi, nego su znanje o njima stvarali muškarci na temelju svojih pretpostavki i s ciljem daljnje inferiorizacije ženskog roda i svega femininog. „Rezultat toga što se ženama sprječavalo sudjelovanje u intelektualnom diskursu, stvaranje znanja je u velikoj mjeri bilo determinirano pogledima tipičnim za muškarce“ (Nagl-Docekal, 1999:50). U androcentričnoj znanosti, tijekom prikupljanja podataka i skupljanja znanja, ženska strana priče i njihovo iskustvo su vrlo često zanemarivani, a kao idealan predstavnik ljudskog roda na kojemu se temeljilo znanje o čovjeku smatrao se muškarac. Kada bi se i posvetila pažnja istraživanju ženskog dijela populacije, one bi bile samo objekt, a nikako subjekt istraživanja. Žene nisu imale priliku stvarati znanstveno znanje o sebi, nego su bile definirane od strane muškaraca. „Ono što se smatra općenitim društvenim znanjem nikada nije proisteklo iz postavljanja pitanja iz ženske perspektive“ (Harding, 1991:106). Zbog takvog ograničenog pristupa, znanosti su dugo vremena nedostajale prikladne definicije o polovici ljudske vrste, a i danas su prisutni mnogi seksistički i androcentrični stavovi u samom temelju znanstvene prakse i metode. Znanost nastala na temelju muške norme i perspektive uvjetovalo je time da i nakon ostvarenja prava na obrazovanje „unutar znanosti, kao i svih ostalih oblika proizvodnje, žene zauzimaju podređene položaje, a izvanredne žene koje i ostvare neki uspjeh u muškom svijetu samo potvrđuju pravilo“ (Rose, 1983:81). Pod krinkom univerzalnosti, znanost je bila sačinjena od muških znanja i uvida, kao i od definicija stvarnosti iz njihove ograničene, društveno uvjetovane perspektive.

Feminističke epistemologinje ne tvrde kako žene automatski ulaze u znanost sa svojom ženskom perspektivom, jer se ulazeći u znanost moraju prilagoditi postojećim normama, pretpostavkama i metodologiji ako žele uspjeti i provoditi znanstveni rad (Grasswick, 2011:133-156). Prirodne znanosti, posebno one u kojima su znanstvene zajednice većinski muške ili prožete androcentričnim stavovima, vrlo često usmjeravaju i ograničavaju istraživanja koja bi uzela u obzir društveni kontekst i raznolikost. Molekularna biologinja Deboleena Roy navodi kako su njeni muški mentori i kolege sustavno ograničavali uvrštavanje bilokakvog društvenog konteksta ili dinamike unutar njenog znanstvenog istraživanja, pošto se takav oblik podataka nije smatrao znanstvenim ni relevantnim (Roy, 2004:272-273). Njezin

pokušaj da prilagodi način prikupljanja podataka konkretnom društvenom okruženju u kojem se ispitivani fenomen nalazi, naišao je na potpuni otpor od strane njene uže znanstvene zajednice. Kao jedan od razloga negiranja društvenog konteksta unutar prirodnoznanstvenog istraživanja navodi težnju znanstvenika da izbjegnu bilo kakvu varijabilnost unutar podataka kojima barataju. Uvažavanje raznolikosti i promjenjivog društvenog konteksta ne bi omogućilo pronalazak univerzalnih pravilnosti i zakonitosti, te se prema tome smatra neznanstvenim i neobjektivnim, i prema tome neprihvatljivim unutar prirodnih znanosti (Roy, 2004:270-275).

6. 6. Feministička teorija stajališta

Feminističke epistemologinje prepoznaju tendenciju patrijarhalne i androcentrične znanosti da marginaliziranim skupinama nameću definicije koje služe za daljnju inferiorizaciju njihovog položaja, te stoga ističu važnost da skupine same stvaraju znanje i definicije o sebi (Collins, 2004). Stoga, kako bi se ženama omogućilo da stvaraju znanje o sebi, nužno je razotkriti društvene obrasce moći i korijene potlačenosti, te stvoriti pravedan temelj za uključivanje žena i ženske perspektive u znanost. Najznačajnija teorija unutar feminističke epistemologije je feministička teorija stajališta, koja se bavi povezanošću između stvaranja znanja i prakticiranja moći. Teorija stajališta iznimno je važan doprinos feminističkoj epistemologiji, jer pruža konceptualni okvir za stvaranje kritike znanstvenog znanja, i to uzimanjem u obzir znanja i percepcija marginaliziranih skupina u cilju boljeg razumijevanja odnosa moći i dominacije u društvu (Harding, 2004a). Značaja autorica teorije stajališta Sandra Harding navodi kako je početna točka teorije stajališta ne samo uključivanje života marginaliziranih skupina u istraživanje, nego i počinjanje istraživanja iz njihove perspektive, na način da se njihovi interesi i potrebe uvrste u istraživačka pitanja, koncepte, način prikupljanja podataka i interpretaciju rezultata (Harding, 2004a). Teorija stajališta naglašava važnost uvida, znanja i stajališta svih marginaliziranih skupina, jer smatra kako ove skupine posjeduju karakteristična iskustva i perspektivu koje se mogu pretvoriti u specifično stajalište. Iz takvih stajališta vidljiv je odnos društvenih pojava i društvene moći koji nisu lako uočljivi iz perspektive dominantne skupine, te stoga predstavljaju važan izvor znanja o društvenom svijetu (Ashton, McKenna, 2020). Za teoriju stajališta važan je pojam epistemičke prednosti koja podrazumijeva da potlačenost društveno marginaliziranim skupinama može donijeti epistemološke povlastice. No, epistemička prednost ne postiže se automatski, samim pripadanjem ugnjetavanoj skupini, nego kroz kritičku refleksiju, a postizanje ove prednosti nije

izolirano postignuće pojedinca, nego kolaborativno postignuće zajednice (Ashton, McKenna, 2020).

Feministička teorija stajališta posebno se bavi odnosima znanja i prakticiranja društvene moći u kontekstu roda, no ne zanemaruje ni druge marginalizirane skupine ni oblike stratifikacije. Feministička teorija stajališta razvijala se kao odgovor na epistemička pitanja koja su postavljana unutar feminizma drugog vala kako bi se razumjelo kakav utjecaj feminističko djelovanje ima na postojeće istraživačke programe u raznim disciplinama (Wylie, 2012). Mnoge tvrdnje i tumačenja unutar feminističke teorije stajališta nastale su kao pokušaj objašnjenja utjecaja feminističkih djelovanja i intervencija unutar istraživačkog procesa. Putem ove teorije, feministkinje su nastojale stvoriti okvir za razumijevanje načina na koji društveni i rodni identitet spoznavao utječe na njih kao subjekte spoznaje te na resurse i znanja kojima raspolažu (Wylie, 2012).

6. 6. 1. Koncept situiranog znanja unutar feminističke teorije stajališta

Feministička epistemologija ne može se smatrati homogenim pravcem, no ono što ju čini specifičnom je kritika dominacije muškog načina shvaćanja u znanosti, te naglašavanje potrebe uvažavanja ženske perspektive i iskustva u stjecanju znanja. Kako ni žene nisu homogena skupina, ključne su i druge razlike među njima kao što su one klasne, rasne, etničke i mnoge druge (Scheman, 1995). Zbog svih ovih društvenih utjecaja, znanje i iskustvo su neporecivo situirani, jer nastaju unutar i reflektiraju povijesno određena i stvarna iskustva pojedinaca i zajednica. Znanja i iskustva su odraz smještenosti, uvjeta i potreba zajednice u kojima nastaju, te stoga znanje niti jedne društvene grupe ne može biti univerzalno, koliko god se povijesni i društveni utjecaji nastoje ukloniti (Harding, 1991:138-163). Ti utjecaji su sastavni dio znanja i našeg načina spoznaje i interakcije sa svijetom. Prema tome, svaka društvena skupina, ovisno o svojoj društvenoj lokaciji i situiranosti, neki aspekt stvarnosti doživjet će i interpretirati na drukčiji, sebi svojstven način.

Osnovni i najvažniji koncept teorije stajališta je koncept situiranog znanja. Ovim pojmom feministkinje naglašavaju kako je svo znanje proizvedeno iz točno određene pozicije, odnosno da je znanje neodvojivo od subjektivnih društvenih, materijalnih, epistemoloških, rodni i življenih iskustava (Grasswick, 2011:xvi-xvii). Ono što određuje i situira neku zajednicu određeno je njenom geografskom lokacijom, okolišem, zdravljem, poviješću marginalizacije, rasom, rodom, klasom, dobi i drugim karakteristikama koje mogu biti

specifične za svaku zajednicu u pitanju (Grasswick, 2011:183-204). Situiranost i specifičnost svake društvene grupe omogućuje im da imaju različita iskustva i da svijet sagledavaju iz perspektive različite od one koja je općeprihvaćena i dominantna, što im omogućuje uočavanje aspekata stvarnosti i društva koje drugim grupama promiču ili ih one podrazumijevaju i zanemaruju. Feminističke teoretičarke stajališta navode kako su svi spoznavatelji i svo znanje koje je do sada proizvedeno bili situirani i prema tome društveno oblikovani, te kako stoga svo znanje koje je tradicionalna epistemologija proglasila objektivnim i univerzalnim zapravo nije takvo, nego da je u svojim temeljima duboko društveno i vrijednosno obilježeno (Grasswick, 2011:183-204). Koncept situiranog znanja kritizira samu srž tradicionalnog poimanja spoznavajućeg subjekta, a koristi se kako bi se objasnio utjecaj maskuline pristranosti u znanosti i praksama proizvodnje znanja. Feminističke epistemologinje odbacuju ideju o univerzalnom i beztjelesnom subjektu znanja, te naglašavaju kako je taj subjekt do sada uvijek bio muški spoznajni subjekt, jer su znanje stvarali uglavnom bijeli muškarci iz zapadnih društava, a sve druge skupine bile su izostavljene iz proizvodnje znanja (Shiva, 1988). Feminističke epistemologinje tvrde kako se ni jedan subjekt znanja ne može odvojiti od međupovezanosti društvenih utjecaja, te da stoga uvijek treba postavljati pitanje o čijem se znanju zapravo radi. Smatraju kako se spoznavanje ne odvija neovisno od pojedinca i njegovog konteksta, nego kako su zapravo društva i zajednice ti koji proizvode znanje, a ne pojedini spoznavatelji (Bokan, 2005). Stoga naglašavaju kako je nužno razotkriti karakteristike i kontekst društvene zajednice koja je obilježila spoznavaoca i koja stvara znanje, kako bi se bolje razumjelo proizvedeno znanje i odnosi unutar te zajednice.

Društvena situiranost marginaliziranih skupina posebno je značajna za feminističke epistemologinje, jer smatraju kako marginalizirani položaj epistemičkom subjektu može omogućiti lakše prepoznavanje djelovanja moći i dominacije u društvu, te kako on stoga ima bolju mogućnost razviti kritičku svijest o postojanju višestrukih perspektiva i njihovim međusobnim odnosima u društvenoj strukturi (Grasswick, 2011:14-15). Življena iskustva i znanja marginaliziranih skupina obilježena su njihovom pozicijom, jer su unutar dominantnog društva definirane kao podređene i manje vrijedne, te se često nad njima vrši moć, dominacija i eksploatacija (Harding, 1991:138-163). Uočavajući važnosti perspektive marginaliziranih skupina, feministička teorija stajališta povezuje ideju situiranog znanja s tvrdnjom o sistemu društvene opresije. Teoretičarke stajališta ističu tezu kako u patrijarhalnom društvu, gdje prevladava dominacija i opresija na osnovi roda, ni znanost kao društvena institucija nije mogla biti pošteđena patrijarhalnih vrijednosti i ispoljavanja moći dominantne skupine. Osnovna

tvrdnja ove teorije je kako akteri i društvene grupe imaju različite pozicije unutar društva s obzirom na moć kojom raspolažu, odnosno da imaju različit status potlačenosti ili povlaštenosti koji im donosi različita iskustva, a time i različite epistemološke perspektive i stajališta. U društvu u kojem su definicije do sad stvarali samo oni iz privilegiranih skupina, stajališta potlačenih pružaju nov način uočavanja odnosa moći u društvu, što je nezaobilazan izvor znanja za društvene znanosti (Bokan, 2005). Znanje potlačenih predstavlja prednost u uočavanju ovih odnosa, jer pruža uvid na drugu, dosad zanemarenu stranu društvenih pojava. No, znanje marginaliziranih skupina nije značajno samo kako bi se poboljšale teorije o moći i dominaciji u društvu, nego je neophodno uzeti u obzir i druge oblike njihovih znanja o raznim područjima života i djelovanja. Kontekst života različitih društvenih zajednica može se značajno razlikovati, a svaka zajednica stvara znanja s obzirom na svoje specifične uvjete, interese i potrebe. Zajednice stvaraju znanje kao odgovor na svoju okolinu, te kako bi se bolje prilagodile na svoje uvjete i pri tome ispunile svoje potrebe. Nametanje „univerzalnog“ i „objektivnog“ znanja koje je stvoreno unutar jedne zajednice drugoj skupini, za tu skupinu može biti vrlo štetno jer nije u skladu s finisama njihovog okolišnog i društvenog konteksta, što može dovesti do višestrukih promjena i problema (Grasswick, 2011:183-204).

Kako znanje ne može biti univerzalno niti jednako primjenjivo na različite društvene kontekste, neophodno je da se stvarnost sagleda iz što više relevantnih perspektiva, kako bi se spoznali dosad nepoznati aspekti društva i stvarnosti. Takvo znanje može biti korisno u boljem razumijevanju svijeta oko nas, ali i u stvaranju pravednijeg društva, kvalitetnijih uvjeta života i boljeg odnosa s prirodnim svijetom. Na primjer, pripadnice ženskog roda u rodno podijeljenom društvu proživjele su drukčiji oblik socijalizacije, drukčiji društveni tretman te imaju drukčiji odnos prema proizvodnji i reprodukciji od pripadnika muškog roda. Na taj način, patrijarhalni oblik društva uvjetuje da pripadnici muškog i ženskog roda imaju različita iskustva i prema tome različito sagledavaju društvenu stvarnost u kojoj se nalaze. No, ono što perspektivu žena i marginaliziranih skupina čini drukčijom od dominantne muške perspektive, jest da marginalizirane skupine istovremeno poimaju svijet iz svoje perspektive i iz perspektive privilegiranih (Grasswick, 2011:59-62). Teoretičarka stajališta Nancy Daukas navodi kako privilegirane skupine ne moraju djelovati u okruženju koje strukturiraju marginalizirane skupine, nego nameću svoj pogled na svijet kao potpun i određujući, što im stvara mogućnost da se ne moraju brinuti o perspektivama koje su drukčije od njihove, a niti na ograničenost vlastite perspektive jer su već nametnuli i osigurali svoj privilegirani status (Grasswick, 2011:59-61). Suprotno tome, marginalizirane skupine moraju organizirati svoje živote i

djelovanje u okruženju oblikovanom od strane privilegirane skupine, odnosno oni žive u uvjetima koje je stvorila moć privilegiranih. Takve okolnosti primoravaju marginalizirane skupine da se upoznaju s objema perspektivama kako bi se bolje snalazili u životu, što usput stvara i epistemičku prednost (Grasswick, 2011:59-61). Prema tome, žene kao podređena skupina u rodno određenom društvu moraju upoznati mušku perspektivu, pravila i vrijednosti, dok istovremeno stvaraju svoje uvide i poglede kao odgovor na svoju potlačenost i uvjete života.

6. 6. 2. Koncept stranca iznutra u feminističkoj teoriji stajališta

Koncept koji je doživio velik odjek unutar feminističke teorije stajališta je koncept Patricie Hill Collins o strancu iznutra (*outsider within*). Ovaj koncept u skladu je s osnovnim polazištem teorije stajališta kako su marginalizirane skupine u stanju ponuditi manje pristrane i iskrivljene slike svijeta i društvenih odnosa. Hill Collins u analizu uvodi pojam stranca, gdje pripadnike marginaliziranih skupina definira kao strance u dominantnoj kulturi, upravo zbog njihove isključenosti iz stvaranja znanja i društvenog poretka (Collins, 1986). Pozicija stranca može biti iznimno značajna za neku disciplinu, jer takvi pojedinci mogu lakše uočiti oblike mišljenja i ponašanja koje pripadnici dominantne kulture podrazumijevaju pošto su utkani u njihovu kulturu (Bokan, 2005). Patricia Hill Collins posebno se bavi prednostima koje takav stranac može donijeti u znanstveno istraživanje. Kako su mnoge skupine bile isključene iz formiranja znanosti, one mogu pružiti dobar uvid u pretpostavke i odnose moći koji su oblikovale znanost (Collins, 1986). Za razotkrivanje takvih odnosa unutar znanosti posebno su značajni oni pripadnici marginaliziranih skupina koji također i sudjeluju u znanstvenoj zajednici. Hill Collins takve znanstvenike naziva strancima iznutra. Stranci iznutra su oni znanstvenici koji pripadaju skupinama koje su povijesno bile isključene iz stvaranja znanja i znanosti. Njihova znanja i iskustva nisu oblikovali instituciju znanosti kakvom su je zatekli, te oni stoga unutar te institucije mogu uočiti odnose i pretpostavke koje su iskrivljene ili pogrešne (Collins, 1986). Hill Collins posebno ističe ulogu crnih znanstvenica, koje su bile marginalizirane kako na osnovi roda, tako i na osnovi rase. Prije njihova ulaska u znanost, znanost je bila puna pretpostavki koje su ih diskriminirale i opravdavale njihovu inferiorizaciju. Stoga je unošenje njihova znanja i perspektive nužno kako bi se bolje objasnila stvarnost i društveni svijet. Crne žene u znanosti mogu pružiti kritiku dominantnih znanstvenih tvrdnji, te time pružiti izazov ograničenim pretpostavkama te znanosti (Collins, 1986). Status stranca iznutra crnim znanstvenicama i feministicama pruža specifično stajalište za stvaranje teorija o

klasi, rasi i rodu (Collins, 1986). Collins smatra kako je nužan korak za uvažavanje misli crnih žena stvaranje teorija i analiza o iskustvu crnih žena koje bi pomogle razjasniti njihovo stajalište. Također, za uvažavanje misli određene marginalizirane skupine unutar znanosti, ključna je i njihova samodefinicija i samovrednovanje (Collins, 1986). Stvaranje vlastitih definicija o sebi neophodan je korak u prevladavanju sistematske i povijesne opresije i inferiorizacije određene grupe, te za uvažavanje njihove perspektive u znanstvenom diskursu. Samodefiniranje i odbacivanje nametnute slike o „drugosti“ važan je „način za odbacivanje dehumanizacije koja čini temelj svakog sustava dominacije“ (Collins, 1986:18).

6. 6. 3. Znanstveno opravdavanje inferiorizacije pojedinih društvenih grupa

Znanost i filozofija u osamnaestom i devetnaestom stoljeću bile su pune teorija koje su se temeljile na biološkom determinizmu i nastojale opravdati tadašnje rasne predrasude. Znanost je pružala objašnjenje za navodnu prirodnu inferiornost određenih rasa i roda, te su se te teorije koristile za biološko opravdanje ropstva i kolonizacije (Goud, 2003:47-103). Znanstvenici zapadnog kruga, koji su u velikoj mjeri bili bijeli muškarci, nisu sumnjali u ispravnost rasnog rangiranja, jer je „prevladavajuće pristajanje znanstvenika na konvencionalno rangiranje proizlazilo iz zajedničkog društvenog uvjerenja, a ne iz objektivnih podataka koji bi potvrdili otvoreno pitanje“ (Goud, 2003:63). Zbog prevladavanja takvih pozadinskih uvjerenja i interesa koji su se na taj način opravdavali, za bijele znanstvenike i političke vođe nije bilo potrebe za daljnjim ispitivanjem ili ispravljanjem njihovih teza. Tek istinskim uzimanjem u obzir iskustva potlačenih grupa moguće je izmijeniti dominantne, iskrivljene tvrdnje o rasnim i drugim društvenim odnosima (Collins, 1986). Potlačene grupe u dominantnoj zapadnoj znanosti uglavnom nisu bile objekt istraživanja, nego su se zaključci o njima donosili na temelju općih teorija i pretpostavki. Također, te grupe nisu bile niti subjekt istraživanja, odnosno nisu same stvarale znanje i definicije o sebi koje bi bile prihvaćene u znanosti (Collins, 1986). Tek ulaskom potlačenih skupina u znanost i prihvaćanjem njihovih perspektiva, moguće je promijeniti iskrivljene znanstvene tvrdnje o njima. Njihovo sudjelovanje u znanosti značajno je u opovrgavanju ideja biološkog determinizma, a time i rasizma i seksizma koji često iz njega proistječu (Collins, 1986). Ideje i perspektive uvjetovane potlačenim društvenim položajem od posebnog su značaja i za sociologiju, jer pružaju uvid na oblike društvene moći i dominacije zanemarene i neshvaćene od strane dominantne, bijele, muške znanstvene zajednice.

6. 6. 4. Važnost znanja potlačenih skupina za sociologiju

Hill Collins posebno naglašava kako upravo perspektive stranaca iznutra mogu biti od neizmjerne važnosti za sociologiju kao disciplinu. Njihova specifična znanja i iskustva života u društvu oblikovanom od strane druge, dominantne skupine, pruža im odličan temelj za stvaranje manje ograničenog pogleda na sistem opresije i dominacije. „Bijeli muškarci dugo su bili dominantna grupa u sociologiji, zbog čega je i sam sociološki pogled na svijet neporecivo odraz zabrinutosti ove grupe znanstvenika“ (Collins, 1986:26). Marginalizirane grupe su proživjele društvenu stvarnost koju je dominantna grupa stvorila svojim djelovanjem, ali u kojoj ona sama nije sudjelovala (Grasswick, 2011:183-204). Stoga, perspektiva marginaliziranih skupina otvara vrata za spoznavanje društvenih odnosa moći iz pozicije onih nad kojima se vrši moć, a ne samo iz pozicije onih koji tu moć posjeduju. Ulazak i prihvaćanje potlačenih skupina u znanost nije jednostavan postupak, zbog čega je neophodno zalaganje i borba za ostvarenje prava koju poduzimaju feministički i drugi oslobodilački pokreti. Upravo kako bi se steklo znanje na kojem bi se temeljilo djelovanje ovakvih pokreta, nužno je legitimirati znanja i pogled na svijet stranaca iznutra. Njihovo stajalište omogućava im drukčiju perspektivu, te pruža nove uvide za nadopunu i rekonstrukciju postojećih socioloških paradigmi i teorija, a time i za drukčije i manje iskrivljeno poimanje društvene stvarnosti (Collins, 1986:26). Uvažavanjem ovakvih uvida sociologija kao znanost može značajno unaprijediti svoje teorije, te na taj način steći potpuniju sliku stvarnosti. Uključivanjem yove perspektive, koja je drukčija od one dominantne, otvaraju se vrata za stvaranje potpuno novog razumijevanja društvenih odnosa, ali i za preispitivanje postojećih konceptualnih okvira na kojima se znanje do sada temeljilo.

7. Osnovno polazište ekofeminističkog pristupa

Ekofeminizam je kao politički i filozofski društveni pokret usko povezan sa ženskim i ekološkim pokretom s kojima dijeli snažnu kritiku ontoloških, epistemoloških i etičkih pretpostavki dominantne zapadne perspektive i načina razvoja društva (Lee, 2018). Ekofeministički pokret nastaje tijekom 1980-ih godina spajanjem feminističkih i ekoloških težnji za rješavanjem problema dominacije nad ženama i prirodom, a danas je razgranat na mnoga različita politička i teorijska usmjerenja. Ekofeminizam je termin koji ujedinjuje mnoge različite perspektive, no svima je zajednička tvrdnja o temeljnoj povezanosti dominacije nad ženama, prirodom i drugim skupinama koje se smatraju podređenima unutar patrijarhata (Gaard, 2011). Iz ove osnovne pretpostavke proizlazi ideja o nemogućnosti rješavanja problema opresije nad ženama bez istovremenog rješavanja problema eksploatacije prirode (Merchant, 1983). Osnovna težnja ekofeminističkih pravaca je razotkrivanje međupovezanosti svih oblika dominacije, odnosno ekofeministkinje tragaju za pozadinskim uzrocima opresije, inferiorizacije i diskriminacije na temelju roda, klase, rase, vrste i drugih hijerarhijskih obilježja. Ekofeminizam predstavlja snažnu kritiku zapadnom civilizacijskom modelu, pri čemu se ekofeministkinje posebno usredotočuju na kritiku zapadnog oblika razvoja (Shiva, 1988), zapadnog dualističkog pogleda na svijet (Plumwood, 1993) te sveprisutnog patrijarhalnog uređenja društva (Warren, 2000). Zapadna znanost i epistemologija na posebno su meti kritike, jer se smatra kako su unutar zapadne paradigme dominacija nad ženama i prirodom „povijesno, politički i simbolički neodvojive pojave“ (Geiger, 2006:9), te kako su zbog kolonizacije i globalizacije prakse koje doprinose dominaciji i eksploataciji nametnute i ostatku svijeta (Merchant, 1983).

Posebna kritika upućuje se zapadnoj znanosti za koju se tvrdi da stvara znanja koja opravdavaju i potiču eksploataciju (Shiva, 1988). Ekofeministkinje navode kako je znanje zapadne znanosti fragmentirano i militarizirano, što smatraju velikim problemom upravo jer se takva znanja nameću raznovrsnim društvenim i ekološkim zajednicama koje funkcioniraju na posve drukčijim principima (Shiva, 1988). One ističu važnost indogenih društvenih zajednica i njihovog tradicionalnog odnosa s prirodom, a posebno naglašavaju njihovo znanje o lokalnom prirodnom okružju, resursima i ravnoteži između njihove zajednice i okoliša o kojem ovise (Shiva, Mies, 2014). Stoga ćemo se u nastavku osvrnuti na ekofeministička razmatranja i ideje o povezanosti znanja i odnosa prema prirodi. Naime, ekofeministkinje tvrde kako je odnos prema prirodi utkan u zapadnu znanost izrazito fragmentiran, dualistički te nastrojen prema eksploataciji, dominaciji i kontroli u svrhu profita (Shiva, 1988; Plumwood, 1993). Također,

značajno je kako je odnos znanosti naspram indogenih zajednica, žena i marginaliziranih skupina također obilježen težnjom za eksploatacijom, dominacijom i kontrolom, što je jedan od razloga zašto ekofeministkinje smatraju neodvojivim proučavanje dominacije nad prirodom i podređenim skupinama (Howell, 1997). Ekofeministkinje s obzirom na ovu povezanost također navode presudnu važnost znanja ovih marginaliziranih skupina o okolišu i prirodi u kojoj žive i djeluju, te smatraju kako je za pravedan i samoodrživ način života i napretka neophodno uvažavanje ovog življenog, lokalnog znanja, te odbacivanje stručnog, eksploatacijskog, militariziranog znanstvenog znanja (Shiva, 1988). Zbog snažne ekofeminističke usmjerenosti na kritiku zapadne znanosti i oblika znanja, u ovom radu fokusirat ćemo se upravo na ovaj aspekt ekofeminističke teorije. Ekofeminizam se u svojoj kritici znanosti u mnogočemu oslanja na ideje feminističke epistemologije, a primjenjuje se i koncept situiranog znanja (Warren, 1997:90). Ekofeministička kritika znanosti počiva na mnogim pretpostavkama iznesenim unutar feminističke epistemologije, odnosno one također tvrde kako je svo znanje ovisno o društvenom, kulturnom i povijesnom kontekstu kao i perspektivi spoznavatelja (Plumwood, 1993). Poseban značaj ekofeminizma je kako nudi konkretne primjere takvih znanja i njihovog utjecaja na izgradnju društvenog i ekološkog života zajednice, ali i primjere štetnih i pogubnih utjecaja nametanja zapadnih oblika znanja na život tih istih zajednica (Shiva, Mies, 2014).

Ekofeministkinje se bave mnogim različitim temama, što ostavlja traga i u njihovom shvaćanju znanja i kritici znanosti, a svim njihovim teorijskim i aktivističkim nastojanjima zajedničko je traganje za jedinstvenim izvorom različitih oblika dominacije i opresije. Područja života i djelovanja koja su u okrilju ekofeminističke analize uključuju „neoliberalni kapitalizam, korporativnu znanost, otuđenost radnika, nasilje u obitelji, reproduktivne tehnologije, seksualni turizam, nasilje nad djecom, neokolonijalizam, islamofobiju, ekstraktivizam, nuklearno oružje, industrijske otrove, otimanje zemlje i vode, deforestaciju, genetski inženjering, klimatske primjene i moderan razvoj“ (Mies, Shiva, 2014:ix). Ekofeministkinje smatraju kako su svi navedeni problemi međusobno povezani, te kako imaju snažan utjecaj na živote žena i drugih marginaliziranih skupina. Taj utjecaj se vrlo često očituje u sustavnom izrabljivanju svakodnevnog i neplaćenog rada ovih skupina, te na način da im se onemogućava organizaciju života i zajednica na samoodrživ način koji bi bilo u skladu s njihovim lokalnim uvjetima, potrebama i okolišem (Shiva, 2016).

7. 1. Specifičnost ekofeminističkog pristupa

Iako feminizam i ekofeminizam imaju mnogo toga zajedničkoga, oni se razlikuju na temelju pristupa i perspektive pri istraživanju zajedničkog problema. Kod razmatranja pitanja potlačenosti žena, feministkinje se najviše bave društvenim utjecajima na živote i položaj žena, dok ekofeministkinje u obzir uzimaju kako društvene, tako i ekološke utjecaje, pri čemu sagledavaju povezanost ovih utjecaja na cjelokupno žensko iskustvo (Merchant, 1990:100-105). Ekofeminizam se razlikuje od feminizma po svom prepoznavanju kako su „ekološki problemi ujedno i društveni i kulturni problemi“ (Carlassare, 2000:90), odnosno kako ekološka kriza ima neporeciv utjecaj na položaj i živote žena diljem svijeta, čime ekološku problematiku predstavlja i kao feminističku problematiku. Za razliku od mnogih feministkinja, ekofeministkinje ne traže priključenje žena već postojećem društvenom sustavu, nego zagovaraju radikalne društvene promjene i stvaranje egalitarnog društva temeljenog na pravednom i suradničkom odnosu prema prirodnom svijetu (Carlassare, 2000). No, ono što feminizam i ekofeminizam ujedinjuje jest što obje discipline u svojim temeljima sadrže kritiku patrijarhata i aktivističku orijentaciju prema emancipaciji žena i drugih potlačenih skupina. Prema ekofeministkinjama, svi oblici dominacije neraskidivo su povezani s patrijarhalnom dominacijom koja prožima sve aspekte čovjekova odnosa prema različitim društvenim skupinama i prirodnom svijetu (Warren, 2000). Teza o povezanosti žena i prirode proizlazi iz uvida kako su unutar patrijarhalnog društva i dualističkog viđenja svijeta žene i prirode definirani kao inferiorni, te da se na taj način opravdava njihova eksploatacija i dominacija nad njima (Warren, 2000). Žene i priroda povezane su na osnovi opresije, gdje se i žena i priroda u zapadnoj patrijarhalnoj i znanstvenoj kulturi označeni kao „drugi“ odnosno kao inherentno drukčiji od dominirajućeg muškarca koji ima neograničeno pravo eksploatirati „majku“ zemlju, rad žena i rad drugih marginaliziranih skupina (Primavesi, 1991:42). Prema tome, žene i priroda su u patrijarhalnom društvu povezane kroz opresiju i dominaciju koja se vrši nad njima pod opravdanjem kako su oni „drugi“ i inferiorni, te kako je zbog toga dominacija, eksploatacija i kontrola nad njima opravdana i nužna.

Ekofeministkinje tvrde kako patrijarhalno ustrojstvo društva obezvrjeđuje žensko iskustvo, potrebe, interese i znanje, što podrazumijeva i obezvrjeđivanje njihovih bioloških i fizioloških iskustava, kao i njihovih društvenih uloga i rada. Ekofeministkinje su u svojim promišljanjima o ženama i prirodi zaključile kako je „devaluacija prirodnih procesa od strane kulture bio proizvod muške svijesti“, pri čemu smatraju kako su muška svijest i njeno ostvarenje u patrijarhatu „obezvrijedili i manipulirali svime što je definirano kao „drugo“, bila

to priroda, žene ili kulture Trećeg svijeta“ (Diamond, Feman Orenstein, 1990:ix-x). Stoga se ženska iskustva u vidu reprodukcije, brige i odgoja djece gledaju se kao bliska prirodi, zbog čega se one, sukladno dualizmu kultura - priroda, smatraju „nižima na kulturalnoj ljestvici nego što su to muškarci“ (Merchant, 1983:144). U pogledu društvene, odnosno patrijarhalne podjele rada, ženama se dodjeljuju poslovi koji uključuju brigu za svakodnevne tjelesne i životne potrebe obitelji što ih ujedno čini i osjetljivijima na promjene i degradaciju okoliša (Shiva, 1988). Ekofeministkinje navode kako je ženski rad kroz povijest, a i u mnogim današnjim društvima vezan uz osnovnu brigu za obitelj, a time i uz privređivanje i održavanje okoliša kako bi se priskrbili osnovni resursi kao što su hrana, voda i gorivo (Shiva, 2016). Ekofeministička teorija posebno se bavi eksploatacijom i uništenjem okoliša zemalja Trećeg svijeta od strane zapadnih država, pri čemu naglašavaju pogubne posljedice koje primjena i nametanje zapadne tehnologije i znanstvenih otkrića imaju na lokalne ekosisteme i društvene zajednice (Shiva, 1988). U tom kontekstu, naglašavaju utjecaj ovakvog djelovanja na živote žena upravo jer su „životi mnogih žena intimno vezani uz pokušaj održanja i očuvanja vode, zemlje i šuma“ pri čemu ističu ključnu ulogu žena u očuvanju i zaštiti prirode jer „one neposredno razumiju cijenu tehnologije koje pljačkaju prirodna bogatstva Zemlje“ (Diamond, Feman Orestein, 1990:x).

7. 2. Izvori teze o ženskoj povezanosti s prirodom

Ekofeministkinja Sherry Ortner navodi tri oblika na koja se žene, žensko tijelo i iskustvo unutar patrijarhalnog društva shvaćaju bližima prirodi nego što je to muškarac. Kao prvi razlog navodi žensko tijelo i njegove funkcije, koji ženu snažnije i na duže vrijeme vežu uz reprodukciju vrste i brigu za potomke (Ortner, 1974:76-80). Ovaj veći ulog u održanju vrste doprinosi viđenju žene kao bližoj prirodi, za razliku od muškarca koji to vrijeme i snagu može uložiti u razvijanje kulture i odnosa izvan obiteljske zajednice. No, valja napomenuti kako žena nije viđena kao priroda, nego kao bliža prirodi nego kulturi, odnosno kao „posrednik između kulture i prirode“ (Ortner, 1974:76). Žena sudjeluje u kulturi i njeno sudjelovanje se ne zanemaruje u potpunosti, no i dalje se ne smatra jednakopravnim sudionikom u visokovrednovanoj kulturnoj sferi, nego se zbog svoje povezanosti s prirodom odnosno veće udaljenosti od kulture smatra manje vrijednom i podređenom (Ortner, 1974:76). Kao drugi oblik autorica navodi žensku ulogu u društvu koja ju više veže uz ono što se smatra prirodnim i bližim prirodi (Ortner, 1974:76-80). Žene su u tradicionalnim patrijarhalnim društvima vrlo

često ograničene na privatnu sferu, gdje se posebno izražava njihova uloga kao majka i domaćica. Zbog svoje reproduktivne funkcije, njima primjerenim i prirodnim smatra se i daljnja briga za djecu, što ih veže i za druge poslove unutar kućanstva i brige za obitelj. No, ova sfera domaćinstva, odnosno privatna sfera smatra se manje vrijednom i podređenom javnoj sferi, a time su i žene „poistovječene s ovim nižim aspektom društvene i kulturalne organizacije“ (Ortner, 1974:79). Obavljajući poslove vezane uz domaćinstvo i socijalizaciju djece, žene sudjeluju u kulturi i aktivno ju grade, no iz razloga što se ova sfera smatra snažnije povezanom s prirodom nego s kulturom, i sama žena se smatra bližom prirodi, a prema tome ispod same kulture (Ortner, 1974:76-80). Mnoge ekofeministkinje stoga smatraju kako je potrebno ukinuti asocijaciju žena s prirodom, no dio ekofeministkinja naglašava kako upravo zbog svog tjelesnog iskustva i iskustva u odgajanju i vođenju brige, „žene postaju osjetljivije na znakove patnje u svojim društvima koje mogu predstavljati prijetnju njihovim kućanstvima“ (Diamond, Feman Orestein, 1990:x) zbog čega naglašavaju presudnu ulogu žena u borbi protiv zagađenja i uništenja prirode. Osim zbog svoje uloge u reprodukciji i domaćinstvu, žena se smatra bližom prirodi i zbog svojih psiholoških karakteristika. Unutar patrijarhata vjeruje se kako se žene od muškaraca razlikuju ne samo na temelju tijela, nego i psihološki. No, Ortner smatra kako ove razlike nisu urođene, nego rezultat „univerzalnog ženskog iskustva socijalizacije“ (Ortner, 1974:81). Kroz proces socijalizacije, žensku djecu priprema se upravo na njihovu buduću ulogu unutar privatne sfere, zbog čega one stječu bolje razvijene vještine za djelovanje unutar te sfere. One usvajaju osobine i karakteristike povezane s „konkretnim osjećajima, stvarima, i ljudima“ (Ortner, 1974:81) koje se od njih i očekuju kako bi utjelovile svoju ulogu kao starateljice za životne i emocionalne potrebe drugih članova obitelji (Ortner, 1974:81-83). Za razliku od žena čija su iskustva vezana uz kontekst osobnih, subjektivnih i bliskih odnosa, muškarci koji su udaljeniji od privatne i povezani s javnom sferom, usvajaju iskustva koja su više individualna, objektivna i odvojena od konkretnih pojava (Ortner, 1974). Prema tome, osobine koje se smatraju tipično i prirodno ženskima, zapravo su usvojene socijalizacijom u svrhu pripreme za njihovu buduću ulogu i obveze unutar patrijarhalnog društva, a isto vrijedi i za muškarce koji se na isti način pripremaju za sudjelovanje u javnoj sferi, odnosno kulturi. Ekofeminističke teorije u sebi sadrže pretpostavku kako su žene povezane s prirodom na jedan ili više od navedenih načina, odnosno kako se zbog svoje reproduktivne uloge, tradicionalne društvene uloge ili svoje navodno specifične psihologije promatraju kao bliže prirodi nego što su to muškarci.

Također, unutar patrijarhalnog društva rad žena i prirode promatraju se kao procesi koji pružaju uvjete za stvaranje muških, racionalnih postignuća, pri čemu se taj rad žena i prirode ne smatraju vrijednim ili produktivnim. Na taj način se prirodni procesi i ženski rad shvaćaju kao nešto što se podrazumijeva i očekuje, te kao nešto od čega je racionalno područje života neovisno i odvojeno (Plumwood, 1993:21-22). Ovakvim odvajanjem od uloge koju priroda i žene imaju u privređivanju, dominantna zapadna kultura negira svoju ovisnost o tim procesima, te ih sustavno podređuje (Plumwood, 1993:22, prema Irigaray 1985 i Doeuff, 1997). Takva vrsta inferiorizacije i zanemarivanja od strane dominantne kulture jedna je od točaka koje povezuju žene, prirodu i sve ostale grupe čiji se rad eksploatira i devalvira. Prema tome, dualizmi se mogu razumjeti na temelju svoje karakteristike isključivanja jedne strane dualizma, te na negiranju ovisnosti dominantne grupe o inferiornij grupi, u ovom slučaju negiranje ovisnosti muških postignuća i kulture o prirodi i femininom.

Stoga, ekofeministkinje smatraju kako inferiorni status žena proizlazi iz njihovog povezivanja s prirodom, upravo jer se priroda unutar patrijarhalnog društva smatra snažno odvojenom od kulture. Kultura i društvo su se uvijek nastojali odvojiti od prirode i prirodnog stanja, pri čemu su prirodu nastojali razumjeti, kontrolirati i podvrgnuti zadovoljenju vlastitih interesa. Priroda je stoga prikazana kao podređena čovjeku, a kultura kao sredstvo uzdizanja nad prirodom i ovladavanja njome (Plumwood, 1993; Warren, 2000). Zbog ove činjenice ekofeministkinje su posebno zaokupljene inferiorizacijom prirode i idejom kako su žene na jedan ili drugi način bliže „inferiornij“ prirodi nego „superiornij“ kulturi. No, ekofeministkinje se razlikuju s obzirom na to smatraju li kako tu asocijaciju s prirodom treba ukinuti i odbaciti, ili kako je treba obgrliti i prihvatiti.

7. 3. Važnost i uloga kulturalnog ekofeminizma

Unutar ekofeminističke perspektive mogu se razlikovati dva pravca, ovisno o tome na koji način shvaćaju stupanj povezanosti žene i prirode, a to su kulturalni i socijalni ekofeminizam. Kulturalne ekofeministkinje nastoje „stvoriti zasebnu žensku kulturu“ te „slave ono što je specifično žensko“, pri čemu smatraju kako postoji i distinktivan ženski način spoznavanja koji se inherentno razlikuje od muškog (King, 1990:111). Smatraju kako ove razlike postoje ne zbog kulturnih utjecaja, nego zbog stvarnih ženskih bioloških i psiholoških iskustava. Ova iskustva uključuju brigu za članove zajednice, odgoj potomstva, menstruaciju i rađanje, odnosno tradicionalne ženske uloge i žensku reproduktivnu biologiju (Ortner, 1974).

Kulturalni ekofeminizam ne teži odvajanju žene i prirode, nego upravo naglašava ono što žene čini ženama, te teži oslobođenju žena baš onakvima kakve one jesu (King, 1990:111-112). Teoretičarke kulturalnog ekofeminizma naglašavaju kako je potrebno slaviti, a ne negirati biologiju i iskustva koja žene vežu uz prirodu, te kako je potrebno izgraditi novo društvo koje bi uvažavalo pozitivne ženske karakteristike, iskustva i težnje, a ne društvo koje bi potpuno odbacilo postojanje specifično ženskih vrijednosti i iskustava (Geiger, 2006:64-70).

Kulturalni ekofeminizam visoko vrednuje tijelo i protivi se njegovom idejnom odvajanju od duha, pri čemu naglašava kako tijelo i tjelesno nisu manje vrijedni u stvaranju znanja i djelovanja kako to tvrdi zapadni patrijarhalni svjetonazor (Howell, 1997). One se odupiru zapadnjačkim dualizmima koji prirodu i tijelu smatraju inferiornima i inherentno drukčijima od kulture i duha, te ističu kako je tijelo, kao izvor spoznaje neodvojiv od misaonog i racionalnog, presudno u razumijevanju okolišnog uništenja i degradacije životnih uvjeta (Diamond, Feman Orenstein, 1990:x). Unutar kulturalnog ekofeminizma prisutna je snažna kritika razuma i racionalnosti zapadne znanosti. Teoretičarke naglašavaju kako je zbog presnažnog vrednovanja razuma, koji se smatra isključivo muškom karakteristikom, potpuno inferiorizirano sve što je ne razumsko što podrazumijeva prirodu i tijelo, a posebice žensko tijelo. Stoga smatraju da je nužno razmotriti i specifična znanja koja proizlaze iz tjelesnih i spiritualnih iskustava, a ne samo iz racionalnog, muškog načina razmišljanja (Plumwood, 1993:1-18).

Kulturalni ekofeminizam uglavnom se veže uz spriritualizam, a mnogi kritičari ga smatraju i esencijalističkim. Kulturalne ekofeministice kroz temu spiritualnosti govore o problemu uništenja okoliša i vladavine patrijarhata, pri čemu posebno problematiziraju religiju i teologiju proisteklu iz zapadnog, patrijarhalnog stajališta. Kulturalne ekofeministkinje polaze od stajališta kako „kriza koja prijeti uništenju Zemlje nije samo društvena, politička, ekonomska i tehnološka, nego je ona u svom korijenu spiritualna“ (Christ, 1990:58). Spiritualizam i novo shvaćanje spiritualnog smatraju nužnim za prevladavanje dualističke i patrijarhalne koncepcije svijeta, upravo jer spiritualnost poimaju kao „dimenziju koja prožima sve ljudske aktivnosti i iskustva“ (Geiger, 2006:99). U tom kontekstu, zapadni religijski model i razumijevanje spiritualnosti problematični su jer su oblikovani i duboko prožeti patrijarhalnim i dualističkim obilježjima, koje su opresivne spram podređenih grupa, prirode i drukčijih oblika spiritualnosti. Kulturalne ekofeministkinje povezuju ovakav dualistički svjetonazor s eksploativnim stavom spram prirode, za koji tvrde da je doveo do današnje krize i potpunog uništenja okoliša, resursa i blagostanja mnogih ljudskih zajednica (Christ, 1990:58-69). Stoga

kulturalne ekofeministkinje osuđuju patrijarhalni oblik spiritualnosti, te kreiraju svoj vlastiti koji je temeljen na odbacivanju tradicionalnog poimanja žene i prirode kao inferiornog, pasivnog i „drugog“ (Warren, 2000:193-204). One odbacuju zapadni fragmentirani pogled na svijet, te usvajaju holistički pogled koji se temelji na međupovezanosti, suradnji, samoodrživosti i ravnoteži (Shiva, 1988). One se također bave i načinom na koji su žene prikazane u književnosti, umjetnosti i drugim utjecajnim područjima života, pri čemu je važan aspekt kulturalnog ekofeminizma stvaranje alternativnih oblika spiritualnosti, umjetnosti, kulture i znanja u kojem žene i priroda nisu prikazani kao podređeni, a nastoje ženama i drugim marginaliziranim skupinama pružiti sredstva za izlječenje od patnje proživljene zbog patrijarhalnog ustroja društva (Warren, 2000:193-213).

Posebno važnim unutar kulturalnog ekofeminizma smatramo ulogu koju ove teoretičarke pridaju neovisnom i specifičnom ženskom znanju, kao i ekofeminističku težnju za izgradnjom ženskog znanja, moći i definicija o sebi izvan muške kontrole. Važnost kulturalnog ekofeminizma je u tome što daje detaljan prikaz toga kako su žene prikazane i tretirane unutar zapadnjačkih patrijarhalnih religijskih i kulturalnih sistema, kao i u tome što dokazuju kako je moguća izgradnja nove, drukčije vrste spiritualnosti i društva koji nisu bazirani na patrijarhalnim vrijednostima (Warren, 2000:193-213). Kulturalni ekofeminizam predstavlja snažan i kreativan pokušaj prevladavanja patrijarhata, a bavi se i pitanjima koja su vrlo često zanemarena unutar drugih feminističkih i oslobodilačkih pokreta. Shvaćajući patrijarhat kao nezdrav i disfunkcionalan sustav, kulturalne ekofeministkinje pružaju način za prevladavanje i liječenje od nepravdi nanesenih od takvog sustava, što smatraju ključnim za rušenje starog i izgradnju novog društvenog sistema. Prikazuju kako je za ostvarenje ekofeminističkog cilja nužna promjena svijesti, svjetonazora i shvaćanja moći unutar društva kako bi se osnažila povezanost ekološke, spiritualne i društvene domene života, te kako bi došlo do njihova oslobođenja od patrijarhalne dominacije i kontrole (Warren, 2000:193-213). Pri tome je važno i znanje koje žene imaju o sebi i svojem odnosu s prirodom, odnosno znanje koje nije stvoreno od strane patrijarhalne znanosti, nego lokalno, raznovrsno i iskustveno znanje stvoreno od onih koji ga primjenjuju i od onoga na koga se odnosi. Kulturalne ekofeministkinje vjeruju kako za ostvarenje ovih ciljeva nije potrebno raskidanje svake veze i asocijacije između žene i prirode, nego kako je potrebno njegovanje te povezanosti i uspostava odnosa brige, a ne eksploatacije (Keller, 1990:249-263).

Feministkinje i socijalne ekofeministkinje iznijele su snažne kritike protiv esencijalizma unutar kulturalnog ekofeminizma. One se protive esencijalističkim tvrdnjama kako „između žene i prirode postoje dublje veze“ (Geiger, 2006:64) koje se očituju u posebno sposobnosti žena da upoznaju, štite i čuvaju prirodu. Također, protive se esencijalističkoj pretpostavci o homogenosti žena i ženskih iskustava diljem svijeta, pri čemu navode kako nije dovoljno analizirati samo spiritualne i ideološke aspekte, nego i materijalne, ekonomske i političke izvore dominacije nad ženama, kao i važnost stvarnog, življenog i materijalnog odnosa stvarnih žena s prirodom (Agarwal, 2001:151). Prema tome, najsnažnije je kritizirana teza kako su žene inherentno povezane s prirodom što im pruža specifično ženski način spoznavanja, a time i privilegirano mjesto u zaštiti prirode. No, usprkos neslaganjima kulturalnog ekofeminizma s ostatkom ekofeminizma i feminizma, dolazi do određene razine pomirenja pri čemu je prihvaćena teza kulturalnih ekofeministkinja o važnosti spiritualnog aspekta i promjene svijesti u izgradnji novog, zdravijeg i pravednijeg društva za sve (Warren, 2000:193-213). Stoga smatramo kako kulturalni ekofeminizam nije potrebno proglašiti štetnim te ga potpuno odbaciti, nego smatramo kako je potrebno sagledati njegovu ulogu i potencijal u ostvarenju ekofeminističkog cilja rušenja patrijarhata, očuvanja prirode i izgradnje novog, pravednog društva.

7. 4. Osnovno polazište socijalnog ekofeminizma

Za razliku od kulturalnih ekofeministkinja koje se fokusiraju na spiritualno i poetičko pri istraživanju opresije na osobnoj i društvenoj razini, socijalne ekofeministkinje tragaju za socijalnim, ekonomskim i političkim izvorima ekoloških problema, pri čemu istražuju i njihov odnos i utjecaj na položaj i živote žena (Carlassare, 1994). Socijalne ekofeministkinje priklonile su se konstruktivističkom tumačenju, prema kojem povezanost žena i prirode shvaćaju kao konstruirane od strane društvenih, povijesnih i kulturnih utjecaja (Carlassare, 1994:221). One su fokusirane na pitanje društvene pravde, pri čemu naglašavaju neraskidivu povezanost između ekoloških i društvenih pitanja, upravo jer smatraju kako se pravda za mnoge potlačene skupine ne može postići bez rješavanja ekoloških problema s kojima se te grupe suočavaju. Izvor ovih ekoloških problema pronalaze u odnosima dominacije i eksploatacije koji su proizašli iz dualističkog, patrijarhalnog pogleda na svijet poduprijetog od strane kapitalističkog ekonomskog sustava i militarističke znanosti (Plumwood, 1993). Socijalni ekofeminizam snažno se oslanja na socijalnu ekologiju, točnije na teoriju Murray Bookchina. Posebno značajno za razvoj socijalnog ekofeminizma je Bookchinova tvrdnja o

povezanosti ekoloških i socijalnih pitanja, pri čemu je prihvaćena i njegova osnovna teza kako je dominacija nad prirodom proizašla iz dominacije čovjeka nad čovjekom, odnosno muškaraca nad ženama, gdje su muškarci uspjeli uspostaviti hijerarhijski sistem koji daje prednost javnoj, muškoj sferi nad privatnom, ženskom sferom (Bookchin, 1990:19-39).

Socijalna struja ekofeminizma bavi se mnogim različitim problemima, no za ovaj rad najznačajnije je ekofeminističko promišljanje o utjecaju zapadne znanosti i epistemologije na degradaciju prirode i svega što se smatra prirodnim. Ekofeministička kritika znanosti usko je vezana i uz kritiku dualističkog i patrijarhalnog ustroja društva, u kojem je znanost nastala i kojeg opravdava, kao i kritika kapitalizma koji koristi ova opravdanja i znanja u svrhu sve snažnije eksploatacije prirodnih resursa i rada mnogih društvenih skupina. Teme znanosti, dualizama i kapitalizma povezane su unutar ekofeminističke teorije na temelju tvrdnje kako u korijenu ovih pojava stoje patrijarhalne vrijednosti i pretpostavke. Prema tome, ekofeministička kritika znanosti razmotrit će se unutar sveobuhvatne kritike patrijarhata i dualističkog načina spoznavanja na kojima ekofeministkinje tvrde da znanost počiva. Također, razmotrit će se i primjena znanstvenih znanja i tehnologija u kontekstu kapitalističke ekonomije, te njihov utjecaj na indogena znanja, način života i sveopću ekološku krizu.

7. 5. Ekofeministička kritika zapadnih dualizama i povezivanja žena s prirodom

Za razliku od mnogih drugih pokreta i teorija koji se bave pitanjem uništenja prirode, ekofeminizam ne okrivljuje čovječanstvo ili čovjekovu kulturu kao takvu, nego se bazira na rodno obilježene dualizme između prirode i kulture, koji se kao dio zapadnog načina mišljenja snažno izražavaju na odnos zapadne kulture prema cjelokupnom svjetskom ekosistemu (Plumwood, 1993:11-13). Tvrde kako povezivanje žena s prirodom a muškaraca s kulturom također nije univerzalno obilježje, nego također proizvod zapadnih dualizama, te se stoga u svojoj analizi usredotočuju na zapadni patrijarhat za koji smatraju da je izvorišna točka takvih štetnih dualizama. Obilježja patrijarhata i dualističkog shvaćanja svijeta uočavaju u mnogim aspektima života, te se pozivaju na njih u pokušaju „objašnjenja onoga što je karakteristično zapadnjačko u našim načinima odnosa jednih prema drugima i prema prirodi“ (Plumwood, 1993:11). Ekofeministkinje ideju kako je ljudska vrsta kao takva odgovorna za uništenje planete smatraju kontraproduktivnom, te upozoravaju kako su „sile koje usmjeravaju uništenje prirode, kao i bogatstvo koje se od toga proizvodi u vlasništvu i kontrolirani od strane nebrojenih, uglavnom bijelih muških elita“ (Plumwood, 1993:12).

Ekofeministkinje oštro kritiziraju zapadnu dualističku metafiziku, te upozoravaju na utjecaj dualizama na vršenje dominacije nad ženama, marginaliziranim skupinama i prirodom. Ističu dualizme kao što su oni između kulture i prirode, muškarca i žene, razuma i emocija te javnog i privatnog. Propitivanjem ovih dualizama uviđaju kako su oni hijerarhijskog karaktera, pri čemu se kultura, muškarac, razum i javna sfera smatraju superiornima, dok se priroda, žene, emocije i privatna sfera smatraju inferiornima i stoga podložnima dominaciji. Dualistički pogled na svijet ključna je os na temelju koje se grade odnosi hijerarhije i dominacije, te pomoću kojih se opravdava patrijarhalna nadmoć razumnog muškarca nad emocionalnom ženom i prirodom. Ekofeministkinje uočavaju odnose moći i dominacije koji su poduprijeti od strane ovakvih dualizama, odnosno smatraju kako se u njima očituje pokušaj patrijarhata da uspostavi i legitimira dominaciju muškaraca i maskulinog nad drugim društvenim grupama i prirodom (Warren, 2000:204-213). Unutar patrijarhalnog shvaćanja, najznačajnijom maskulinom karakteristikom smatra se razum, pri čemu se upravo posjedovanje razuma uzima kao ono što čovjeka razlikuje od prirode i svega prirodnoga. Uzvisivanjem razuma na štetu prirode, također se devalvira i ostalo što se unutar patrijarhata smatra nerazumnim i prirodnim, što uključuje „emocije, tijelo, strasti, životinje, primitivno ili necivilizirano, neljudski svijet, materiju, tjelesna i osjetilna iskustva, kao i neracionalnu sferu vjere i ludila“ (Plumwood, 1993:19). Konceptualno povezivanje žena i ženskosti upravo s emocijama, tijelom i materijom, odnosno s prirodnim „opravdava ne samo hijerarhiju muškog prema ženskom, nego i inferiorizaciju svih ljudskih „drugih“ identificiranih s prirodom kao i obezvređivanje ženskog načela“ (Buzov, 2008:121).

Ekofeministkinje tvrde kako razumijevanjem osnovnih zapadnih dualizama možemo jasnije shvatiti oblike opresije u zapadnom društvu, a time i povezanost opresije s naturalizacijom određenih društvenih kategorija (Howell, 1997). Zbog izražene povezanosti opresije s naturalizacijom, socijalne ekofeministkinje zalažu se za ukidanje asocijacije ženskog s prirodnim. Kidanje veze između žena i prirode smatraju jednim od načina kojim bi se uklonio temelj inferiorizacije, te time olakšao put ka daljnjoj emancipaciji žena u društvu (Ortner, 1974). No, kulturalni pravac ekofeminizma smatra da je potrebno slaviti žensku povezanost s prirodom i životom, prihvatiti čovjekovu ovisnost o svom tijelu i planetu, te se potpuno odvojiti od dualističkog načina mišljenja (King, 1990:112-113). Dualizam koji socijalne ekofeministkinje smatraju posebno važnim je onaj između razuma i prirode, za koji tvrde da je „duboko utkan u osnovne koncepte zapadne kulture“ (Plumwood, 1993:44). Ovaj dualizam smatraju ključnim, jer se u zapadnom patrijarhalnom društvu sve što se smatra superiornim

istovremeno povezuje s razumom, dok se ono inferiorno povezuje s prirodom. Prema tome, u samom temelju zapadnog shvaćanja svijeta nalazi se vjera u nadmoć razumnog čovjeka nad nerazumnom prirodom. Ovakve temeljne pretpostavke utkane su u sve pore zapadnog odnosa prema svijetu i drugim ljudima, a do snažnog izražaja dolaze i u filozofiji i znanosti.

7. 6. Ekofeministička kritika mehanicističkog pogleda na svijet unutar znanosti

Znanost i moderna znanstvena paradigma snažno su kritizirane od strane ekofeminističke teorije, a posebno se ističe i kritika razvojne paradigme koju ova znanost stvara, opravdava i nameće različitim društvima diljem svijeta. Ekofeministička kritika znanosti temelji se na tvrdnji kako je dominantna znanstvena paradigma nepobitno patrijarhalna, te da počiva na idejama znanja i razvoja koje uništavaju mnogobrojne ekosisteme te ugrožavaju opstanak mnogih društvenih zajednica koje ovise o ravnoteži kako njihovog lokalnog ekosistema, tako i onog globalnog (Shiva, 1988). Ekofeministička kritika znanosti povezana je s feminističkom epistemologijom, od koje preuzima mnoge koncepte i pretpostavke. Ekofeminizam nastoji prikazati na koji način i zbog čega znanost nije objektivna, univerzalna i vrijednosno neutralna, a poseban značaj ove teorije je kako pokazuje izravne utjecaje koje takva znanost ima na uništenje prirodnog okoliša i podređivanje različitih društvenih zajednica.

Ekofeministička teorija sadrži povijesna istraživanja izvora patrijarhalne znanosti o prirodi, pri čemu tvrdi kako su temelji znanosti postavljeni tijekom znanstvene revolucije, koja se događala paralelno s industrijskom revolucijom i razvojem industrijskog kapitalizma. Povezanost znanosti i industrijskog oblika društva smatraju problematičnim jer se znanost razvijala u okviru mehanicističke perspektive, prema kojoj se priroda ne shvaća kao organska i živa materija, nego kao mrtva materija nalik stroju koju se može fragmentirati, eksploatirati i izrabljivati bez značajnih posljedica za čovjeka i njegov opstanak (Merchant, 1983). Važno je istaknuti kako je mehanicistička perspektiva osnažila već postojeće dualizme između čovjeka i prirode, te produbila njihovu odvojenost. Ekofeministkinje smatraju kako je upravo pretpostavka o odvojenosti i neovisnosti čovjeka od prirode „ključan faktor u zapadnjačkoj ekspanziji na štetu prirode“ (Merchant, 1983:143). Osnovna pretpostavka mehanicističkog svjetonazora temelji se upravo na dualizmima, a posebno na dualizmu između tijela i uma. Tijelo se u tom smislu razumije kao prazan, pasivan i fragmentiran stroj, kao nešto bez osjećaja i života. Tjelesno se poistovjećivalo s prirodnim, te se shvaćalo kao podređeno umu, kojem je

cilj nadići i dominirati nad tjelesnim. Ovakvo shvaćanje u skladu je s kartezijskom dualističkom metafizikom koja potpuno degradira tjelesno i uzvisuje umno i racionalno.

Osnovne pretpostavke znanosti koje vrijede i danas uspostavljene su za vrijeme znanstvene revolucije, koja se odvijala u razdoblju prijelaza s organicističke prema mehanicističkoj perspektivi (Merchant, 1983). Stoga, ekofeministkinje tvrde kako je znanost nastala u periodu negiranja organskih povezanosti, suradnje i produktivnosti unutar prirode, odnosno na shvaćaju prirodnog svijeta kao skupa fragmentiranih, odvojenih dijelova koji se mogu neograničeno iskorištavati. Prijelaz na ovakav pogled na svijet povezan je i s patrijarhatom, jer obezvrijeđivanjem organicističkog principa međupovezanosti i produktivnosti prirodnog svijeta, dolazi i do promjene unutar društvene strukture. Paralelnim razvojem znanosti, kapitalizma i industrije, koji se svi temelje na mehanicističkom pogledu, dolazi do sve snažnije podjele rada, te do sve snažnijeg jačanja patrijarhalnih vrijednosti i uloga (Merchant, 1983:69-89). Organicistički pogled na svijet i poimanje prirode kao „majke“ i hraniteljice bio je povezaniji sa ženskim principom, te je bio sastavni dio tradicionalnih zajednica i njihovog način života, što je bilo primjereno jer takvo shvaćanje nije dopuštalo pretjeranu eksploataciju resursa o kojima je ovisilo preživljavanje zajednice (Merchant, 1983:42-68). No, mehanicistički pogled na svijet sukladniji je s industrijskim i kapitalističkim sistemom, kojemu je bilo potrebno odvajanje čovjeka od prirode kako bi se opravdalo prekomjerno iskorištavanje resursa. Ovakav oblik društva bio je usmjereniji na proizvodnju izvan obitelji i zajednice, odnosno na rad unutar industrijskog sustava koji je većinski bio rezerviran za muškarce (Merchant, 1983:51-56). Prema tome, ekofeministkinje tvrde kako je ovakva promjena s organicističkog na mehanicistički svjetonazor utjecala i na pojačavanje rodne podjele rada, rodni uloga i patrijarhalnog sustava, ali i na neizmjernu eksploataciju prirodnog svijeta.

7. 7. Uloga znanosti u eksploataciji prirode i marginaliziranih skupina

Patrijarhalna težnja za uspostavom dominacije muškaraca nad prirodom i ženama bila je osnažena od strane mehanicističkog svjetonazora i industrijskog oblika društva, koji su bili dodatno opravdani kroz znanost i znanstvene tvrdnje o prirodi i društvenom poretku. Patrijarhalno odvajanje čovjeka i prirode te ženskosti od muškosti dolazi do snažnijeg izražaja, upravo jer mehanicistička perspektiva sadrži dualističko shvaćanje čovjeka kao potpuno neovisnog i nadređenog prirodi. Ovakvo shvaćanje prirode bilo je nužno za pokretanje

kapitalističke i industrijske proizvodnje koja je zahtijevala neprestan priljev resursa i rada, što je uzrokovalo potpunu devastaciju prirodnih resursa i ekosistema, ali je utjecalo i na društvenu strukturu, a time i na položaj žena (Merchant, 1983). Ekofeministička kritika znanosti povezuje industrijalizaciju sa znanošću zbog teze kako je „moderna znanost pružila etička i kognitivna opravdanja koja su takvu vrstu eksploatacije učinila mogućom, prihvatljivom i poželjnom“ (Shiva, 1988:xv). Prema tome, opravdanja eksploatacije i dominacije nad prirodom nalaze se u samom temelju znanstvenog djelovanja, što omogućuje znanosti da stvara znanje koje doprinosi uništenju prirodne ravnoteže, bioraznolikosti i međupovezanosti između okoliša i društava koja o njima ovise. Ekofeministička kritika znanosti polazi od tvrdnje kako su „moderna znanost i razvoj projekti muškog, zapadnog porijekla“, iz čega proizlazi i tvrdnja kako su to ujedno i „najnoviji i najbrutalniji izrazi patrijarhalne ideologije koja prijeti uništenjem prirode i cjelokupne ljudske vrste“ (Shiva, 1988:xiv). Ekofeministkinje su vrlo oštre u svojoj kritici, posebno jer smatraju kako ovakva znanost, razvojna putanja i civilizacijski svjetonazor nepobitno dovode do prirodnih i društvenih katastrofa koje se očituju u obliku klimatskih promjena, vremenskih nepogoda, kao i sve većeg siromaštva i društvenih nepravdi.

Unutar ekofeminističke teorije snažno je izražena kritika razvoja, odnosno zapadnjačkog oblika razvoja koji se nameće drugim društvima, a posebno društvima Trećeg svijeta. Zapadna razvojna paradigma predstavlja primjenu znanstvenih znanja i tehnologije u svrhu postizanja ekonomskog rasta i povećanja profita, pri čemu se koriste i prirodni resursi i ljudski rad. No, ekofeministkinje tvrde kako je zapadni oblik razvoja neraskidivo povezan s kolonizacijom, posebno jer su oba procesa nužni elementi za neprekidni rast kapitala. Navode kako zapadni oblik razvoja predstavlja „nastavak procesa kolonizacije“ (Shiva, 1988:1) jer predstavlja način za gomilanje bogatstva i kapitala stvoren od strane zapadnog patrijarhalnog tržišnog modela. Ekofeministkinje povezuju zapadni oblik razvoja i kolonizaciju jer oba procesa ovise o eksploataciji rada žena i drugih marginaliziranih skupina, o eksploataciji prirode i dobara drugih kultura (Shiva, 1988). Stoga ovakav razvoj vežu uz degradaciju žena i njihovog položaja, uništenje prirode i potlačivanje raznovrsnih kultura.

7. 8. Ekofeminističko shvaćanje indogenog i stručnog znanja

Zapadni oblik razvoja temelji se na znanstvenim tvrdnjama i znanju, no kako je znanost temeljena na patrijarhalnim i dualističkim pretpostavkama, i sam razvoj prati ovakvu putanju zbog čega takav razvoj ekofeministkinje smatraju patrijarhalnim, mehanicističkim, militarističkim i neporecivo štetnim. U središtu ekofeminističke kritike zapadnog oblika razvoja stoji ekofeminističko razmatranje znanja. U svom razumijevanju znanja, ekofeminizam se slaže s feminističkom epistemologijom u njihovoj kritici tradicionalne epistemologije i tradicionalnog shvaćanja znanja (Plumwood, 1993). I feministička i ekofeministička perspektiva negiraju kako je proizvodnja znanja individualan poduhvat, te ukazuju na ključnu ulogu zajednice i društvenih interakcija u stvaranju znanja (Shiva, 1988). Kao teorija koja se prvenstveno bavi pitanjem dominacije, ekofeminizam znanje shvaća u terminima moći, privilegija i opravdanja interesa nadmoćne društvene grupe. No, ekofeminizam znanje razumije i kao nužnu komponentu odnosa lokalne zajednice s njihovim društvenom i ekološkom okolinom (Shiva, 1988). Stoga se unutar ove teorije vrlo često razlikuje indogeno, lokalno znanje od stručnog, znanstvenog znanja.

Propitivanjem ovih dviju oblika znanja, ekofeministkinje pokazuju njihovu društvenu uvjetovanost. One ističu razliku između indogenog i stručnog znanja, odnosno znanja stvorenog u interakciji s konkretnim društvenim i ekološkim sistemom kojemu je cilj očuvanje života i ravnoteže, i znanstvenog znanja kojemu u pozadini stoji zapadnjačka težnja za kontrolom, eksploatacijom i nadvladavanjem prirode. Zbog snažnog autoriteta koji je znanost uspostavila svojim tvrdnjama o objektivnosti, univerzalnosti i vrijednosnoj neutralnosti, unutar zapadnog svjetonazora snažno je prisutno visoko vrednovanje znanstvenog znanja, te omalovažavanje svih drugih oblika znanja za koje se smatra da su primitivna, neefikasna, anegdotalna i jednostavno neistinita (King, 1995). Ekofeministkinje posebno problematičnim shvaćaju nametanje zapadne razvojne paradigme, a time i zapadne znanstvene ideje i njihove tehnološke primjene u mnogim društvima Trećeg svijeta (Shiva, 1988). One ističu kako su društva Trećeg svijeta razvila svoja konkretna, lokalno primjenjiva znanja i prakse koje promiču samoodrživost, stabilnost i blagostanje, a pri tome i ravnomjerno korištenje resursa i život u skladu s prirodnim ciklusima. Posebno ističu ulogu žena, i ženskog principa u razvijanju i očuvanju autohtonog, medicinskog i okolišnog znanja, odnosno znanja o svakodnevnom životu, brizi i obskrbljivanju djece, obitelji i zajednice (Shiva, 2016). Ovakva vrsta svakodnevnog znanja u svrhu održavanja života i blagostanja je znanje proizvedeno iz točno određene, situirane lokacije, te odražava društvena, materijalna, rodna i življena iskustva

spoznavatelja, a time je i pod snažnim utjecajem znanja prijašnjih generacija i konkretne društvene i ekološke situacije (Grasswick, 2011:183-203).

No, kroz prizmu znanstvenog pogleda na svijet, ovakva vrsta znanja promatra se kao subjektivna, neobjektivna, vrijednosno opterećena, te se proglašava zaostalom, neefikasnom i neproduktivnom. Tradicionalno zapadnjačko vrednovanje beztjelesnog znanja, univerzalnosti i objektivnosti nije u mogućnosti obznaničiti vrijednost i korisnost tjelesnog, konkretnog i raznovrsnog znanja koje žene posjeduju o svojim uvjetima života, načinima privređivanja i skrbi za svoje društveno i prirodno okružje. Žensko znanje uzima u obzir kompleksnost problema i svakodnevnog života, no ono je u kontrastu sa znanstvenim i stručnim znanjem koje se njihovim zajednicama nameće (Grasswick, 2011:183-203). Prodiranjem zapadnjačke razvojne paradigme i zapadnjačkih vrijednosti, ovakva vrsta ženskog i indogenog znanja definira se kao inferiorna i pogrešna, te ju se zanemaruje, degradira i nastoji iskorijeniti. No, ekofeministkinje naglašavaju nepovratnu štetnost zanemarivanja i gubitka kontekstualnog i lokalnog znanja, a posebno se osvrću na lokalno žensko znanje o proizvodnji hrane i održavanju ravnoteže ekološkog sistema.

7. 9. Ekofeministički pogled na proizvodnju hrane

Proizvodnja hrane posebno je izražena tema unutar ekofeminističke teorije jer predstavlja značajnu poveznicu između društvene zajednice koja hranu proizvodi, distribuira i konzumira te ekološkog i prirodnog sistema kojeg je ta hrana sastavni dio. Ekofeministkinje tvrde kako tradicionalna društva koja prakticiraju samoodrživi oblik proizvodnje hrane vrednuju raznolikost i produktivnost unutar same prirode, te rade u skladu s prirodnim ciklusima i ograničenjima poštujući međupovezanost između različitih poljoprivrednih kultura, domaćih životinja, šuma, rijeka i drugih okolišnih elemenata (Shiva, 2016). Čovjek i čovjekov rad ne promatraju se kao izvanjski prirodni, nego kao potreban i sastavan dio koji ima ulogu u održavanju ovih međupovezanosti. Čovjek je prema tome neizostavan dio svog ekosistema, on je o njemu ovisan te doprinosi njegovom održavanju, reproduciranju i preživljavanju. U tom procesu, posebno je značajan ženski rad i žensko znanje, jer su uglavnom one zadužene za održavanje svakodnevnog života i blagostanja.

No, nametanjem i implementacijom zapadne razvojne paradigme i načina proizvodnje hrane, nameću se i zapadne vrijednosti u pogledu odnosa čovjeka i prirode. Zapadni redukcionistički pogled na svijet prirodu promatra kao fragmentiranu unutar sebe, te

eksploatacijom isključivo profitabilnih fragmenata uništava njihovu povezanost i odnos s drugim dijelovima ekosistema, a uklanja i nužnu ulogu lokalnih zajednica u njihovom održavanju (Merchant, 1983). Ekofeministkinje posebno kritiziraju zapadnjački način proizvodnje hrane, te ga smatraju patrijarhalnim, nasilnim, eksploatativnim i opresivnim. Zbog njegove utkanosti u težnji za dominacijom, pokoravanjem i kontrolom nad prirodom, pripisuju mu i ulogu u „sve izraženijim klimatskim katastrofama, izumiranju vrsta, ekonomskom kolapsu, kao i nepravdama i nejednakosti među ljudima“ (Mies, Shiva, 2014:xix). Unutar takve paradigme, jedinim legitimnim znanjem smatra se znanje izvanjskih stručnjaka, čime se „isključuju žene kao stručnjaci, i čime se istovremeno isključuju ekološki i holistički načini spoznaje koji razumiju i poštuju prirodne procese i međupovezanost kao dio znanosti“ (Shiva, 1988:14-15). Marginaliziranjem femininog principa i implementiranjem eksploatativnih, opresivnih i visokoproduktivnih poljoprivrednih praksi, uništavaju se osnovni temelji na kojima počiva zdravlje ekosistema odnosno međupovezanost i stabilnost šuma, voda, plodnosti tla, te sveukupnost biljnog i životinjskog svijeta (Shiva, 1988). Ekofeministkinje navode kako ovakva „maskulinistička paradigma proizvodnje hrane“ (Shiva, 1988:92) prirodu, tlo i poljoprivredna dobra promatra kao mrtvu i pasivnu materiju koja nije sposobna za samostalnu proizvodnju i stvaranje, te koja njihovu produktivnost promatra s obzirom na njihov doprinos tržištu i profitu. Ovakvim shvaćanjem prirode kao fragmentirane, neproduktivne i mrtve opravdavaju se poljoprivredne prakse kao što je uzgoj monokultura, genetski modificirane poljoprivredne kulture, eksploatacija šuma, prekomjerno korištenje voda, patentiranje i prodavanje modificiranog sjemena, te korištenje prekomjernih količina pesticida i umjetnih gnojiva (Mies, Shiva, 2014).

Mnoge ekofeministkinje detaljno razrađuju problematiku svih navedenih praksi u proizvodnji hrane pri čemu navode kako su sve one povezane s mehanicističkim i patrijarhalnim pogledom na svijet, te stoga nude alternativni način promišljanja o prehranbenim tehnologijama „s ciljem razotkrivanja inherentnih pristranosti, odbacivanja stajališta institucija kao što su znanost i zahtjev za objektivnošću, te teže unaprjeđivanju metoda i obrazloženja za izrazito etički način donošenja odluka“ (Lee, 2018:63). Ekofeministkinje navode kako se navedene prakse nameću zemljama u razvoju te kako su one visoko profitabilne za zapadne multinacionalne korporacije, no kako uništavaju sam temelj postojanja mnogih društvenih i ekoloških zajednica, te kako pridonose i globalnom uništenju prirode, klime i kvalitete života.

U kontekstu uplitanja multinacionalnih korporacija u proizvodnju hrane, ekofeministkinje su posebno zaokupirane temom sjemena, patentiranja sjemena i genetski modificiranih usjeva. Navode kako definiranje prirode kao neadekvatne i neproduktivne dovodi do odbacivanja lokalnih vrsta sjemena i usjeva, čime se uništava biološka raznolikost te rad i znanje mnogih generacija koje su putem selekcije stvorili usjeve potpuno prilagođene klimi, okolišu i potrebama indogenog stanovništva (Shiva, 2016). Obezvrjeđivanje lokalnih poljoprivrednih kultura prati i degradacija lokalnog znanja i energije koje je u njih utkano, a posebno znanja žena koje je bilo posebno vezano uz svakodnevni život. Lokalna znanja i proizvodi odbacuju se u korist uvoznog sjemena i zapadnog stručnog znanja, te se lokalni, samoodrživi oblik proizvodnje na malo zamjenjuje nepreglednim, tehnologiziranim poljima genetski modificiranih monokultura (Shiva, 2016). Na taj način, proizvodnja hrane prelazi s malih i samodostatnih imanja koja se uspijevaju samostalno prehranjivati, do prisilne proizvodnje neraznolikih monokultura u svrhu izvoza, pri čemu lokalni uzgajivači ne mogu živjeti od proizvedenog, te gdje profit odlazi u zapadne korporacije umjesto u lokalne zajednice i društva (Shiva, 2016).

Zapadne korporacije, investitori i oblik tržišne ekonomije zahtijevaju konstantan priljev resursa i rada u svrhu ostvarenja razvoja, no ekofeministkinje tvrde kako se na taj način proizvodi samo kratkoročna korist za navedene zapadne aktere, što je u skladu i s ekofeminističkom tvrdnjom o kolonizacijskim i eksploatacijskim temeljima zapadnjačkog pristupa. Proizvodi, tehnologije i prakse razvijene od strane zapadnih korporacija i stručnjaka obećavaju održive strategije za prehranjivanje sve brojnije ljudske populacije, no kroz praksu fragmentacije složenih bioloških i društvenih sistema, ne doprinose rješavanju problema nego njegovom produblivanju (Lee, 2018). Ekofeministkinje također naglašavaju kako se dugoročne posljedice kao što su siromaštvo, glad, kontaminacija plodnog tla i degradacija prirode ne mogu riješiti zapadnim, environmentalnim pokušajima ni kroz institucije koje su problem stvorile, nego kako je potrebno preispitati temelje zapadnjačkih ideja o prirodi i čovjekovoj ulozi u prirodnom svijetu.

7. 10. Ekofeminističke smjernice za izgradnju održivog i pravednog društva

Ekološke i društvene probleme ne mogu riješiti napori kojima je cilj sve veće podređivanje prirode, nego se potrebno okrenuti ponovnom stvaranju i održavanju lokalnih, otpornih, pravednih i samoodrživih sustava proizvodnje, distribucije i konzumacije hrane. Ekofeministkinje smatraju kako je za efikasan prijelaz na takav sustav nužno temeljiti ga na lokalnim znanjima, interesima i potrebama, te polaziti od konkretnog konteksta i međupovezanosti kako bi se održala raznolikost, ravnoteža i samodostatnost ekoloških i društvenih sustava (Mies, Shiva, 2014). Kao nezaobilaznu stavku navode i vrednovanje ženskih znanja i potreba u pogledu održavanja života kako bi se proizvodnja hrane i odnos prema prirodi temeljio na ženskom principu, odnosno principu zajedničkog rada s prirodom u svrhu privređivanja i održavanja nužnih resursa i uvjeta za život (Shiva, 2016). Vrednovanje ženskog doprinosa u održavanju bioraznolikosti, produkciji i reprodukciji prirode, te odbacivanje patrijarhalnih vrijednosti dominacije nad prirodom doprinijelo bi smanjenju ovisnosti zemalja u razvoju o zapadnjačkim razvojnim politikama te stvaranju zaista održivih, pravednih i zdravih zajednica (Warren, 2000). Ovakvo oslobađanje zemalja Trećeg svijeta od zapadnjačke dominacije važno je i za zapad, odnosno za cjelokupno ljudsko društvo i planetu, jer se posljedice degradacije prirode i promjene klime osjete na planetarnoj razini, bez obzira na točnu lokaciju nastanka zagađenja. Ekofeministkinje smatraju kako su oslobođenje prirode i društvenih skupina neporecivo povezane, zbog čega navode kako se oslobođenje i istinsko vrednovanje prirode može dogoditi samo kroz revolucionarnu društvenu promjenu koja bi zamijenila patrijarhalne, dualističke i opresivne strukture s „nehijerarhijskim, nedominirajućim oblicima društvene organizacije“ (Carlassare, 1994:222).

No, važno je naglasiti kako ekofeministkinje nisu u potpunosti protiv moderne tehnologije i stručnog znanja, nego se protive eksploatacijskim i patrijarhalni temeljima tih tehnologija i znanja, te se protive ideji kako su jedine legitimne tehnologije i znanje one koje su proizašle iz zapadnog civilizacijskog kruga (Mies, Shiva, 2014). One se bore za priznanje i lokalnih znanja i tehnologija kao legitimnih i efikasnih, jer naglašavaju kako su i ona nastala kroz dugotrajne procese primjene, unaprijeđivanja i prilagodbe. Ekofeministkinje se bore za očuvanje i primjenu lokalnih praksi iz mnogih razloga, no posebno je značajna ideja kako bi gubitak takve raznovrsnosti značio uništenje efikasnog odnosa prema lokalno specifičnom životnom okruženju, te daljnju degradaciju prirode primjenom eksploatacijskih i neprimjerenih praksi (Lee, 2018). Naime, one tvrde kako je „ekološki način spoznavanja nužno participativan“ (Shiva, 1988:40), odnosno kako se okolišno znanje stječe kroz interakciju,

sudjelovanje i rad zajedno s prirodom, te se stoga protive laboratorijskom, „univerzalnom“ i bezličnom znanju koje nije ni u kojoj mjeri povezano s okolinom na koju se nastoji primijeniti (Grasswick, 2011:183-204). U svojim razmatranjima društvene promjene u svrhu ukidanja dominacije, ekofeministkinje se snažno fokusiraju upravo na razvojnu perspektivu zemalja Trećeg svijeta, jer smatraju da nam upravo žene iz ovih zemalja mogu ponuditi smjernice za izgradnju novog i samoodrživog društva (Shiva, 1988). Njihova tradicionalna znanja o okolišu i temelj iz kojih polaze u spoznavanju svijeta oko sebe potpuno su različiti od uobičajenog zapadnjačkog pogleda na svijet koji mnoge feministkinje i ekofeministkinje podrazumijevaju i previđaju. Stoga ekofeministkinje suprotstavljaju ekološko, tradicionalno i življeno znanje ovih žena znanju koje proizvode zapadni stručnjaci i pripadnici multinacionalnih korporacija, pri čemu nastoje prikazati neizmjernu korist i važnost ekoloških uvida i angažmana ovih žena u odupiranju dominaciji i ostvarenju slobodnog i održivog društva. Prema tome, važna tema unutar ekofeminizma je vrednovanje i ponovno otkrivanje ženskih tradicionalnih znanja o okolišu kojima je u srži regeneracija, održavanje i reprodukcija života, te primjena tog znanja u svrhu obustavljanja eksploatacije i uspostave nehijerarhijskog i suradničkog odnosa prema prirodi (Galić, Geiger, 2006).

Ekofeministkinje se pozivaju na napore i borbu žena za preživljavanjem pri formulaciji svojih kritika destruktivnih razvojnih praksi, ali ujedno nude i smjernice za prijelaz sa neodrživog, nametnutog i zapadnjačkog oblika razvoja na održivi oblik održavanja života i opstanak lokalnih zajednica. Utjecajna ekofeministkinja Maria Mies kroz analizu štetnih utjecaja zapadnih vrijednosti i borbu ženskih pokreta za očuvanje prirode i opstanak, izdvaja deset nužnih koraka za postizanje samoodrživog, samodostatnog društva kojemu je cilj opstanak, a ne profit. Kao prvu stavku Mies navodi zahtjev za proizvodnjom samo onoliko dobara koliko je potrebno za „zadovoljenje osnovnih ljudskih potreba“ i daljnju reprodukciju života, a ne kako bi se gomilala dobra za profit i potrošnju (Mies, Shiva, 2014:319). Proizvodnja se mora temeljiti na samoopskrbi, samodostatnosti, regionalnosti i decentralizaciji, a ne na eksploataciji. Primjenom principa po kojem je društvo samodostatno u pogledu hrane i po kojem ne degradira ekološke temelje svog opstanka, ono ima priliku za ostvarenje dugoročnog blagostanja i opstanka. Mies također navodi kako se proizvodnja mora temeljiti na novim odnosima prema prirodi i odnosima među ljudima, pri čemu će ekonomski model poštivati prirodu u svom njenom bogatstvu i raznolikosti, te gdje će se odnos prema prirodi temeljiti na poštovanju, kooperaciji i reciprocitetu. Kako ekofeministička teorija tvrdi kako uspješnu promjenu odnosa prema prirodi mora pratiti i promjena odnosa unutar društva, Mies

tvrdi kako se međuljudski odnosi moraju početi temeljiti na „principima kao što su reciprocitet, uzajamnost, solidarnost, pouzdanost, dijeljenje i briga, poštovanje prema pojedincu i odgovornost prema cjelini“, a posebno u pogledu podjele rada između muškaraca i žena (Mies Shiva, 2014:319). Za ostvarenje održivog društva nužno je i prakticiranje participativne demokracije gdje bi se ukinule podjele između politike i ekonomije, te javne i privatne sfere. Cilj takvog pristupa je povećanje političke odgovornosti i uključenja svih članova zajednice u donošenje odluka.

Istinski održivi razvoj u svojim temeljima treba sadržavati ideju kako se društveni problemi moraju rješavati zajedno s ekološkim problemima. Zbog snažne međupovezanosti života, potreban je multidimenzionalan i prilagodljiv pristup koji ne teži uporabi jednostranih tehnoloških rješenja, nego sagledava sve sfere problema. Ključna pretpostavka za ostvarenje ovakvog modela ekonomije i života nužna je i „nova paradigma znanosti, tehnologije i znanja“ koja bi odbacila dualističke podjele i fokusirala se na korištenje ekoloških, feminističkih i održivih znanja i tehnologija razvijenih u suradnji sa zajednicom na koju se ono odnosi (Mies, Shiva, 2014:320). Također, nužno je implementirati i tradicionalno znanje i mudrost o preživljavanju u spoznaje moderne znanosti kako bi zajednica ostvarila kontrolu nad tehnologijom koju koristi i nad svojim mogućnostima opstanka (Mies, Shiva, 2014:320). Zbog snažne društvene uvjetovanosti znanja i uloge znanja u organizaciji društvenog života, novi oblik znanosti koji promiče međupovezanost društvenih i ekoloških pitanja neophodna je za uspostavu pravednijeg i efikasnijeg odnosa čovjeka prema svom prirodnom okružju. Potrebno je također proširiti definiciju kulture koja bi uključivala i svakodnevni život i rad, čime bi se pridonijelo ostvarenju ispunjenijeg i sretnijeg života. Neophodna je također i reintegracija duha i materije, kao i odbacivanje mehanicističkog i dualističkog pogleda na svijet.

U duhu povećanja odgovornosti za opstanak i očuvanje prirode, Mies (2014:320) zagovara i ukidanje privatizacije i komercijalizacije zajedničkih dobara kao što su voda, zrak, zemlja i ostali resursi, te nalaže njihovo pretvaranje u zajedničko vlasništvo. Vraćanjem zajedničkih dobara iz privatnog u zajedničko vlasništvo vraća se kontrola nad resursima zajednici koja o njima ovisi, a smanjuje se moć zapadnjačkih korporacija i investitora nad zajedničkim dobrima (Mies, Shiva, 2014:320-321). Ekofeministička težnja za pravladanjem dualizama i lažnih dihotomija u središte svojih napora za ostvarenjem nove etike i politike stavlja upravo međupovezanost svog života, zbog čega se zalažu i za promjene rodni uloga i zaduženja kako žena tako i muškaraca. Kao nužan uvjet za uspostavu pravednijeg i nepatrijarhalnog društva Mies smatra kako je potrebno da i „muškarci, u praksi, sudjeluju u

odgovornosti za stvaranje i očuvanje života na planeti“ (2014:321). Za istinsku društvenu promjenu nužno je da muškarci odbace svoju upletenost u destruktivnoj proizvodnji te da prihvate feminini princip očuvanja, a ne uništenja života. Pri tome je nužno ukidanje seksističke podjele rada i zajednička težnja i briga za očuvanjem stabilnosti. Sudjelovanje muškaraca u samodostatnom i uzajamnom načinu proizvodnje, te njihovim usvajanjem kvaliteta brige i održavanja života, društvo bi se usmjerilo ka putu mira i demilitarizacije (Mies, Shiva, 2014:321). Mies smatra kako u tom slučaju način postizanja dobrog života ne bi bio kroz eksploataciju i dominaciju, nego život u skladu s prirodom i vrijednostima pravde i jednakosti. Cilj stvaranja ovakve vrste društva je ostvarenje boljeg života gdje „društvena pravda, jednakost, ljudsko dostojanstvo, ljepota i radost u životu nisu samo utopijski snovi“ (Mies, Shiva, 2014:322) nego stvarnost. Dosadašnji, zapadnjački oblik razvoja bio je pogodan samo za određene i povlaštene skupine te stoga ekofeministkinje smatraju kako ga nije poželjno nametati cijelom svijetu, nego je potrebno različitim dijelovima svijeta dopustiti stvaranje vlastitog oblika razvoja i proizvodnje koji je prikladan ekološkim i društvenim uvjetima.

7. 11. Nužnost dekonstrukcije patrijarhata i planetarni opstanak

Navedeni koraci za postizanje zaista održivog društva odnose se na zemlje Trećeg svijeta za koje se smatraju prikladnima jer utjelovljuju načine djelovanja i spoznaje prisutne prije uvođenja zapadnih razvojnih perspektiva. Maria Mies, kao i mnoge druge ekofeministkinje, crpe svoje prijedloge za ostvarenje pravednijeg društva iz tradicionalnog i indogenog načina proizvodnje, privređivanja i brige za okolišno i društveno blagostanje (Mies, Shiva, 2014:297-324). No, ekofeministkinje ne zagovaraju puko vraćanje na prijašnje stanje, nego kombinaciju pouzdanih spoznaja moderne znanosti s tradicionalnim mudrostima, jer takvu vrstu tradicionalnog znanja smatraju bolje opremljenom i upoznatom sa specifičnostima, potrebama i međupovezanostima lokalne ekološke i društvene problematike (Mies, Shiva, 2014). One zagovaraju povlačenje zapadnih korporacija iz zemalja u razvoju, te obustavu eksploatacije tla, vode, resursa i rada ovih zemalja u svrhu bogaćenja zapada, kao i obustavu nametanja zapadnog pogleda na svijet koji se propagira kroz primjenu znanstvenog znanja i tehnologije (Shiva, 2016). Zbog neizmjernog utjecaja koji zapadne vrijednosti i interesi imaju nad ostalim dijelovima svijeta, nužna je promjena shvaćanja prirode i odnosa čovjeka naspram prirode unutar samog zapadnog civilizacijskog kruga. Promjena ka održivosti, jednakosti i pravednosti nije nužna samo unutar zemalja Trećeg svijeta, nego i unutar zapadnih zemalja koje vrše dominaciju, kontrolu i opresiju nad prirodom i drugim ljudima. Stoga za planetarnu

održivost i opstanak nije dovoljna uspostava održivosti i samodostatnosti samo unutar zemalja u razvoju, nego su potrebne revolucionarne društvene promjene i unutar zapadnih zemalja (Shiva, 2016). Ekofeministkinje upućuju na pogubne posljedice nametanja zapadnjačkog mehanicističkog, patrijarhalnog i dualističkog pogleda na svijet drugim i drukčijim društvima, no ovakva perspektiva jednako je pogubna i za zapadne zemlje koje stoljećima prakticiraju oblike dominacije i eksploatacije i na vlastitim teritorijima (Merchant, 1983). Ekofeministkinje primaran uzrok zapadnjačkog dualističkog pogleda na svijet pronalaze u patrijarhatu, te se stoga prvenstveno zalažu za ukidanje patrijarhata i patrijarhalnih utjecaja unutar znanosti, religije, umjetnosti, pogleda na svijet i odnosa prema prirodi. Smatraju kako je ključna prepreka u postizanju pravednog odnosa prema prirodi i svim društvenim grupama definiranim kao „drugi“ upravo patrijarhalno uzdizanje čovjekovog razuma i inferiorizacija svega što se smatra bližim prirodi (Plumwood, 1993). Ekofeministkinje napominju kako patrijarhalno viđenje potiskuje i devalvira raznolikost, bila ona unutar društva ili prirode, te kako je osnovna patrijarhalna težnja za uspostavom dominacije muškaraca nad ženama i prirodom utkana i u samu znanost koja također ne vrednuje raznolikost (Plumwood, 1993). No, mnoge druge kulture i drukčiji pogledi na svijet visoko vrednuju upravo društvenu i bioraznolikost, jer upravo ona osigurava ravnotežu prirodnog okruženja, odnosno temelja opstanka neke zajednice (Shiva, 1988). Prema tome, ekofeminizam zagovara potpunu rekonstrukciju temeljnih zapadnih vrijednosti, prvenstveno patrijarhalnog i dualističkog pogleda na svijet kako bi se omogućio pravedniji život i opstanak na globalnoj razini.

No, ekofeminističke napore i ideje također je potrebno sagledati kritički te ih razumjeti s obzirom na idejni kontekst u kojemu su nastale. Zbog prostornih ograničenja u ovom se radu nećemo detaljno baviti ovom problematikom, no smatramo kako je korisno obratiti pozornost na ideju kako je ekofeminizam, kao i feminizam snažno obilježen zapadnjačkim diskursom (Gross, 2011). Iako se nastoji odvojiti od zapadnih dualizama, ekofeministička teorija i dalje sadrži mnoge dualistički nastrojene pretpostavke, što samo dokazuje uvriježenost dualističkog pogleda na svijet u zapadnjačkoj znanosti. Naime, ekofeminizam i dalje spoznaje svijet na dihotomiziranoj osnovi. On odvaja pojave na dobre i loše, pri čemu se zapadna znanstvena paradigma, neoliberalni kapitalizam i multinacionalne korporacije smatraju lošima, a indogeno znanje, tradicionalne poljoprivredne prakse i aktivizam u svrhu njihovog postizanja vrednuju kao dobri i poželjni (Gross, 2011). No usprkos neizbježnim kritikama i nedostacima ekofeminističke teorije, smatramo je izrazito važnim skupom uvida u temeljne aspekte odnosa zapadne civilizacije prema svijetu. Smatramo kako nam ekofeminizam nudi specifičan uvid u

uzroke okolišnih i društvenih problema, što također otvara mogućnost za drukčiji i eventualno učinkovitiji pristup njihovom rješavanju. Ekofeminizam se dotiče neporecivo aktualnih tema kao što su klimatske promjene, pretjerana eksploatacija i nedostatak resursa, siromaštvo te uništenje lokalnih kultura, pri čemu se nastoji odvojiti od dominantnog pogleda na svijet te nudi znanje i ideje onih koji su najviše pogođeni navedenim problemima. Ekofeministička teorija nam nudi odmak od uvriježene, dominantne paradigme, te nam dopušta stvaranje konceptualnog okvira za razumijevanje svijeta u terminima brige, samoodrživosti, jednakosti, raznolikosti, pravednosti i poštivanja planetarnog ekosistema i cjelokupnog ljudskog roda.

8. Zaključak

Razmatranjem osnovnih ideja sociologije znanja, feminističke epistemologije i ekofeminističke teorije prikazali smo kritiku tvrdnje o univerzalnosti, objektivnosti i vrijednosnoj neutralnosti tradicionalne zapadne epistemičke paradigme. Prikazali smo tvrdnje navedenih teorija o društvenoj uvjetovanosti zapadne znanosti, kao i njihovo razmatranje posljedica takvog znanstvenog djelovanja na društvene i prirodne sustave. Sociologija znanja je kroz analizu izvanjskih utjecaja na znanost i analizu samih znanstvenih tvrdnji ustanovila kako je svo ljudsko znanje obilježeno interesima, potrebama i vrijednostima društvene zajednice, odnosno kako ni znanstveno znanje nije produkt neometene logike ni razuma (Bloor, 1995). Znanstveno je znanje, kao i ostali oblici znanja shvaćeno kao produkt težnje zajednice da razumije i prevlada teškoće unutar svoje društvene i okolišne situacije, te je ono stoga pod snažnim utjecajem zajednice koja ga je proizvela (Mannheim, 2007). Vođeni ovakvim viđenjima, sociolozi znanja, feminističke epistemologinje i ekofeministkinje poriču tvrdnju tradicionalnih epistemologa kako je znanstveno znanje objektivno, univerzalno i vrijednosno neutralno. Autoritet koji je znanost izgradila na temelju tvrdnje o istinitosti i univerzalnosti doveden je u pitanje pri čemu se ukazuje na posljedice takvog znanstvenog djelovanja na društveni i prirodni svijet. Pregledom Kuhnove teorije o znanstvenim revolucijama prikazali smo tvrdnju kako znanstveno znanje ne predstavlja presliku stvarnosti, nego kako je ono odraz društveno oblikovane i kolektivno prihvaćene paradigme. Sadržaj znanstvenog znanja je prema tome rezultat pokušaja znanstvene zajednice da opiše dio stvarnosti unutar društveno dogovorenog okvira, zbog čega je ono odraz društvenog i povijesnog konteksta svog nastanka (Kuhn, 2002). No, kako društvena oblikovanost podrazumijeva težnje, interese, vrijednosti i potrebe koje dolaze do izražaja ovisno o odnosima moći u društvu, općeprihvaćeni znanstveni okvir podložan je utjecajima dominantnih i privilegiranih skupina.

Nadovezujući se na Kuhnove ideje, Bloor shvaća znanost kao društvenu instituciju te joj poriče dosadašnji autoritet. Bloorov „Strogi program“ u sociologiji znanja smatramo značajnim uvidom u društveni aspekt znanosti, posebno jer se kroz istraživanje sadržaja znanstvenog znanja ukazuje na problematiku nametanja ograničene, društveno uvjetovane spoznaje kao superiorne i univerzalne (Bloor, 1995). Kroz istraživanja sociologije znanja i aktivizma društvenih pokreta u znanosti sve se više prepoznaju mehanizmi za održavanje, prenošenje i legitimaciju ideja i vrijednosti dominantnih društvenih skupina. Prepoznaje se kako je zapadna znanost neraskidivo vezana uz razvoj zapadnog društva i interese moćnih aktera, te kako je znanost vezana uz težnju za dominacijom nad prirodnim resursima, ženama i podređenim skupinama (Shiva, 1988). Društveni pokreti koji se priključuju kritici sadržaja i djelovanja znanosti uključuju i feminizam i ekologiju koji su ukazali na utjecaj znanosti na produbljanje društvenih nejednakosti i uništenje prirodnog svijeta. Interesi feminizma i ekologije susreću se u ekofeminističkoj teoriji koja ističe neraskidivu međupovezanost društvenih i ekoloških problema te daje značajnu kritiku samog temelja zapadne znanosti i njenog dualističkog odnosa prema prirodi i svemu definiranom kao prirodno (Plumwood, 1993). Navodna objektivnost i univerzalnost znanosti sve se više dovodi u pitanje, posebno kroz ukazivanje na povezanost znanosti s kapitalizmom i na njenu ulogu u sveopćoj eksploataciji i degradaciji kulturne i biološke raznolikosti. Dovode se u pitanje tvrdnje kako znanost donosi istinu i oslobođenje čovječanstva, čime sve više na vidjelo dolaze militaristički, kapitalistički i patrijarhalni interesi u znanstvenom djelovanju. Sociološke i feminističke kritike znanosti počinju propitivati i odnose moći i dominacije unutar znanosti, gdje zaključuju kako tvrdnja o objektivnosti znanstvene spoznaje doprinosi opravdavanju nepravednih i eksploatacijskih društvenih sustava kao prirodnih, nužnih i poželjnih. No, navedene kritike ne smatraju problematičnim činjenicu kako je znanost društveno oblikovana, nego kritiziraju ustrajnost znanosti u nametanju svojih interesno i vrijednosno obilježenih tvrdnji kao općevažćih i jedinih legitimnih. Stoga smatramo kako nije nužno uklanjanje društvenih i osobnih pristranosti u procesu znanstvenih istraživanja, nego kako je potrebno te pristranosti prepoznati, obznaniti i uzeti u obzir pri stvaranju i primjeni znanstvenih spoznaja. No pri tome je također važno napomenuti kako samo obznanjivanje društvenih utjecaja neće obustaviti potencijalno štetne utjecaje privilegiranih skupina niti će znanost učiniti odgovornom i pravednom, te stoga smatramo kako su potrebne mnoge promjene unutar znanosti kako bi se zaista ograničila uporaba znanja u eksploatacijske i diskriminatorne svrhe.

Sociologija znanja upozorava na prisutnost klasnih, rasnih i etničkih interesa u znanstvenom djelovanju, dok feminizam i ekofeminizam upozoravaju i na prisutnost rodnih i patrijarhalnih interesa. Prema tome, znanost kao društvena institucija odražava odnose moći unutar društva, pri čemu ne iznenađuje kako su upravo interesi privilegiranih skupina zastupljeni i opravdani unutar znanosti. Naime, znanost kao način za sakupljanje i obradu „istinitog“ znanja savršen je alat za legitimaciju i nametanje onog društvenog poretka i pogleda na svijet koji pogoduje upravo privilegiranim skupinama. Najdalekosežnijim oblikom dominacije u društvu feministkinje smatraju onaj patrijarhalni, čija se težnja za sustavnim ugnjetavanjem i degradacijom žena i prirode očituje i u znanstvenom djelovanju. Žene i priroda povezane su kroz opresiju i dominaciju, kao i kroz inferiorizaciju kojom se opravdava eksploatacija i kontrola nad njima (Plumwood, 1993). Ekofeministička tvrdnja o povezanosti dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom vidljiva je kroz primjer nametanja zapadnog oblika znanja i razvoja zajednicama koje vrednuju potpuno drukčiji oblik spoznaje, djelovanja i proizvodnje. Zbog duboko ukorijenjenog odvajanja čovjeka od prirode i univerzalističkih tendencija unutar zapadne znanosti, postoji nepovjerenje prema tjelesnom, iskustvenom i raznovrsnom znanju koje se odnosi na suradnju i međupovezanosti društvenog života i lokalnog ekosistema (Warren, 2000). Unutar zapadnog pogleda na svijet, čovjek i društvo ne promatraju se kao aktivni sudionici u ekosistemu, te se ne uzima u obzir niti kontekstualno znanje o brizi, očuvanju i suradnji čovjeka s prirodom (Geiger, 2006). Ideja kako je čovjek superioran i neovisan od prirode dovela je do potpune devastacije ekoloških temelja na kojima se svako društvo temelji, no važno je napomenuti kako posljedice tog zagađenja pogađaju sva društva neovisno o njihovom doprinosu zagađenju. Stoga smatramo kako je potrebno razmotriti temelje na kojima počiva današnji eksploativni odnos prema prirodi kako bi se mogla ponuditi efikasna rješenja.

Prema tome, smatramo kako je za zaista efikasan i održiv suživot s prirodom nužno stvarati znanje temeljeno na ideji kako je čovjek neizostavan dio svog ekosistema, te kako on svojim djelovanjem mora doprinijeti njegovom održavanju i reproduciranju. Stoga smatramo kako su nužne promjene unutar zapadne epistemičke paradigme te odvajanje znanosti od kapitalističkih i industrijskih interesa. Prepoznavanje interesnih i vrijednosnih utjecaja na sadržaj znanosti smatramo važnim korakom za promjenu znanosti, no ne smijemo zanemariti niti snažan utjecaj moćnih aktera na usmjeravanje putanje i primjene znanstvenih tvrdnji. Uvažavanjem drukčijih vrsta znanja koja za cilj imaju održavanje prirode a ne njenu eksploataciju otvara se prostor za razmatranje alternativnih svjetonazora i uočavanje

pozadinskih pretpostavki u temelju same znanosti. Stoga, ekofeministička razmatranja o pogubnim utjecajima mehanicističke znanosti na međupovezanost društva i prirode smatramo izuzetno važnim doprinosom znanstvenom diskursu.

Jedna od najznačajnijih poveznica između društvenog i prirodnog svijeta je proizvodnja hrane, koja je sastavnica prirodnog svijeta ali je i proizvedena i raspodijeljena od strane društvenih zajednica. Proizvodnja hrane predstavlja potencijalnu podlogu za uspostavu suradničkog i pravednog odnosa prema hrani i prirodi jer zahtijeva zajednički rad s prirodom u svrhu reprodukcije i preživljavanja kako društvene tako i ekološke zajednice. No, zapadna razvojna paradigma ne uvažava tradicionalna znanja indogenih zajednica o njihovom obliku uzgoja hrane i odnosa prema okolišu, nego nameće svoje fragmentirane i mehanicističke poglede na prirodu. Negiranjem suradničkog odnosa prema prirodi i primjenom eksploatacijskih praksi, priroda nije u stanju održati ravnotežu koja je potrebna za održanje blagostanja ljudskih zajednica. Zbog neuvažavanja prirode kao živog i sposobnog aktera, te pokušajem njenog popravljavanja i usmjeravanja čovjeku u korist dolazi do različitih prirodnih katastrofa, klimatskih promjena, te sve većeg siromaštva i društvenih nepravdi.

Kako bi se ublažile buduće katastrofe i mitigirale nadolazeće, ekofeministkinje predlažu smjernice za stvaranje otpornih i samoodrživih društava i oblika proizvodnje (Mies, Shiva, 2014). No, provođenje ovih smjernica podrazumijeva snažan otpor neizmjerljivo moćnim multinacionalnim korporacijama od strane lokalnih zajednica, zbog čega smatramo da je neophodna promjena i u politikama zapadnih zemalja, a ne samo promjena unutar zemalja u razvoju. Mnoga ekofeministička razmatranja nastala su s obzirom na život i znanje zemalja u razvoju, tako da smatramo da je potreban oprez pri direktnoj primjeni ekofeminističkih koncepata na zapadne i razvijene zemlje. Pri razmatranju indogenih tematika iz zapadne perspektive nužno je oduprijeti se romantiziranju, esencijaliziranju, homogenizaciji i pretpostavci o ahistorijskom karakteru indogenih znanja i zajednica. Također, naglasak ekofeminističke teorije nije na tome što indogena znanja mogu ponuditi zapadu, nego je fokus prvenstveno na odupiranju ovih zajednica marginalizaciji i opresiji, te njihovo samoodređenje i samodostatnost. No, također smatramo kako znanja i prakse ovih zajednica mogu doprinijeti i pozitivnoj promjeni unutar zapada, no kako im je potrebno pristupiti s poštovanjem, a ne s ciljem aproprijacije. Zbog snažnog utjecaja koji znanost i tehnologija imaju na svakodnevni život i razvoj društva, smatramo kako je potrebno stvaranje znanstvene paradigme koja promiče kulturalnu i biološku raznolikost, raznolikost znanja, odgovornu primjenu znanja te suradnički odnos s prirodom pri proizvodnji i izgradnji društvenog života.

9. Literatura

1. Adams, C. J., Gruen, L. (2014). *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. Bloomsbury Academic.
2. Agarwal, B. (2001). A Challenge for Ecofeminism: Gender, Greening and Community Forestry in India. *Women and Environment International*. 52/53:12-15.
3. Alcoff, L., Potter E. (1993). Introduction: When feminisms intersect epistemology. U: Alcoff, L., Potter, E. (ur.), *Feminist epistemologies* (str. 1–14). New York: Routledge.
4. Anderson, E. (1995). Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. *Hypatia*, 10(3):50–84.
5. Ashton, N. A., McKenna, R. (2020). Situating Feminist Epistemology. *Episteme*, 17(1):28–47.
6. Beaney, M. (2013). „What is Analytic Philosophy“ u: *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (str. 3-29). Oxford University Press.
7. Ben-David, J., Sullivan, T. A. (1975). Sociology of Science. *Annual Review of Sociology*. 1(1):203-222.
8. Berger, P. L., Luckmann, T. (1992). *Socijalna konstrukcija zbilje: rasprava o sociologiji znanja*. Zagreb, Naprijed.
9. Bloor, D. (1995). Strogi program u sociologiji spoznaje. U: Polšek, D. (ur.), *Sociologija znanstvene spoznaje: Strogi program i Edinburška škola* (str 31-48). Rijeka, HKD.
10. Bokan, N. (2005). Feministička epistemologija. *Filozofska istraživanja*. 25(4):865-875.
11. BonJour, L. (2010). *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. Rowman and Littlefield Publishers.

12. Bookchin, M. (1990). „Society and Ecology“ u: *Remaking Society: Pathways to a Green Future* (str. 19-39). South End Press.
13. Buzov, I. (2007). *Socijalna perspektiva ekofeminizma*. *Socijalna ekologija*. 16(1):1-16.
14. Buzov, I. (2008). *Postkolonijalni koncept i ženska ekološka alternativa*. Treća, časopis Centra za ženske studije Zagreb. 10(1):118-126.
15. Buzov, I. (2012). Prema ekofeminističkom društvu, ili svijetu u kojem razlika ne stvara hijerarhiju i dominaciju. U: Drezgić, R. et al. (ur.), *Ekofeminizam: nova politička odgovornost* (str. 62-82). Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
16. Brstilo, I. (2010). Feministička epistemologija – kapitulacija znanstvene jednorodnosti. *Socijalna ekologija*. 19(2):151-172.
17. Caraway, C. (2002). Kritika, kontekst i zajednica: veze između Witthensteinova spisa „O izvjesnosti“ i feminističke epistemologije. *Prolegomena 1*, 2:155-162.
18. Carlassare, E. (1994). Essentialism in Ecofeminist Discourse. U: Merchant, C. (ur.), *Ecology (Key Concepts in Critical Theory)* (str. 220-234). New York: Routledge.
19. Carlassare, E. (2000). Socialist and Cultural Ecofeminism: Allies in Resistance. *Ethics and Environment*, 5(1):89-106.
20. Christ, C. P. (1990). Ecofeminism and Feminist Theory. U: Diamond, I., Feman Orenstein, G. (ur.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism* (str. 58-72). San Francisco: Sierra Club Books.
21. Code, L. (1991). *What Can She Know: Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Cornell University Press.
22. Collins, H., P. (1986). Learning from the Outsider Within: The Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*. 33(6):14-32.

23. Cudworth, E. (2005). *Developing Ecofeminist Theory*. Palgrave Macmillan UK.
24. Darlston-Jones, D. (2007). Making connections: The relationship between epistemology and research methods. *The Australian Community Psychologist*. 19(1):19-27.
25. Diamond, I., Feman Orenstein, G. (1990). Introduction. U: Diamond, I., Feman Orenstein, G. (ur.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
26. Fehr, C. (2012). Engagement with Evolutionary Psychology. *Hypatia*. 27(1):50:72.
27. Fonow, M. M., Cook, J. A. (1991). Back to the Future: A Look at the Second Wave of Feminist Epistemology and Methodology U: Fonow, M. M., Cook, J. A. (ur.), *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research* (str. 1-15). Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
28. Foucault, M. (1980). *Historija ludila u doba klasicizma*. Biblioteka Sazvežđa.
29. Foucault, M. (1994). *Nadzor i kazna: Rađanje zatvora*. Biblioteka Politička misao.
30. Fuller, S. (1993). *Philosophy of Science and its Discontents*. Boulder, Colorado: Westview Press.
31. Gaard, G. (2011). Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formation*. 23(2):26–53.
32. Galić, B. (2002). Moć i rod. *Revija za sociologiju*. 33(3-4):225-238.
33. Galić, B., Geiger, M. (2006). Valorizacija ženskog: Rodni aspekti odnosa spram okoliša. *Socijalna ekologija*. 15(4):339-355.
34. Galić, B., Geiger, M. (2007). Od logike dominacije prema etici brižnosti. Konceptualna utemeljenja ekofeminizma. *Socijalna ekologija*. 16(1):17-33.
35. Geiger, M. (2002). Feministička epistemologija. *Revija za sociologiju*, 33(1-2):103-115.

36. Geiger, M. (2006). *Kulturni ekofeminizam: simboličke i spiritualne veze žene i prirode*. Biblioteka Razvoj i okoliš.
37. Giordano, S. (2014). Scientific Reforms, Feminist Interventions, and the Politics of Knowing: An Auto-ethnography of a Feminist Neuroscientist. *Hypatia*, 29(4), 755–773.
38. Glazebrook, T. (2002). Karen Warren's Ecofeminism. *Ethics and the Environment*, 7(2):12-26.
39. Goud, S. J. (2003). „Uvod“ u: Čovjek po mjeri: kvocijent inteligencije i druge zablude (str 47-57). Zagreb, Naklada Jesenski i Turk.
40. Goud, S. J. (2003). „Američka poligeneza i kranimetrija prije Darwina“ u: Čovjek po mjeri: kvocijent inteligencije i druge zablude (str. 59-104). Zagreb, Naklada Jesenski i Turk.
41. Grasswick, H. E., (2011). *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*. Springer Netherlands.
42. Grasswick, H. E., Webb, M. O. (2002). Feminist epistemology as social epistemology. *Social Epistemology*, 16(3):185–196.
43. Greco, J. (2004). Uvod: Što je epistemologija. U: Greco, J., Sosa, E. (ur.), *Epistemologija: Vodič u teorije znanja* (str. 1-40). Naklada Jesenski i Turk.
44. Griffin, S. (1990). Curves Along the Road. U: Diamond, I., Feman Orenstein, G. (ur.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*. (str. 87-99). San Francisco: Sierra Club Books.
45. Gross, R. M. (2011). Buddhism and Ecofeminism: Untangling the Threads of Buddhist Ecology and Western Thought. *Journal for the Study of Religion*, 24(2):18-32.
46. Haddock, A., et al. (2010). *Social Epistemology*. Oxford University Press.

47. Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
48. Harding, S. (2004a). Introduction: Standpoint Theory as the Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate U: Harding, S. (ur.), *The Feminist Standpoint Theory Reader* (str. 1-16) Routledge. New York and London.
49. Harding, S. (2004b). Rethinking Standpoint Epistemology: What is „Strong Objectivity“? U: Harding, S. (ur.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*. (str. 127-139). Routledge. New York and London.
50. Heller, C. (1999). „The Reach for the Ecological: From Body Politics to a Social Ecofeminism“ u: *Ecology of Everyday Life: Rethinking Desire for Nature*. (str. 39-66). Black Rose Books.
51. Howell, N. R. (1997). Ecofeminism: What One Needs to Know. *Zygon*, 32(2):231–241.
52. Hubbard, R. (1989). Science, Facts and Feminism U: Tuana, N. (ur.), *Feminism and Science* (str 119-131). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
53. Jiménez Rodríguez, A. (2016). „Strange Coupling“: Vegan Ecofeminism and Queer Ecologies in Theory and in Practice. A Brief Survey of the Field of Ecofeminism. *Revista de Lenguas Modernas, Revista de Lenguas Modernas*, 25:381-394.
54. Keller, C. (1990). Women Against Wasting the World: Notes on Eschatology and Ecology. U: Diamond, I., Feman Orenstein, G. (ur.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism* (str. 249-263). San Francisco: Sierra Club Books.
55. Kheel, M. (2004). Vegetarianism and Ecofeminism: Toppling Patriarchy with a Fork. U: Sapontzis S. F. (ur.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*. (str. 327-341.) Amherst, NY: Prometheus Books.

56. King, Y. (1990). Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism. U: Diamond, I., Feman Orenstein, G. (ur.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*. (str. 106-121). San Francisco: Sierra Club Books.
57. King, Y. (1995). Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context. *Women's Studies Quarterly*, 23(3/4):15-21.
58. Kriesi, H., et al. (1995). National Cleavage Structures. U: Kriesi, H., et al. (ur), *New Social Movements in Western Europe: A Comparative Analysis* (str. 3-25). UCL Press.
59. Kuhn, T. (2002). *Struktura znanstvenih revolucija*. Naklada Jesenski i Turk.
60. Kurzman, C. (1994). Epistemology and the Sociology of Knowledge. *Philosophy of the Social Sciences*, 24(3):267-290.
61. Lakatos, I. (1970). History of Science and Its Rational Reconstructions. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1970:91–136.
62. Lee, A. (2018). An ecofeminist perspective on new food technologies. *Canadian Food Studies*. 5(1):63–89.
63. Lennon, K. (1997). Feminist epistemology as local epistemology. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 71(1):37–54.
64. Lennon, K., Whitford, M. (1994). *Knowing the Difference: Feminist perspectives in epistemology*. Routledge.
65. Little, M. O. (1995). Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology. *Hypatia*, 10(3):117–137.
66. Longino, H. E. (1997). Feminist epistemology as a local epistemology. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 71(1):19–35.

67. Longino, H. E. and The Hegeler Institute (1994). In Search Of Feminist Epistemology: *Monist*, 77(4):472–485.
68. Mannheim, K. (2007). *Ideologija i utopija*. Naklada Jesenski i Turk.
69. Markie, P. (2017). Rationalism vs. Empiricism. U: Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/rationalism-empiricism/> (22.8.2021.)
70. Matić, D. (1999). Internalizam racionalnih metodologija i eksterno-socijalna povijest znanosti: argumenti u prilog sociologije znanstvenog znanja. *Revija za sociologiju*. 30(1-2):81-98.
71. Matić, D. (2013). *Znanost kao kultura i društvena praksa: doprinos sociologije znanja razumijevanju znanstvene spoznaje*. Naklada Jesenski i Turk.
72. McCarthy, E. D. (1996). *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. Routledge.
73. Mccaughey, M. (1993). Redirecting Feminist Critiques of Science. *Hypatia*, 8(4):72–84.
74. Merchant, C. (1983). *The Death of Nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. Harper and Row.
75. Merchant, C. (1990). Rethinking Theology and Nature. U: Diamond, I., Feman Orenstein, G. (ur.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*. (str. 100-105). San Francisco: Sierra Club Books.
76. Mies, M., Shiva, V. (2014). *Ecofeminism*. Zed Books.
77. Moore, J. W. (2003). The Modern World-Systemas environmental history? Ecology and the rise of capitalism. *Theory and Society*, 32(3):307–377.

78. Nagl-Docekal, H. (1999). The Feminist Critique of Reason Revisited. *Hypatia*, 14(1):49-76.
79. Nelson, L. H. (1995). The Very Idea of Feminist Epistemology. *Hypatia*, 10(3):31-49.
80. Oksala, J. (2018). Feminism, Capitalism, and Ecology. *Hypatia*, 33(2):216-234.
81. Ortner, S., B. (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? U: Rosaldo, M., Z., Lamphere L. (ur.), *Women, Culture, and Society* (str. 68-87). Stanford University Press.
82. Pickering, M. (2019). Auguste Comte and Positivism. U: Moriarty M., Jennings J. (ur.), *The Cambridge History of French Thought* (str. 342–352). Cambridge University Press.
83. Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Routledge.
84. Polanyi, M. (1962). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. The University of Chicago Press.
85. Primavesi, A. (1991). „Ecofeminism and Dualism“ u: *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism, and Christianity* (str. 44-64). Fortress Press.
86. Rauzy J. B. et al. (2018). Cartesian epistemology: an introduction. *Synthese*. 195:4667-4669.
87. Riley, D. (2007). The Paradox of Positivism. *Social Science History*, 31(1):115–126.
88. Richardson, S. S. (2010). Feminist philosophy of science: history, contributions, and challenges. *Synthese*, 177(3):337-362.
89. Rose, H. (2004). Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences U: Harding, S. (ur.), *The Feminist Standpoint Theory Reader* (str. 67-80). Routledge. NewYork and London.

90. Rosser, V. S. (1989). Feminist Scholarship in the Sciences: Where Are We Now and When Can We Expect a Theoretical Breakthrough? U: Tuana, N. (ur.), *Feminism and Science* (str. 3-14). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
91. Rouse, J. (1996). Feminism and the Social Construction of Scientific Knowledge. U: Nelson, L. H., Nelson J. (ur.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* (str. 195-215). Kluwer Academic Publishers.
92. Roy, D. (2004). Feminist Theory in Science: Working toward a Practical Transformation. *Hypatia*, 19(1):255-279.
93. Scheman, N. (1995). Feminist Epistemology. *Metaphilosophy*. 26(3):177-190.
94. Sells, L. (1993). Feminist Epistemology: Rethinking the Dualisms of Atomic Knowledge. *Hypatia*, 8(3):202–210.
95. Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology, and development*. Zed Books, London.
96. Shiva, V. (2016). *Who Really Feeds the World*. North Atlantic Books. Berkely, California.
97. Simonds, A. P. (1978). „Introduction: Mannheim in retrospect“ u: *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* (str. 1-22). Oxford University Press.
98. Smith, S. (1996). Positivism and beyond. U: Smith, S., Booth, K., Zalewski, M. (ur.), *International Theory* (str. 11-44). Cambridge University Press.
99. Visković, N. (2009). *Kulturna Zoologija: Što je životinja čovjeku i što je čovjek životinji*. Naklada Jesenski i Turk.
100. Warren, K. J. (1997). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indian University Press.

101. Warren, K. (2000). *Ecofeminist philosophy: A Western Perspective on what it is and why it Matters*. Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
102. Warren, K. (2009). *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers*. Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
103. Webb, M. O. (1995). Feminist Epistemology and the Extent of the Social. *Hypatia*, 10(3):85–98.
104. Wenning, C. J. (2009). Scientific epistemology: How scientists know what they know. *Journal of Physics Teacher Education Online*. 5(2):3-15.
105. Wylie, A. (2012). Feminist Philosophy of Science: Standpoint Matters. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 86(2):47-76.
106. Zagzebski, L. (2004). Što znanje? U: Greco, J., Sosa, E. (ur.), *Epistemologija: Vodič u teorije znanja* (str. 113-142). Naklada Jesenski i Turk.

10. Sažetak

Tradicionalna zapadna epistemička paradigma teži uspostavi znanstvenog znanja koje je objektivno, univerzalno i vrijednosno neutralno, no pregledom kritika od strane sociologije znanja, feminističke epistemologije i ekofeminističke teorije pokazujemo društvenu uvjetovanost znanstvenog znanja. Pregledom ovih teorija ukazujemo na štetne posljedice nametanja zapadnog oblika znanosti na društveni i prirodni svijet te na međupovezanosti među njima.

Razmatranjem osnovnih postavki klasične epistemologije ukazujemo na njene dualističke i mehanicističke temelje, kao i na težnju znanosti za uspostavom potpunog autoriteta nad definiranjem stvarnosti. Sociologija znanja je kroz analizu vanjskih utjecaja i sadržaja znanstvenih tvrdnji ustanovila snažnu prisutnost težnji, interesa i vrijednosti društvenih zajednica unutar znanosti. Znanost je prepoznata kao mehanizam održavanja, prenošenja i legitimacije vrijednosti privilegiranih skupina, pri čemu feministkinje posebno naglašavaju utjecaj patrijarhalnih vrijednosti unutar znanosti. Pregledom kritike od strane feminističke epistemologije i ekofeminizma ukazujemo na snažnu rodnu uvjetovanost znanosti, prisutnost dualističkog odvajanja čovjeka od prirode te snažnu vjeru u superiornost razuma i racionalne metode. Feministkinje i ekofeministkinje naglašavaju kako ove osobine znanosti dovode do degradacije ženskog znanja i iskustva, eksploatacije i uništenja prirode te inferiorizaciju svega što se smatra nerazumnim, što posljedično dovodi do produblivanja društvenih nejednakosti, siromaštva te pojave prirodnih katastrofa. Konačno, kroz prikaz štetnih utjecaja zapadne razvojne paradigme na indogene zajednice i lokalne ekosisteme ukazujemo na nužnu promjenu sa eksploatacijskog na suradnički odnos prema prirodnom svijetu u svrhu očuvanja kulturalne i biološke raznolikosti, a time i postizanje planetarnog opstanka.

Ključne riječi: kritika zapadne epistemologije, feministička kritika znanosti, feministička epistemologija, ekofeminizam, sociologija znanja

Summary

The traditional Western epistemic paradigm seeks to establish scientific knowledge as objective, universal, and value neutral. By reviewing the critiques by the sociology of knowledge, feminist epistemology and ecofeminist theory, we point to the social construction of scientific knowledge. By reviewing these theories, we point out the harmful consequences of imposing the Western form of science on the social and natural world, as well as on the interconnections between them. By considering the main ideas of the classical Western epistemology, we point to its dualistic and mechanistic foundations, as well as to its aspiration to establish complete authority over defining the reality.

Through the analysis of external influences on science and the content of scientific knowledge, sociology of knowledge recognized a strong influence of aspirations, interests, and values on science and scientific knowledge. Science is understood as a mechanism for maintaining, transmitting, and legitimizing values of privileged groups, while feminists are particularly emphasizing the influence of patriarchal values within science. By reviewing the critique of science by the feminist epistemology and ecofeminist theory, we point to the strong gender bias in science, a dualistic separation of man from nature, and the strong belief in the superiority of reason and the rational method. Feminists and ecofeminists emphasize that these features of science lead to degradation of women's knowledge and experience, to exploitation and destruction of nature, and to inferiorization of everything that is considered unreasonable, which consequently lead to deepening of social inequalities, poverty, and natural disasters. Finally, we present harmful effects of the Western development paradigm on indigenous communities and local ecosystems, and therefore point to necessary change from an exploitative to a cooperative relationship with the natural world in order to preserve cultural and biological diversity, and thus achieving planetary survival.

Key words: critique of the Western epistemology, feminist critique of science, feminist epistemology, ecofeminism, sociology of knowledge