

Raymond Boudon

BO SOCIOLOGIJA SPLOH KDAJ NORMALNA ZNANOST?

Po Khunovem mnenju je *normalna znanost* spokojno in blaženo stanje stvari, ko (domnevno enovita in enotna) določeni disciplini pripadajoča znanstvena skupnost zvesto veruje v *enovito* paradigmo. Če je to res, potem sociologija nikoli ni in bržkone tudi nikoli ne bo poznala tega blaženega stanja. Durkheimova sociologija (pod močnim vplivom Comtovih pojmovanj, kakor je bila) ima že kaj malo opraviti z Webrovo, kljub vsem prizadevanjem, ki jih sociologi namenjajo razkritju skupne inspiracije v delih utemeljiteljev. Razumljivo je, da so sociologi vedno znova poskušali preseči to njihovemu statusu škodljivo različnost, bodisi z uporabo strategije *integracije* (poudarjajoč konvergenco med ustanoviteljema ali med paradigmana) bodisi s strategijo *secesije* (*ta* paradigma, *ta* utemeljitelj je dober). Zakaj je to trajno prizadevanje vedno ostajalo le pobožna želja, je vprašanje, ki ga želim tukaj postaviti in katerega bom v nadaljevanju obravnaval v precej grobih potezah. Slutim, da obstajajo utemeljeni razlogi za to mnogoterost paradigem, da le- ta preprosto izhaja iz *force des choses* /prisile stvari/, vendar obenem tudi, da obstajajo utemeljeni razlogi za to, da obstoj te mnogoterosti odmislimo.

Ne bom poskušal narediti pojma "paradigme" bolj jasnega kot lahko je. V osnovi skriva ta oznaka enostavno idejo: označuje to, da, kadar izvajamo znanstveno raziskavo o kateremkoli predmetu, nujno izhajamo iz množice temeljnih načel, v katera smo prepričani. Zaradi tega razloga se znanost vedno opira na prepričanja. To lastnost je jasno prepoznal že Aristotel¹, kasneje pa so jo znova odkrili moderni filozofi znanosti. Vendar pa se ob tem neposredno zastavlja zapleteno vprašanje, saj so ta temeljna

načela zelo številna in neenakih pomenov. Če se upoštevajo vsa, potem se celo ob očitno tako dobro strukturiranem področju kot je ekonomija izkaže, da v sebi skriva ogromno raznolikost subkultur in paradigem². A fortiori /tem bolj/ isto velja za sociologijo: podskupnosti verujočih menijo, da je path analiza ali factorska analiza *nec plus ultra* /nekaj česar ni moč preseči/, drugi pa, da so dolgoročne prerokbe glavni cilj njihove discipline; eni verjamejo, da je bistvo družbe mogoče razkriti s pozornim raziskovanjem majhnih tipičnih skupnosti, medtem ko drugi označujejo takšno gledanje z "Jonesvillsko zmoto".³ Eni verjamejo v "zgoščeno deskripcijo"⁴, drugi v pretanjeno kvantitativno deskripcijo.

Tako bi spisek vseh a priornih prepričanj, katerih se sociologi oklepajo neizogibno privedel do spoznanja, da ta disciplina, kot vsaka druga, v sebi skriva ogromno raznolikost paradigem. Komajda zanimiva ugotovitev. Vendar, če pustimo to idejo o izčrpnem popisu ob strani, je koristneje, pa tudi bolj skladno s Kuhnovimi namerami, da definiramo paradigmo kot sklop *temeljnih* a priornih trditev. Ker ni nobenega upanja, da bi bilo moč doseči univerzalno soglasje glede seznama *vseh* temeljnih načel, je verjetneje, da se takšno soglasje lahko doseže o seznamu *nekaterih* izmed teh načel.

Po teh različnih uvodnih opombah želim v nadaljevanju pokazati, da je mogoče identificirati *nekaj* temeljnih paradigem, ki ostajajo bolj ali manj trajne skozi vso zgodovino naše discipline in da le-te izhajajo iz kombinacije odgovorov na omejeno število temeljnih vprašanj.

Prvo temeljno vprašanje: Je sociologija lahko objektivna?

Eno od temeljnih vprašanj obravnava sposobnost družbenih znanosti na sploh in sociologije posebej, da dosega objektivno vednost. Na to vprašanje (glej tabelo 1) nekateri odgovarjajo z

”da” (odgovor A), drugi z ”ne” (odgovor A’). Durkheimov, prav tako tudi Webrov odgovor na to vprašanje, je bil odločen *da*. Četudi sta oba pisca imela različne poglede na naravo sociologije, pa sta oba trdno verjela, da so sociologi, enako kot katerikoli drug tip znanstvenikov, sposobni ogovoriti tudi ”Kitajce”, kot se je nekoč izrazil Weber, se pravi izdelati trditve, ki so lahko univerzalno priznane. Očitno je, da je Durkheimova epistemologija tesno sledila Comtu, medtem ko se je Webrova epistemologija navdihovala pri Kantu. Posledično je bil Weber precej bolj dovzeten za dejstvo, da je objektivnost odvisna od načel, ”okvirov”, to je, kognitivnih dispozicij raziskovalca. Toda glede sposobnosti sociologov, da proizvedejo trditve univerzalne veljavnosti ni imel nič več pomislekov kakor Durkheim.

Tabela 1. Paradigme, ki jih generirajo tri binarne opcije s tentativnimi primeri.

	A Objektivnost je mogoča		A Objektivnost ni mogoča	
	B Individualizem	B' Holizem	B Individualizem	B' Holizem
C Akterji so racionalni	Tocqueville o kmetijstvu (C1) H. Simon (C2) Max Weber (večinoma C3)	Marxov Manifest (C1)	Mannheim (večinoma C3) Habermas (večinoma C3)	Burckhard o renesansi (C3)
C Akterji so iracionalni	Tarde	Durkheim Levi-Strauss	P. Winch	D. Bloor

Med utemeljitelji je Mannheim⁵ verjetno prvi, ki je - četudi na dvoumen način - negativno odgovoril na to temeljno vprašanje. Menil je, da so nekatere resnice, na primer ”2 krat 2 je 4” univerzalne. Toda večina trditev je takih, da so prej

pomenske ali brezpomenske, kakor pa resnične ali napačne, in le-te so pomenske ali brezpomenske v relaciji do družbenega in zgodovinskega konteksta, v katerega je umeščen socialni akter, ki jim pritrjuje (ali nasprotuje njihovemu pritrjevanju). Drugače rečeno, veljavnost teh trditvev, ki jih Mannheim označuje kot "relacijske", je kontekstualno odvisna. Torej, skladno z Mannheimovim mnenjem sociološke teorije in interpretacije vključujejo obče trditve, za katere je bolj verjetno, da pripadajo *relacijskemu* tipu trditvev, kot pa *univerzalnemu* tipu, kakor ga ponazarjajo, denimo, matematične trditve. Premislimo naslednji primer: moderni opazovalec lahko razume, da so zaračunavanje obresti za posojila pogosto doživljali kot nemoralno v družbah, v katerih - kot npr. v družbah zgodnjega srednjega veka - so bile menjave praktično omejene na mreže posameznikov, ki so bili drug drugemu socialno blizu. Po drugi strani pa bo pritrnil nasprotnemu prepričanju, da je zaračunavanje obresti na dolgove dopustno, saj sam živi v družbi, kjer so neosebne menjave pravilo. Ti dve prepričanji sta primera *relacijskih* trditvev: to, da se zdita družbenim akterjem pomenski ali brezpomenski, je odvisno od narave konteksta, v katerega so le-ti umeščeni. Vse do te točke je mannhemovsko pojmovanje relacijske trditve povsem sprejemljivo. Toda brž ko enkrat sprejmemo (kot predlaga Mannheim sam, četudi ne vedno povsem jasno), da so sociološke teorije po sami svoji naravi kombinacije relacijskih trditvev, se porodijo zapletena vprašanja. Ta podmena implicira, da je ideja objektivne sociologije samouničujoča.

Ne želim razpravljati o zgodovinskih izvorih teh nasprotujočih si odgovorov na vprašanje o sposobnosti sociologije, da dosega objektivnost: preprosto bom pripomnil, da sta oba odgovora hkrati podana pri Marxu (ki je menil, da je sociologija lahko objektivna, čeprav so ideje odvisne od družbenega konteksta). Prvi nemški *Methodenstreit*, v katerem se je spraševalo, ali so *Geistwissenschaften* lahko objektivne v istem smislu kot so *Naturwissenschaften*, je neodločeno privedel do dveh nasprotnih si pozicij: dualisti versus monisti. Prvi so zatrjevali, da obstajajo

temeljne razlike med naravnimi in družbenimi znanostmi, medtem ko so slednji vztrajali pri podobnostih. Skladno z mnenjem dualistov naj bi bil cilj družbenih znanosti odkrivanje *pomena* družbenega pojava s pomočjo mentalnih postopkov, ki so jih imenovali razumevanje (Verstehen) ali interpretacija (Auslegung), in ki so ju opredeljevali kot značilnosti teh znanosti. Po njihovem mnenju je bilo odkrivanje vzročnih odnosov s pomočjo mentalnega postopka imenovanega "razlaga" tipično za naravoslovne znanosti.⁶ Gledano v celoti so menili, da je objektivnost pozitivna vrednota in cilj, ki mu je vredno slediti samo v naravoslovnih znanostih. Medtem ko so monisti, išoč vzroke s kanoniziranimi postopki trdih znanosti menili, da je le to tista najbolj plodna pot, ki se odpira družbenim znanostim. Odveč je pristaviti, da se je drugi nemški *Methodenstreit* iztekel v enaki neodločenosti: da, družbene znanosti lahko dosežejo objektivnost in se morajo zanjo tudi zavzemati, se je izjasnila prva stran; ne, je rekla druga: objektivnost je iluzija, ki izhaja iz reifikacije družbenega življenja, kar je tipično za pozitivizem.

Če se ozremo na sodobno prizorišče, ni težko opaziti, da je "pozitivizem", kljub temu, da je predmet ostre kritike vse od šestdesetih, vse prej kot mrtev: množica sociologov po vsem svetu izhaja iz prvega prepričanja, da so družbene znanosti na svojem vrhuncu, kadar so najbližje trdim znanostim. Nasprotno pa se drugim zdi, da so ne le družbene znanosti, temveč celo trde znanosti mehkejše, kakor pa je večina ljudi pripravljena verjeti; menijo, da je objektivnost iluzija celo v trdih znanostih. Moderna sociologija znanja zna biti včasih, kot npr. pri Barnesu in Blooru⁸, bolj mannheimovska od Mannheima samega. Tako je Bloor⁹ v zelo zanimivi in provokativni razpravi poskušal pokazati, da se je Mannheim gibal v pravi smeri, vendar pa mu ni uspelo uvideti, da so celo matematične trditve kontekstualno vezane ter da jih je pravilneje in primerneje označiti za "pomenske" kot pa za "resnične". Po njegovem mnenju se pomen matematičnih trditve opira na zadnjo analizo kolektivnih verovanj (durkheimovskega tipa), na katero matematiki pasivno pri-

trjujejo. Pod vplivom teh kolektivnih verovanj so Grki na primer mislili, da kvadratni koren iz 2, spričo tega, da je iracionalen, sploh ne more biti število. Mi pa zaradi naših lastnih kolektivnih verovanj ta pogled, ki se je zdel Grkom povsem razviden, zavračamo in nam ga ni moč razumeti. Bloorovo razmišljanje je v bistvu moderna reinkarnacija nekega starejšega gledanja: gre za *historizem* v njegovi ekstremni obliki.

Cilj, ki si ga v tem članku zastavljam, pa ni niti pisanje celovite zgodovine odgovorov, ki so jih družbene znanosti dajale na vprašanje o njihovi sposobnosti doseganja objektivnosti, niti zasledovanje filozofskih vplivov (zlasti Comta, Kanta ali danes tako modnega "poznega" Wittgensteina¹⁰), katerim so sociologi sledili nezavedno in v večini primerov s precejšnjo zamudo. Še manj imam ambicijo razpravljati o vprašanjih, ki jih postavljajo različni verniki in arugmentih, ki so izdelani za obrambo nasprotnih pozicij. Moja namera je zgolj pokazati: 1) da je vprašanje o objektivnosti družbenih znanosti bolj ali manj trajno; 2) da sta dva nasprotujoča si odgovora venomer imela in še vedno imata svoje vernike, četudi se obseg in vpliv teh dveh strank spreminja od ene do druge intelektualne konjunktore.

Drugo temeljno vprašanje: Ali naj bo sociologija individualistična ali holistična?

Drugo poglavitno vprašanje, ki se oglašča skozi zgodovino sociologije, je kontroverza individualizem versus holizem. V tej točki sta Durkheim in Weber drug drugemu jasno nasprotovala. Ko je Weber ob koncu svojega življenja¹¹ zapisal, da naj bi se sociologija ravnala po enakih metodoloških načelih kot so tista, ki jih uporabljajo marginalistični ekonomisti, kot njegov prijatelj Liefmann, se pravi, otrešla naj bi se vseh kolektivnih pojmov

(Kollektivbegriffe) in uporabljala - kot je bilo kasneje označeno skorajda dobesedno sledeč Webrovi frazi - "metodološki individualizem" ("Soziologie auch muss strikt *individualistisch in der Methode* betrieben werden" (Poudarek moj R.B.)), je zavzel stališče, ki je bilo diametralno nasprotno Durkheimovemu. Individualističen pristop (odgovor B v tabeli 1) je temu nadaljevalcu Comtove teorije znanosti pomenil popolno herezijo: Družba z velikim D, socialne *celote*, velike ali male, toda raje velike, so po njegovem mnenju edini predmeti, ki so zanimivi za sociologe (odgovor B'). To razhajanje morda pojasnjuje, zakaj sta Durkheim in Weber drug drugega ignorirala. Lahko tudi pojasni, zakaj je Durkheim razvil izrazito intelektualno sovražnost do Simmla¹²: Simmlovo "formalno sociologijo" je imel za *metafizično* (noben pridevnik iz ust zvestega učenca Augusta Comta bi ne mogel biti bolj omalovažujoč) natanko v istem smislu kot ekonomijo, disciplino, ki je zaradi svojega individualističnega pristopa in zaradi izumetničenosti svojih modelov po Durkheimovem mnenju obsojena na propad.

Vem, da je to nasprotovanje med Webrom in Durkheimom pogosto zanikano, da bi se zavedli prikrite enotnosti navdiha, ki je vodil utemeljitelja. Vendar četudi neprijetno, pa zato bolj skladno z zgodovinsko resnico je, da se sprijaznimo z idejo, da sta Weber in Durkheim imela zelo različne predstave o novi disciplini, sociologiji.¹³ Kot je tenkočutno pripomnil R. Aron¹⁴, je nasprotovanje seglo tako daleč, da je proizvedlo dve trajni intelektualni tradiciji. Tako je strukturalizem v bistvu modernizirana oblika holizma. Brez pretiravanja o vplivu intelektualnega konteksta je moč ugotoviti, da so bili francoski sociologi zaradi svoje prežetosti z vplivno in staro Comte-Durkheimovsko tradicijo bolj nagnjeni k entuziastičnemu pritrjevanju strukturalizmu kakor pa njihovi nemški, britanski ali ameriški kolegi, ki nikoli niso bili v tolikšni meri izpostavljeni tej tradiciji.

Vsekakor bi se le stežka ne strinjali s tem, da sta holistična in individualistična tradicija 1) še vedno dobro reprezentirani v družbenih znanostih; 2) da je odnos med obema tradicijama v

najboljšem primeru odnos hladne vojne; in 3) da je sociologija tista družbena znanost, kjer je kontroverza holizem - individualizem vselej bila in še vedno ostaja najbolj ostra. Kot je pred kratkim pripomnil W. Stark¹⁵, so bili antropologi vedno pretežno holističnega mišljenja. Kar zadeva ekonomiste ali politologe, so se po tradiciji nagibali k individualizmu. Sociologi pa so vedno nihali - odvisno od časa, prostora, konjunktura in lokalne intelektualne tradicije - med individualizmom in holizmom.

Mimogrede bi lahko pripomnili, da nekateri *esprits forts*¹⁶ /svobodomisleni duhovi/ sodijo, da je kontroverza že presežena. Resda filozofi nič več ne razpravljajo o tej temi s takšno vnemo kot so to počeli v Angliji v petdesetih in v začetku šestdesetih let.¹⁷ Tudi sociologi ne zapravljajo več dosti časa z javnim razpravljanjem o tej temi. Toda pri svojem delu jih večina verjame, če že ne eksplicitno pa vsaj implicitno, bodisi v holistična bodisi v individualistična načela, za katera pa menijo, da jih ni potrebno omenjati. Poglejmo samo nekaj primerov: nekaterim sociologom preučevanje samomorov ali kriminalitete pomeni preučevanje *socialnih vzrokov*, ki so odgovorni za porast ali upad stopnje samomorov ali kriminala; drugim to pomeni preučevanje *razlogov* in *motivacij* samomorā in kriminala: Douglas proti Durkheimu ali Henryu in Shortu¹⁸, recimo. Ali pa če vzamemo družbeno mobilnost: lahko jo vidimo kot učinek "strukturnih" socialnih vzrokov, ali pa kot posledico individualnih dejanj. V prvem primeru se sociolog ukvarja s primerjavo statistično neodvisnih spremenljivk z odvisno stopnjo družbene mobilnosti. V drugem primeru pa sociolog naredi (pomemben) korak naprej s tem, da poskuša analizirati to stopnjo kot agregirani izid individualnih odločitev (opravljenih v okviru socialnih omejitev). Ali pa primer ekonomskega razvoja: lahko ga obravnavamo kot verjetni učinek množice faktorjev definiranih na societalni ravni; ali pa analiziramo kot agregirani učinek dejanj in odločitev.

Tretje temeljno vprašanje: Je socialni akter racionalen ali iracionalen?

Ne le individualistično ampak celo holistično razmišljujoči sociologi morajo imeti nekakšno predstavo o človekovem ravnanju. Katero? Tudi to temeljno vprašanje je proizvedlo sklop odgovorov, v katerih prevladuje binarna izbira: nekateri sociologi menijo, da naj bi človeško ravnanje v bistvu razumeli kot racionalno (odgovor C v tabeli 1), drugi pa delijo mnenje, da je le-to iracionalno (odgovor C'). Duessenberryjev aforizem, ki ga citiram po spominu, "ekonomisti razlagajo, zakaj ljudje počno to, kar načrtujejo početi, sociologi pa, zakaj počno to, česar nočejo početi", je zapeljiv toda poenostavljajoč. Nekateri sociologi, kakor tudi večina ekonomistov menijo, da imajo družbeni akterji v večini primerov *tehtne razloge* za to, da počno to, kar pač počno. Drugi menijo, da bi bilo treba socialno ravnanje prej analizirati kot povzročeno po *vzrokih* in *silah*, ki so v precejšnji meri neodvisni od akterjeve volje. To kaže, da se iracionalni odgovor C' nagiba k temu, da nastopa skupaj s holističnim gledanjem B'; toda ti dve dimenziji je potrebno razlikovati, saj sta možni tudi kombinaciji BC' in B'C, ter ju lahko tudi dejansko ponazorimo. Tako je Tardova sociologija tipa BC' (individualistična/iracionalna), Marxova pa pogosto tipa B'C (holistična/racionalna), na primer v delu kot je *Manifest*, kjer izpeljuje holistične evolucijske zakone iz v osnovi utilitarističnega vedenjskega modela.

Oba nasprotujoča si odgovora sta predložila utemeljitelja, pri čemer je bil Weber na strani racionalnosti in Durkheim na strani iracionalnosti; zlahka bi ju lahko odkrili tudi v moderni sociologiji. Pravzaprav je mogoče vse možne odtenke kontinuuma racionalnost-iracionalnost prav lahko ilustrirati z modernimi sociološkimi deli. Nekateri sociolog uporabljajo "model človeka", ki je blizu benthamovski predstavi (odgovor C1). Drugi sledijo sodobnemu razvoju teorije racionalnosti, kakršno so razvili

pretežno ekonomisti ter drastično komplicirajo bethamovski model s tem, da upoštevajo stroške informacije (odgovor C2). Tretji zopet zapuščajo to teorijo in pristajajo na idejo, da mora socialni akter tekoče slediti vsakovrstnim vrednotam in prepričanjem, ki jih jemlje kot nevprašljive vse dokler nima razloga za to, da bi bil do njih kritičen. Z drugimi besedami, ti teoretiki jemljejo resno idejo, da so ne le teleološki (*Zweckrationalitat*), temveč tudi aksiološki tip racionalnosti (*Wertrationalitat*) in tisto, kar bi lahko imenovali *kognitivna racionalnost*, nujni za realistično definicijo racionalnosti v sociologiji (odgovor C3). Te variante se med seboj razlikujejo, imajo pa pomembno skupno točko: na človeško ravnanje gledajo kot v bistvu racionalno. Sociolog, ki sledi C bodisi v obliki C1, C2, ali C3, bo razložil primerek ravnanja P s teorijo naslednje oblike: "X je storil P, ker je imel tehtne razloge za ...". Če se stavek nadaljuje, na primer, s "ker je verjel S in je imel tehtne razloge, da je verjel S", bo razlaga tipa C3.

Na drugi skrajnosti spektruma mnogi sociologi ocenjujejo, da je socialni akter voden po silah in vzrokih, ki se nahajajo onkraj njegovega nadzora in dosega: če je bil vzgojen v takem in takem tipu družine, bo verjetno imel tako in tako raven aspiracije, zanj bo obstajala večja ali manjša verjetnost, da bo storil tak ali tak tip zločina ali samomor. Tukaj, zopet, se da razlikovati mnogo odtenkov. Množica sociologov poskuša raziskati psihološko plat te socialne vzročnosti in se močno opira na Marxa ali Freuda. Drugi, ki sledijo bolj durkheimovskemu stilu, pa menijo, da treba psihologijo kolikor le mogoče izbrisati iz sociologije.

Ne želim še naprej razkrivati vseh teh možnih odtenkov v nadaljnjih podrobnostih, ampak bi le poudaril naslednji dve točki: 1) da je kontroverza racionalnost-iracionalnost v sociologiji trajno navzoča vse od herojskih časov do sodobnosti; 2) da je odgovor na to vprašanje vse prej kot zgolj spekulativnega interesa in močno vpliva na način, kako sociologi vidijo socialne procese, kot tudi na praktične konsekvence, ki jih morajo potegniti iz svojih raziskav. Poglejmo, recimo, primer iz sociologije krimi-

nala. Če se nagibam k racionalni teoriji človeškega ravnanja, bom posvečal več pozornosti tako imenovani "teoriji priložnosti" v tistem delu resnice, ki ga vsebuje. Če pa se nagibam k iracionalni teoriji človeškega ravnanja, mi bo zgornja teorija nezanimiva in bom iskal realne vzroke kriminala. V prvem primeru bom rekel: Ukradel je torbo stari gospe, ker je to mogoče storiti skorajda brez vsakega tveganja.; v drugem primeru pa bi rekel: Ukradel je torbo stari gospe, ker kot mnogi mladeniči iz depriviranih družin pripada delikventni subkulturi. V tem drugem primeru bi ugotovil, kako zelo malo je moč storiti za odpravo kriminala, razen, če se spremeni družba. V prvem primeru pa bi me kaj hitro zamikalo, da bi predlagal praktične ukrepe za povečanje stroškov zločina.¹⁹

Pravzaprav niti ni potrebno omenjati, da je poleg teh treh vprašanj mogoče navesti tudi mnoga druga, ki se bolj ali manj stalno pojavljajo skozi vso zgodovino sociologije in na katera se odgovarja z nasprotujočimi si odgovori. Tako je bil Durkheim mnenja, da sociologija ne bi bila vredna ene same ure dela, če ne bi bila družbeno koristna, medtem ko je Pareto videl njen interes kot bistveno kognitiven. Mnogi sociologi menijo, da je njihova disciplina sposobna proizvesti napovedi, medtem ko drugi mislijo, da bi morala omejiti svoje ambicije na *ex post* razlage. Seznam vprašanj, ki sem ga odprl, bi se dalo nadaljevati. Vendar imam vtis, da so ta tri vprašanja, ki sem jih izločil in izpostavil, resnično temeljna - v tem smislu, da odgovori nanje močno vplivajo na usmeritev sociološkega dela. Ta tri vprašanja morda tudi tvorijo koristno mrežo za zgodovinarja družbenih znanosti.

Različne kombinacije, ki se dajo izpeljati iz možnih odgovorov na ta tri temeljna vprašanja, je mogoče povezati z bolj ali manj trajnimi intelektualnimi tradicijami ali *sociološkimi paradigami*. Mnogi sodobni sociologi uporabljajo tako imenovani "model racionalne izbire" in sledijo paradigmi, katere glavne značilnosti označujejo "odgovori" A, B in C na zgornja tri vprašanja.²⁰ Toda, kot sem poskušal pokazati drugje²¹, se ta paradigma tudi implicitno uporablja v mnogih klasičnih in mod-

ernih socioloških analizah. Pokazal sem na množico študij na mnogih področjih (sociologija razvoja, izobraževanja, kriminala, socialne razpršenosti, itd.), ki, največkrat brez vednosti, uporabljajo to A, B, C1 paradigmo (kot Epsteinova študija Indije, Mendrasova študija socialne razpršenosti v ruralni Franciji²²). Prav tako bi lahko zlahka navedli mnogo primerov, ki ilustrirajo A, B, C3 paradigmo. Jaz na primer sem jo uporabil v svoji študiji *Equality, Education and Social Opportunity*²³ /Enakost, izobraževanje in socialne priložnosti/, kjer sem poskušal analizirati socialno mobilnost kot agregirani izid posameznih odločitev, ki sem jih obravnaval kot racionalne v smislu C3. Pa tudi mnogo študij v sociologiji organizacij, ilustrira paradigmo A, B, C2, kot na primer deli Simona ali Croiziera.²⁴

Durkheimovska tradicija, kar ponazarja Durkheim sam kakor tudi sodobni pisci kot Levi-Strauss in L. Dumont²⁵, pripada tipu A, B' in C'. Ti pisci so močno prepričani v objektivnost družbenih znanosti (A); po drugi strani pa menijo, da so *realni* vzroki, ki pojasnjujejo ravnanje akterjev socialne *sile*, *strukture* itd., katere uravnavajo akterje mimo njihove zavesti (B', C').

Kombinacijo A', B in C bi na primer lahko ponazorili z Mannheimom: ljudje imajo v večini primerov tehtne razloge za to, da počno kar počno - njihova stališča, prepričanja itd. so pomenska, razumljiva, *verstandlich* (tukaj razumem *verstandlich* kot sinonim za racionalno, pri čemer puščam ob strani pomemben vidik, ko je primerek ravnanja razumljiv tudi mimo tega, da bi akterja navdihovali tehtni razlogi, na primer, kadar deluje pod vplivom jeze). Toda vsi, vključno s sociologi, se gibljejo v spremenljivem kontekstu tako, da je *objektivna vednost* v veliki meri iluzija. S pridržkom bi predložil v presojo, da P. Winch sledi bolj paradigmi A', B in C', medtem ko Bloorov ekstremni historizem dobro ilustrira tip A', B' in C'.

Ne želim več tratiti časa s tem nekoliko sholastičnim izvajanjem, niti mu pripisovati večjega pomena kot pa si ga zasluži. Ne da bi izključeval ostala možna vprašanja, je moj ključni poudarek

preprosto ta, da zgoraj prikazana vprašanja konstituirajo tri pomembne linije razcepa, ki poteka skozi vso zgodovino sociologije in splošnjeje vseh družbenih znanosti.

V naslednji točki bi rad razvil naslednje: mnogi sociologi so kuhnovci, pač v tem smislu, da menijo, če je sociologija dosegla stanje zrelosti, potem naj bodo vse paradigme, razen njihove izbrane, pregnane v muzej. Enako kot Kuhn sanjajo o disciplini, kateri bi vladala enovita paradigma. Tako denimo Habermas²⁶ meni, da sta "odgovora" A in C1 napačna, da sta stvaritev zastarelega pozitivizma in lahko zanimata izključno zgodovinarje idej. Kot sem že prej pripomnil, je bil Durkheim prepričan, da je bila paradigma A, B, C metafizična. Winch²⁷ je sodil, da je A' pravilen in A napačen. Wrong²⁸ pa je v znameniti razpravi pokazal, da večina sociologov meni, da je C' (ljudje so iracionalni) pravilen in C napačen. Levi-Strauss in Dumont sta v več svojih spisih poskušala "pokazati", da je B' pravilen in B napačen. In ta seznam bi lahko nadaljevali v neskončnost. V poteku prvega *Methodenstreit*-a je ena stranka verjela, da je A pravilen (*Geistwissenschaften* lahko objektivne enako kot *Naturwissenschaften*), druga stranka pa je verjela, da je pravilen A'. Torej so vsi soglašali vsaj glede ene točke: da bi moral biti bodisi A bodisi A' pravilen. In danes se ekonomisti in sociologi nagibajo k temu, da prežijo drug na drugega *en chiens de faience* /kot psi in mačke/, ker prvi verjamejo v brezpogojno resničnost C, drugi pa v C'.

Moja teza je naslednja: sociologija nikoli ni bila in nikoli ne bo kuhnovska. Vsa prizadevanja sociologov, da bi odkrili *tisto* paradigmo, okrog katere naj bi se artikularila njihova disciplina, so obsojena na neuspeh zaradi preprostega razloga, saj je vsaka izmed raznolikih paradigem, ki sem jih zgoraj orisal v grobih potezah, *lahko* ustrezna v določenih raziskovalnih situacijah. Še bolj natančno je, če rečemo, da je glede na *naravo* predmeta, ki ga sociolog preučuje, njegovega *interesa* (v intelektualnem pomenu besede) in *oblike* vprašanj, ki se ob tem predmetu zastavljajo, ena paradigma lahko bolj relevantna od druge. Niti

A niti A', niti B niti B', niti C niti C' ni pravilen ali dober, napačen ali slab sam po sebi. Drugače rečeno, zdi se mi, da se sociologovo implicitno kuhnovstvo (ena paradigma in nič več) opira na simplicistično filozofijo znanosti.

Predno pa to tezo razvijem, bi rad dodal dve kratki pripombi:

1) Moja pozicija nikakor ni eklektična, niti anarhična v Feyerabendovem smislu: jaz ne trdim, da "je vse sprejemljivo". Nasprotno, prepričan sem, da v sociologiji "marsikaj ni sprejemljivo" in slutim, da je pogost vzrok temu dejstvo, da se v določeni raziskovalni situaciji uporablja napačna paradigma: v toku zgodovine sociologije so se pojavili mnogi mrtvi rokavi, ker so sociologi težili k temu, da svoji izbrani paradigmi pripišejo univerzalno veljavnost.

2) Moja druga opomba je na videz paradokсна: razmišljanja, ki sledijo, se zdaj prikazujejo kot očitna; trivialno napeljujejo k sklepu, da nobena paradigma ni univerzalno resnična. Vendar pa ta, tako očiten sklep iz evidentnih premis nasprotuje razširjenemu prepričanju: da je bodisi A ali A', bodisi B ali B', bodisi C ali C' pravilen.

Objektivna vednost: da (A) ali ne (A')?

V svojem delu *Problemi v filozofiji zgodovine*, pomembni knjigi o epistemologiji zgodovine in pomožnih družbenih znanostih, Simmel²⁹ postavlja kritično trditev. Glede nekaterih predmetov in v nekaterih vprašanih zgodovinar in družboslovec lahko pričakujeta in dosežeta enoten, dokončen in univerzalno sprejemljiv odgovor. Glede drugih pa to ni mogoče. Prvi primer bom ponazoril z vprašanjem, ki ga je postavil Weber v svoji *Protestantski etiki*. Po zaslugi Trevorja Roperja³⁰ zdaj vemo, da

Weber ni upošteval faktorja, ki v precejšnji meri pojasnjuje različne korelacije med puritanstvom in kapitalizmom, ki so intrigirale in motivirale njegovo delo. Trevor Roper je prepričljivo pokazal, da so te korelacije deloma generirale migracije, ki jih je vzpodbudila protireformacija: po začetku protireformacije so mnogi evropski poslovneži emigrirali v toplejše vode protestantskih dežel. Luthuyu³¹ pa se lahko zahvalimo za boljše razumevanje razlogov, zakaj so ekonomske institucije, predvsem banke, bile zaradi množice kontingentnih razlogov ekonomsko bolj učinkovite v protestantskih deželah. Vzeto v celoti, diskusija, ki je sledila izvorni objavi Webrovega dela in je trajala dlje kot pol stoletja, ilustrira proces, katerega klasični opis je podal Popper: izvirne weberjanske hipoteze so bile ponavljajoče testirane glede na množico podatkov, med katerimi so bili mnogi ekshumirani - na tipično popperjanski način - za testiranje veljavnosti Webrove teorije. Scela se kritična diskusija, kot jo izvrstno povzemajo klasične razprave (kot na primer Eisenstadtova³² in Schneiderjeva³³), prikazuje kot kumulativna: prvič, ni več mogoče ignorirati množice dejstev, ki jih Webrova teorija bodisi ne pojasnjuje (npr. zakaj so le redki v Amsterdamu in Ženevi dejavni bankirji bili tam tudi rojeni), bodisi so z njo le stežka kompatibilni; drugič, čeprav Webrova monografija ostaja trajen predmet komentarjev, se zdi, da je diskusija, ki jo je sprožila, zdaj že mnogo let bolj ali manj sklenjena: zdaj vemo, da je korelacija med puritanstvom in kapitalizmom tudi posledica množice jasno identificiranih zgodovinskih in političnih faktorjev, katerim je Weber posvečal bolj malo pozornosti.

Ker bi za izčrpnjšo diskusijo o tej točki potrebovali več prostora, naj omenim le, da se je o tej najznamenitejši sociološki teoriji, Webrovi *Protestantski etiki*, diskutiralo skladno z metodološkimi načeli, ki so v rabi v tako imenovanih trdih znanostih. Soglašam s Feyerabendom, da znanstveniki ne uporabljajo teh načel na obsesiven in mehanski način ter da so za obseg zvestobe, ki jo znanstvenik goji do neke teorije poleg popperjanskih, lahko odgovorna tudi druga načela. Vendar pa se ne morem odvrniti od

prepričanja, da je skladnost, oziroma neskladnost teorije z opazovanimi dejstvi bistvena značilnost znanstvene razprave. Če je temu tako, potem vidim v Webrovi teoriji in razpravi, ki jo je proizvedla ponazoritev dejstva, da je sociologija - glede nekaterih predmetov in v nekaterih vprašanjih - enako sposobna dosegati objektivno vednost, kot denimo kemija.

Torej je glede nekaterih predmetov in nekaterih vprašanj - vsaj potencialno - moč doseči enotno resnico. Vzemimo dva druga klasična primera: zdi se, da razlaga, ki jo je podal Tocqueville v svojem *Starem režimu*³⁴ o razlogih za nazadovanje francoskega v primerjavi z britanskim kmetijstvom ob koncu devetnajstega stoletja, nikoli ni naletela na resne ugovore; ali, da Marxova analiza³⁵ vpliva trajne inflacije na krizo fevdalizma v šestnajstem stoletju ostaja široko sprejeta zato, ker je *resnična*. Kolikor nam je znano, sta ti dve teoriji 1) skladni z vsemi razpoložljivimi podatki, in 2) sestavljeni iz intrinzično sprejemljivih trditev.

Toda kot je povsem upravičeno pripomnil Simmel, obstajajo tudi vprašanja in predmeti, o katerih ni mogoča enotna resnica in ob katerih ni mogoče odpraviti subjektivnosti opazovalca samega, ter bolj splošno, vpliva situacije na opazovalca in njegovo zaznavo opazovanega predmeta. Drugače rečeno, obstajajo vprašanja in predmeti, glede katerih smo obsojeni na mannheimovstvo in napeljani k temu, da sprejmemo idejo, da nam ni moč doseči objektivne vednosti. Da bi ponazoril svoje gledanje, je Simmel posegel po primeru biografije, tema, ki je bila pogostokrat obravnavana v poteku prvega *Methodenstreit*-a (glej npr. pomen te topike v Diltheyevem delu³⁶). Povsem jasno je, da noben Luthrov, Napoleonov ali Hitlerjev življenjepis nikoli ne bo *najboljši*, edini možen, itd.. Tukaj ne more biti enotne "resnice". Ne le zato, ker je vedno mogoče odkriti nova dejstva o junaku življenjepisa, ampak, kar je pomembnejše, zato, ker je najpoprej eden glavnih vidikov biografove naloge ta, da selekcioniira, razvršča po pomenu itd. ogromno množico dejstev skladno z nekimi bolj ali manj ekspliciranimi načeli, katerih cilj je, da napravijo junaka interesantnega za bralca, in drugič, zato, ker se

ta operacija selekcioniranja in rangiranja ne da opraviti *objektivno*. Nasprotno, biografa bodo normalno navdihovali njegovi lastni intelektualni in moralni interesi ter interesi, ki so značilni za njegov *Zeitgeist*. Drug način ponazoritve razlike med primerom, ki ga označuje webrovska in postwebrovska diskusija o *Protestantski etiki* na eni in primerom, ki smo ga ponazorili z biografijo na drugi strani, bi bil v tem, da posvetimo pozornost dejstvu, da siromašno napisani, slehernih literarnih kvalitet oropani biografiji, ne bo priznana vrednost. Medtem ko ni kdove kako pomembno v kakšnem stilu so bili napisani Trevorja Roperja argumenti proti Webrovim tezam.

Primer biografije sem omenil zato, ker je zasedel tako veliko prostora v klasičnih metodoloških diskusijah, h katerim je Simmel prispeval pomemben delež. Vendar je njegova trditev relevantna tudi za mnoga druga raziskovalna področja. Znano je, da se situacija, ki jo je opisal, pojavi brž ko sociolog postavlja vprašanja, ki ga nujno vodijo k selekciji in rangiranju dejstev v skladu z množico bolj ali manj implicitnih vrednostnih sodb. Vzemimo na primer vprašanje, o katerem je bilo prelitega že toliko sociološkega črnila: Kakšen je bil pomen Gibanja za svobodo govora (*Free Speech Movement*)? Kateri dogodki so bili v letu 1968 resnično pomembni? Katere *poglavitne* spremembe je v tem obdobju prispevalo študentsko gibanje? V tem primeru so metodološka načela, ki jih je zagovarjal Mannheim, in Habermasova skepsa do ideje o objektivnosti v družbenih znanostih povsem relevantni: očitno je, da tisto, kar je bilo resnično pomembno v letu 1968, ne more biti isto za opazovalca iz leta 1968 in onega iz 1988. Zato obstaja veliko objektivnih razlogov in med njimi tudi eden, ki je zelo preprost in splošen: med posledicami dogodkov, ki nastopajo, se bo leto t pojavilo šele čez določen čas, recimo v času $t + k$. Ker so posledice, ki jih povzroči nek dogodek, temeljna rasežnost njegove pomembnosti, vidimo to pomembnost v času t drugače kot v času $t + k$. Če povzamemo:

1) Mannheim-Habermasov odgovor A' je v nekaterih primerih in ob nekaterih vprašanjih dober.

2) Toda kot kažejo primeri Webra, Tocquevilla in Marxa, ki sem jih na kratko obudil in kot bi pokazali mnogi drugi primeri, ki bi jih zlahka našli v sodobnem sociološkem raziskovanju, je domneva, da bi bil A' *tisti* pravi odgovor v vseh prirmerih in na vsa vprašanja, *napačna*.

3) V neki meri se dva primera, s katerimi smo izpostavili razliko, prekrivata s klasično distinkcijo: sociologija se normalno sooča z vprašanji interpretacije (*Auslegung*) in/ali razlage (*Erklärung*). V prvi situaciji je A' pogosto *tisti* pravi odgovor. To ne pomeni, da je sprejemljiva vsaka interpretacija. Nasprotno: v večini primerov bo od dveh interpretacij ena hitro označena za boljšo od druge.

4) Vendarle pa se navedena dva primera ne ujemata natančno s klasično distinkcijo *Erklärung - Auslegung*. Tako ni redek primer, da se sociologi (zgodovinarji ali družboslovci) znajdejo v takšnih raziskovalnih situacijah, kjer ne morejo upati na to (niti v idealnem primeru ne), da bodo dosegli enoten in najboljši odgovor, čeprav vprašanja, ki jih postavljajo, pripadajo kategoriji *Erklärung*. Zamislite si vprašanja, kot je: "Kaj so vzroki francoske revolucije?"

5) Zanimivo vprašanje, ki pa ga v pričujoči razpravi ne morem bolj izčrpno preučiti, bi bilo pojasniti, zakaj sociologi v večini primerov sprejemajo trditev "A ali A'" kot resnično, ko pa je zmotna. Ker sem poskusil pokazati to že na drugem mestu³⁷, bom tu omenil le, da če hočemo pojasniti, zakaj socialni akter odobrava napačne trditve, potem klasične teorije, kot so teorije *napetosti in interesov*, ne zadostujejo. Na splošno je potrebno upoštevati tudi *kognitivne* teorije. Čeprav bi ta točka nujno potrebovala natančnejšo razčlenitev, naj tu zgolj nakažem, da se poglobitvi razlog za to zmotno prepričanje skriva preprosto v - tako življenjski kot znanstveni - pomembnosti obče (vendar ne univerzalno) veljavnega načela kontradikcije: A ali ne-A (in ne oba hkrati).

6) Če ponovim, moja diskusija ne vodi v anarhizem ali eklekticizem: ni vse sprejemljivo. Nasprotno, ravno tako je

zmotno verjeti, da je v nekaterih vprašanjih mogoče doseči enoten, dokončen in najboljši odgovor, kot je napačno verjeti, da na nekatera druga vprašanja ni mogoče doseči enotnega odgovora.

7) Družboslovne razlage pogosto ustvarjajo črne luknje in slepe ulice, ne toliko zaradi dejstva, da analitiki dajejo napačne odgovore na vprašanja, temveč zato, ker je družboslovec prepričan, da dela v eni raziskovalni situaciji (A ali A'), medtem ko se v resnici nahaja v neki drugi. Vzemimo primer, ki danes zveni povsem vsakdanje, ki pa je bil pred nekaj desetletji precej manj očiten: Marksistična interpretacija francoske revolucije s svojim vztrajanjem na dejavniku razrednega boja ni bila napačna. V svojem posthumnem zvezku o francoski revoluciji je Tocqueville³⁸ sam neprestano obujal *lutte des classes* tistega časa in ga obravnaval kot zelo pomembno zgodovinsko razsežnost. Napačna, ki jo je naredil denimo Soboul³⁹, je bila prej v tem, da je zmotno verjel, da je njegovo osrednje vprašanje (vzroki revolucije) pripadalo tistemu sklopu vprašanj, ki lahko v idealnem primeru dosežejo enoten najboljši odgovor, medtem ko je jasno, da je dogodek takšne stopnje kompleksnosti proizveden z mrežo vzrokov, ki jih ni moč plavzibilno opisati na "realističen" način. V takšnem primeru je zgodovinar ali sociolog omejen na to, da selekcionira podskupino elementov v realni vzročni mreži. Z drugimi besedami, čeprav gre za vprašanje tipa *Erklärung*, kompleksnost vzročne mreže neizogibno uvaja v njegovo analizo vidik *Auslegung*-a.

Individualizem ali holizem

Homans⁴⁰ je dobro opisal med sociologi zelo razširjeno sovražnost do individualizma. Od Durkheima do Levi-Straussa

lahko navedemo mnogo tekstov, ki zatrjujejo, da je metodološki individualizem nasproten samemu duhu sociologije. Na enak način bi se dalo navesti mnogo tekstov - čeprav bi se verjetno izkazalo, da so manj številni - proti holizmu. V vsakem primeru pa so skorajda vsi soglasni, da je bodisi B (individualizem) bodisi B' (holizem) resničen. Resnica pa je, da v sociološkem raziskovanju v sodobnosti nastopa več različnih primerov:

1) Primer, ko je metodološki individualizem (MI) relevanten (glede na vprašanje, ki si ga analitik postavlja) in je tudi praktično uporaben;

2) Primer, ko je MI relevanten, *toda* praktično obsojen na to, da ostane le pobožna želja;

3) Primer, ko je MI irrelevanten.

Primer 1

Demograf ali sociolog hoče razložiti spremenljivost Y (npr. socialne mobilnosti, družbenoekonomskega razvoja, stopnje rojstev, samomorov, kriminalitete itd.). Povsem normalno bo hotel izvedeti, ali so spremembe v Y posledica, ob nespremenljivosti vseh ostalih stvari, neodvisnih spremenljivk X1, X2 itd. Predpostavimo zdaj, da je dokazan resničen učinek X1 na Y. V večini primerov analitikova radovednost ne bo potešena z vednostjo o obstoju tega učinka in o tem, da ima le-ta takšno in takšno intenziteto. Hotel bo izvedeti tudi razloge za ta učinek X1 na Y. Če lahko ponudi razločen odgovor na to nadaljnje vprašanje, bo imel ta odgovor vedno obliko: "X1 vpliva na Y *zato, ker* če narašča X1, bo recimo takšna in takšna kategorija socialnih *akterjev* bolj težila k temu kakor pa k onemu *vedenju*." Na primer; potrošnja določenega produkta je upadajoča funkcija

njegove cene, zato, ker se ob naraščanju cene potrošnik hitro preusmeri k substitutu.

Kakor prikazuje ta zelo preprost primer, ima holistična trditev, kot npr. "v določeni kolektivni entiteti se naraščanju, denimo X1 pridružuje tudi naraščanje Y" v mnogih primerih pogosto samo preliminaren ali hevrističen status. Ne omogoča razlage spremenljivosti Y (kljub zavajajočemu statističnemu izrazu: X pojasnjuje p odstotek variance Y). Do razlage se dejansko dokopljemo takrat, ko bo analitik sposoben razložiti, kako in zakaj porast v X1 spreminja vedenje *individualnega* akterja, tako, da kolektivno generirajo denimo porast v Y ali proizvedejo naslednjo vrednost Y1.

Menim, da ekonomisti zlahka in naravno sledijo načelu MI v glavnem zato, ker je na njihovem področju pogosto enostavno prehajati od kolektivnih odnosov do njihovih individualnih vzrokov. Kajti vedenjsko načelo, v skladu s katerim se socialni akter *kot ekonomski dejavnik* lahko opisuje, kakor da si vselej prizadeva dobiti najboljše in največ za najnižjo ceno, je kljub temu, da poenostavlja, v mnogih okoliščinah lahko označeno za sprejemljivo, relevantno, uporabno in ne preveč nestvarno. Z drugimi besedami, individualne vzroke mnogih ekonomskih fenomenov se da zlahka kompenzirati, saj ustrezajo preprostim motivacijam. (Seveda ne trdim, da ta preprosti vedenjski model lahko pojasni vse vidike ekonomskega vedenja; nasprotno, v drugih primerih bi bil bolj primeren model tipa C2 ali C3).

Enostavne motivacije enake vrste so pogostokrat na delu v socialnih procesih, ki bolj kot ekonomiste zanimajo sociologe. Zaradi tega razloga je bil Tocqueville⁴¹ sposoben razložiti mnoge razlike med britansko in francosko družbo ob koncu osemnajstega stoletja tako, da jih je napravil za agregirani izid individualnih akcij, ki so jih uravnavale različne omejitve v obeh kontekstih (zemljoposestniški absentizem je bil pogostejši v Franciji kot pa v Britaniji zaradi oderuških učinkov, ki jih je zemljoposestnikom prizadejala *centralisation administrative* /centralizacija uprave/

enako kot tudi fiskalne institucije). Znamenita razprava Maxa Webra⁴² o protestantskih ločinah v Ameriki pripisuje vitalnost protestantizma v Združenih Državah agregiranim učinkom lahko razumljivih individualnih akcij in stališč, ki jih je proizvedel njihov kontekst (v šibko stratificirani družbi lahko religiozna pripadnost v določenih okoliščinah funkcionira kot substitut za statusne simbole v vsakdanji interakciji). Na drugem mestu⁴³ sem poskušal pokazati, da bi v literaturi o družbenoekonomskem razvoju lahko omenili mnogo študij, ki razvoj (ali stagnacijo) eksplicitno razlagajo kot agregirani izid, proizveden po takšnih in takšnih kategorijah akterjev, ki delujejo v okviru danih omejitev. In če smem navezati na ta primer, bi lahko agregirane podatke o mobilnosti in izobrazbi lahko eksplicitno obravnavali kot izid enostavno razumljivih stališč in odločitev.

Vsi ti primeri imajo opraviti s področji, ki so po svojem bistvu makroskopski (družbenoekonomski razvoj, socialna mobilnost). Kažejo na to, da je individualistični pristop lahko relevanten in uporaben v primeru, kadar so podatki, ki jih je potrebno razložiti, definirani na zelo agregirani ravni. Potemtakem ni nikakršnega enostavnega odnosa med relevantnostjo načela MI in značilnostmi predmeta, ki ga sociologi preučujejo. Lahko je relevanten v primeru, ko želijo sociologi razložiti zelo makroskopske značilnosti. Utegne biti relevanten v ekonomskih, vendar kot kaže Webrov primer, tudi v primeru religioznih procesov. Zagotovo je pogosteje relevanten v ekonomiji kot pa v sociologiji zaradi preprostega razloga, ki smo ga pokazali. Bilo pa bi pretirano poenostavljeno (pa čeprav pretirano poenostavljanje, ki ima pogosto status trivialne resnice), če bi menili, da bi bil MI dober za ekonomiste, vendar pa ne tudi za sociologe, ali *horresco referens*, da je prepričanje v odlike načel MI pravzaprav ideološkega izvora.

Primer 2

Pogosto se tudi pripeti, tako v demografiji kot v sociologiji, da načela MI, četudi je načelno relevanteno, v praksi ni mogoče aplicirati, zato, ker so individualni vzroki, ki so odgovorni za agregirani Y recimo preveč heterogeni ali preveč nedosegljivi, da bi jih mogli rekonstruirati in opisati. Če se upošteva to značilnost, je mogoče pojasniti mnoge polemike. Vzemimo na primer ostre napade Douglasa⁴⁴ na Durkheima. Osebnostno sicer močno simpatiziram z Douglasovim individualističnim pristopom. Toda ne morem kaj, da ne bi zastran njegove epistemologije pripomnil, da mu je, prav zato, ker je poenostavljajoča, tudi navdihnila precej nepošteno argumente proti Durkheimu in, da je Simmel v tistih nekaj svojih vrsticah, ki jih je posvetil Durkheimu - ne da bi ga omenil - v svojih *Problemih v filozofiji zgodovine* v tem pogledu znantno bolj dojemljiv. Simmlove pripombe bi lahko povzeli v naslednjem: 1) globalne stopnje samomorilnosti niso nič drugega kot agregirani izid individualnih odločitev, tako, da 2) razlaga stopnje samomorilnosti, razlike ali variacije v stopnjah samomorilnosti ne more biti sestavljena *idealno* vzeto iz ničesar drugega kot iz preučevanja teh individualnih vzrokov. Toda 3) ti individualni vzroki so kompleksni, heterogeni, težko jih je rekonstruirati ali opazovati, 4) tako, da se analiza ne more zlahka pomakniti dlje od holističnih odnosov.

Lahko bi dodali, da vsa zmeda konceptov kot je "anomija"⁴⁵ ali "egoizem" v določeni meri izraža to težavnost. Kadar ekonomist razlaga korelacijo med ceno in povpraševanjem tako, da skonstruira idelanotipskega potrošnika in mu pripiše enostavne motivacije, ta model, čeprav realnost poenostavlja, le-to vendarle tudi zapopade *wie es eigentlich gewesen sind* /takšno, kakršna pravzaprav je/. Kadar sociolog razlaga korelacijo med religijskimi spremenljivkami in stopnjami samomorilnosti s posredovanjem intervenirajoče spremenljivke kot je *egoizem*, implicitno konstruira bolj idelanotipsko *prikazen* kakor pa idelanotipskega

socialnega akterja. Medtem ko precej dobro vemo, kaj egoizem pomeni v vsakdanjem pomenu besede, pa je realnost, ki ustreza tej besedi v durkheimovskem smislu, precej nejasna. Toda, kar je pri tem pomembno je, da v taki situaciji ni priporočljiva aplikacija načela MI in oddaljevanje od holističnih izjav. Zaradi teh razlogov bi primer 2 lahko krstili za primer *resigniranega holizma*.

Primer 3

V primeru 3 gre za *prostovoljni holizem*. Mnoge zanimive sociološke študije zadevajo vprašanja, pri katerih je načelo MI irelevantno, zato, ker ta vprašanja v nobenem pogledu ne dopuščajo reduciranja kateregakoli kolektivnega fenomena na njegove individualne vzroke. Tako je v primeru, ko Burkhardt⁴⁶ opisuje renesančno kulturo v Italiji, njegov cilj ta, da poskuša zajeti novost te kulture in opisati njene pglavlitne značilnosti. Na splošno si sociologija in zgodovina ljudskih običajev, idej in mnogih drugih področij, bolj prizadevata zajeti bistvo *kolektivnih fenomenov*, se pravi, intelektualna in moralna razpoloženja, globalne konjunkturne spremembe, kakor pa jih razložiti. Ko pa se postavi vprašanje njihove razlage, se sociolog zelo pogosto sooči s situacijo, ki ustreza primeru 2: kadar denimo *globalne spremembe* ni moč *eksplicitno* analizirati kot učinek individualnih vzrokov, se bo sociolog zadovoljil z odkrivanjem in *interpretiranjem* holističnih relacij med to spremembo in množico *neodvisnih globalnih* spremenljivk.

Torej ni mogoče sprejeti precej razširjene ideje, po kateri bi *metodološki individualizem* ne bil dober za sociologe. Nesprejemljivo pa je tudi tisto gledanje, ki so ga pogosto razvijali metodološki individualisti in pravi, da je *holizem* vedno ideo-

loški. Resnica pa je, da je glede nekaterih predmetov in nekaterih vprašanj individualistični pristop relevanten, medtem ko je pri drugih irelevanten ali neuporaben. Kot v prejšnji točki se tudi tu enako postavlja zapleteno vprašanje, zakaj so mnogi družboslovci prepričani v trditev, "B ali B' je resničen". (Ob tem puščam ob strani dejstvo, da med sociologi na splošno velja B' za bolj privlačnega od B, posebno v okoljih, za katera je značilen močan durkheimovski vpliv).

Racionalnost ali iracionalnost

Mnoga ravnanja se lahko interpretira bodisi na racionalen bodisi na iracionalen vzročni način (razloge lahko seveda obravnavamo kot vrsto rodu vzrokov; vendar pa tukaj po definiciji izhajam iz pojma vzroka, ki izključuje razloge). Če se povrnem k prejšnjemu primeru, bi bilo sprejemljivo na primer reči, da je zločinec zakrivil zločin *zato, ker* pripada delikventni subkulturi. Toda v zvezi z istim zločinom smem z enako relevantnostjo reči, da je zakrivil zločin *zato, ker* je potreboval denar in je naletel na ugodno priložnost. Prva analiza obravnava zločin kot "iracionalen": predlaga, da so zločinca gnali vzroki in sile, ki so neodvisni od njegove volje. Druga pa predlaga, da je zločinec sledil zadanemu cilju na "racionalen" način. Ti dve trditvi sta lahko simultano resnični. Vendar pa je prva zanimivejša z enega gledišča, druga pa z drugega. Kot sem omenil že prej, je druga trditev verjetno uporabnejša s političnega gledišča.

Toda veliko ljudi je, neobičajno, mnenja, da so nezavedne sile in vzroki, ki jih imajo priložnost opazovati na delu v obliki statističnih korelacij, bolj *realne* od *razlogov*, ki jih akterji lahko imajo za to, kar počno. To je moč razložiti 1) s sovpadajočim vplivom Marxa (natančneje, nekaterih ezoteričnih Marxovih

tekstov kot npr. začetek njegove *Nemške ideologije*) in Freuda, dveh avtorjev, ki sta vsak na svoj način predlagala, da so razlogi akterjev pogosto *napačni* razlogi; 2) z vplivom pozitivizma (ki je zelo opazen na primer pri Durkheimu), ki je v razlogih akterjev vedno videl element, ki naj bi ga "pristna" znanost ne upoštevala; in 3) z enostavnim toda odločilnim dejstvom, da je na splošno veliko bolj enostavno interpretirati primerek ravnanja na iracionalen kot pa racionalen način.

To pojasnjuje, zakaj je iracionalen model v sociologiji precej bolj razširjen kot pa bi si to zaslužil. Vendar pa je, kot sem pokusil pokazati drugje⁴⁷, je mogoče navesti zelo veliko primerov, kjer je začetna iracionalna razlaga lahko koristno nadomeščena z iracionalno. Ko je enkrat izvedena ta interpretacija, se pogosto izkaže, da je bila iracionalna razlaga v bistvu posledica opazovalčeve projekcije irelevantnih podatkov na opazovanega akterja. Tako mnoge študije interpretirajo visoko stopnjo rojstev, ki jo opažajo v nerazvitih deželah, kot posledico podvrženosti akterjev starodavnim tradicijam, medtem ko se da v mnogih primerih pokazati, da je le-ta posledica dejstva, da je ob določenih prevladujočih ekonomskih pogojih modro, da ima kmet veliko število otrok. V takšnem primeru iracionalna razlaga izhaja 1) iz dejstva, da se opazovalec nagiba k temu, da presoja ravnanje akterja na projektiven način, pri čemer pa ne vidi, da je ravnanje lahko racionalno v enem in iracionalno v drugem kontekstu, 2) da mu je na splošno ljubše iskati *vzroke* kot pa *razloge* ravnanja, 3) da racionalna razlaga prinaša večje stroške, saj predpostavlja, da je analitik sposoben izločiti podrobne in relevantne informacije o situaciji kmeta, kakor jo determinirajo prevladujoči družbenoekonomski pogoji. Mnoge študije so tudi pokazale, da kadar akter zavrača inovacije, ki so zanj očitno pozitivne, ima za to pogosto tudi *tehtne razloge*. Vendar pa je prva reakcija laika kot tudi mnogih sociologov pogosto ta, da njegovo zavračanje interpretirajo kot posledico dejstva, da je akter podvržen socialnim silam, ki so onkraj njegovega nadzora. Ali, če pogledamo na primer študije izobraževalnih priložnosti. V mnogih od njih

se šteje za samorazvidno, da spričo nižjih izobraževalnih aspiracij družin in mladih iz nižjih socialnih razredov, kar seveda deluje proti njihovim interesom, na njih pritiskajo socialne sile, ki so onkraj njihovega nadzora. Vendar pa je taka interpretacija enostavna, krožna in nepotrebna: mladinec iz nižjega socialnega razreda ima lahko tehtne razloge za to, da mu je nek status sprejemljiv, pri čemer pa ima mladinec iz višjega socialnega razreda lahko po svoji strani enako tehtne razloge, da se mu bo zdel enak status nesprejemljiv. Takšen sklep lahko zlahka potegnemo npr. iz temeljnih načel teorije referenčnih skupin.

Potemtakem, iracionalnemu modelu ravnanja sociologi pogosto posvečajo več pozornosti kot pa jo zasluži. Toda obenem se tudi racionalnemu modelu včasih pripisuje prevelik pomen. Bolj natančno, ne tako redko uporabljajo krepki racionalnia model, kadar bi bil primernejši šibkejši model racionalnosti. Pri tem ne mislim samo na tiste študije na različnih področjih (sociologija kriminala, razvez, izobraževanja), ki socialnega akterja upodablja, kot da bi ga vodila ista vedenjska načela kakor ekonomskega podjetnika⁴⁸, temveč tudi tiste študije, ki znanstvenika, umetnika ali politika predstavljajo kot akterja, ki zgolj maksimizira ali optimizira ugled in/ali moč.⁴⁹ Evidentno je, da znanstvenik, umetnik in celo politik lahko posedujejo tudi prepričanja - tako kognitivna kot normativna. *Aksiološka racionalnost* in enako tista, ki bi jo lahko imenovali *kognitivna racionalnost* (se pravi, dva tipa racionalnosti, ki ju navadno uporabljamo, kadar želimo zagotoviti razlago naslednje oblike: "Storil je X, ker je verjel v *normativno* - alternativno v *kognitivno* - stališče S, in je imel tehtne razloge, da je bil prepričan v ta S, ker ..."), se pogosto odpravljata v primerih, kjer sta neodpravljivi.

Pri tem tretjem vprašanju je položaj skratka enak kot pri ostalih dveh: medtem ko noben od možnih odgovorov (C1, C2, C3; C' in njegove različice) nima univerzalne veljavnosti, mnogi ljudje verjamejo, da ima njihov izbrani odgovor nadih univerzalnosti. Mnogi sociologi imajo iracionalen model za univerzalno relevantnega in boljšega od njegovih racionalnih tekmecev. Pre-

pričani so v iracionalnost socialnih akterjev in v to, da le-te ženejo vzroki in sile, ki so onkraj njihove kontrole. Vendarle je resnica ta, da je vsak od temeljnih odgovorov lahko relevanten v nekaterih vprašanjih in ob nekaterih predmetih.

Sociologija torej nikoli ne bo kuhnovska, pač v tem smislu, da nikoli ne bo gradila na eni sami paradigmi. Nikoli ne bo dosegla stanja, ki je značilen za *normalno znanost*. Niz paradigem, ki jih je mogoče izpeljati iz kombinacij odgovorov A/A', B/B', C/C' (in njihovih različic), zaradi objektivnosti razlogov trajno nastopa skozi vso zgodovino sociologije, od njenega klasičnega obdobja do sodobnosti. Obstajajo predmeti raziskovanja, o katerih ni mogoča, niti idealno, enotna objektivna resnica. To trditev bi verjetno zlahka sprejeli, če zadeva življenjepis. Nihče se verjetno ne bi pričkal na primer o tem, da bo z napredovanjem vednosti mogoče sestaviti dokončno biografijo Napoleona, spričo katere bi bila vsaka nova biografija nesmiselna. Sama ideja dokončne biografije je nepojmljiva. To ne pomeni, da biografija ne more biti boljša ali slabša. Nasprotno pa pri nekaterih drugih vprašanjih obstaja objektivna in edina resnica, četudi je njeno odkritje bolj ali manj težavno. Zahvaljujoč kumulativni razpravi, ki je sledila Webrovi monografiji, bolje poznamo resnične vzroke in korelacije med kapitalizmom in protestantizmom, ki so ga zanimale. Ta dva primera zadostujeta za to, da pokažemo, da *obstajajo* predmeti in vprašanja, na katera je mogoč dokončen, edini in resničen odgovor ter druga, pri katerih to ni mogoče. Enako velja tudi za drugi alternativni B/B' in C/C'. Nobenega upanja torej ni, da bi se lahko pojavila ena paradigma kot najboljša, v tem smislu, da bi bila univerzalno veljavna. Kot smo lahko videli, je bil v mnogih primerih mogoč napredek takrat, ko je bila možna nadomestitev razlage tipa C' z razlago tipa C. Vendar pa iz tega ne sledi, da je C vedno bolj ustrezen kot C'.⁵⁰

Od kod prihaja to zelo razširjeno prepričanje, da bi bilo bolje kot *nekoliko* imeti eno samo paradigmo? Verjetno izhaja iz dejstva, da ni mogoče vedno preprosto razbrati, katera paradigma

je ustrežnejša v neki dani raziskovalni situaciji, kot tudi iz dejstva, da se teži k temu, da se v paradigmah vidijo *resnice*, realistični opisi realnosti *takšne, kakršna je*. To je razlog, da se številni sociologi zelo težko sprijaznijo z idejo, da bi utegnile biti nasprotno paradigme veljavne: mar ni resnica enovita? Zato recimo pogosto nastopajo kot prepričani v to, da je racionalna razlaga ravnanja v večini primerov nerealistična in površinska. In zato doživljajo intelektualne konjunktore, kakršna je sedanja, ko se hkrati uporablja več paradigem, kot konjunktore krize. Moje videnje je obratno: sociologija se nahaja v kriznem obdobju takrat, kadar se pretvarja, da je dosegla stanje normalne znanosti in se ravna po enoviti paradigmi.

(Theory and Society, 17, 1988, str. 747-771)

Prevedel Marjan Kokot

Opombe

1. *Nicomachean Ethics*, I, 4 (London: Heinemann, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1968).
2. Alain Mingat, Pierre Salmon, Alain Wolfelsperger, *Methodologie criminique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985).
3. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).
4. Po izrazu, ki ga je skoval G. Ryle in briljantno uporabil C. Geertz, *Interpretation*, Poglavlje 1.
5. *Ideology and Utopia* (London: Routledge and Kegan Paul, 1936). Mannheimov relativizem so navdihnili razlogi, ki so v veliki meri skupni vsem sodobnim relativistom.
6. Glej na primer Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire en Allemagne* (Paris: Vrin, 1969).
7. Theodore Adorno, ur., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Darmstadt: Luchterhand, 1970).
8. Barry Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976).
9. David Bloor, "Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics," *Studies in the History of the Philosophy of Science*, 4, 2, August 1973, 173-191.

10. Vpliv Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav* eksplicitno priznava večina sodobnih relativistov: Peter Winch, Mary Douglas, David Bloor, Barry Barnes *et al.* Osebnost nisem povsem prepričan, da jedro Wittgensteinovega pojma "jezikovnih iger" nujno vodi v relativistično pozicijo.
11. Pismo Maxa Webra Rolfu Liefmannu, 9. marec 1920. Citirano v Wolfgang Mommsen, "Max Weber's Political Sociology and His Philosophy of World History," *International Social Science Journal*, 17. 1965, 25.
12. Glej Simmlove pripombe h kvantitativnim metodam, ki jih je v *Suicide* izrecno uporabil Durkheim, v *Probleme der Geschichtsphilosophie* (München: Von Ducker und Humblot, 1925, 5. izdaja), in ostre pripombe Durkheima proti Simmlu v Emile Durkheim, *Textes* (Paris: Minuit, 1975), I, 16.
13. Robert Nisbet v svojem delu *The Sociological Tradition* (New York: Basic Books, 1966) je briljantno pokazal, da je več utemeljiteljev v določeni meri navdihovala skupna inspiracija, vendar pa je ta prikaz zasnovan na sistematskem prečenjanju podobnosti in sistematskem podcenjevanju razlik med njimi. Najbolj dobrodošla bi bila knjiga z naslovom *The sociological traditions* (v pluralu). Nekaj razmišljanj v tej smeri predstavlja Raymond Boudon, "Individualisme et Holisme dans le Sciences Sociales," v Pierre Birnbaum in Jen Lecca, ur., *Sur l'Individualisme* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986).
14. V uvodu v *Les Etapes de la Pensee Sociologique* (Paris: Gallimard, 1967).
15. Werner Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962).
16. Alessandro Pizzorno, *La concezione individualistica della storia, Paradigmi sociologici e immagini dell'attore sociale* (Colloquium: Torino 9-10 dec. 1968).
17. Glej, npr. O'Neill, ur., *Modes of Individualism and Collectivism* (London: Heinemann, 1973). Za sodobno sociološko diskusijo, glej W. Raub in T. Voss, *Individuelles Handeln und Gesellschaftliche Folgen* (Darmstadt: Luchterhand, 1981).
18. Jack Douglas, *The Social Meanings of Suicide* (Princeton: Princeton University Press, 1967). Henry in Short, *Suicide and Homicide* (New York: The Free Press, 1954).
19. O kriminalu, glej James O. Wilson, *Thinking about Crime* (New York: Basic Books, 1975). O samomoru, poleg Douglasa, *Social Meanings*, Jean Baechler, *Les Suicides* (Paris: Calmann Levy, 1975), analizira samomor kot pomenljivo in celo racionalno ravnanje. O

- mobilnosti; glej moja diskusija z Robertom Hauserjem "Comment on Hauser's review of *Education, Opportunity and Social Inequality*," v *The American Journal of Sociology*, LXXXI, 5, 1976, 1175-1187.
20. Glej, npr. M. Hechter, ur., *The Microfoundations of Macrosociology* (Philadelphia: Temple University Press, 1983).
 21. *The Logic of Social Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).
 22. S. Epstein, *Economic Development and Social Change in South India* (Manchester: Manchester University Press, 1962); Henri Mendras, *La fin des paysans* (Paris: SEDEIS, 1967). Glej tudi številne druge primere, ki so analizirani v moji knjigi *Theories of Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1986).
 23. New York: Wiley, 1973.
 24. Herbert Simon, *Model of Bounded Rationality: Economic Analysis and Public Policy*, v dveh delih (Cambridge: The MIT Press, 1982); Michel Crozier in Erhardt Friedberg, *L'Acteur et le Systeme. Les contraintes de l'action collective* (Paris: Le Seuil, 1977).
 25. Louis Dumont, *Essais sur l'Individualisme*, (Paris:1983).
 26. Jurgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, (Frankfurt: Suhrkamp,1973).
 27. Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).
 28. Dennis Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology," *American Sociological Review*, 26, 2, 1961, 183-193.
 29. Simmel, *Probleme*. Glej tudi moj uvod v francoskem prevodu te knjige, *Les Problemes de la Philosophie de l'Histoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984).
 30. Hugh R. Trevor Roper, *Religion, Reformation and Social Change* (London: Macmillan, 1972 (1967)).
 31. Herbert Luthy, *Le Passe present* (Monaco: Rocher, 1965).
 32. Saumel N. Eisenstadt, "The Protestant Ethic Thesis in Analytical and Comparative Context," *Diogenes*, 59 (1967), 25-46.
 33. Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion* (New York: Wiley, 1970).
 34. Alexis de Tocqueville, *Old Regime and the French Revolution* (New York: Doubleday, 1955), II, 9.
 35. Karl Marx, *Das Elend der Philosophie* (Berlin: Dietz, 1959 (1847)), II, 2.
 36. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981 (1914)). Glej Sylvie Mesure, *Dilthey* (pred izidom, Paris, 1989).
 37. R. Boudon, *L'Ideologie* (Paris: Fayard, 1986, angl. prev. pred

- izidom 1989, Cambridge: Polity Press).
38. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Regime et la Revolution*, II (Fragments et notes inedits sur la Revolution (Paris: Gallimard, 1953).
 39. Albert Soboul, *La Revolution Francaise* (Paris: Gallimard, 1984).
 40. George Homans, "Bringing Men Back In," *American Sociological Review*, 29, 1964, 509-818.
 41. Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and The Revolution*.
 42. Max Weber, "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism," v Max Weber, *From Max Weber: essays in sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 302-322.
 43. *Theories of Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1986).
 44. O nejasnosti koncepta "anomije", glej Philippe Besnard, *L'Anomie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1987).
 45. Jacob Buckhard, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (Stuttgart: Kroner, 1952).
 47. "L'Homo Sociologicus est-il si irrationel qu'on le dit?" v *Individualisme et Justice* (Paris: Seuil, pred izidom, 1989).
 48. Richard McKenzie in Gordon Tullock, *The New World of Economics* (Homewood, Ill.: Irwin, 1975).
 49. Kot npr. med številnimi drugimi Michel Foucault, katerega brilijantno kritiko je podal Jose G. Merquior, *Foucault* (London: Fontana, 1985).
 50. Napredek v sociologiji dejansko pogosto poteka z zamenjavo razlage tipa C' z razlago tipa C. Številni primeri v tem pogledu so navedeni v Hechter, *The Microfoundations*, in v Boudon, *The Logic of Social Action*.