



Douglas F. CHALLENGER¹

DURKHEIM, KOMUNITARIZEM IN POSTMODERNIZEM

Članek poskuša kar najbolje najti vire, ki jih klasična grška moralna in politična filozofija nudita modernim družboslovcem pri ponovnem premišljanju liberalizma in moderne družbene teorije. Z iskanjem virov za teoretiziranje o družbi in premišljevanje o naravi družboslovne znanosti pri antičnih Grkih, članek nadaljuje z vprašanji, ki so navdahnili Erica Voegelina, Lea Straussa in Sheldona Wolina pred več kot četrto stoletja². Problemi, ki so jih ti misleci postavljali moderni družboslovni znanosti, še vedno razvnamajo razprave. Vedno bolj se družboslovci vračajo h koreninam družboslovne znanosti iščoč odgovor na vsebolj razširjeno krizo relevance³. Ta članek ubira podobno pot iskanja kritičnih stališč moderne socialne in politične teorije z vračanjem k spisom Emila Durkheima in Aristotela z namenom preučevanja filozofskih korenin sociologije in politične znanosti.

Misleci, ki so iskali skupne točke med klasično filozofijo in moderno družbeno teorijo, so imeli vedno probleme z razcepjenostjo med znanostjo in moralo, dejstvi in vrednotami v moderni intelektualni kulturi. Voegelin, Strauss in Wolin pa tudi sodobni družboslovci kot Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Jürgen Habermas ter Hans-Georg Gadamer so prepričani, da je ločitev etičnih vprašanj in znanosti v veliki meri razlog za krizo relevance, ki jo družboslovna znanost danes doživlja. Rezultat pozitivističnega diktata dvajsetega stoletja je znanost o družbi, ki je oropana pomembnih dosežkov, ter družb, ki jih pesti pomanjkanje pomoči, ki bi jo lahko nudila znanost, ki se ukvarja z normativnimi vprašanji.

Sodobni kritiki pozitivistične družboslovne znanosti iščejo načine delovanja družbene znanosti, ki bi bili povezani z etiko. Takšna povezava je bila vedno značilna za marksistične in neomarksistične tradicije (kot je kritična teorija) v družboslovni znanosti. Toda za tiste, ki ne sprejemajo filozofije zgodovine ali utopičnih dimenzij pravovernega marksizma, ostaja izziv prenavljanja dominantnejših teoretičnih in metateoretičnih pristopov moderne družboslovne znanosti. Postavitev teorije družbe, ki se razlikuje od marksističnih in neomarksističnih pristopov, a je

¹ Douglas F. Challenger je profesor sociologije na Franklin Pierce Collegeu v New Hampshireu, ZDA. V šolskem letu 1996/97 je bil gostujoči Fulbrightov profesor na Fakulteti za družbene vede, Ljubljana.

² Eric Voegelin. 1952. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press. Leo Strauss. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press. Sheldon Wolin. 1960. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown.

³ Glej George E. McCarthy. 1990. *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield kot tudi zvezek, ki ga je on uređil *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1992. Glej tudi knjigo Irving M. Zeitlina. 1993. *Plato's Vision: The Classical Origins of Social and Political Thought*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

prav tako kritična, postavitev, ki ne zapade v opravičevanja statusa quo, ki je bilo značilno za funkcionalistično šolo, je intelektualni izziv za družboslovce danes. To je tudi izhodišče tega članka, pomeni pa tudi osnovo Durkheimove družboslovne misli⁴. Eno od pomembnejših dejstev, ki bo postalo očitno kot rezultat preučevanja Durkheima skozi optiko Aristotelove filozofije je, da Durkheimova verzija sociologije združuje družboslovno analizo z etičnimi preučevanji. To je prvi razlog zaradi katerega je Durkheimova sociologija, dojeta kot znanost morale, še vedno relevantna za dandanašnje probleme.

Moje soočanje Durkheima z Aristotelom osvetljuje drugi nabor sodobnih problemov, ki želijo povezati znanstveno in etično preučevanje. V zadnjih letih je bilo veliko filozofov kritičnih do liberalno etične in politične teorije, Aristotel pa se je izkazal kot rešitelj. To so mnogi poimenovali komunitarna kritika, pozneje pa tudi zagovor liberalizma. Poskus reševanja bolezni liberalizma in modernosti je spočel "neoaristotelski" obrat v filozofski etiki in družbeni teoriji⁵. Deli, ki sta najbolj spodbudili ta obrat, sta knjigi Alasdaira MacIntyreja *After Virtue* ter Roberta N. Bellaha in ostalih *Habits of the Heart*⁶. Obe trdita, da so glavne teoretične postavke moderne družboslovne znanosti filozofsko, etično in znanstveno neprimerne.

Ti deli navajata, da je ena od posledic etično nevtralne družboslovne znanosti (v Ameriki in posledično povsod tam, kjer so sprejeli liberalizem in moderno družboslovno znanost) družba, ki ji vedno bolj primanjkuje racionalnih poti za doseganje moralnega dogovora ali pa predstav o možnosti popolnega človeškega razvoja znotraj skupnosti. Trdita, da poudarek liberalnih družb na individualnih pravicah povzroča globok družbeni razkol in je družbeno škodljiv. Pisci obeh del menijo, da je naše sedanje družbeno in intelektualno okolje kombinacija brezvrednostne, tehnokratske družboslovne znanosti in moralnih teorij, ki povečujejo individualno samozadovoljstvo. Takšno stanje ne omogoča razumevanja družbene narave človeškega stanja niti občutka moralne odgovornosti, ki bi ga drugačne okoliščine lahko prinesle v naša družbena dejanja.

Omenjeni avtorji verjamejo, da je rezultat tekega stanja malodane kritična situacija. Moderna družboslovna teorija kot tudi moralni diskurz sta v krizi in mi smo moralno in konceptualno zmedeni. Pluralizem, kot navajajo ti misleci, vodi v

⁴ Strinjam se z oceno Sijepana G. Mestrovica, da bo potrebno mnogo dela za osvoboditev Durkheima izpod njegovih funkcionalističnih interpretov. Glej njegovi deli *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*, 2nd Ed. Lanham, Md.: Rowman&Littlefield, 1994. in *Durkheim and Postmodern Culture*. New York: Aldine de Gruyter, 1992. Mestrovicova zadnja dela so nam veliko pomagala razumeti Durkheimovo misel znotraj njegovega fin de siecle intelektualnega konteksta. Glej tudi Mestrovicovo *The Coming Fin de Siecle: An application of Durkheim's sociology to modernity and postmodernism*. New York: Routledge, 1991. Zdi se, da sta se morala tako Ernest Wallwork kot Steven Lukes osvoboditi vpliva Parsonsove funkcionalistične interpretacije Durkheima, da bi lahko naredila lastne komentarje.

⁵ Glej John R. Wallach, 1992. *Contemporary Aristotelianism*. *Political Theory*, 20, str. 613-41.

⁶ MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. Glej tudi njegovo *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988. Robert N. Bellah et al. 1985. *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press. Glej tudi Robert N. Bellah et al. 1991. *The Good Society*. New York: Alfred A. Knopf. Ostali pomembni komunitarni pisci, ki delajo na področju filozofske etike, so Stanley Hauerwas, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Waltzer in Ernest Wallwork.

zmedenost, individualizem pa je začel podpirati upadanje solidarnosti in zadovoljstva med člani liberalnih družb (Stout 1988, 1-3). Še več. Komentator Mark S. Cladis je nedavno dejal, da oni (misleci, op.p.) trdijo, da so liberalne družbene in moralne teorije "zgrajene na iluzornem prepričanju razsvetljenstva o utilitarnosti ali nadzgodovinskem razumu ter so zato, posledično, moderne liberalne družbe, ali vsaj njihovi filozofski temelji, obsojeni na propad." (Cladis 1992, 3) Drugi bi dodali, da bo propad liberalnih družb prišel zato, ker moderne družboslovne in normativne teorije niso pravilno dojele niti reflektirale v družbeno prakso in institucije, ki slonijo na njih, družbene narave človeškega stanja.⁷

Mnoge komunitariste, ki so razmišljali o problemih modernosti na podoben način, je pot privedla do izbire, ki si jo je MacIntyre postavil v *After Virtue* - Nietzsche ali Aristotel? Podobno kot MacIntyre so mnogi komunitaristi zavrnilo toge, nadzgodovinske racionalne temelje na katerih so razsvetlenski misleci branili liberalizem. Namesto tega so si izbrali aristotelovsko ali kakšno drugo tradicijo, ki Aristotelu veliko dolguje. Gre za pristop k razumevanju družbene znanosti kot oblike etične raziskave. Predlagajo tudi Aristotelov nabor vrlin kot okvir, znotraj katerega bi morali ponovno premisliti etične ideale liberalizma in družbenih praktik modernih družb. Bellah in njegovi kolegi so, na primer, spomnili Američane na njihove pretekle biblične in civilne republikanske tradicije z namenom poglobljanja vrednotenja in zavezanosti njihovi moralni skupnosti. Z njihovega gledišča je ideja dobrega definirana s tradicijami in družbenimi dejanji, kar predstavlja bazo racionalno moralnemu utemeljevanju.⁸ (Wallach 1992, 625). Komunitaristi vidijo edino alternativo temu pristopu v sprejetju Nietzschejeve kritike moralnosti - namreč, da morala ni nič drugega kot izraz osebnega interesa in volje do moči. Posledično to pomeni, da ne obstaja druga možnost kot sprejetje nocije Maxa Webera, da sta družboslovna znanost in moralna raziskava nespravljivi podjetji.⁹ (MacIntyre 1981) Komunitaristi verjamejo, da če bi sledili nietzschejevsko-webrovski poti, bi na koncu pristali na etičnih in filozofskih pozicijah, ki so emocionalne, skeptične, nihilistične in relativistične, kar je pokazal primer mnogih postmodernih mislecev.

Komunitaristični pristop k ponovnem preišljanju liberalizma veliko dolguje Aristotelu in, kot so mnogi sedaj spoznali, Durkheimu.¹⁰ Komunitaristični pisci so črpali od enega ali drugega, nikoli pa od obeh, kar je rodilo zanimivo vprašanje podobnosti Durkheimove različice sociologije z Aristotelovo družbeno mislijo. Ta članek združuje oba misleca in kaže, da so mnoge Aristotelove ideje bile prede-

⁷ Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart in The Good Society. Glavne vrste liberalne družbene teorije, kateri komunitaristi misleci ugovarjajo, so predstavljene v knjigi Johna Rawlsa. 1971. A Theory of Justice. Cambridge Mass.: Harvard University Press in v knjigi Roberta Nozicka. 1974. Anarchy, State, and Utopia. New York: Basic Books.*

⁸ Tudi Jeffrey Stout je impresivno predstavil in razširil posledice MacIntyrejevega nabora družbenih praktik v njegovi *Ethics After Babel*, str. 267-76.

⁹ Za Webrov pogled na vlogo znanosti in stvari, ki so v svojem bistvu etične narave, glej njegov slaven esej *Znanost kot poklic*.

¹⁰ Dve nedavni izjemi na to posplošitev sta knjigi Dereka L. Phillipsa. 1993. *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought. Princeton, N.J.: Princeton University Press.* in delo Marka S. Cladisa (1992).

lane in preformulirane v Durkheimovem delu. Ker med obema obstaja takšna intelektualna povezava, ni čudno, da so se sodobni kritiki modernega liberalizma v svojih pisanjih zatekali k obema mislecema. Trdim, da je potrebna podrobna primerjalna analiza Durkheima in Aristotela, če hočemo pokazati na stične točke in na razlike v njihovih mislih. In ta esej je namenjen ravno temu. Želi pa tudi pokazati njune misli v naših sodobnih skrbih o moralnih in filozofskih pomankljivostih liberalizma in sodobne družbene teorije, kot jih izražajo komunitaristi.

Ena od najpomembnejših točk primerjave med družbeno teorijo Aristotela in Durkheima in sodobnih komunitarističnih piscev se vrti okoli različnega razumevanja osnove družbene eksistence. Namesto liberalne in utilitarne nocije, ki pravi, da je zavedajoč, racionalen posameznik izvor družbenega življenja, komunitarni pisci, tako kot tudi Durkheim (sledječ Aristotela) poudarjajo nasprotno stališče - da so človeška bitja predvsem družbena bitja. Če liberalci vidijo družbeni vidik človeškega življenja zakoreninjen v zavestni izbiri posameznikov, ga komunitaristična misel najde v našem nagnjenju k druženju. Tradicije in družbene prakse, ki so posledica tega človeškega nagnjenja, so tako vzrok kot posledica našega družbenega bitja. Gledano tako, je družbeno življenje zakoreninjeno v navadah in konvencijah. Durkheim in njegov grški prednik pa gresta v svojih teorijah o izvoru družbenega življenja še korak dlje. Podobno kot komunitaristi zavračata liberalno in utilitarno videnje, ki postavlja izvor družbenega življenja v zavestno izbiro posameznikov. Še več. Pravita, da so človeške navade in tradicije izvor vsakega posameznega družbenega obstoja, znotraj katerega se nahaja vsak od nas. Stališče celo radikalizirata tezo, da smo ljudje samo zaradi naših stikov z drugimi ljudmi. Zagovarjata, da izvor družbe ni zakoreninjen v izbiri ali konvenciji, ampak v *naravi*. Z definiranjem posameznika kot nujno družbenega bitja in razumevanjem družbenosti kot dela narave, nas Durkheim in Aristotel vodita v drugačno postavitev družbene in moralne teorije, kot pa jo predstavljajo liberalni in celo mnogi komunitaristični pisci.¹¹

Aristotel pravi, da smo družbeni, ker ne moremo zadovoljiti naših najglobljih hrepenenj niti imeti v popolnosti izpolnjenega življenja brez prijateljstva in brez sodelovanja v politični skupnosti. Tako za Aristotela kot za Durkheima velja, da se delovanje človeškega bitja ne more ločiti od *dobrega* delovanja, za oba misleca pa to pomeni biti srečen. Aristotel v prvi knjigi Nikomahove etike opiše srečo ali *eudamionio* kot najvišji cilj ali *telos* človeškega obstoja.

Pri tem Durkheim ponovno sledi Aristotelu, saj pokaže, da ima sreča določeno obliko in vsebino. Oba verjameta, da je sreča rezultat zmernega dejanja. To je tudi tisto, kar Aristotel imenuje vrlina - dejanje, ki se izogiba skrajnostim pretiravanja ali

¹¹ Vredno je spomniti, da se Aristotelova in Durkheimova koncepcija družbene narave človeškega stanja lepo ujemata s sodobnimi feminističnimi nocijami *sebstva* in *moralnosti*, ki so relacijska in vsebinska. Glej delo Carol Gilligan. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Virginia Held. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*. Chicago: Chicago University Press. Durkheim in Aristotel se po mojem mnenju razlikujeta na enak način od feministk in komunitaristov. Njuna stališča namreč vsebujejo eksistencialistično komponento, čemur pa se moderne feministke izogibajo.

pomanjkanja. To videnje sreče služi kot osnova za teorijo normalnega in patološkega v človeških zadevah.

Na tej osnovi Aristotel in Durkheim povežeta etično raziskavo z družboslovno znanstveno analizo, oba iščeta kaj je dobro življenje za človeško bitje ter se posledično vprašata, kako je to mogoče narediti. Oba prideta do odgovora, da je to mogoče le sredi družbenega okolja, ki pomaga zagotavljati pogoje v katerih bodo ljudje nagnjeni h krepstnemu življenju. Vzpostavitev takšnega družbenega okolja pa je povezana z oblikovanjem zakonov in izobraževalnega sistema, ki pomagajo pri članih družbe razvijati vrline ter vzpostavljajo družbene in ekonomske prakse, ki so pravične. Za Durkheima je človeško delovanje povezano s tistimi značilnostmi, ki delajo ljudi družbena bitja in kulturne producente. Družbena narava pa nakazuje možnosti človeških bitij, da delujejo na načine, ki jih je Aristotel opisal kot konstitutivno vrlino.

Durkheimova različica sociologije je veliko bližje Aristotelovi filozofski družboslovni znanosti kot sodobnemu funkcionalizmu, ki se izogiba eksistencialističnih definicij človeške narave. Moderni funkcionalizem je del pozitivističnega programa za vzpostavitev brezvrednotne družboslovne znanosti, ki hoče ločitev funkcionalne oblike od normativne ter "je" od "naj bi" v družboslovnem raziskovanju. Čeprav je Durkheim pogosto označen kot utemeljitelj modernega funkcionalizma (v mnogih stvareh so njegove ideje bile zelo plodne za to perspektivo), ga ni mogoče razumeti kot predhodnika poskusa ločevanja etične raziskave od družboslovne znanosti. Rečemo lahko celo nasprotno, iskal je različico družboslovne znanosti, ki razlikuje med obema, vendar ju ne ločuje.

Moje branje Durkheima se ne ustavi tu, ampak se nadaljuje z ukvarjanjem s celo vrsto problemov, ki presegaajo tiste, ki jih postavljajo komunitaristi o družbeni etiki in racionalnosti liberalizma. Gre za probleme, ki so združeni v kritiki moderne kulture kot jo ponujajo postmodernisti. Podobno kot komunitaristični misleci so tudi postmodernisti kritični do modernega liberalizma za katerega predvidevajo, da je dedič razsvetljenstva. Zavračajo nagnjenost moderne družboslovne znanosti k označevanju same sebe kot vrednostno nevtralnega generatorja objektivnega znanja. Njihova kritika je veliko širša kot kritika komunitaristov. Sodbe postmodernistov o sodobnosti so razširjene na vse kulturne proizvode - liberalno demokratične politične institucije, sodobno literaturo in umetnost, sodobno znanost ter moderne nocije razuma in racionalnosti. Pravzaprav je kritični in dekonstruktivistični napor usmerjen v vsak kulturni fenomen, pri katerem je mogoče razbrati kakršno koli povezavo s fundamentalističnimi težnjami razsvetljenstva ali zahodne intelektualne tradicije nasploh. Postmodernizma v smislu intelektualnega razvoja ne gre imeti za še eno novo paradigmo ali akademsko modo. Gre bolj za radikalno novo gibanje, ki stremi k popolni rekonceptualizaciji občutenja in pojasnjevanja sveta okoli nas.

Čeprav so ga razvili francoski poststrukturalistični pisci v začetku šestdesetih let, z njim pa nadaljevali in ga poglobljali v zadnjih letih misleci kot so Lacan, Foucault, Barthes, Deluze, Derrida, Baudrillard, Lyotard in ostali, je postmodernizem glavni intelektualni impetus dobil v misli nemških filozofov Friedricha Nietzscheja in, v manjši meri, Martina Heideggra. Najtežji del problema filozofije

postmodernosti, izhajajoč iz Nietzschejevega dela, je posledica resnega obravnavanja filozofskega nihilizma.¹² Moj interes za postmodernizem pa izhaja predvsem iz dejstva, da predstavlja verzijo relativizma, ki se v svoji najbolj radikalni formulaciji konča v zaobljubi nihilizmu.¹³

Kot srce tega intelektualnega gibanja lahko označimo težnjo po dekonstrukciji vsakršnih poskusov ustvariti temelje znanja ali resnic, ki bi temeljili zgolj na vnaprej danih načelih, za katera se predvideva, da so resnična več kot zgolj iz prepričanja ali nepreverjene prakse. Postmodernisti pravijo, da je fundacionalizem nagnjenje, ki je globoko zasidrano v zahodnih načinih videnja, vedenja in reprezentiranja, izhaja pa iz zahodnih metafizičnih in religioznih tradicij. Razsvetljenstvo in filozofska podpora liberalizmu, ki je njegov produkt, sta samo dve nedavni razširitvi tega zahodnega iskanja temeljev.

Kot je pokazal Jon R. Snyder v svoji razpravi o pomembnem postmodernističnem piscu Gianniiju Vattimu, je postmodernistična kritika fundacionalizma zasidrana predvsem v tradiciji evropskega nihilizma in prvenstveno izhaja iz Nietzscheja. Snyder pravi, da to doktrino "zanima predvsem razkroj in razpad resnice v vrednoto, ki zavzame obliko človeškega prepričanja ali mnenja, ali kot pravi Nietzsche, obliko volje do moči. Kaj to pomeni, preprosto povedano, (je), ... da metafizične "resnice" enostavno izražajo subjektivne vrednote določenega posameznika ali družbene skupine, ne pa nepreobraženo, nespremenljivo bistvo tako božjega, človeškega kot naravnega sveta." (Snyder 1988, xi-xii)

Snyder nadaljuje, ko pravi, da "teorije evropskega nihilizma ni mogoče ločiti od (kar je tudi centralna tema postmodernizma) tistega, čemur danes ponavadi pravimo "filozofija razlike", katere začetnika sta Nietzsche in Heidegger. Filozofija razlike pravi, da se morajo vse razlike med resnico in neresnico, bistvom in izgledom, racionalnim in iracionalnim razkrojiti tako daleč, da končna avtoriteta ali nepremakljiva osnova za "razliko" (na primer Bog) ne obstaja več zunaj ali pred našim jezikom ter v konceptih zacementiranih v njej, na katere bi se lahko naslanjali, če bi hoteli delati razlike na popolnoma objektivni način." (Snyder 1988, xii) Vse konceptualne razlike so zato zgolj produkt človeške volje do moči, čemur lahko z drugimi besedami rečemo tudi "volja do interpretacije". Človeško nagnjenje k racionalni misli je s tega stališča po svoji naravi predvsem totalitarno. Z definiranjem razlik in razločevanjem vsiljujemo drugim skozi interpretacije svojo voljo, to pa je seveda zatiralno dejanje. Snyder opiše intelektualne zaključke filozofije razlike na naslednji način:

¹² Jon R. Snyder v svojem uvodu k prevodu knjige Gianniija Vattima. 1988. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, str. xi, pravi, da je pomembnost Vattimovega dela v resnem obravnavanju nihilizma, ki črpa, kot pravi Snyder, iz Nietzschejevega opisovanja evropskega nihilizma. Snyderjev uvodni esej k Vattimovi knjigi briljantno prikazuje samo srčiko postmoderne kritike in senzibilnosti, kar sem tudi uporabil v tem in naslednjih nekaj odstavkih.

¹³ Skrb, da je postmodernizem predstavlja verzijo relativizma, ki vodi v nihilizem, je glavna v nedavni kritiki postmodernizma Ernesta Gellnerja. Glej njegovo *Postmodernism, Reason, and Religion*. London: Routledge, 1992, str. 24, 71.

Redukcija resnice na vrednoto ali na "perspektivo", če uporabimo Nietzschejev izraz za "prepričanje", tudi ne more obratno voditi k odkritju nove resnice ali novega temelja za razmišljanje, kajti svet razlike je edini svet, ki obstaja. Filozofija resnice se osredotoča na razstavitev ali dekonstrukcijo vseh metafizičnih resnic-zahtev in metafizičnih sistemov logike, obenem pa sočasno zanika možnost nove resnice in novega razuma, ki bi lahko zavzel izpraznjeno mesto. Za človeštvo dvajsetega stoletja ne obstaja izhod iz sveta različnih in pogosto nasprotujočih si interpretacij. (Snyder 1988, xiii)

Kar nam ostane je dekonstrukcija kot nikoli končano dejanje, ki se ne izplača. Tako je, v kočni fazi, postmodernizem filozofija obupa (še posebej v njegovih najbolj skeptičnih formulacijah). (Rosenau 1992) Obup je zakoreninjen v zanikanju intelektualne aktivnosti kot možnega povzročitelja kakršne koli razlike v družbenih odnosih in v odkritju človeškega razuma kot maske za človeški interes in moč. Tisto, kar sledi, je izguba vsakršnega optimizma podobnega tistemu, ki je vodil liberalizem, razlagajoč, da lahko človeški razum naredi razliko v ustvarjanju znosne družbe na temeljih, ki presegajo interese in moč.

Zanimivo je dodati, da se v zadnjih letih razvija bolj pritrtilna postmodernistična pozicija, še posebej v delih anglo-ameriških neopragmatističnih filozofov in družboslovnih teoretikov.¹⁴ Čeprav se strinjajo s kritiko modernosti skeptičnih postmodernistov, imajo pritrtilni postmodernisti, kot to trdi Pauline Marie Rosenau, "več upanja in bolj optimističen pogled na postmoderno dobo. (Rosenau 1992, 15) Splošen odnos pritrtilnih postmodernistov je, kot razlaga ona, privrženost procesu. Intelektualna pozicija večine pritrtilnežev je nedogmatična, tentativna in neideološka." (Rosenau 1992, 16). Ti postmodernisti se v svojih pisanjih ne izogibajo etičnim stališčem ali se ograjujejo od argumentiranja zakaj je eno stališče boljše od drugega. Pravzaprav vidijo mnogi njihova pisanja kot osvobajajoča, njihov cilj pa v krepitvi boja za osvoboditev izpod kakršne koli nadvlade, še posebej izpod tistih oblik, ki imajo hegemonске značilnosti ter delujejo na način odrekanja manj močnim članom družb pravico do izražanja razlik in njihovega glasu.¹⁵

Celoten spekter, od zmernih do skrajnih verzij tako skeptične kot pritrtilne usmeritve, lahko razločimo na osnovi jakosti njihovega mnenja in stopnje, do katere razširjajo logiko svoje postmodernistične kritike. (Rosenau 1992, 14-15) Ne glede na to, katero usmeritev je kdo od postmodernistov sprejel, le-ti v samem središču postmoderne raziskave še vedno ostajajo zavezani dekonstrukciji fundacionalizma ter osvoboditvi jezika in misli totalitarnih operacij. Ne da bi se trudili

¹⁴ Neopragmatistična pisanja Richarda Rortyja so zelo vplivala na razvoj pritrtilne postmodernistične pozicije med anglo-ameriški misleci. Glej njegove *Philosophy and the Mirror of Nature*. 1979. Princeton: Princeton University Press; *Consequences of Pragmatism*. 1982. Minneapolis: University of Minnesota Press; *Objectivity, Relativism and Truth*. 1991. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁵ Za nedavni primer osvobajajočega in pritrtilnega postmodernističnega stališča, ki se navdihuje v Rortyjevih pisanjih in kontroverzah, ki jih je spodbudil med družboslovci, glej članek Stevena Seidmana. 1991. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*. *Sociological Theory*, 9, str. 131-46 in odgovore, ki sledijo v isti številki *Sociological Theory*.

narediti popolno in vsesplošno analizo postmodernizma, je vseeno dobro na hitro očrtati kar je specifičnega pri doseganju teh ciljev. V tem, kar sledi, bom povzel glavne elemente postmodernistične filozofije, kot jih je prikazala Pauline Marie Rosenau v svoji knjigi *Post-modernism and the Social Sciences* (Postmodernizem in družbene znanosti).

Postmodernizem trdi, da je spreobrnil splošno razumevanje odnosa med avtorjem, besedilom in bralcem. V tem novem odnosu je pomembnost avtorja, njegovih pomenov in namenov zmanjšana, besedilo in bralec pa postaneta bolj pomembna. Namen te spreobrnitve je rušitev privilegirane pozicije avtorja in začetek kritike avtor(itete) na splošno. Zmanjšani pomembnosti avtorja ustreza nacija, da besedila nimajo objektivne vsebine. Pomen teksta (v postmodernem načinu raziskave so vse pojavi, vsi dogodki teksti) prihaja od zunaj - bralec si sam ustvari njegovo ali njeno lastno sliko. (Rosenau 1992, 21)

S to kritiko privilegirane pozicije avtorja je povezana še ena postmoderna nacija: tradicionalno razumljen subjekt je iluzija. Postmodernizem zavrača tradicionalno idejo koherentnega subjekta z enotno in stabilno identiteto. (Rosenau 1992, 21) Zavrača tudi nacija svobodne volje kot tudi humanistično filozofijo, ki je spremljala razsvetljensko idejo o bistvenem sebstvu. Rušenje tradicionalno dojetega subjekta je povezano še z enim postmodernim prepričanjem, namreč, da je nemogoče zagovarjati strogo delitev sveta v različne subjekte in objekte. (Rosenau 1992, 42) Postmodernizem želi zabrisati meje dihotomije subjekt-objekt, ki jo je podedoval pri filozofiji razsvetljenstva. Tradicionalno gledanje na to dihotomijo je privilegiralo subjekt in vzpostavilo hierarhične odnose dominacije med človeškim subjektom in zunanjim svetom. Postmodernistično zavračanje dihotomije subjekt-objekt je imelo namen odpraviti to hierarhijo z namenom, da bi pojmovali svet v smislu neskončne prepredenosti tako človeškega kot nečloveškega.

Iz opazovanj subjekta, glede na to ali je avtor bolj skeptične ali bolj pritrtilne usmeritve, postmodernisti črpajo veliko zaključkov. Zaključek skeptikov je, da smrt subjekta in propad dualizma subjekt-objekt povzročata "pesimizem o ustreznosti človeške intervencije, človeškega načrtovanja, racionalnosti in razuma, kajti subjekt je bistven za vsako od teh." (Rosenau 1992, 47) Pritrdilni postmodernisti pa slavijo smrt modernega subjekta in pozivajo k novemu videnju sebstva kot nečesa, kar je vedno v gibanju, vseprisotno in brez močne enotne identitete. V tem novem, postmodernem kalejdoskopskem videnju sebstva, posameznik nima stalnih opornih točk v svoji identiteti, ampak se stalno spreminja glede na zahteve vedno spreminjajočega se družbenega in fizičnega okolja. Postmoderni posameznik, dojet kot prilagodljiva, sproščena in tolerantna *persona*, je za pritrtilne postmoderniste pozitivna smer razvoja. Trdijo, da je takšna preureditev bolj skromen opis človeških bitij in ima manj možnosti za avtorjevo nadvlado. Še več, postmoderni posameznik, osvobojen skrbi iskanja perspektiv pravice, je osvobojen strahu in odgovornosti, ki so težile moderni subjekt in je svoboden v radostni, čeprav anonimni eksistenci.

Naslednja pomembna dimenzija postmodernistične kritike so njihovi protiarگumentari konvencionalni zgodovini. Zgodovina ima močno zmanjšano vlogo znotraj postmoderne perspektive, podobno kot avtor in subjekt. Tradicionalna zgo-

dovinska raziskava, katere cilj je vedenje in predstavljanje preteklosti, je po mnenju postmodernistov dvomljivo podjetje. Kot pri pomenu besedila ali besedilu samem, ki ga hoče avtor, se zgodovinskih dogodkov, oseb in situacij ne da dojeti na kakršne koli bistven način. S tega stališča je preteklost besedilo, ki ga beremo zaradi naših osebnih namenov ne pa zaradi iskanja resnice o preteklih časih. S padcem preteklosti v sedanost ni mogoče za kar koli predvideti popolne prisotnosti ali odsotnosti. Nesposobnost pisanja zgodovine kot slikanja preteklosti izhaja ne samo iz postmodernega izginjanja časa in prostora, ampak tudi iz problematične narave predstavljanja kot takega.

Skeptični postmodernisti trdijo, da je reprezentiranje epistemološko goljufivo. Kritika reprezentiranja, kot jo predstavljajo skeptični postmodernisti, je radikalna - ne samo, da se sprašuje po možnostih zgodovine v tradicionalnem smislu, ampak predlaga tudi nove načine dojemanja teorije, resnice in realnosti. Problem modernega reprezentiranja in z njim povezanih nocij o teoriji, resnici in realnosti je v tem, da trpijo zaradi fundacionalističnih iluzij. Povedano z drugimi besedami to pomeni, da je skupno vsem tem konceptom predvidevanje, da človeški jezik in znanje predstavljata realni svet, ki je neodvisen od naših umov. Moderna epistemologija od Descartesa naprej temelji na razlikovanju med mentalnimi stanji in zunanjim svetom.¹⁶ Besede, koncepti in teorije imajo z modernističnega stališča možnost reprezentiranja zunanjega sveta. Cilj kartezijanske znanstvene misli je iti preko zgolj prikazovanja realnosti, je osvoboditev sebe izpod subjektivnih zaprek, ki onemogočajo "čist in razločen" pogled ter določiti nesprenemljiv realen svet pod spreminjajočo se podobo realnosti. Moderna znanost (naravoslovna in družboslovna) počiva na epistemološkem temelju in začne svoj pohod k resnici in objektivnosti s predpostavko, da je reprezentiranje zunanjega sveta mogoče.

Postmodernisti nočejo imeti opravka s predpostavko, da je mogoče in zaželjeno reprezentirati svet. Verjamejo, da so naporji za to neprimerni in zavajajoči. Menijo, da je človeška aktivnost reprezentiranja arbitrarna, ker ne obstaja neposreden odnos med označenimi stvarmi in njihovimi označevalci, med zunanjim svetom in simbolnimi orodji, ki jih človeška bitja uporabljajo za reprezentiranje (zunanjega sveta, op.p.) sebi in drugim. Ker ne obstaja neposredna povezava, postmodernisti svetujejo vsesplošno zavračanje referenčnega statusa besed, podob, pomenov in simbolov. Namesto tega podpirajo antireprezentativno stališče, ki predvideva obratno epistemološko razmerje, t. j. da sta jezik in znanje zgolj simbolno v človeški subjektivnosti, bolj čustvo, želja in interes kot pa objektivno stanje stvari na svetu. Trdijo, da je nevzdržno razlikovati med človeškim raziskovalnim procesom in zunanjim svetom. Zaradi tega opuščajo kakršne koli poskus reprezentiranja objekta študije "kot zares je" neodvisno od procesa raziskave. Postmodernisti verjamejo, da realno v modernističnem smislu ne obstaja.

V postmodernistični perspektivi se reprezentiranje zlije z realnostjo; tisti, ki ve, z vedenim; subjekt z objektom. V odsotnosti takšnih epistemoloških razlikovanj se

¹⁶ Za razpravo o kartezijanski reformulaciji razuma in njegovi burni zgodovini vse do sedanosti, glej knjigo Ernesta Gellnerja. 1992. *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell.

postmodernisti zatekajo h kontekstualističnim in konstruktivističnim teorijam realnosti. (Rosenau 1992, 23) Materialistično videnje realnosti, za katero verjamejo, da je značilno za moderno epistemologijo, so zamenjali z idealistično teorijo - videnjem, da so realnost samo naše predstave, naše jezikovne konvencije. S tega stališča je vsako reprezentiranje nedoločljivo in jezikovno relativno, resnica in teorija pa nemogoči. Zaradi vsega tega postmodernisti trdijo, da je v odsotnosti resnice in dokazov, ki niso "prežeti" s teorijo, treba sprejeti različne intuitivne interpretacije in/ali opisovanja brez kriterijev za ocenjevanje superiornosti enih nad drugimi.

Z zlitjem subjekta in objekta se podre tudi standardni poskus znotraj glavnega toka različic družboslovne znanosti o izvajanju brezvrednotenega raziskovanja. Za postmoderniste je ločitev dejstev, pomenov in vrednot med potekom raziskave in produkcijo znanja nemogoča. Rečeno z drugimi besedami, postmodernisti sprejemajo, da so vrednote, normativna vprašanja, občutenja in čustva del človeške intelektualne produkcije ter jih zato ne poskušajo izločiti iz raziskovanja. Ker pa imajo vse vrednote za bolj ali manj enakopravne, se ne sprašujejo o tem, katere vrednote se bodo zilile z družboslovno znanostjo. Ne da bi iskali pomoč pri tradicionalni nociji reprezentiranja in resnice, postmodernisti (še posebej tisti bolj skeptično usmerjeni) zahtevajo popolno relativnost vseh vrednot in etičnih stališč. Rezultat tega je, da je postmodernistično stališče postalo stališče kognitivnega in etičnega relativizma.

Nekatere postmoderne razlage zgodovine in reprezentiranja niso tako radikalne, kot jih razlagajo skeptiki. Misleci bolj pritrtilnega nagnjenja poskušajo spremeniti te nocije na način, ki bi bil manj zatirajoč in prisiljujoč za naše predstave. Mnoge ne zanima toliko zavračanje zgodovine in reprezentiranja, kot zgolj relativiziranje obeh. (Rosenau 1992, 62-76) Enako bi lahko rekli za postmoderno mnenje o konceptih teorije, resnice in realnosti. Cilj bolj pritrtilnih postmodernistov je najti epistemološko stališče, ki se izogiba skrajnostim objektivizma ali relativizma. Nesreča pri tem pa je, kot so pokazali kritiki, da poskus sklenitve kompromisa med tema dvema skrajnostima pogosto pripelje tiste, ki zagovarjajo pritrtilno stališče, do sprejetja nujno nasprotujočih si pozicij. (Rosenau 1992, 115)

Ta kratek opis je, upam, razjasnil, da postmoderne preobrnitve in revizije modernega razumevanje avtorja, subjekta, zgodovine, reprezentiranja, teorije, resnice in resničnosti predstavljajo radikalno nov pogled na svet. Logika postmodernega projekta narekuje odrekanje ali vsaj bistveno revizijo moderne družboslovne znanosti kot se je razvila v dvajsetem stoletju. Še več, če bi njegov kognitivni stil sprejeli tisti na oblasti, bi to imelo široke posledice tako za naše politične institucije kot za naše vsakdanje življenje. Toda, ali je postmoderna pristop k problemom, s katerimi se srečujemo v boju s kulturno dediščino razsvetljenstva, pravilen ali celo zaželen? Menim, da ni. Namesto tega predlagam, podobno kot v primeru komunitaristične kritike liberalizma in moderne družboslovne znanosti, da nam širše razumevanje Durkheima pomaga razumeti tako logiko postmoderne kritike kot boljše iskanje filozofskih pomanjkljivosti, za katere postmodernisti trdijo, da predstavljajo osnovo intelektualnih ciljev razsvetljenstva.

Čeprav tu ne morem popolnoma razviti teze, predlagam, da Durkheimova posebna pot dojemanja miselnosti in realnosti v družbenem in evoliucijskem smislu predstavlja posredniško pozicijo med različnimi videnji, ki opisujejo realnost kot stalno in nespremenljivo ali pa kot nekaj v nenehnem gibanju. Posebnost Durkheimovega pristopa postane še bolj poudarjena, ko jo soočimo z Aristotelovimi in Durkheimovimi razsvetljenjskimi predniki - Montesquieujem in Rousseaujem. Družbena misel Aristotela in Durkheima je globoko povezana s posebno koncepcijo narave. Kljub podobnosti njunih videnj narave sreče in družbene narave človeškega stanja, se ta videnja naslanjajo na različne koncepcije narave. Za razliko od Aristotela ima Durkheim evolutivno koncepcijo narave, ki se kaže v bolj gibkem pogledu na naravo družbe ter človeškega miselnega in moralnega obstoja.

Kljub tej dinamični dimenziji Durkheimove družbene teorije trdim, da je (Durkheim, op.p) ohranil statični element v njegovem videnju narave človeške sreče in družbenih institucij, ki jo podpirajo. Durkheim pokaže, da so družbene institucije, ki skrbijo za zmerno reguliranje obstoja, nujne za vsako družbo, če hoče le-ta dobro delovati in zagotavljati svojim članom zadovoljstvo in blaginjo. Tako lahko Durkheimovo misel, kot je nekoč predlagal Dominick LaCapra, razumemo kot sociološko reformulacijo antične ideje naravnega prava. (La Capra 1972) Povedano drugače, Durkheimova sociološka teorija (brez opiranja na nocio napredka) kaže, da se naravni in moralni red, za katera se včasih zdi, da s časom izginjata, vedno znova obnavljata z zgodovino. To pa je tudi notranja dinamika družbeno-zgodovinskega procesa.

Durkheimova stvaritev novega nabora filozofskih osnov za to teorijo družbene evolucije je bila opisana kot "neonaturalizem" in "relacijski socialni realizem" (sledec deloma Ernesta Wallworka in Harryja Alperta). To ji je omogočilo, da je razumela mnoge sedanje kritike filozofskih dilem, ki sta nam jih zapustila razsvetljenstvo in zahodna filozofska tradicija na splošno. Še več. Skozi njegovo posebno pot soočanja s temi dilemami krmari (Durkheim, op.p) med objektivizmom in relativizmom uspešneje kot postmodernisti in komunitaristi, pa naj gre za miselne ali etične zadeve.

Prevedel Jernej Pikalo

LITERATURA

- Cladis, Mark S. 1992. *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- LaCapra, Dominick. 1972. *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Rosenau, Pauline Marie. 1992. *Post-modernism and the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press.
- Snyder, Jon R. 1988. *The End of Modernity*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Stout, Jeffrey. 1988. *Ethics After Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*. Boston: Beacon Press.
- Wallach, John R. 1992. *Contemporary Aristotelianism*. *Political Theory*, 20.