

# PRIKAZI IN OCENE

MARTIN HOLLIS  
FILOZOFIJA DRUŽBENE VEDE: UVOD  
*Aristej, Maribor 2002, 271 str.*

Hollisovo delo *Filozofija družbene vede*<sup>1</sup> nas bo na tem mestu zanimalo skozi vprašanje interdisciplinarnosti v polju filozofije in z gledišča konceptov relativizma in holizma na področju epistemologije znanosti, pri čemer bomo njegovo analizo razvijali tudi s pomočjo vprašanja epistemološke enotnosti paradigmatiskih izhodišč filozofije in sociologije. Kot bomo videli bomo vprašanje objektivnega dojemanja stvarnosti kot posnetka realnosti, neodvisnega od metodoloških, epistemoloških in, nenazadnje, svetovno-nazorskih predpostavk, prikazali kot večpomensko realnost, kjer je stopnja možnih konotacij in teoretsko-analitskih izpeljav, odprta visoki stopnji možnih interpretacij. Te interpretacije se odpirajo, tako miselno kot tudi v dejanski publicistični produkciji, s priznanjem in upoštevanjem temeljne vezi med filozofijo in zna-

nostjo. Gre za kamen spotike, ki svojo transparentnost izkazuje zlasti z (neuspelim) neopozitivističnim projektom, katerega ustanovni oče je Karl Popper, ki pa navkljub vsemu evidentno nakazuje pomen filozofije kot tistega polja humanistike, kjer se postavljajo temelji znanosti v širšem smislu. Filozofija kot prva oblika racionalnega<sup>2</sup>, tj. logičnega ali vsaj delno izkustvenega spoznanja, nedvomno aktivno sodeluje v problematiki znanstvene resnice in objektivnosti znanstvenega spoznanja.

Vidik filozofije kot kontemplacije, ki v iskanju možnih svetov pogosto spekulira in krha meje razsvetljenskega projekta, prav tako ruši triumf razuma in zaupanja v znanost. Torej, če je »razum brez predsodkov v tem pomenu, da se znanost ogiba praznoverju, tradicionalni avtoriteti, ideologiji, skratka, predsodkom in se opira

<sup>1</sup> V okroglih oklepajih med tekstem odslej navajamo vselej številko strani, ki se nanaša na to delo.

<sup>2</sup> Prim. Andrej Ule, *Od filozofije k znanosti in nazaj*, DŽS, Ljubljana 1986, str. 7.

samo na to, kar je izvedel od narave same...« (10). Postmoderna v splošnem smislu naj bi pripeljala do relativizacije struktur, konceptov mišljenja in delovanja ter do družbe živega peska, o kateri piše zlasti Ulrich Beck, pri čemer naj bi za različne interprete prišlo do zmanjšane samoumevnosti tako vrednot, praks in norm. Toda izguba samoumevnosti<sup>3</sup> ni povezana zgolj s postmoderno, oz. neko »drugo moderno«, kot jo poimenuje Beck. Izguba samoumevnosti nastane vedno tedaj, ko posameznik ali skupina posegajo onkraj horizonta kulturno in družbeno definiranega in sprejemljivega, zato je ta tendenca imanentna človeštvu. V postmoderni ta tendenca nastopa kot zrahljanje tradicionalnih mehanizmov in referenc (Učitelj, Gospodar, Bog) ter vpeljavo alternativnih mehanizmov, ki skupaj s prvimi tvorijo konkurenčne sisteme vrednot, s čimer se odpira polje interdisciplinarnosti.

Interdisciplinarnost, vsaj v pomenu interpenetracije idej filozofije in družboslovja, je zaradi dejstva sorodnosti toposa mišljenja, priznana praksa že od časa epistemološke konstitucije posameznih ved znotraj družboslovja ter filozofije (V 17. stoletju še ni bilo razlikovanja med filozofijo in znanostjo). Plodnost interpretacije – in njena

<sup>3</sup> Prim. P. L. Berger in T. Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*, CZ, Ljubljana 1988.

transparentnost – nastopi zlasti z rojstvom novoveške znanosti, Hollis, ki nedvomno zagovarja interdisciplinarnost, navaja sledeče: »Vendar pa hočem že na začetku povedati, da filozofija družbene vede ne more dihati v pojmovnem vakuumu. Čeprav je osrednja družbena veda namenjena družboslovcem, pa ti ne morejo napredovati, ne da bi teoretizirali in tako vsaj nekaj časa razmišljali filozofsko. In obratno: filozofi, bi dejal, si ne morejo lastiti posluha družboslovcem, če niso vedoželjni« (9). V idealno-tipskem posnetku stanja, kot ga vidi Hollis, smo priča dejstvu o relativni propustnosti meja posameznih disciplin, kar nakazuje realnost *non bis in idem*.

Ta nova interdisciplinarna realnost soočanja s postmoderno relativizacijo tako vsakdanjega življenja, kot tudi ostalih družbenih podsistemov (npr. ekonomije, politike, znanosti itd.), metodiko razsvetljskega razumevanja racionalnosti postavlja v okvir drugačne metodologije. Z vidika Hollisovega projekta epistemološke enotnosti človeštva, ki je posledica interdisciplinarnosti, realnost *non bis in idem* predpostavlja univerzalna prepričanja. Taista realnost, torej načelo večne spremenljivosti, nakazuje osnovno Hollisovo misel, ki jo precizno ponazarja naslednji odlomek: »Četudi je na koncu napoved tista, ki šteje, pa se predlagana smer za zdaj ne more opreti

na jasno ločevanje dejstev in odnosov med idejami, pri čemer bi bila dejstva neodvisna od teorije in bi ideje veljale za sestavine jezika, ki ga ustvarjamo. Poleg tega pa je vse prej kot jasno, da sta napovedovanje in razlaganje dve plati iste medalje« (71). Hollis sugerira t. i. teorijsko obloženost dejstev, ki je aktualna zlasti v obdobju moderne in postmoderne znanosti, nanjo pa, mimogrede, opozarja že Kant. Teorijska obloženost dejstev govori o tem, da ima vsaka sodba lastno miselno vsebino, da so dejstva kot triumf (naravoslovnih) znanosti oblikovana – nenazadnje so tudi za kasneje za Hegla posredovana, kolikor so »dejstva vselej dejstva v osvetljava neke teorije«.

S tem pa pridemo do razprave o objektivnosti znanstvenega spoznanja, ki med mnogimi velikimi vprašanji zastavlja tisto najtežavnejše, in sicer o objektivnosti analitičnega ter sintetičnega razumevanja oziroma ekvivalentnima (vsaj na spoznavni ravni) vprašanjema o naturalističnem ter hermenevtičnem izhodišču. Naturalisti namreč »izredno cenijo zahteve objektivnosti in jih imajo za obče veljavne za vse znanosti ter sklepno izražene v vzročnih razlagah z eno samo različico« (206). V epistemološkem pogledu ostaja srž v vprašanju – kako vemo, da zadevno delovanje dejansko poteka v smeri, ki velja za pomensko ustrezno? Tako ponovno trčimo ob dejstvo teorijske oblože-

nosti, ki ga hermenevtika postulira v svoj miselni korpus, razliko med pristopoma, ki je resnično izjemno globoka, še posebej ponazarja definicija razuma iz 17. stoletja: »Razum je brez predsodkov v tem pomenu, da se znanost ogiba praznoverju, tradicionalni avtoriteti in ideologiji. Skratka, predsodkom – in se opira samo na to, kar je izvedel od narave same« (10).

Branje Hollisove knjige med drugimi tezami izrazito postulira sledeče: teorija strukturacije, ki presega dilemo akcija/struktura, ne odgovori na vsa vprašanja, zagotovo pa ne na vprašanje interdisciplinarnosti, ki je za Hollisa vsaj po mojem mnenju ključno. Kot pravi sam, je za načrt knjige značilno, da sta »razlaganje in razumevanje njeni glavni temi, holizem in individualizem pa stranski« (27). Čeprav meni, da nam je na voljo več interpretacij razlage, ni nobena tako prevladujoča, da bi jo lahko družbene vede prevzele brez nevarnosti, kar je vsekakor pozicija pro interdisciplinarnost. Če razum išče red – če je takšna pot v iskanju univerzalnih zakonov, je takšno iskanje po mnenju Hollisa deterministično, pri čemer ima razum nalogo, da reproducira sistem stvari, v katerem se vsak dogodek mora zgoditi tako, kakor se zgodi, ob znanem vzroku iz neizprosnih naravnih zakonov – postmoderna pa ta red ruši. In če za logiko velja, da je formalna metoda racionalnega spoznanja, ki temelji na načelu iden-

titete, načelu neprotislovnosti, in načelu zadostnega razloga<sup>4</sup>, se zdi, da koncept interdisciplinarnosti, še bolj pa holizma, ta koncept ruši.

Rušenje koncepta urejene slike sveta je, vsaj na področju sociologije znanosti, brez dvoma dediščina Kuhna in Feyerabenda, začetnikov »holistične« perspektive znanosti, ki jo pripisujejo Duhem-Quineovim tezam. Kuhn<sup>5</sup> z rušenjem mita o znanosti kot kumulativni in linearni praksi odpre polje za vednost, ki jo razdela Feyerabend. Slednji z idejo logične inkonsistence ruši polje samoumevnih predpostavk, z zagovarjanjem intuicije in umetnosti pa odpira polje alternativnim pogledom (zlasti z delom *Proti metodi*). Ta epistemološki premik je po mojem mnenju tudi temelj, na katerem lahko gradimo ideje o znanostih in interdisciplinarnosti. Hollis interdisciplinarnost interpretira preko problema objektivnosti in subjektivnosti na več nivojih. Eden od teh je bazični nivo, kjer »ontologija, primerna za hermenevtiko, različno oblikuje idejo o tem, da je družbeni svet ukana« (261). Temelj takšne miselne izpeljave je razumevanje ukane kot ukane, ki je izoblikovana iz pomenov. Priča smo dvojnemu razumevanju takšnega izhodišča, ki se v

prvem primeru nanaša na občost takšnih pomenov, ki imajo zaradi svoje splošnosti skoraj lastno življenje, druga različica pa je izpeljana preko pojma suverenosti, kjer nas drugačne različice pomenov (bodisi kot posameznike bodisi kot člane kolektivov), naredijo za naše lastne suverene tvorce, ustvarjalce naših življenj v našem družbenem svetu. Metodološka perspektiva takšne dualne narave nakazuje osnovno dilemo spoznavanja, namreč, klasično vprašanje v antropoloških refleksijah: kako razumeti delovanje od znotraj?<sup>6</sup> Hollis namreč meni, da je družbeni svet zgrajen od znotraj na način, ki je dokaj tuj naravnemu svetu. Zaradi prej omenjene ukane pa naj bi se družbene vede v bodočnosti morale opirati na intersubjektivnost, še posebej pa na interdisciplinarnost.

Takšen pristop vsekakor opozori na problem relativizma, seveda z zavedanjem nevarnosti hermenevtičnega kroga. Hollis zavzame stališče o zmotnosti relativizma, meni namreč, da mora obstajati neko mostišče splošnih in skupnih prepričanj, ki združujejo interpreta in interpretirano. Semantični pojem resnice je namreč daleč od tega, da bi bil zunaj jezikovni, kot je znano, je produkt interpretacije.

<sup>4</sup> Prim. M. Uršič in O. Markič, *Osnove logike*, FF, Ljubljana 1997, str. 2-11.

<sup>5</sup> Prim. Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, Krtina, Ljubljana 1998.

<sup>6</sup> Emsko-etsko dilemo podrobneje razdela Clifford Geertz, kulturološki guru sodobnosti, v delu *Local Knowledge*, London, 1993. Več o tem glej Karmen Šterk, *O težavah z mano*, Scripta, 1998.

Iz tega po Hollisu sledi, da je zmotno, če merila resnice dojemamo kot *per se* ustrezno intersubjektivno relevantna in referenčna. Kot pravi Kante: »Torej je zmotno, če merila resnice dojemamo kot nekaj, kar sogovornici neodvisno imajo, in kar bi se moralo ujemati z nujnimi pogoji interpretacije«. <sup>7</sup> Sapir-Whorfova hipoteza z osnovno idejo relativnosti<sup>8</sup>, zagovarja stališče, da jezik realnosti ne opisuje, pač pa jo ustvarja. O merilih resnice zatorej lahko govorimo, in se vprašujemo šele tedaj, ko smo razumeli, kar je bilo izrečenega. Emsko-etska dilema pojasnjuje, da kulture od zunaj ne moremo nikoli opisati na način, kot se kaže navznoter. Hollis zagovarja ekvivalentno stališče, ko pravi, da sta *insiderska*, razumevajoča perspektiva akterja ali udeleženca dogajanja, in na drugi strani, zunanja perspektiva nepristranskega opazovalca, pogosto nezdržljivi, ker ima slednja neposredne normativne implikacije za prvo. Po drugi strani pa *insiderska* perspektiva neizbrisno boleha za zaslepljenostjo – s takšne perspektive je namreč videti, kot da imamo dobre razloge za verjetje, da je vse to, kar verjamemo, resnično. Na tej točki

je smiselno vključiti plodno Hollisovo razlikovanje med pajki in mravljami. Prvi na bi bili dogmatiki, »ki pletejo svoje mreže iz lastne snovi«, sledijo pa logiki dedukcije, t.j. neki osnovni veliki ideji (npr. Bog teološke interpretacije). Mravlje razume kot eksperimentatorje, ki z zbiranjem dobijo predmet svoje uporabe. Uvede še pojem čebel, ki uberejo srednjo pot med obema skrajnostima, a seveda na tako elegantno rešitev srednje poti Hollis ne pristane tako zlahka. (Prim. 72)

Razvidnost dekadentnosti hermenevtičnega kroga nakazuje poslednji moment relativnosti, ki je funkcionalna do meje, kjer je nujno ohraniti točko, iz katere govorimo. Vulgarni materializem namreč vodi v ničnost, saj v skrajnostih relativizacije relativizacij izgubimo točko individuuma, točko iz katere bi lahko govorili – prekinitev konvencionalne produkcije pomena ne pomeni nujno dezintegracije. Komunikacijski šum, ki je sopotnik paradigatskih lomov, nakazuje, da je interpretacija, ne pa opiranje na konvencijo, potrebna v večji meri kot sicer, zaradi česar se še očitneje pokaže potreba po interdisciplinarnosti.

Interpretacijo kot nujnost razumevanja znanosti podrobneje opredeli Hacking<sup>9</sup>, kjer gre

<sup>7</sup> Božidar Kante, »Ali ima nesoizmerljivost za posledico relativizem?«, *Dialogi*, letnik XXXIX, Maribor 2003, str. 7.

<sup>8</sup> Prim. Edward Sapir, *The Psychology of Culture*, de Gruyter, Berlin & New York 1994; Benjamin Lee Whorf, *Jezik, misao i stvarnost*, BIGZ, Beograd 1979.

<sup>9</sup> Prim. Ian Hacking, *Social Construction of What*, Harvard University Press 2000.

za konstrukcijo metodološkega in epistemološkega principa, ki ga razumemo kot »unmasking«, »demaskiranje«, torej kot tehniko odstranjevanja kopren, ki onemogočajo razumevanje »realnosti«. Slednja je proizvod socialno-kulturnih dogovorov, oz. konstruktov določenih epoh. V uvodu Hacking pravi, da je družbena konstrukcija realnosti ena od mnogih idej, ki so se bojevale v ameriških kulturnih vojnah in sam je ugotovil, da uporaba termina omogoča široko paleto dokazovanj, ki pa niso vedno utemeljena. Takšno je na primer dokazovanje relevantnosti nekega specifičnega problema (*gender/sex*), ki včasih zakriva dejanske napetosti v družbi iz izgovorom, da je nekaj konstrukt, pri čemer pa se pozablja na demaskiranje tistega, kar naj bi bilo skonstruirano – gre torej za nevarnost opravičevanja kontekstov v stilu »vse gre«. Hacking torej meni, da je ideja konstrukcionizma osvobajajoča le prvi hip in da se kot fraza uveljavlja v obliki splošno sprejete (zdravorazumske) kode, ki je premalokrat kritično obravnavana. Konstrukcionizem se že skorajda razume kot dogmo ter zlasti kot simptom fobije pred relativizmom. Emocije, ki spremljajo besedo relativizem in konotacije na le-to, se intenzivirajo na lestvici od strahu do fobije. Vprašanje, česa se bojimo v zvezi z relativizmom, verjetno ni preveč zagonetno. Glavna kritika relativizma naj bi bila v tem, da

relativizem zagovarja, da je katera koli opcija enako dobra kot katera koli druga. Relativizem naj bi dajal legitimnost katerikoli opciji, a veliko šol in disciplin je opozarjalo, da razumevanje slogana »anything goes« na takšen način prinaša veliko nevarnost, celo kolektivno amnezijo v določenih primerih. Feminizem, na primer opozarja, da je takšna naravnost nevarna, ker ne pušča prostora za kritiko zatiralskih idej, kar zlasti velja za feminizem tretjega sveta. Revizionizem kot drugi primer opozarja na zanižanje holokavsta z delom *The Social Construction of Holocaust*, ki pravi, da so uničevalna taborišča pretiravanje, plinske celice pa fikcija. Trenutni strah Zahoda je brez dvoma fundamentalizem, pri čemer bi lahko relativizem pri Feyerabendu razumeli kot vrednoto, da je katerikoli fundamentalizem enako dober kot katerakoli znanost. Vendar pa se sama na tem mestu strinjam s Hackingom, ki pravi, da relativizma nikakor ne želi razumeti kot agenta amnezije, še manj pa zakrivanja in hinavščine, takšne razprave po njegovem mnenju ne sodijo pod dežnik relativizma.<sup>10</sup>

Da bi razumeli relativizem, je potrebno razumeti konstrukcionizem. Hacking pravi, da se je prvič uporaba termina družbena konstrukcija implicirala kot pojem, ki viša zavest, kar se je dogajalo na

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 5.

dva načina: prvi način pravi, da je svet, ki ga dojemamo in živimo, družbeno skonstruiran, drugi način pa subsumira lokalno verzijo konstrukcionizma, ki pravi, da je nek določeni X družbeno skonstruiran in metoda takšne rekonstrukcije išče indikatorje le-te. Knjig in refleksij o konstrukciji določenih X-ov je od preloma prejšnjega stoletja vse več. Hacking meni, da je splošna kvaliteta konstrukcionizma kritična naravnost do družbenega *statusa quo* in ne toliko poskus argumentiranja stanja družbeno skonstruirane realnosti, česar pa v sicer izjemno strukturirani knjigi Hollisa ne zasledimo tako eksplisitno.

Za razliko od postmoderno, ki se ukvarja s partikularnimi »resnicami«, Hacking, vsaj po mojem mnenju zagovarja »partikularni konstrukcionizem«, saj socialna konstrukcija stvarnosti v splošnem smislu deluje kot ideologija, in v tem smislu se s Hollisom prekrivata, kajti slednji zagovarja interdisciplinarnost in prav tako pomen posamičnih fragmentov, ki bi, v primerni komunikaciji (z upoštevanjem Mertonovih norm znanstvene produkcije), po vsej verjetnosti pripomogli k napredovanju vednosti. Partikularnost konstrukcionizma bi lahko utemeljili s Hackingovo idejo, ki pravi, da družbene konstrukcije funkcionirajo zgolj znotraj matrice – primerov za to trditev je neskončno mnogo. Če

navedemo morda najbolj evidentne, razlikovanje med *gender* in *sex*, otrokom in kategorijo otroški gledalec televizije, idejo o dvospolni družbi ter kategorije homoseksualcev in npr. hidžer. Kot vidimo, je konstrukt navadno socialno definiran in kot tak nehomogen; Hacking opozarja,<sup>11</sup> da ne obstaja vidik družbene konstrukcije Britanske monarhije ali vidik družbene konstrukcije bančnega sistema, kar nadalje pomeni, da konstruiramo pojme oz. stvari, ki imajo nehomogena taksonomična bistva oz. nehomogene taksonomične vrstne termine, oziroma, da konstruiramo termine, ki so inkomenzurabilni in ne nujno inkomparabilni. Poanta demaskiranja, kar je glavna naloga konstrukcionizma po Hackingu, je v razkrivanju ironije, ki je prisotna izza družbenih dogovorov kolektivne zavesti. Med najbolj konstruirane pojme Hacking šteje tri ključne pojme (vsaj na kontemplativni ravni) tako filozofije kot znanosti: resnico, dejstvo, realnost,<sup>12</sup> s katerimi pa Hollis operira precej suvereno: »Naj povem le to, da me ločevanje družbenega življenja na prepričanja in družbene strukture ne prepriča. Prepričanja ne lebdi-jo v redkem zraku, strukture pa so oživljene s samozavestnimi akterji. Ker igralci vlog skrbijo za to, da se družbeni svet vrtil, bi moralo veljati za napako ločevati to, kar se jim

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 12.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 20.

posreči povezati« (246) Za Hollisa je napaka tisto, kar je za Hackinga amnezija, ki se mora podvreči metodologiji demaskiranja.

Ta razprava, na katero opozarjamo s pomočjo Hollisa in Hackinga upravičeno opozarja na antirealizem v znanosti, ki dejansko ni upravičen v vseh pogledih (izjemna uspešnost aplikacije razlag in napovedi v tehniki in podobnih praksah). Historična evidenca znanosti, kot so psihologija, psi-

hoanaliza in antropologija,<sup>13</sup> več kot nazorno pričajo o problemu in kompleksnosti človeškega fenomena, ki ostaja izven pozitivistične shematske opredelitve sveta, kjer se slika o problemu emsko-etskega izjasni v prid antirealizma.

*Lucija Mulej*

<sup>13</sup> Mimogrede, za Poppra in njegove somišljenike so bile te znanosti metafizične, torej psevdoznanstvene.

JACQUES RANCIÈRE  
NERAZUMEVANJE. POLITIKA IN FILOZOFIJA  
*Žalozba ŽRC, Ljubljana 2005, 197 str.*

*Politika med politično filozofijo in estetiko*

Čeprav Rancièrovo *Nerazumevanje* (*La Méésentente*) k nam prihaja z desetletno zamudo – v izvorniku je izšlo leta 1995 – je knjiga več kot dobrodošla, saj gre za prvi knjižni prevod tega francoskega filozofa v slovenščino. Če Rancièra označimo za filozofa, moramo biti pri tem še posebej previdni, saj je velik del njegove misli posvečen prav razmerju filozofije do tistih, ki so iz nje izključeni. Po tem, ko je v šestdesetih letih sodeloval z Althusserjem pri ponovnem branju *Kapitala* (*Lire le Capital* (1965)), se je Rancière po letu 1968 javno distanciral od njega predvsem zaradi odnosa do

študentskih demonstracij. Osebna in politična oddaljitev pa je bila hkrati tudi teoretska oddaljitev. Predvsem oddaljitev od marksizmov, ki proletariat pojmujejo zgolj kot družbeni subjekt, opredeljen z razmerjem do dela in neudeležba pri lastnini in, kar je za Rancièra še pomembnejše, neudeležbo pri različnih družbenih vednostih.

Rancière se je problema lotil na način, ki je za filozofa precej netipičen. Namesto, da bi se ukvarjal s klasičnimi filozofskimi teksti, se Rancière raje posveti branju arhivov. Do te mere je njegova metoda analogna Foucaultovi. Če se