

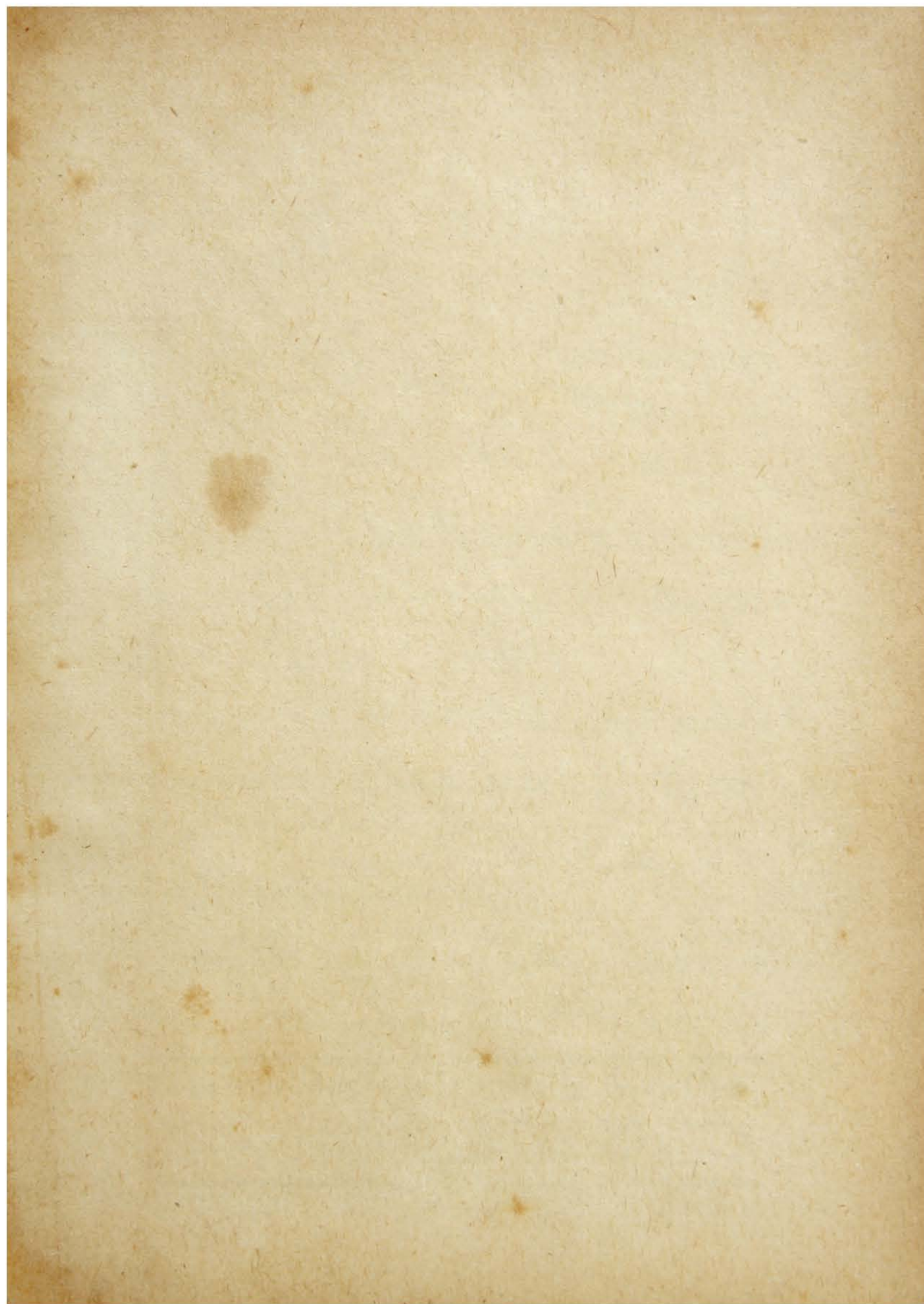
TRIBUNA

posebna izdaja

Znanost, objektivnost, racionalnost



december 2017



KAZALO

3

4 Uvodnik

Članki

- 5 Vzročni mehanizmi in zmožnosti stvari: razlaganje po koncu pozitivizma
- 9 Spopad z iracionalnim mišljenjem: zgodovinski pomen logičnega pozitivizma
- 15 Trije pomeni objektivnosti
- 18 Ideologija znanosti
- 21 Znanost kot reprezentacija in njene meje
- 23 Zmote v feministični kritiki znanosti

Recenzije

- 28 Randall Munroe: *What it?: serious scientific answers to absurd hypothetical questions* (New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2014)
- 29 Terry Eagleton, *Materialism* (New Haven: Yale University Press, 2017)
- 30 Ellen M. Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism* (Cambridge University Press, 1995)
- 32 Robyn Eckersley, *The Green State. Rethinking Democracy and Sovereignty* (Cambridge, London: The MIT Press, 2004)

Uvodnik

Lahko se zdi, da razprave o filozofiji (družbene) znanosti, sploh tiste, ki zadevajo naravo znanstvene razlage in objektivnosti, danes niso več tako nujne ali zanimive, kot so bile nekoč. Rekli bi lahko, na primer, da toliko let po zatonu pozitivizma preprosto ni več smiselno prikazovati njegovih pomanjkljivosti in jih z orisom alternativ premoščati, saj se je vse to v resnici zgodilo že dolgo nazaj. Kritike te paradigme in alternative, ki naj bi jo zamenjale, sežejo v 18. in 19. stoletje, v 20. pa so se postopoma in vsaj v večjem delu družboslovja zavihtele na njen nekoč vodilni položaj. Hermenevtika, kritična teorija, feminizem, poststrukturalizem ipd. so vztrajali in vsaj začasno uspeli z izrecnim *antipozitivizmom*, nasprotovanjem, ki je pozitivizem skušalo pokopati tako, da ga je včasih (neprepričljivo) označilo kar za ideologijo, vedno pa se je postavilo na njemu nasprotni pol. Ob tem in po tem so Thomas Kuhn, Karl Popper, Paul Feyerabend, Imre Lakatos, Roy Bhaskar idr. pomagali uveljaviti *postpozitivizem*, ki svojega nasprotnika ni niti zgolj obrnil na glavo niti ni v njem nujno videl ideologije, marveč je nekatere njegove vidike v celoti zavrnil, druge pa uporabil, običajno do neprepoznavnosti predelal in temeljito nadgradil.

Čeprav to drži, vseeno obstajajo dobri razlogi za sodobno razpravljanje o filozofiji (družbene) znanosti. Stari pogledi, kritike in spori ponekod žal padajo v pozabo, tako da, denimo, pozitivizem danes za nekatere ne pomeni več veliko drugega kot »ukvarjanje s številkami« ali »uporabljanje naravoslovnih metod v družboslovju«; dejanski epistemologija in ontologija pozitivizma, ki sta ravno zaradi svoje zmotnosti pravzaprav zelo zanimivi, se izgubita v kupu preprostih, naivnih zamahov z rokami. Poleg tega danes nastajajo ali vsaj postajajo vidnejše nove paradigme v filozofiji (družbene) znanosti, kot so denimo t. i. »posthumanizem« (Rosi Braidotti), »novi materializem« (Diana Coole), »teorija akterja-mreže« (Bruno Latour) ipd., ki ne nasprotujejo le pozitivizmu, marveč tudi poststrukturalističnemu antipozitivizmu, iz katerega sicer izvorno izhajajo, in vsaj nekaterim različicam postpozitivizma. Področje v tem dvojnem smislu gotovo ni mrtvo. Namen te številke Tribune je, da v posredni ali neposredni navezavi na nekaj izmed omenjenih – starih in novih – filozofij (družbene) znanosti prikaže tako sveže kot tudi že obstoječe, a neupravičeno pozabljene razmisleke o pozitivizmu, sestavinah in principih znanstvene razlage, družbeni vlogi in umeščenosti znanstvenega početja ter pomenu in vlogi objektivnosti.

Tibor Rutar

Vzročni mehanizmi in zmožnosti stvari: razlaganje po koncu pozitivizma

Positivizem – kot marsikaj v družboslovju – je izraz, ki ima mnogo pomenov in rab. Včasih je sopomenka za znanost nasploh. Drugič označuje ubadanje z empiričnim v ozkem ali širokem smislu, denimo zbiranje podatkov in številk, statistične analize, opazovanje, preračunavanje in druge kvantitativne metode. Spet tretjič pozitivizem pomeni vzročno razlaganje, iskanje vzrokov in vzročnih zakonov – v nasprotju z opisovanjem, interpretacijo in kritičnim vrednotenjem. Nanaša se lahko tudi, četrtič, na epistemološko držo, da je objekt preučevanja kognitivno dostopen brez posrednika, recimo teoretskih predpostavk, ali vsaj držo, da če že proces spoznavanja ne more biti izoliran od teoretskih zavez, so vendar te zaveze povsem določene s trdnimi, objektivnimi dokazi.

Težav s takšnim govorom o pozitivizmu, ki je precej pogost v laičnih in akademskih krogih, je vsaj nekaj. Prva dva pomena – pozitivizem kot znanost in pozitivizem kot ubadanje z empiričnim materialom/metodami – sta preprosto lažna. Znanost je lahko in velikokrat dejansko je nepozitivistična. Prav tako noben znanstvenik, naravo ali družboslovni, ne more opravljati svoje naloge brez zanašanja na empirijo. Še več, v nasprotju s pogosto zmoto na statistiki ni ničesar, zaradi česar bi bila *nujno* zgolj orodje pozitivistov. Tretji pomen – pozitivizem kot vzročno razlaganje – je prav tako lažen, a ne povsem. Res je, da pozitivisti iščejo *vzročne zakone*: precej posebne zakone in na precej poseben način, kot bomo podrobneje videli v nadaljevanju. Res je tudi, da takšni zakoni skoraj nikjer v naravi ne obstajajo, sploh pa ne obstajajo v družbenem svetu, in da so pozitivistični modeli vzročnega razlaganja prepojeni s pojmovnimi zagatami, zaradi česar se jih upravičeno kritizira. Toda vzročni zakoni in pozitivistični modeli razlaganja ne izčrpajo vseh možnih načinov vzročnega pojasnjevanja. Razlagati se da tudi brez oziroma celo *predvsem* brez zakonitosti. Četrti pomen – pozitivizem kot naivna epistemologija – je še najbližje resnici, a tudi ta ima svoje težave. Na primer, Karl Popper, ki se ga poleg Avgusta Comta in logičnih pozitivistov največkrat povezuje s pozitivizmom, ni imel takšne epistemologije in je bil, ravno nasprotno, izrazito kritičen do nje.¹ Takole pravi na več različnih mestih v svojem opusu:

»[N]ikoli nismo 'upravičeni', da zatrdimo resničnost dane teorije ali prepričanja tako, da se sklicujemo na domnevno neposrednost prepričanja. ... Trditi, da neposrednost vzpostavi resnico ali da je kriterij resnice, je *temeljna napaka idealizma*. ... Sodeč po mojem nazoru opazovanja (ali 'zaznave' ali 'čutni podatki' itd.) ... niso surovi material vednosti. Nasprotno, opazovanja vselej predpostavljajo predhodno dispozicijsko vednost. Opaženje je rezultat stimulusa, *ki se sliši znano*. ... Priznam, da smo ujetniki, zamejeni z okviri svojih teorij; svojih pričakovanj; svojih nekdanjih izkušenj; svojega jezika.«²

V prispevku bom najprej predstavil glavni in dejanski

1 Kljub temu drži, da je za Popperja značilna pozitivistična ontologija vzročnih zakonov.

2 Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary*

steber pozitivizma, tj. deduktivno-nomološki model razlaganja, ki ga je na podlagi humovskega razumevanja vzročnosti najjasneje razvil logični empirist Carl G. Hempel, ter njegove največje pomanjkljivosti. Nato bom prikazal trenutno najbolj obetavno alternativo pozitivističnemu principu razlaganja, ki so jo nekateri družboslovci izrecno nakazovali že na koncu sedemdesetih in v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, izhaja pa iz bioloških znanosti – to je t. i. »mehanizmični« princip razlaganja.

Zakonitosti in težave z njimi

Uradno je pozitivizem danes gotovo končan.³ Svoj vrh je doživel več kot pol stoletja nazaj, ko je Hempel (na začetku skupaj s Paulom Oppenheimom) predstavil vsaj na prvi pogled imeniten model razlaganja, ki sem ga omenil zgoraj in ki je splošneje znan tudi kot model krovne zakonitosti.⁴ Glavni potezi tega modela sta dve, kot razkriva že njegovo ime: uspešna razlaga konkretnega pojava mora imeti obliko deduktivne logične izpeljave konkretnega pojava iz splošne zakonitosti (in nekaj začetnih pogojev). Primer, s katerim je Hempel pogosto ponazarjal logiko svojega modela, je razpočenje avtomobilskega hladilnika v noči, v kateri temperatura pade pod ničlo. Ta dogodek lahko razložimo tako, da ga deduktivno izpeljemo iz splošne zakonitosti, po kateri se pritisk vode spreminja s spreminjanjem njene temperature in volumna, ter iz začetnih pogojev, ki sta višina temperature ponoči in mejni pritisk hladilnika.

Preden nadaljujem, naj poudarim, da je ta razlagalni model le en del pozitivizma. Pozitivizem, kot ga razumem sam, zajema še vsaj: (i) empiristično skeptičnost do obstoja entitet oziroma njihovih mikrogradb in vzročnih

Approach (Oxford: Oxford University Press, 1975), 68, poudarek v izvirniku; isti, *Realism and the Aim of Science (Postscript to the Logic of Scientific Discovery Vol. 1)* (London: Routledge, 1996), 99, poudarek v izvirniku; isti, »Normal Science and Its Dangers«, v I. Lakatos in A. Musgrave (ur.) *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 56.

3 Neuradno še vztraja na vsaj tri načine, med katerimi sta zadnja dva preredko omenjena. Prvič, zajeten del ameriške sociologije je pozitivističen, ker se še vedno bolj ali manj izrecno zanaša na razlagalno moč krovnih zakonitosti. Drugič, marsikatera postpozitivistična metateorija (filozofija znanosti) je implicitno pozitivistična, ker najprej sprejme, da lahko pojme, kot so znanost, objektivnost, resnica, dokazi, vzročno razlaganje in dejstva, razumemo zgolj na pozitivistični način, nato pa vse te pojme zaradi svoje nastrojenosti proti pozitivizmu v celoti zavrže. S tem sicer zanika pozitivizem, a zgolj tako, da implicitno sprejme njegov kategorični okvir. Možnost, da bi prej omenjene pojme – pojem resnice, objektivnosti itd. – lahko razumeli na nepozitivistični način, je izgubljena. Tretjič, marsikatera sodobna sociološka teorija, ki izrecno zavrača pozitivizem, denimo bourdieuevska teorija habitusa in polja, foucaultovska teorija oblasti ali strukturalistična teorija Anthonyja Giddensa, sprejema del zapuščine bližnjega sorodnika pozitivizma – empirizma. Del empirizma, ki ga te sodobne teorije sprejemajo, je globoka skeptičnost do obstoja česarkoli, kar niso empirično zaznavni pojavi, dogodki. Zato so glavni razlagalni dejavniki v teh teorijah »prakse, navade, rutine in interakcije«, ki so »kot početja dogodki«, dogajanja. Douglas Porpora, *Reconstructing Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 33. Opazno manj je sklicevanja na človeške akterje, njihove nevidne zmožnosti, namere in interese ali na še bolj nevidne družbene strukture (tj. odnose med akterji).

4 Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: Free Press). Modelov krovne zakonitosti je več. Najslavnejša sta deduktivno-nomološki in induktivno-verjetnostni (oziroma induktivno-statistični).

zmožnosti, ki niso neposredno empirično opažene v pojavih in ki jih iz razlagalnih razlogov postulirajo abstraktne teorije; (ii) empiristično zavračanje ontološke vzročne nujnosti, tako da vzrok in posledica nista nujno povezana drug z drugim, marveč sta zgolj »asociirana«, zgolj vedno sledita en drugemu, kot je poudarjal David Hume; (iii) zgoraj nakazano naivno epistemologijo; (iv) popolno ločevanje vrednot od dejstev.

Hemplov deduktivno-nomološki model je eleganten in logično rigorozen, a ga bremenijo resne težave. Prva je, da ustvarja razlage, ki izpolnjujejo vse njegove logične zahteve, a so očitno lažne. Primer, s katerimi kritiki radi ponazorijo to dilemo, gre takole: če imamo zakonitost, po kateri nihče, ki redno jemlje kontracepcijske tablete, ne zanosi, in če Peter (moški) redno jemlje kontracepcijske tablete, iz Hemplovega modela sledi, da Peter ni zanosil, ker je redno jemal kontracepcijo.⁵

Druga težava je, da glavni namen znanstvenih razlag ni toliko, da zatrdijo, kaj se je zgodilo (»dogodku A je sledil dogodek B«), marveč da povejo, zakaj se je zgodilo. To je sploh akutna težava pri zakonitostih, ki so statistične, verjetnostne. Če vzamemo za primer statistično zakonitost, da se bo pri 65 % tistih, ki pokadijo več kot dve škatlici cigaret na dan, razvil rak na pljučih, nas v znanstvenem kontekstu zanima, zakaj ta empirična regularnost drži. Kaj je mehanizem ali mehanizmi, prek katerih kajenje precej zviša človekovo verjetnost, da dobi pljučnega raka? Empirične regularnosti tipa »kjer A, tam (gotovo ali skoraj gotovo) B« so črne skrinjice, ki kličejo po razlagi – in niso same razlage.

- 6 Tretja težava s Hemplovim modelom je, da zahteva simetričnost razlaganja in napovedovanja. Vsaka razlaga mora biti obenem napoved in obratno. To je problematično, ker v resnici obstaja cela vrsta prepričljivih znanstvenih razlag, ki ne napovedujejo, in cela vrsta dobrih napovedi, ki ne razlagajo. Teorija biološke evolucije je imenitna znanstvena razlaga razvoja organizmov, ki pa zaradi naključnosti mutacij, med drugim, nikakor ne more napovedati, katere živalske vrste se bodo razvile v prihodnosti. In nasprotno, ljudje so lahko izjemno uspešno napovedali cikle plimovanja s pomočjo posebnih tabel stoletja pred Newtonovo teorijo gravitacije, ki te cikle rigorozno razloži.

Četrta težava je, da ker sta v deduktivno-nomološkem modelu vzrok in posledica zgolj logično, ne tudi ontološko povezana, ni jasno, ali po tem modelu vzrok pojasnjuje posledico ali posledica magično pojasnjuje vzrok. Na primer, višina droga, na katerem visi zastava, skupaj s položajem Sonca in pravili trigonometrije pojasnjuje dolžino sence, ki jo meče drog; vendar v deduktivno-nomološkem modelu ni ničesar, kar bi prepovedalo obraten (in absurden) sklep, tj. da dolžina sence droga pojasnjuje višino droga oziroma položaj Sonca.⁶

Vendar to ni vse. Največje težave s Hemplovim modelom še nisem omenil. Ta je, da tudi neodvisno od vseh zgoraj naštetih težav njegov model ni uporaben v družboslovju in delih naravoslovja (v biologiji, meteorologiji, seizmologiji, geologiji ipd.). Tako je, ker je ključni pogoj veljavnosti

Hemplovega modela to, da krovne zakonitosti dejansko obstajajo in da jih poznamo, kar pa v družboslovju in nekaterih naravoslovnih znanostih ne drži. Tu vsaj trenutno univerzalnih zakonov ni veliko ali pa jih sploh ni; niti ni verjetno, da jih bomo odkrili kdaj v prihodnosti. Nancy Cartwright celo opozarja, da avtentičnih krovnih zakonitosti, ki jih potrebujemo v deduktivno-nomološkem modelu, ni niti v fiziki (ali pa jih vsaj ne moremo poznati), ki je sicer paradigmatška znanost zakonov.

V zvezi z zadnjim je po Cartwright pomembno predvsem naslednje. Fizikalni zakoni imajo polno izjem, saj so zelo občutljivi na pogoje, v katerih se pojav zgodi. Natančneje rečeno, v večini dejanskih, zunajeksperimentalnih situacij naenkrat deluje mnogo vzrokov. Krovnih zakonitosti, ki določajo njihovo delovanje in interakcije, pa včasih niti ne poznamo. Odprtost sistema onemogoča kakršnokoli enolično univerzalno izražanje zakonitosti in vanj vnaša delno stohastičnost (naključnost). Na primer, zakon gravitacije deluje tako, kot ga opisuje slavna enačba $F = Gmm'/r^2$, samo če obenem na telo ne vplivajo druge sile, denimo električna. Ko skupaj delujeta gravitacijska in električna sila (v skladu s Kolumbovim zakonom), je rezultat precej drugačen, kot ga napoveduje enačba zakona gravitacije. Da se rešimo te dileme, se moramo za prepričljivo razlaganje pojavov obrniti k zelo drugačnim pojmom in besednjaku, kot ga ponuja humovsko-hemplovska paradigma. Takole pravi Cartwright:

»Resnico Kolumbovega zakona in zakona gravitacije lahko ohranimo, če mislimo, da se nanašata na nekaj drugega kot na pojavnost: zakona morata opisovati vzročne zmožnosti, ki jih imajo telesa. Hume je menil, da je 'razločevanje med zmožnostjo in udejanjanjem zmožnosti ... brez podlage'. Toda tu potrebujemo prav distinkcijo, ki je po Humu neupravičena: zakon gravitacije trdi, da imata dve telesi zmožnost, da proizvedeta silo z velikostjo Gmm'/r^2 . To zmožnost imata, a je ne uspeja vedno udejanjiti. Kar telesi dejansko uspeja proizvesti, je odvisno od tega, katere druge zmožnosti še delujejo in kakšen kompromis končno nastane med njimi. Tako si verjetno včasih tudi spontano predstavljamo, da deluje kompozicija vzrokov. Toda če je tako, zakoni, ki jih uporabljamo, ne govorijo o tem, kaj telesa počnejo, marveč govorijo o zmožnostih, ki jih telesa posedujejo.«⁷

Mislim, da Cartwright nekoliko podcenjuje pozitiviste in da jim kategorija vzročnih zakonov, namesto vzročnih zmožnosti objektov, v resnici vsaj v fiziki ne dela vedno veliko težav. Kot kasneje pravi sama: »[V] primeru Kolumbovega zakona in zakona gravitacije vemo, kako zapisati kompleksnejši zakon (zakon, ki ima kompleksnejši predhodni pogoj), ki pove natanko, kaj se zgodi, ko ima sistem maso in naboj.«⁸ Kljub temu se strinjam z njo, da moramo – sploh v naravoslovju izven fizike in v družboslovju – pozitivistični govor o krovnih zakonitostih in logičnih dedukcijah nadomestiti s protipozitivističnim, realističnim govorom o vzročnih

5 Peter Hedström, *Dissecting the Social: On the Principles of Analytical Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 16.

6 V zvezi z vsemi temi težavami glej Wesley Salmon, *Four Decades of Scientific Explanation* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1989).

7 Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (New York: Oxford University Press, 1983), 61.

8 Prav tam, 70. Dodaja, upravičeno, da takšnih »superzakonov« velikokrat ne moremo poznati; in da tudi, ko jih poznamo, ne razložijo veliko (povejo, »kaj«, a ne tudi, »zakaj«).

zmožnostih in mikrozagradbah, ki jih imajo objekti in zaradi katerih imajo ti svoje zmožnosti.⁹ To realistično idejo lahko zajamemo s kategorijo »mehanizma«.

Vzročni mehanizmi: razlaganje brez zakonov

Splošnih definicij mehanizmov je veliko, a to ni moteče, saj so zelo podobne in si ne nasprotujejo:

»Mehanizmi so entitete in dejavnosti, ki so organizirane tako, da proizvajajo stalne spremembe od začetka do konca.«¹⁰

»Mehanizmi so sestavljeni iz entitet (z njihovimi lastnosti) in dejavnosti, ki jih izvajajo te entitete v izolaciji ali v sodelovanju z drugimi entitetami. Te dejavnosti ustvarijo spremembo in tip spremembe, ki se zgodi, je odvisen od lastnosti entitet in od njihove prostorsko-časovne organizacije.«¹¹

»Mehanizem je proces v konkretnem sistemu, ki je zmožen ustvariti ali preprečiti dano spremembo v sistemu.«¹²

»Mehanizem je zgradba, ki zaradi svojih sestavnih delov in sestavnih delovanj ter njihove organizacije izvaja neko funkcijo. Skupno funkcioniranje mehanizma je odgovorno za enega ali več pojavov.«¹³

»[Mehanizmi so] entitete, procesi ali zgradbe, ki delujejo v določenih kontekstih in ustvarjajo izkupičke, ki nas zanimajo.«¹⁴

»Mehanizmi opisujejo proces, prek katerega dani vzrok ustvari svoj učinek.«¹⁵

»Mehanizem danega pojava je sestavljen iz entitet (ali delov), katerih dejavnosti in interakcije so organizirane na tak način, da ustvarijo pojav.«¹⁶

Mehanizmi so torej vzročni procesi, prek katerih en pojav povzroči drugega; mehanizmi so odgovorni za dogodke, pojave, ki jih izkušamo. Ti procesi so sestavljeni iz entitet (oziroma objektov), ki imajo zaradi svojih mikrozagradb določene vzročne zmožnosti in zaradi slednjih določena tendenčna delovanja. Mehanizme želimo poznati in jih razumeti, ko se vprašamo: »Zakaj se B zgodi, ko se zgodi A?« Na primer, zakaj si običajno sledita pojava bakterijske infekcije in občutka hladu? Kaj je mehanizem, ki je odgovoren za to »konstantno konjunkcijo« dogodkov? S pomočjo opazovanja, eksperimentiranja in teoretiziranja smo ugotovili, da imajo določene entitete (vrste bakterij) zaradi svoje mikrozagradbe zmožnost, da v nekaterih

primerih prebijejo človekovo imunsko zaščito in s svojim delovanjem povzročijo vnetje. Človeško telo se zaradi svoje mikrozagradbe na vnetje odzove tako, da sprošča določene entitete, predvsem citokine in prostagladine. Te entitete (vrsti proteinov in lipidov) zvišajo telesno temperaturo in zvišana telesna temperatura lahko pri osebi ustvari občutek hladu. Pri mehanizmičnem razlaganju so torej pomembni (i) entitete; (ii) njihove mikrozagradbe; (iii) vzročne zmožnosti, ki jih imajo zaradi svojih mikrozagradb; in (iv) tendenčno delovanje teh entitet, tj. delovanje, ki ga entitete izvedejo, če ga delovanje spet drugih entitet ne razveljavi ali preusmeri (zato pravim *tendenčno* delovanje).

Preden prikažem uporabnost mehanizmičnega razmišljanja za družboslovne namene, naj na hitro izpostavim nekaj pomembnih konkretnjših opazk glede zgornjega. Prvič, mehanizmi so tako teoretski kot tudi realni objekti. Mehanizem ni zgolj opis delovanja entitet, marveč je tudi to, na kar se opis nanaša. Mehanizmično teoretiziranje je povezano z zavezo k znanstvenemu realizmu (za razliko od instrumentalizma/konvencionalizma). Drugič, obstoj in delovanje mehanizmov se ne kažejo nujno v brezizjemnih empiričnih regularnostih, kot sicer zahtevata humovstvo in pozitivizem. To drži v treh smislih: (i) nekateri mehanizmi so edinstveni (ali vsaj zelo redki); (ii) neodvisno od tega, kako redki ali pogosti so, je njihovo empirično izražanje, udejstvovanje njihovih učinkov lahko redko ali pogosto, odvisno pač od sočasne prisotnosti in delovanja drugih mehanizmov, ki lahko izničujejo prve; (iii) tudi če se dani mehanizem pogosto empirično izraža, ni nujno, da bo njegov empirični izraz vselej enak, spet odvisno od sočasnega delovanja drugih mehanizmov. K temu se vrnem v zaključku. Tretjič, med objekte, iz katerih so sestavljeni mehanizmi, lahko štejejo tudi *odnosi* med sestavnimi deli večjega objekta. Mehanizmično razlaganje ne zahteva ontološkega redukcionalizma, fizikalizma, marveč je skladno s pojavom emergence. Četrto, mehanizmi, ki nastopajo v dani mehanizmični razlagi, so običajno sami sestavljeni iz spet globljih mehanizmov itn. Raven, na kateri se pri razlaganju ustavimo, je odvisna od razsežnosti teoretskega interesa.

Kot je deloma razvidno že iz zgoraj povedanega, razlaganje prek mehanizmov zaobide težave, ki sicer pestijo deduktivno-nomološki model. Ni več problema lažnih razlag. Peter ne zanosi, ko jemlje tablete, preprosto zato, ker kot moški nima mehanizma, ki bi mu sploh omogočil zanositev; tablete v njegovem primeru nimajo nobenega relevantnega učinka. Z drugimi besedami, kontrafaktičnost, ki jo nudi mehanizmični model, pomaga pri izločanju lažnih razlag: Če Peter ne bi jemal kontracepcijskih tablet, prav tako ne bi zanosil. Prav tako ni več problema »odsotne razlage«. Ko jih najdemo in raziščemo, mehanizmi povejo ravno, *zakaj*, prek česa sta dva dogodka povezana in kako vzrok vodi k posledici. Tudi problema simetričnosti razlage in napovedi ni več. Mehanizmična razlaga ne predpostavlja, da je vsaka razlaga tudi napoved (ali obratno). Razlaga ima lahko napovedovalno moč ali pa je nima. Zadnjič, ni problema logične (namesto ontološke) povezave med vzroki in posledicami. Po mehanizmičnem modelu imajo posamezni objekti

9 Za zanimivo razpravo o pomanjkljivosti deduktivno-nomološkega modela in odlikah »mehanizmičnega« razmišljanja v psihologiji glej Robert Cummins, »How Does it Work? versus What are the Laws?: Two Conceptions of Psychological Explanation«, v F. C. Keil in R. A. Wilson (ur.) *Explanation and Cognition* (Bradford Books, 2000), 117–144.

10 Peter Machamer, Lindley Darden in Carl F. Craver, »Thinking about Mechanisms«, *Philosophy of Science* 67, št. 1 (2000): 1–25.

11 Hedström, *Dissecting the Social*.

12 Mario Bunge, »Mechanism and Explanation«, *Philosophy of Social Science* 27 (1997): 410–465.

13 William Bechtel, *Discovering Cell Mechanisms. The Creation of Modern Cell Biology* (New York: Cambridge University Press, 2006).

14 Brad Astbury in Frans L. Leeuw, »Unpacking Black Boxes: Mechanisms and Theory Building in Evaluation«, *American Journal of Evaluation* 31, št. 3 (2010): 363–381.

15 Edgar Kiser in Michael Hechter, »The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics«, *American Journal of Sociology* 104, št. 3 (1998): 785–816.

16 Stuart Glennan, »Rethinking Mechanistic Explanation«, *Philosophy of Science* 69 (2002): 342–353.

vzročne zmožnosti, ki delujejo z metafizično nujnostjo v smislu, da če vzročna zmožnost deluje v izolaciji, nujno proizvede svoje učinke; če poleg nje delujejo druge vzročne zmožnosti, deluje kot tendenca – teži k učinkom, ki jih ima v izolaciji, a ostale zmožnosti vplivajo na njeno delovanje in ga zato prilagajajo. Ključno pri tem je, da v nasprotju z deduktivno-nomološkim modelom pri mehanizmičnem pojasnjevanju učinek v nobenem primeru ne more povzročiti ali razložiti svojega vzroka.

Družbeni mehanizmi

Za razumevanje mehanizma danega pojava moramo poznati njegove sestavne dele: entitete, njihove vzročne zmožnosti, zgradbe in medsebojne odnose. Kaj so potemtaka glavni sestavni deli *družbenih* mehanizmov? Gotovo vsaj dvojje: človeški akterji s svojimi lastnostmi (interesi, namerami, refleksijo, potrebami, čustvi itd.) in delovanjem ter družbene strukture (najsplošneje: raznovrstni odnosi med človeškimi akterji).

Na podlagi povedanega ne bi smelo biti nenavadno, da je mehanizmični pristop v sociologiji velikokrat povezan z različnimi oblikami (neortodoksne) teorije racionalne izbire in modeli, kot je t. i. »strukturni individualizem«, po katerem lahko »vsa družbena dejstva, njihovo strukturo in spremembo v principu razložimo s sklicevanjem na posameznike, njihove lastnosti, delovanja in medsebojne odnose«. ¹⁷ Še več, najslavnejša zagovornika sociološkega razlaganja z mehanizmi od sedemdesetih let 20. stoletja naprej sta verjetno Jon Elster in Raymond Boudon, dva sociologa, ki se ju upravičeno povezuje s teorijo racionalne izbire (čeprav velikokrat izrazito poenostavljeno in zato mestoma zavajajoče, sploh glede na to, da sta oba zelo kritična do ortodoksne različice). ¹⁸ V zadnjih dveh desetletjih je v družboslovnem mehanizmičnem gibanju zelo viden Peter Hedström, še en sociolog, ki je s svojo paradigmo »analitične sociologije« blizu teoriji racionalne izbire.

Kljub temu je narobe istovetiti ukvarjanje z mehanizmi in teorijo racionalne izbire, celo če imamo v mislih zgolj njene neortodoksne različice. Močni, čeprav (z izjemo ali dvema) manj slavni izrecni zagovorniki mehanizmičnega pristopa v sociologiji so Daniel Little, Mario Bunge, Roy Bhaskar, Margaret Archer, Andrew Sayer, Charles Tilly, George Steinmetz, Philip Gorski in mnogi drugi – vsi zelo izrecni in ostri kritiki teorije racionalne izbire, ki z njo ali njenimi različicami niso povezani niti posredno in delno. Vseeno drži, da tudi oni povečini poudarjajo – tako kot teoretiki racionalne izbire ter tako kot Elster, Boudon in Hedström – pomen »mikrotemeljev«. Poudarjajo, z drugimi besedami, da makrodružbenih pojavov ne moremo razlagati, če se ne osredotočimo na dvojje. Prvič, priznati moramo, da makrodružbeni pojavi ne morejo lastnoročno povzročiti drugih makrodružbenih pojavov, ne da bi pri tem šli skozi mehanizme na

mikroravni, torej skozi posamezne človeške akterje in njihovo delovanje. Émile Durkheim se je motil, ko je zatrjeval, da so »družbena dejstva« učinek spet drugih, predhodnih družbenih dejstev. Drugič in povezano, vedno moramo iskati mikrozagradbo makrodružbenih pojavov, tj. njihovo podlago, ki je običajno sestavljena iz človeških akterjev in njihovih medsebojnih odnosov. ¹⁹

Ta obsedenost z mikrotemelji ni nenavadna, če sprejmemo mehanizmični način razlaganja, in ne izhaja iz domnevnega vpliva teorije racionalne izbire nanje. Ni nenavadna, ker je ključni vidik mehanizmičnega pristopa prav odpiranje črnih skrinjic, raziskovanje vzročnih procesov, ki vodijo od A do B. To pomeni, da sociološka razlaga, ki denimo trdi, da je pozna in bliskovita modernizacija Nemčije v 19. stoletju (makrodružbeni pojav A) v desetletjih pred prvo svetovno vojno povečala verjetnost vojne (makrodružbeni pojav B), ne bo ustrezna. Ta »razlaga« je črna skrinjica, ki jo moramo šele odpreti in s tem izpostaviti njeno notranje kolesje in vijake, če želimo kaj zares razložiti. Z drugimi besedami, raziskati moramo, kako in v katerih vidikih makropojav A vpliva na relevantne akterje – njihovo zavest in delovanje –, ki nato v danem strukturnem kontekstu proizvedejo makropojav B. Najti in razumeti moramo specifične mehanizme na mikroravni, prek katerih pozna modernizacija zviša verjetnost vojne ali jo celo povzroči. Mogoče, denimo, nagiba državnike k vzpostavljanju protekcionističnih tarif in avtoritarnosti (kaj so predhodni mehanizmi, ki so odgovorni za to dvojje, je spet dobro vprašanje, na katerega je treba odgovoriti, če hočemo, da je razlaga prepričljivejša). Protekcionizem nato ustvarja diplomatske napetosti med, denimo, Nemčijo in državami, ki so imele pred tem veliko korist od uvažanja konkurenčnega žita vanjo; avtoritarnost pa poveča militantnost nekaterih nemških delavcev in s tem domači družbeni konflikt, zaradi katerega državne elite in konservativne interesne politične skupine zavoljo domače pomiritve predlagajo strategijo socialnega imperializma, ki čez čas zaradi konfliktnih ozemeljskih interesov ustvarja geopolitične zamere med Nemčijo in nekaterimi drugimi imperialističnimi silami. Vse to vodi k tkanju zavezništva (in sovraštva) med dvema blokoma držav, kar – ob prisotnosti še nekaj pomembnih vzrokov – izrazito poveča verjetnost svetovne vojne.

Ta primer med drugim razkriva dvojje. Prvič, kako ključno je empirično raziskovanje in zbiranje podatkov za mehanizmični način razlaganja, čeprav se je ta razvil v odkritem nasprotju s pozitivizmom in empirizmom. Brez empiričnega raziskovanja hipotezirani pojmovni del analize ne more biti preverjen. Drugič, kaže, kako edinstveni so lahko mehanizmi in kako edinstven je lahko njihov empirični izraz. Pozna modernizacija, vsaj tovrstna pozna modernizacija, ki jo navajam z zgornjem primeru, je bila namreč značilna zgolj za kratko obdobje nekaj desetletij v celotni človeški zgodovini, zajemala je samo nekaj družb in še to v le enem, majhnem delu sveta;

¹⁷ Peter Hedström in Petri Ylikoski, »Causal Mechanisms and the Social Sciences«, *Annual Review of Sociology* 36 (2010): 60.

¹⁸ Glej, na primer, mnoge Boudonove kritike teorije racionalne izbire v Raymond Boudon, *The Origin of Values. Sociology and Philosophy of Beliefs* (London: Transaction Publishers, 2001). Elster je podobno skeptičen kot Boudon. Pravi: »Zdaj mislim, da ima teorija racionalne izbire manj razlagalne moči, kot sem mislil nekoč. Ali resnični ljudje res delujejo na podlagi izračunov, ki se raztezajo čez mnogo strani matematičnih pripisov v vodilnih revijah? Dvomim.« Jon Elster, *Explaining Social Behaviour: More Nuts and Bolts for the Social Sciences* (New York: Cambridge University Press, 2007), 5.

¹⁹ Ti poanti glede mikrotemeljev ne vodita v metodološki individualizem ali redukcionizem v običajnem pomenu besede. Prva poanta zgolj pomeni, da zavmemo metodološki holizem in skrivnostno idejo, da so makrodružbeni pojavi entitete, ki neodvisno od svoje mikropodlage lebdijo nad glavami ljudi in imajo svoje povsem lastne vzročne zmožnosti. Druga poanta pa ne preprečuje možnosti emergentnih vzročnih zmožnosti, saj ne zahteva, da je mikrozagradba družbenih pojavov atomistična (tj. obstajajo in delujejo zgolj posamezni človeški akterji), marveč dopušča ontološki obstoj odnosom (med akterji).

poleg tega je svoje učinke, denimo geopolitične zamere, udeležila samo v nekaterih od družb, ki so jo izkušale. Velik del družboslovja se je ob vzponu pozitivizma na njegove pomanjkljivosti odzval s popolnim zavračanjem vzročnih znanstvenih razlag. To se je zgodilo v času prvega vala pozitivizma v drugi polovici 19. stoletja, ko je družboslovni antinaturalizem začel zoperstavljati *namerne razloge* za delovanje *materialnim vzrokom* delovanja, *idiografsko* popisovanje enkratnih pojavov *nomotetičnemu* razlaganju stalnih, ponavljajočih se dogodkov in interpretativno *razumevanje* objektivnemu *pojasnjevanju*. Max Weber je bil eden redkih, ki se je spretno ognil tem dualističnim parom, ko je poudarjal, da sociologija v resnici počne oboje: razlaga in interpretira oziroma, še bolje, ko interpretira, tudi razlaga. Po drugi svetovni vojni, ob ponovnem vzponu pozitivizma, je bil odziv podoben prvemu. Radikalnejše oblike družbenega konstruktivizma, poststrukturalizem in postmodernizem, še pred tem pa t. i. postwittgensteinska sociologija s Petrom Winchem na čelu, so obudile stare dualizme in v imenu boja proti pozitivizmu sociologiji prepovedale vzročne razlage. Nekateri, denimo že omenjeni Bhaskar, Bunge in Boudon, so se temu uprli in se pozitivizma lotili bolj produktivno in obenem bolj kritično – podobno kot Weber. S svojim mehanizmičnim pristopom so družboslovju omogočili drugačen, nepozitivistični naturalizem.

Tibor Rutar

Spopad z iracionalnim mišljenjem: zgodovinski pomen logičnega pozitivizma

»... bolj kakor vi vsi govorim z darom jezikov, toda v Cerkvi raje povem pet besed s svojim umom, da bi poučil tudi druge, kakor pa na tisoče besed z darom jezika.«

1 Kor 14,1–25

Obstajata dve intelektualni gibanji, ki ju povezujemo s pozitivizmom. Prvo je pozitivizem 19. stoletja, ohlapno, razdrobljeno gibanje, korenine katerega segajo k Francisu Baconu (1561–1626), markizu Condorcetu (1743–1794), Madame Germain de Staël (1766–1817), Henriju Saint-Simonu (1760–1825) in njegovemu tajniku Augustu Comtu (1798–1857), ki je pozitivizem utrdil v delu *Discours sur l'Esprit positif* (1844). Za pozitivizem 19. stoletja so značilni metodološki naturalistični monizem, ki od družbenih in humanističnih znanosti zahteva prevzem matematičnih in empirističnih metod naravoslovja (induktivna metoda); naivna realistična epistemologija, po kateri je svet natanko takšen, kot ga zaznavamo; odpor do metafizike; prepričanje o emancipatorni moči znanja in znanstvenem napredku ter epistemska večvrednost znanstveno pridobljene vednosti v primerjavi z intuicijo in drugimi iracionalnimi formami spoznavnih virov.¹

Strožjo in kompleksnejšo obliko pozitivizma predstavlja *logični pozitivizem*, imenovan tudi logični empirizem oziroma neopozitivizem. To gibanje je sestavljeno iz različnih skupin (berlinski krog, varšavska skupina logistikov, Iovska skupina idr.), med katerimi je najpomembnejši dunajski krog, zbran pod mentorstvom Moritza Schlicka (1882–1936).

Leta 1929 so Otto Neurath, Hans Hahn in Rudolf Carnap izdali manifest logičnega pozitivizma z naslovom *Znanstveno pojmovanje sveta: dunajski krog*, v katerem so si za cilj zadali poenotiti znanost in postaviti »znanstveno pojmovanje sveta [ki] zavrača metafizično filozofijo«. ² Njihova poglavitna metoda, po kateri so se bistveno razlikovali od zgodnejšega biološko-psihološko usmerjenega pozitivizma (Comte) in empirizma (Hume), je bila »metoda logične analize« (Frege, Russell, Wittgenstein), za katero je bistvena formalizacija izjav navadnega jezika v logični jezik. S to metodo so – tako so utemeljevali – »v domeni metafizike, ki vključuje vso filozofijo vrednotenja in normativno teorijo,« ugotovili, »da so domnevne trditve v tej domeni popolnoma nesmiselne.« ³ Logični pozitivisti so ponovili – oziroma modernizirali – Humovo stališče, da so smiselne samo analitične trditve *a priori* (se pravi matematične, logične trditve, katerih veljavnost je mogoče ugotoviti zgolj z miselnimi operacijami) in sintetične trditve *a posteriori* (to so trditve empiričnih znanosti, katerih veljavnost je

1 Jerzy Giedymin, »Antipositivism in Contemporary Philosophy of Social Science and Humanities«, *Brit. J. Phil. Sci.* 26 (1975), 275. Glej Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography* (New York: Cambridge University Press 1993), 47–67; in Daniel W. Rossides, *Social Theory: Its Origins, History, and Contemporary Relevance* (Lanham: Rowman & Littlefield), 1998.

2 Otto Neurath, »Wissenschaftliche Weltanschauung: Der Wiener Kreis«, v Marie Neurath in Robert S. Cohen (ur.) *Empiricism and Sociology. Vienna Circle Collection 1* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1973), 307.

3 Rudolf Carnap, »The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language«, v A. J. Ayer (ur.), *Logical Positivism* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959), 980.

mogoče ugotoviti na podlagi empiričnega opazovanja).⁴ Posplošeno rečeno, analitične trditve so *a priori* trditve o idejah (na primer »Trikotnik ima tri stranice«) in so logično nujne, sintetične trditve *a posteriori* pa so trditve o svetu (na primer »Zunaj dežuje«) in so logično kontingentne. Trditve, ki niso logično nujne, in trditve, ki jih ni mogoče empirično preveriti, so logični pozitivisti odpravili kot *kognitivno nesmiselne*, podobno kot pred njimi Hume:

Če vzamemo v roke katerokoli knjigo, denimo bogoslovja ali šole metafizike, se vprašajmo, ali vsebuje abstraktno razmišljanje o kvantiteti in številu. Ne. Ali vsebuje eksperimentalno razmišljanje o [empiričnih] dejstvih in obstoju? Ne. Potem jo izročite plamenom; kajti ne vsebuje ničesar drugega kot sofizme in iluzijo.⁵

Za logične pozitiviste so »trditve empiričnih znanosti kognitivno smiselne zgolj in samo, če so v nekem smislu empirično preverljive«⁶ (*načelo verifikacionizma*), zato so v celoti *eliminirali metafiziko*.⁷ Britanski filozof in popularizator logičnega pozitivizma A. J. Ayer v svojčas priljubljenem delu *Language, Truth and Logic* (1936) razloži, da »lahko definiramo metafizični stavek kot stavek, vsebina katerega izraža pristno trditev, toda ne izraža niti tautologije niti empirične hipoteze. In ker tautologije in empirične hipoteze tvorijo celoten razred pomenskih trditev, je zaključek, da so vse metafizične izjave nesmiselne, upravičen.«⁸ Logika in matematika ter empirično verificirana znanost so edina kognitivno smiselna podjetja. Rudolph Carnap je v spisu *The Unity of Science* (1934) zase in za pripadnike dunajskega kroga zapisal, da »ne odgovarjamo na filozofska vprašanja in namesto tega zavračamo vsa filozofska vprašanja, naj bodo vprašanja metafizike, etike ali epistemologije. Kajti naše zanimanje je logična analiza. Če je ta podvig imenovan filozofija, naj bo tako, toda naš podvig izključuje iz preiščljanja vse tradicionalne probleme filozofije.«⁹ Ne samo da je logični pozitivizem izključil tradicionalno filozofijo, proglasil jo je za odvečno, neuporabno, nesmiselno, za »nič več kot besede, povezane brez smisla«. ¹⁰ Za Carnapom je redukcijo filozofije na logiko ponovil tudi Ayer.

Kajti filozofa kot analitika ne zanimajo fizične lastnosti stvari. Zanima ga samo način, na katerega govorimo o njih. Z drugimi besedami, propozicije filozofije niso faktične, ampak lingvistične narave – to je, ne opisujejo obnašanja fizičnih ali mentalnih objektov: izražajo definicije ali formalne posledice definicij. Temu primerno lahko rečemo, da je filozofija področje logike.¹¹

Za Ayerja, ki pripelje doktrino logičnega pozitivizma do nekoliko vulgarnega kraja, so trditve etike in estetike zgolj subjektivni in emotivni izrazi, metafizika, teologija in umetnost pa zbor »psevdotrditev«.

Logični pozitivizem je v analitični filozofiji zasedal paradigmatško mesto kot formalna teorija znanosti od tridesetih do šestdesetih let prejšnjega stoletja, ko so se usidrale kritike, podane v obliki epistemološkega holizma, zanikanja razlike med analitičnimi in sintetičnimi stavki (Willard Van Orman Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, 1951), kritičnega racionalizma in načela falzifikacije (Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 1959), znanstvenega realizma (Hilary Putnam, *What Theories are Not*, 1962) ter teze o nesoizmerljivosti različnih znanstvenih paradigem (Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962). A najočitnejša težava logičnega pozitivizma je njegovo načelo verifikacije, ki pravi, da so kognitivno smiselne samo izkustveno (neposredno ali posredno) preverljive znanstvene trditve in tautologije (formule matematike in logike), kajti samo načelo verifikacije ni niti empirična trditev, ki bi jo bilo mogoče empirično preveriti, niti tautološka trditev, ker zanikanje načela ne vodi v logično protislovje, in je tako po svojih lastnih kriterijih nesmiselna izjava.¹²

Pozitivizem in logični pozitivizem sta bila upravičeno ovržena. Ker so logični pozitivisti skupaj z metafiziko zavrgli metateoretska in epistemološka vprašanja (kaj je znanost, kakšno mora biti veljavno spoznanje, kaj je resnica, kaj so fizikalni zakoni, kaj znanost spoznava etc.), odgovorov na katera ni mogoče reducirati ne na empirijo ne na matematiko oziroma logiko, so ostali brez veljavne teorije znanosti. Medtem ko so pozitivisti 19. stoletja privzemali naivni realizem in verjeli, da realnost spoznavamo neposredovano, ter zanemarili biološko in psihološko pogojenost človeškega kognitivnega aparata na eni ter kulturno in družbeno pogojenost spoznavnega subjekta na drugi strani, so logični pozitivisti na podlagi sodbe, da so odgovori na metafizična in epistemološka vprašanja, ki jih je sprožila Kantova distinkcija med fenomenalnim in noumenalnim svetom, kognitivno nesmiselni, sprejeli fenomenalizem oziroma radikalni empirizem ter se epistemologiji in problematiki pogojenosti znanja enostavno odpovedali.¹³ Nič manj težaven ni naturalistični metodološki monizem, ki v celoti zavrne kvalitativne oziroma interpretativne metodološke pristope, zasnovane na Diltheyjevi in kasneje Webrovi metodi *Verstehen*, subjektivnega razumevanja.¹⁴ Na največji odpor pa je zagotovo naletelo

¹² Glej Richard M. Rorty, »Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy«, v Richard M. Rorty (ur.), *The Linguistic turn: essays in philosophical method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 1–40.

¹³ Rezultat je isti, kar je bržkone razlog, da nekateri avtorji logičnim pozitivistom zmotno pripisujejo naivni realizem, ki trdi, da je objektivna realnost takšna, kot jo subjektivno spoznavamo, medtem ko fenomenalizem, ki izhaja iz eliminacije metafizike, trdi, da je kognitivno nesmiselno izjavljati karkoli o objektivni realnosti, saj je ves »zunanji svet« omejen na čutne date. V tem smislu je oddaljenost subjektivnih idealistov in logičnih pozitivistov manjša, kot bi si želeli slednji, kar izpostavi Bunge v Mario Bunge, *Matter and Mind, A philosophical Inquiry* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2010), 15.

¹⁴ Michael Martin, *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science* (New Jersey: Transaction Publishers, 2000), 41–84. V psihologiji se v prvi polovici 20. stoletja vzpostavi logičnemu pozitivizmu sorodna usmeritev, in sicer behaviorizem, ki se osredotoči na opazljivo obnašanje ter se odreče introspekciji in preučevanju

⁴ Tako so zavrnili Kantovo pojmovanje sintetičnih sodb *a priori*, s katerim je skušal preseči vrzel med racionalizmom (analitične sodb *a priori*) in empirizmom (sintetične sodb *a posteriori*).

⁵ David Hume, *Essays and treatises on several subjects*, II. (Dublin, 1799), 175.

⁶ Thomas Uebel, »Logical Empiricism«, v Stathis Psillos in Martin Curd (ur.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science* (New York: Routledge, 2008), 79.

⁷ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Sufolk: Pelican Group, 1971), 13–29.

⁸ Prav tam, 24.

⁹ Rudolph Carnap, *The Unity of Science* (Routledge, 2011), 21.

¹⁰ Rudolph Carnap po Oswald Hanfling, »Logical Positivism«, v Stuart G. Shanker (ur.), *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century* (New York: Taylor & Francis e-Library, 2004).

¹¹ Ayer, *Language, Truth and Logic*, 44.

vehementno pozitivistično zavračanje celotnih disciplin tradicionalne filozofije, metafizike in epistemologije, etike ter nekvantitativnih področij družboslovja in humanistike, ki so jih razglasili kot nesmiselna in epistemsko impotentna ter jih s tem potisnili na rang astrologije, spiritualizma in drugih psevdovednosti.

Kljub nevzdržnostim ter pomanjkljivostim pozitivizma in, še bolj primarno, logičnega pozitivizma teh dveh teorij ne bi smeli odpisati, češ da sta brez vrednosti, kar bo skušala pokazati njuna postavitev v idejnozgodovinski kontekst.

Upor iracionalnem silam

Orisano zelo na splošno, je Francis Bacon – v njem Bruce Mazlish upravičeno prepozna prvega pozitivista¹⁵ – pripadal dobi znanstvene revolucije, ki je idejno presegala dve tradiciji: še vedno prisotno srednjeveško tradicijo aristotelske sholastike in renesančno tradicijo, ki je sama odziv na srednjeveški sholasticizem. Renesansa se je že s Francescom Petrarko (1304–1374), v zgodovinarstvu 19. stoletja pa zlasti z vplivnim zgodovinarjem Jacobom Burckhardtom (*Die Cultur der Renaissance in Italien*; 1860) vzpostavila kot progresivno obdobje nasproti mračnjaskemu »temnemu srednjemu veku«, vendar je ta podoba, tako temačnosti srednjega veka kot tudi naprednosti renesanse, danes prepričljivo ovržena.¹⁶ Drži, sholastična tradicija je kljub napredkom na področju logike in znanosti z redkimi izjemami – kot sta Roger Bacon (pribl. 1219–1292) in Robert Grosseteste (1175–1253) – zanemarjala empirizem in ostajala ujeta v polju metafizike oziroma natančneje teologije in razodetja. In renesansa se je resda uprla sholasticizmu, vendar je njen karakteristični predstavnik Petrarka, kot ugotavlja Alexandre Koyré, nasprotoval Aristotelu in poskušal »[z]rušiti ... njegovo avtoriteto ... zato, da bi na njeno mesto postavil – ali ponovno vzpostavil – krščansko znanost in predvsem krščansko modrost, avtoriteto razodetja in svetih knjig«.¹⁷ Zato je Petrarka »v bistvu reakcionaren ... Petrarka in celoten humanizem« sta, nadaljuje Koyré, »v veliki meri upor preproste zdrave pameti«¹⁸ zoper aristotelski sholasticizem, filozofijo in srednjeveško logiko. Renesansa 15. stoletja (Lorenzo Valla, George Trapezuntius, Rudolph Agricola, Erasmus Rotterdamski) je namreč nekdanji nadrejeni filozofiji

in logiko docela podredila retoriki, zlasti Ciceronovi in Kvintiljanovi, in šele Peter Ramus je v drugi polovici 16. stoletja močno zožil področje pristojnosti retorike in jo razločil od logike, kar je polagoma privedlo do njenega upada.¹⁹ Tako se je renesansa s suspenzom logike in racionalnega mišljenja na eni strani in z uničenjem aristotelske ontologije, fizike in metafizike na drugi znašla »brez možnosti, da bi se vnaprej odločila, ali je neka stvar mogoča ali ne,« zaradi česar je sprejela »magično ontologijo«, ki priznava obstoj nadnaravnih in demonskih sil. Temu ustrezno se v renesansi razcvetajo astrologija, vedeževanje, alkimija, naravna magija, okulta medicina, hermetizem, ezoterika, kabalistika in demonologija.²⁰ »Zdravnik, alkimist, profesor, vsi so nosili isto dolgo haljo, ki je lahko označevala ali učenjaka ali čarovnika.«²¹ V pisane plašče magične ontologije so bili odeti vsi največji predstavniki renesančne filozofije: »Marsilio Ficino posveča 'magiji' znaten del svojih knjig o življenju; Giovanni Pico ji napiše pogumno in strastno apologijo, Giordano Bruni definira maga kot modreca, ki zna delovati.«²² To oceno je resda treba uravnotežiti s priznanjem, da so renesančni *umanisti* z rušenjem empiriji nenaklonjene sholastike ter z obsežnim prevajanjem, korigiranjem in komentiranjem pozabljenih del antičnih znanstvenikov pripravili humus, iz katerega je vzklila moderna znanost 17. stoletja, toda sama renesansa je »eno od obdobj, najmanj obdarjenih s kritičnim duhom, kar jih je poznanih. To je obdobje, ko se je vera v magijo in čarovništvo izjemno razširila in dosegla veliko večje dimenzije kot v srednjem veku.«²³

Če presojava Baconov pozitivizem z idejnihistoričnega vidika, bomo prepoznali v njegovi metodi empiričnega eksperimentiranja, v njegovem zagovarjanju sekularizacije znanosti in vzpostavitve znanstvene skupnosti v *New Atlantis* (1624) ter v njegovem normativnem pozivu, naj znanost z razumevanjem in obvladovanjem narave²⁴ pripomore k izboljšanju mučnega človekovega položaja, subverzivne in emancipatorne poteze; toliko bolj, kolikor se zoperstavlja dvema tedanjima paradigama – usihajočemu teološkemu mišljenju sholastične tradicije na eni strani in vzpenjajočemu se magičnemu iracionalizmu renesanse na drugi. Ta pozitivistična poteza dobi pri razsvetljencu Condorcetu izrazito etičen naboj, saj v *Očrtu* podredi celotno podjetje znanosti trem ciljem: »[O]dprava neenakosti med narodi; napredek v enakosti znotraj enega ljudstva; in nazadnje dejansko

mentalnih stanj oziroma sklepanju na naravo mentalnih stanj na podlagi obnašanja.

¹⁵ Bruce Mazlish, *The Uncertain Sciences* (Abingdon: Routledge, 2017), 37–44.

¹⁶ V prvi polovici 20. stoletja sta Lynn Thorndike in George Sarton prva ugovarjala domnevni progresivnosti renesanse, Jacques Maritain in Étienne Gilson pa domnevni »temnosti« srednjega veka. Glej Kenneth R. Bartlett, *A Short History of the Italian Renaissance* (Toronto: University of Toronto Press, 2013), 9–16. Nove evalvacije srednjeveškega sholasticizma, ki naj bi onemogočal razvoj znanosti, razkrivajo ravno nasprotno, in sicer da so sholastiki Duns Škot (pribl. 1266–1308), William Ockham (1420–1484), William iz Champeauxa (pribl. 1070–1122), Stephen Langton (pribl. 1150–1228), Peter Auriol (pribl. 1280–1322) in Peter Olivi (1248–1298) z izpopolnjevanjem srednjeveške logike »pomagali filozofiji odvreči njene okove zgolj dekle teologije«. Za zgodovino znanosti so še pomembnejši lincolnski škof Robert Grosseteste (pribl. 1175–1253), Doctor Mirabilis Roger Bacon (pribl. 1219/20–pribl. 1292) in oxfordski »Računarji« (14. stoletje), in sicer na področjih geometrije, matematike, optike, naravne filozofije ter eksperimentalne znanstvene metode. Marcia L. Colish, *Studies in Scholasticism* (Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., 2006), 223, 230.

¹⁷ Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli* (Ljubljana: Založba ZRC, 2006), 97.

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric 1380–1620* (Oxford: Oxford University Press, 2011) 1–32, 307–318. Opazimo lahko, da usihanje primata retorike sovпада z začetnim stadijem znanstvene revolucije.

²⁰ Koyré, *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, 75–77; Peter Burke, *Evropska renesansa* (Ljubljana: Založba cf*, 2004), 120–122, 164, 169–172.

²¹ Marie Boas, *The Scientific Renaissance 1450–1630* (New York: Harper & Brothers, 1962), 167. Pojmovanje astrologije kot »aplicirane astronomije« se je zavleklo še krepko v obdobje znanstvene revolucije; tako Kepler kot Tycho Brahe in Galilej so na podlagi svojega astronomskega znanja računali horoskope in izrekli splošne napovedi. Prav tam, 169–172.

²² Eugenio Garin, *Spisi o humanizmu in renesansi* (Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1993), 109.

²³ Koyré, *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, 75–78.

²⁴ Tu velja opozoriti na idiosinkratično analizo »razsvetljenstva«, ki sta jo Adorno in Horkheimer opravila v odmevnem delu *Dialektika razsvetljenstva*.

izpopolnjenje človeka.²⁵ Slednje je nerazvezljivo prepleteno z razsvetljskim prizadevanjem, da se posameznik »zgolj z močjo svojega razuma zna ubraniti predsodkom«,²⁶ zlasti religioznim in metafizičnim. Zoper »razsvetljenstvo«, če si smem dovoliti redukcijo kopice pluralnih in heterogenih gibanj na njihovo skupno proracionalno razsežnost, znotraj katere je človeški razum poglavitni – ne pa edini – arbiter v zadevah posameznika in družbe, so ostro nastopile sile religioznega in političnega tradicionalizma ter iracionalizma, od Josepha de Maistra (1753–1821), Louisa de Bonalda (1754–1840) in Johanna Georga Hamanna (1730–1788) do jenske romantike, če naštejemo le peščico mislecev protirazsvetljske falange. Romantika se je uprla »ledeni filozofiji« razsvetljenstva, ki naj bi po mnenju kritikov »osvojila vse skrivnosti s pravilom in črto« ter »razpletla mavrico« življenja v ničvredno monotonijo.²⁷ Zato ni prav nič presenetljivo, da »danes romantika upravičeno velja za neznanstveno obdobje, za regresijo standardov znanstvenega raziskovanja nazaj na predmoderno stališče«. ²⁸ Ne da bi se spuščali v globočine nadvse imaginativnega romantičnega *Weltanschauung*, je opazka Isaiaha Berlina, da je »neobrzdana« romantika »resnično divji gozd, labirint, v katerem sta edina vodilna nit volja in razpoloženje umetnika,«²⁹ dovolj povedna. 19. stoletje v veliki meri zaznamuje nemški idealizem, ki je po zaslugi nadaljevalcev, britanskih idealistov (neoheglovcev), postal v drugi polovici 19. stoletja tudi najvplivnejša filozofska doktrina v Angliji.³⁰ Ko George Santayana na predvečer prve svetovne vojne opisuje »intelektualni temperament dobe«, tako piše o nemškem idealizmu, ki je »poln navdušenosti, zamaha in globokih iskanj srca; toda v bistvu je romantičen ter egotističen in vse, kar ni solilokvij, je zgolj izdelovanje sistema in sofistika«. ³¹ Proti britanskemu idealizmu, »inkubusu te nebeške pošasti«³² ki si je nadel Heglovo posmrtno masko, sta se v začetku 20. stoletja borila George E. Moore in Bertrand Russell,³³ na njunih priborjenih okopih pa so le nekaj let zatem Carnap, Neurath in drugi pripadniki dunajskega kroga gradili logični pozitivizem. Otto Neurath je videl v logičnem pozitivizmu neposredno nadaljevanje intelektualnega izročila *philosophes*, Voltaira, Diderota, Condorceta in drugih francoskih enciklopedistov, v velikih metafizičnih sistemih 19. stoletja pa preostanek teološkega mišljenja, ki lahko v rokah reakcionarnih in totalitarnih režimov postane nevarno orodje za ideološko legitimacijo. Neurathova prizadevanja za »internacionalno enciklopedijo« in

»znanstveno pojmovanje sveta«³⁴ ne bi mogla biti bolj nasprotna romantičnim pobožanstvenjem nemškega Volk (Fichte) in idejnemu paktiranju z nacizmom (Heidegger) ali fašizmom (neoheglovec Giovanni Gentile). Dunajski krog je bil neprimerljivo bolj politično naravnani pred fazo »amerikanizacije« in »depolitizacije« logičnega pozitivizma, ki se je začela v poznih tridesetih letih, potem ko so zaradi Anschlusa emigrirani člani pod eksistenčnimi pritiski novih, ameriških delodajalcev uklonjeni prevzeli manj problematično javno politično usmeritev od svojega prejšnjega »levičarskega nepatriotizma« marksističnega porekla.³⁵ Od Carnapovega, Hahnovega in zlasti Neurathovega antifašistično, internacionalistično, socialistično in prodemokratsko usmerjenega nasprotovanja antiliberalnim silam, odgovornim za najhujše razdejanje Evrope, je tako žal ostal samo še »tripartitni program, ki vključuje koordinacijo znanstvenikov, izdajo enciklopedije in vzpostavitev 'enotnega centra', ki bo nasprotoval protiznanosti«. ³⁶

Spor med Carnapom in Heideggerjem

V notoričnem disputu v Davosu leta 1929 je bodoči freiburški rektor in neprikriti nacistični simpatizer Martin Heidegger s svojo protiracionalno, alogično in ezoterično filozofijo avtentičnosti porazil neokantovca Ernsta Cassirerja, enega zadnjih branilcev zapuščine razsvetljenstva na kontinentu, ki ga bo le nekaj let zatem pogotnil kataklizmični pekel nacizma in fašizma, ki sta v temelju globoko iracionalni doktrini.³⁷ Med pozornimi poslušalci njune diskusije je bil Rudolph Carnap, ki se je tri leta kasneje s prebojnim člankom *Eliminacija metafizike* odzval prav na Heideggerjevo filozofiranje.³⁸ Idejnozgodovinsko ozadje spora zaznamuje spopadanje med *Naturwissenschaften* in *Geisteswissenschaften* za primat nad vednostjo. Zmotno bi bilo namreč misliti, da so samo trde, naravoslovne, galilejevske znanosti pretendirale na prestol spoznavne teorije in si z matematizacijo podrejale naravo: duhoslovne znanosti 19. stoletja v panoramskih idealističnih sistemih niso pogotnile le naravoslovja, ampak samo fizično, materialno naravo, ko so jo reducirale na nematerialno subjektivnost, na duha. Njihova značilnost, začenši s Fichtejevim sistemom, je uvedba heglovske dialektike in zavrnitev zakona o neprotislovju, kar ne pomeni nič drugega kot odpoved zavezanosti mišljenja logičnim zakonom.³⁹ S heglovsko dialektiko, po kateri je na nek nejasen način nekaj istočasno sebi identično in obenem sebi nasprotno, se v moderno filozofijo vpelje alogičnost, to je zavračanje primata zakonov logike, kot legitimen princip filozofskega mišljenja.⁴⁰ Dialektika namreč ni tako nedolžna, kot bi si

25 Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Očrt zgodovinske slike napredka človeškega duha* (Ljubljana: Studia humanitatis, 2016), 171.

26 Prav tam, 180.

27 John Keats, *Lamia, Isabella, The Eve of St. Agnes, and Other Poems* (London: Taylor and Hessey, 1820), 41.

28 Jure Simoniti, »Romantična znanstvena revolucija. Med odpravo reči na sebi in institucijo mesta izjavljanja«, v Isaiah Berlin, *Izvori romantike* (Ljubljana: Krtina, 2015), 185.

29 Berlin, *Izvori romantike*, 109.

30 Nicholas Griffin, »Russell and Moore's Revolt against British Idealism« v Michael Beaney (ur.), *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 383.

31 George Santayana, *Winds of doctrine: studies in contemporary opinion* (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1913), 110.

32 Prav tam.

33 Griffin, »Russell and Moore's Revolt against British Idealism«.

34 Peter Galison, »Constructing Modernism: The Cultural Location of Aufbau«, v Ronald N. Giere, Alan W. Richardson (ur.), *Origins of Logical Empiricism*, (Minnesota: University of Minnesota Press, 1996), 35–37.

35 Prav tam, 37.

36 Prav tam, 36.

37 Glej Rok Plavčak, »Paranoidno mišljenje kot družbenopolitični fenomen« v Boris Vezjak (ur.), *Družbena psihopatologija in paranoja* (Ljubljana: Inštitut Časopis za kritiko znanosti: Beletina, 2016), 17–33.

38 Michael Friedman, »Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger«, v Ronald N. Giere in Alan W. Richardson (ur.), *Origins of logical empiricism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 45–79.

39 Karl R. Popper, »What is Dialectic?«, *Mind, New Series*, 49, št. 196 (1940), 418.

40 Mario Bunge, *Scientific Materialism* (Dordrecht: D. Reidel

morda mislili; nasprotno, povzame Bunge svojo kritiko, je »intelektualno škodljiva, ker upravičuje nekonsistentnost . . . [in] blagoslavlja arhaične načine mišljenja, natančneje mišljenje v nasprotjih namesto v stopnjah«. ⁴¹ Ti načini so bližje Heraklitovemu mističnemu sovpadanju nasprotstev, kar Hegel tudi sam odkrito pove, ⁴² kot pa racionalni formi mišljenja, ki upošteva logična načela. Ne morem dovolj naglasiti odločnosti vztrajanja pri racionalnosti mišljenja, katerega najnujnejši pogoj je upoštevanje temeljnih logičnih zakonov, ⁴³ ne da bi omenil še pertinentnejše kritike heglovske dialektike, ki jo je podal Popper v odmevnem članku *What is Dialectic?* (1940). Popper na podlagi Psevdo-Skotovega (13. stoletje) teorema *ex contradictione quodlibet* ⁴⁴ namreč pokaže, da je znotraj teorije, ki zavrne zakon o neprotislovju, *mogoče* logično deducirati *katerokoli trditev*. ⁴⁵ Takšna teorija ni le »popolnoma neuporabna«, ampak je tudi destruktivna za znanost. ⁴⁶ Medtem ko je dovršen del kontinentalne filozofije prevzel in modificiral dialektično metodo, ⁴⁷ pa Heidegger ni samo zavrnil zakona o neprotislovju, ko je zapisal, da »[s]plošno osnovno pravilo mišljenja sploh, stavek o protislovju, ki se mu je treba izogniti, potolče to vprašanje« ⁴⁸ [po niču, ki ga Heidegger sam postavlja v središče svoje metafizike], ampak je iz svojih logično nesmiselnih trditve, ki »niču« pripisujejo pozitivne attribute, sklepal, da »[č]e se torej zlomi moč razuma na polju vprašanj po Niču in biti, tedaj se s tem odloča tudi usoda gospostva 'logike' v filozofiji. Ideja 'logike' same razpade v vrtincu izvirnejšega vpraševanja.« ⁴⁹ Primernejša in vsekakor racionalnejša razlaga je, da moč logičnega razuma ni tisto, kar se je zlomilo na Heideggerjevih trditvah o »Niču in biti«, temveč da so se njegove trditve zlomile na moči razuma in logike. Izvirnejše vpraševanje po gospostvu logike v filozofiji oziroma vsakršno vpraševanje po čemerkoli je namreč lahko zastavljeno le logično ali pa alogično in iracionalno. Znotraj normativnega okvirja logike bodo naše trditve pravilne ali nepravilne in na voljo obči presoji, z odpovedjo logičnosti kot obče dostopnemu kriteriju presojanja veljavnosti mišljenja ⁵⁰ pa naše izjave postanejo zgolj »zasebna vednost«, s čimer sestopimo v noosfero mističizma (nedoumljivo), fideizma (vera) in gnoze (intuicija).

Ravno alogična forma mišljenja, ki jo je tedaj utelešala najpopularnejša, Heideggerjeva filozofija, je močno vznemirjala Carnapa, ki si je za glavno tarčo svoje uničujoče kritike izbral njegov spis *Kaj je metafizika?*

Publishing Company, 1981), 61, 62.

41 Prav tam, 63.

42 »Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*: Let. 1., ur. Philip Marheineke idr. (Berlin: Duncker und Humblot, 1840), 300. Ko Hegel sprejme dialektiko za temelj svoje »logike«, slednjo napravi alogično.

43 Zakona identitete in zakona o neprotislovju.

44 »Iz protislovja [sled] vse«; $\forall P \forall Q: (P \wedge \neg P) \vdash Q$.

45 Popper, »What is Dialectic?«, 407–410.

46 Prav tam. Enako Mario Bunge, *Scientific Materialism*, 41–63.

47 Dialektični materializem (Marx, Engels, Lenin, Lukács), frankfurtska šola (Adorno, Horkheimer, Marcuse), radikalni feminizem (Shulamith Firestone), francoska filozofija (Kojève).

48 Martin Heidegger, *Izbrane razprave* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967), 119.

49 Prav tam, 129. Prevajalec Ivan Urbančič prevaja »Nichts« z »Nič« z veliko začetnico, kar v navedkih ohranjam zaradi konvencionalnih razlogov, sicer pa ne, saj se izkaže, da je velika začetnica nepotrebna.

50 Glej Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (New York: H. Holt, 1912), 109–126.

Osredotočil se je na Heideggerjev zloglasni stavek »Nič sam nič« (»Das Nichts selber nichtet«). ⁵¹ V navadnem jeziku je »nič« samostalniška beseda, ki ji je tako kot vsem samostalniškim besedam mogoče pripisati predikate – kot v stavkih »Sonce je okroglo«, »Vidim drevo«, »Kamen obstaja«. Toda v logično pravilnem jeziku – in slovenski jezik se za razliko od nemškega in angleškega glede samostalnika »nič« tako ravna ⁵² – »nič« ni »ime« nečesa, temveč je »določena logična forma stavka, ki služi temu namenu«, da »konstruira negativno eksistenčno izjavo«. ⁵³ Ker je »nič« v logičnem smislu zgolj negacija vsega, na kar se nanaša, ne more imeti nobenih predikatov, niti predikata obstoja, ki ga »niču« Heidegger tako vztrajno pripisuje: »Nič ... je bil tu«; »Nič« se razodeva«; »Nič se razkriva v tesnobi«; »Nič najprej spravlja tubit ...«; »Nič je omogočenje razodetosti bivajočega ...«; »Nič je izvir zanikanja in ne narobe«. ⁵⁴ Heideggerjevemu vprašanju, kaj je nič, je treba oporekati, da niča sploh *ni* in ga niti *ne more biti*, kolikor je mišljen v eksistenčnem smislu, kot nekaj, kar obstaja. Oblika stavka »Nič 'je' to in to«, v kateri se po Heideggerjevem mnenju »nujno giblje« odgovor, ⁵⁵ je kognitivno nesmiseln stavek – Q.E.D.

Priljubljen očitke Carnapu s strani Heideggerjevih simpatizerjev se glasi, da ozkogledi analitični filozof ne dojame globočin Heideggerjevega mišljenja, saj naj bi Heideggerjev »Nič« pomenil nekaj drugega od običajnega pomena »niča« kot člena, ki formulira negativno eksistenčno izjavo, ⁵⁶ vendar ta ugovor spregleda ne samo Heideggerjevih formulacij, v katerih »nič« opravlja prav to funkcijo ⁵⁷, ampak celo njegova izrecna priznanja, da »[g] lede Niča sta vprašanje in odgovor enako nesmiselna v sebi« ⁵⁸ da se na njegovih izjavah o »niču in biti« zlomita moč razuma in logika. Če bi bil pomen Heideggerjevega »Niča« različen od pomena navadnega jezika, sploh ne bi prišlo do »zloma logike«.

V sporu med Carnapom in Heideggerjem je na kocki sam status veljavnosti mišljenja. Heidegger sam priznava, da je njegova »metafizika« v odkritem nasprotju z logiko, in od bralca zahteva, da se njegove, z logičnega vidika nesmiselne izjave izvzame iz logične presoje, ker bi naj bile izvirnejše od primata logike in razuma, kar pa zopet utemeljuje z logično nesmiselnimi izjavami. Za nekoga, ki sledi načelom logike, so Heideggerjeve izjave, da »nobena znanstvena strogost ne dosega resnosti [njegove, kajpak] metafizike« in da njegove »[f]ilozofije ni nikoli mogoče meriti ob merilu ideje znanosti«, ⁵⁹ zgolj zatiranje očitno neres(ni)čnega.

51 Heidegger, *Izbrane razprave*, 128.

52 Na primer prvi verz Goethejeve pesmi *Epirrhema*: »Nichts ist drinnen, nichts ist draußen . . .«; »There is nothing inside, there is nothing outside . . .«; »Nič[esar] ni znotraj, nič[esar] ni zunaj ...« Slovenski samostalni »nič« se vselej veže z negativnim eksistenčnim glagolom.

53 Rudolph Carnap, »The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language«, v Sahotra Sarkar (ur.), *Logical Empiricism at Its Peak: Schlick, Carnap, and Neurath* (Abingdon: Taylor & Francis, 1996), 20, 21.

54 Heidegger, *Izbrane razprave*, 124–129.

55 Prav tam, 119.

56 Greg Shirley, *Heidegger and Logic* (New York: Continuum International Publishing Group, 2010), 142–154.

57 Na primer, »Zakaj je sploh Bivajoče in ne raje Nič?«, Heidegger, *Izbrane razprave*, 135.

58 Prav tam, 119.

59 Prav tam, 134.

Sprejem njegove teorije

Carnapova kritika (Heideggerjevega in Heglovega) metafizičnega mišljenja je sestavljena iz dveh delov. Očitek metafiziki zaradi načelne empirične nepreverljivosti njenih izjav, kar so ji, kot pravi, oponašali »zgodnejši antimetafiziki«, ni avtorjev primarni cilj. Pomembnejša je kritika nesmiselnosti tistih metafizičnih izjav, ki so v nasprotju z logičnimi načeli (kot je tudi Heglova trditev, da sta Bit in njegovo nasprotje, Nič, eno in isto),⁶⁰ ali izjav, katerih pomen je nedoločljiv, na primer v psevdovprašanjih »Ali je miza hežka?«, »Je število sedem sveto?«, »katera števila so temnejša, soda ali liha?« Kjer ni [smiselne] vprašanja, ne more niti vsevedno bitje podati odgovora.⁶¹ Nevarnost Heideggerjevega početja je, da je »[v]rsta 'metafizične' misli, ki jo skuša Heidegger prebuditi, ... mogoča zgolj na osnovi predhodnega strmoglavljenja primata logike in natančnih znanosti.«⁶² Heideggerjeva primarna in zadostna tarča je pravzaprav le primat logike v mišljenju, saj so brez nje znanosti *a fortiori* ovržene, a Carnap in logični pozitivisti so hoteli z eno potezo zavarovati oboje. In ta napaka jih je na koncu stala veljavnosti lastne doktrine.

Carnap je po padcu logičnega pozitivizma priznal, da uničevalna kritika, ki jo je dunajski krog uperil proti metafiziki, ni bila namenjena niti celotnemu polju metafizike niti vsem metafizičnim tezam, ampak »metafizičnim sistemom, ki so najbolj vplivali na kontinentalno filozofijo v prejšnjem [to je 19.] stoletju; to so postkantovski sistemi nemškega idealizma ter, med sodobnimi, Bergsonov in Heideggerjev«. Videli smo, da je Carnap uspešno, upravičeno in zadosti ubranljivo oporekal nekaterim alogičnim in pomensko nedoločljivim metafizičnim izjavam – »ki jih v posebej veliki količini srečamo pri Heglu in Heideggerju«⁶³ – kot nesmiselnim. A namesto da bi Carnap in logični pozitivisti vztrajali pri priborjenem oporišču primata logike ter utrjevali primat znanosti na področju epistemologije in nesmislov očiščene metafizike (denimo s teorijami znanstvenega realizma, kot je to kasneje počel Hilary Putnam), so za nesmiselne razglasili vse izjave, ki niso tautologije (izjave logike in matematike) in ki jih ni mogoče znanstveno verificirati.⁶⁴ Ker takšne izjave ne tvorijo le metafizike, ampak tudi področji epistemologije in metateorije, so s tem nevede »izročili plamenom« tudi svojo teorijo znanosti in filozofije.

Izguba kriterijev in magične filozofije

Številni avtorji in avtorice so razkrivali vzporednice med postmodernizmom in romanticizmom.⁶⁵ Med njimi je tudi Bunge, ki opozarja, da je družbeni konstrukcionizem oziroma »konstrukcionistični relativizem« pravzaprav »vrsta kolektivističnega subjektivizma«, po katerem

je realnost v celoti skonstruirana s strani človeških subjektov.⁶⁶ Schleglovo stapljanje filozofije in poezije v jenski romantiki je našlo svoj sodobni ekvivalent v poststrukturalistični literarizaciji mišljenja, ko je Barthes »v skladu z Lacanovo tezo, da v psihoanalitični interpretaciji ni metajezika, trdil, da si teorija teksta ne more lastiti statusa znanstvenega jezika, ki z metapozicije opazuje primarni jezik.«⁶⁷ Z dekonstrukcionističnim geslom »il n'y a pas de hors-texte« (»ni izven-teksta«), kar pomeni, da »ni ničesar zunaj tekstualnosti – ni sodelovanja z naseljenostjo sveta, ki ne bi bilo odvisno od posredovanosti z znaki«, je izgubljen vsakršen privilegiran kognitivni dostop do spoznavne in razlage sveta, astronomske raziskave so tako epistemsko enakovredne astrološkim kartam, »poetično mišljenje« pa enakovredno nadomesti logično, racionalno in kritično mišljenje. A kjer ne držijo logični zakoni, je mogoče sprejeti vsako (retorično prepričljivo) trditev, s tem pa se vrnemo k renesančni magični ontologiji: »Če bi torej v enem stavku hoteli povzeti renesančno miselnost,« pravi Koyré, »bi predlagal tale obrazec: vse je mogoče.«⁶⁸

Nasproti razbrzdanosti slabega mišljenja moramo nujno sprejeti vsaj tisti minimum Carnapovega pozitivizma, ki upravičeno vztraja pri prvenstvu logike in zavrača alogično misel, ki si skuša uzurpirati tron vednosti. Do tez in teorij se seveda lahko dokoplamo z imaginacijo, intuicijo ali drugimi iracionalnimi viri, toda njihovo upravičenje se mora »opravičiti pred razsodiščem razuma, ne pa s sklicevanjem na našo intuicijo ali emocionalne potrebe.«⁶⁹ V nasprotnem primeru smo v nevarnosti, da se sodobnost odene v ponošeno in nekoč že zavrženo staro »dolgo haljo, ki je lahko označevala ali učenjaka ali čarovnika«.

Rok Plavčak

60 Heglov najhujši kritik in sodobnik Arthur Schopenhauer je v zvezi z transgresijo Heglove filozofije zoper logiko zapisal, da »[f]ilozofija, katere osnovna tema je 'bit je nič', resnično sodi v norišnico«. Po David E. Cartwright, *Schopenhauer: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 378.

61 Carnap, »The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language«, 22, 23. »Is the table teavy? ...«

62 Friedman, »Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger«, 48.

63 Carnap, »The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language«, 25.

64 Prav tam, 26.

65 Glej Edward Larrissy (ur.), *Romanticism and Postmodernism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

66 Mario Bunge, *Matter and mind: a philosophical inquiry* (Dordrecht: Springer, 2010), 16.

67 Marko Juvan, »Dialogi med 'mišljenjem' in 'pesništvom' in teoretsko-literarni hibridi«, v Marko Juvan in Jelka Kernev Štrajn (ur.), *Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije: tretji mednarodni komparativistični kolokvij* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2005), 20.

68 Koyré, *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, 77.

69 Rudolph Carnap, *The logical structure of the world; and Pseudoproblems in philosophy* (Illinois: Open Court Publishing Company, 2005), xvii.

Trije pomeni objektivnosti

Objektivnost in subjektivnost (in njun kontrast) sta pojma, s katerima si lahko pomagamo, ko želimo razložiti delovanje sveta, v katerem smo, ter razumevanje lastnega delovanja in dožemanja. Čeprav se zdi, da gre za samoumevni kategoriji z jasnimi mejami in razlikami, v vsakdanji rabi meje pogosto zabrišemo in prilagodimo definicije tako, da ustrezajo našim agendam. V svojem članku se bom osredotočila predvsem na najbolj razširjena razumevanja objektivnosti, ki jih lahko zasledimo v socioloških in še pogostejše v filozofskih razpravah. Sledeč uveljavljenim delitvam, jih bom tudi sama razdelila v tri kategorije, ki niso nujno izključujoče.¹ Te so:

1. ontološka objektivnost,
2. epistemična objektivnost,
3. vrednotna nevtralnost.

Preden se lotim podrobnejšega opisa, naj nakažem, kakšni so najpogostejši in najbolj razširjeni pomeni omenjenih kategorij. Ontološka objektivnost se nanaša na značilnosti sveta, ki obstajajo neodvisno od ljudi in interakcij med nami. Z drugimi besedami, gre za kategorijo, ki vključuje vse dele sveta, ki niso odvisni od obstoja in delovanja zavesti. Epistemično objektivnost lahko razdelimo na dve podkategoriji, ki imata zelo različna pomena. Prvi pomen je le druga beseda za resnico, dejansko stanje sveta. Drugega, manj poznane, bi lahko enačili z dokazanostjo, epistemično upravičenostjo, praktično adekvatnostjo. Iz slednjega lahko izpeljemo, da je epistemično subjektivno tisto, kar ni bilo pokazano kot resnično, kar je zgolj mnenje, ki ni podprto z dokazi. Tretja kategorija objektivnosti, po kateri obstaja enačje med vrednotno nevtralnostjo in objektivnostjo, je precej razširjena in najverjetneje najbolj poznana tudi laikom. Gre za povezovanje znanosti z neodvisnostjo in odsotnostjo vrednot. Znanstvena in objektivna naj bi bila vsa človeška delovanja, v katerih nismo čustveno navezani na predmet razprave, predmet raziskovanja ipd., kar pomeni tudi, da ob končnem izidu ne utrpimo škode ali ne pridobimo kakršnekoli koristi. Izražanje vrednotno obarvanih trditev in izrekanje moralnih sodb naj bi bilo vedno nujno povezano z lastnimi interesi in s subjektivnostjo.

Vse, kar sem napisala v zgornjih vrsticah, je bolj ali manj poznano, čeprav mogoče ne z enakimi izrazi, večini, ki se je kdaj srečala s pojmom objektivnosti. V nadaljevanju bom poskušala prikazati, kaj točno pomeni besedna zveza »epistemična objektivnost«, kaj je resnica in kaj je upravičenost. Razmišljala bom tudi, zakaj je lahko isti predmet ontološko subjektiven in hkrati epistemično objektivni, torej zakaj kategoriji nista nujno izključujoči. Za konec se bom posvetila še vrednotni nevtralnosti in splošno razširjeni ideji, da obstaja nepremostljiv prepad med vrednotami in dejstvi. Poskušala bom pokazati, da smo lahko objektivni, čeprav o svetu vedno razmišljamo z določene perspektive, s pomočjo že obstoječih pojmov in tudi s pomočjo vrednot.

Ontološka objektivnost

Dele sveta lahko glede na naravo njihovega obstoja razdelimo v dve podkategoriji, in sicer na tiste, ki

¹ Andrew Sayer, *Realism and Social Science* (London: SAGE, 2000), 58.

obstajajo neodvisno od ljudi, in na druge, ki so od nas odvisni. Prvi so ontološko objektivni in obstajajo tudi, če jih ne zaznamo ali ne razumemo, kako delujejo, zakaj obstajajo, v kakšnem odnosu so z drugimi deli sveta itd. Imajo točno določene lastnosti, ki jih ločijo od drugih objektov.² Za lažje razumevanje si pomagajmo s tremi primeri, dvema precej jasnima in samoumevnima ter tretjim, ki je nekoliko bolj zahteven.

Primeri ontološko subjektivne entitete so lahko zobobol, depresija, bolečine ob menstruaciji ipd. Vsi našeti pojavi so pogojeni z našimi zmožnostmi zaznavanja in občutenja, saj gre za procese, ki se odvijajo znotraj človeškega telesa. Drevesa v gozdu, reke in gore so obstajali, še preden so se razvili prvi ljudje, in še danes obstajajo neodvisno od naše zaznave in umskih stanj. Z drugimi besedami, drevesa, reke in gore so ontološko objektivna dejstva.³

Pri tretjem primeru si lahko pomagamo z razlikovanjem med intrinzičnimi in z opazovalko pogojenimi (ang. *observer-relative*) lastnostmi sveta. Pred nami je predmet, ki je narejen iz zlata. Glede na obstoječe znanje, ki smo ga pridobili skozi stoletja, vemo, da je zlato naravni element. A predmet, ki je pred nami, ni naravnega izvora, saj gre za objekt, ki je nastal šele po tem, ko je bilo izkopano zlato z različnimi postopki preoblikovano v zlato ogrlico. Še več, ogrlica je dobila svojo obliko in pomen šele z izdelavo in uporabo. Čeprav imamo pred sabo predmet, za katerega bi mogoče kdo trdil, da je ontološko objektivni, zadeva ni tako zelo preprosta. Isto ogrlico lahko vzamemo s sabo, ko potujemo okoli sveta; in zelo hitro ugotovimo, da ima tudi kulturni, subjektiven pomen. V nekaterih kulturah je zlata ogrlica znamenje prestiža, v drugih kulturah velja bodisi za nepoznano bodisi za popolnoma neuporabno. Toda dejstvo, da obstajajo lastnosti, ki so pogojene z opazovalko, ne pomeni, da so s tem realnosti dodani novi materialni objekti, marveč so ji dodane epistemološko objektivne značilnosti, ki obstajajo ravno zaradi opazovalk in uporabnic predmetov.⁴ Z drugimi besedami, če bi nas opazovalo bitje, ki ni človek, ne bi videlo zlate verižice, avtov, svinčnikov, hladilnikov ipd., ker intrinzično ti objekti ne obstajajo. To bitje bi videlo, da mi našete objekte, ki jih oni vidijo kot kupe zlata, kovin, lesa in svinca, obravnavamo kot verižice, avte, svinčnike, njihovega kulturnega pomena pa ne bi prepoznalo.⁵

Epistemična objektivnost

Epistemično objektivnost najpogostejše istovetimo z resnico, nekoliko redkeje tudi z upravičenostjo, dokazanostjo. Gre za izraza, ki ju ne moremo enačiti, ker označujeta različne vidike epistemične objektivnosti.⁶ Pred 10.000 leti, ko je bil edini vir dokazov opazovanje neba s prostim očesom in ko geometrija še ni bila odkrita, je bilo tako upravičeno trditi, da se Sonce vrti

² Andrew Sayer, *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 45.

³ John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 8–9.

⁴ Besedi opazovalke in uporabnice si sposojam iz Searlovega dela. Z njima avtor označuje snovalke ideje oziroma načrta končnega produkta, npr. izvijalca, v mojem primeru zlate ogrlice; ustvarjalke, lastnice, prodajalke, osebe, ki bodo izdelek kupile, skratka, vse, ki objekt načrtno obravnavajo kot zlato ogrlico. Prav tam, 10.

⁵ Prav tam, 12.

⁶ Sayer, *Why Things Matter to People*, 46.

okoli Zemlje. Takšna trditev tudi takrat ni bila resnična, vendar je bila upravičena, saj so na to kazali dokazi, ki so takrat obstajali. Skratka, obstajata dve možnosti. Prvič, trditev je lahko upravičena, a ni resnična; in drugič, lahko je neupravičena, a resnična. Če je kdo pred 10.000 leti trdili, da se Zemlja vrti okoli Sonca, je govoril resnico, čeprav za to ni imel dobrih dokazov.⁷

V zadnjih štiridesetih letih so nekateri družboslovci postali izrazito skeptični glede obstoja resnice in različnih oblik objektivnosti. Gre za reakcijo na pretekle zmote, napačne trditve o tem, kaj naj bilo nepristransko in resnično. Glede na to, da je več kot očitno, da smo ljudje zmotljiva bitja, da je zmotljiva celo znanost, se zdi, da bi morali upoštevati njihove pomisleke in zavreči ideje o obstoju kakršne koli oblike objektivnosti. Zaradi prostorske omejitve naj na tem mestu zgolj nakažem, zakaj to ni zelo smiselno. Ljudje se lahko motimo le, če obstaja od ljudi neodvisna resnica, in znanstvene razlage so smiselne, če imajo trditve različno težo, so bolj ali manj resnične. Če zavračamo princip dokazljivosti, postanemo zavezani ideji, da so vsa mnenja enakovredna. Ali je v praksi res tako? Zdi se, da ne, saj drugače z neštetimi poskusi in raziskavami ne bi uspeli ustvariti predmetov, kot so računalniki, avtomobili, letala, različna zdravila itn. Če bi bila vsa naša dejanja enakovredna, bi lahko učinkovito ozdravili raka z kajenjem in odsotnostjo gibanja in ne z operacijami, kemoterapijo, hormonsko terapijo in obsevanji. Še več, mogoče rak sploh ne bi obstajal, saj bi se odločili, da ga ne želimo nikoli imeti. Vse to se zdi precej absurdno in v popolnem nasprotju s človeškimi življenjskimi izkušnjami, tako na umski kot na fizični ravni. Sama menim, da je bolj smiselno, da priznamo, da ljudje res nismo nezmotljivi in da nam je absolutna resnica mogoče res nedosegljiva, a ne zaključimo s poanto, ki sem jo skušala ponazoriti zgoraj, da je zato vse, kar počnemo, subjektivno. Očitno je, da vse trditve niso enakovredne, ker v istih situacijah različna ravnanja ne pripeljejo do enakih rezultatov. Zato je smiselno in uporabno zagovarjati tezo, da so nekatere trditve bolj resnične kot druge.⁸ Če sprejmemo slednje, moramo nujno sprejeti tudi idejo, da objektivna dejstva niso nikoli odvisna od našega gledišča ali položaja v svetu, saj obstajajo neodvisno od delovanja človeške zavesti. A takšna razlaga nas, kot sem skušala pokazati zgoraj, nikakor ne zaveže k enačenju upravičenosti in resnice. Preden preidem na zadnji del članka, si oglejmo še, v kakšnem odnosu sta epistemična objektivnost in epistemična subjektivnost. Če je lahko trditev upravičena, ker zanjo obstajajo dobri dokazi, a ni nujno tudi resnična, kateri primeri še ostanejo za kategorijo epistemične subjektivnosti? V to kategorijo prištevamo subjektivna mnenja in prepričanja. Mednje lahko prištevamo neresnice in trditve, za katere težko določimo, ali so resnične ali lažne. Mnenja lahko prepoznamo in ločimo od resnice, če imamo na voljo dovolj sofisticirane načine preverjanja in odkrivanja dokazov. Težave se pojavijo predvsem pri drugi kategoriji, in sicer predvsem zato, ker so prepričanja odvisna od mnogih dejavnikov (čustev, stališč in nazorov tvornikov mnenj in njihovih poslušalk), ki jih ne moremo

podpreti z dobrimi dokazi ali za katere ne moremo dokazati, da ne držijo.⁹

Skratka, najpomembneje je, da si zapomnimo, da je razlika med epistemično objektivnostjo in subjektivnostjo v njuni preverljivosti. Zopet si pomagajmo s primerom: imamo dve trditvi, prva je »Gomilar¹⁰ je lepši od nemškega ovčarja.« in druga »Gomilarji so psi.«. Če primerjamo obe trditvi, vidimo, da je druga trditev zlahka preverljiva, saj lahko brez večjih težav pridobimo informacije in dokaze, ali gre za objektivno dejstvo (ali psi obstajajo ali ne, ali obstaja omenjena pasma), medtem ko je prva jasen primer subjektivne trditve.

Glede na to, da se iz zgoraj povedanega zdi, da sta epistemična objektivnost in vrednotna nevtralnost izrazito povezani, si oglejmo še, ali gre za neločljivo povezanost, ki pušča moralne sodbe izven prostora znanosti.

Vrednotna nevtralnost

Vrednotna nevtralnost je pogosto predstavljena kot ena ključnih značilnosti objektivnosti. Sama bom zagovarjala idejo, da odsotnost vrednot ni nujen in zadosten znak, da je trditev ali teorija epistemično objektivna. Če želimo natančno preveriti, za kakšno trditev gre, ne smemo določiti njene narave zgolj glede na prisotnost ali odsotnost moralnih sodb, ampak moramo raziskati tudi njeno resničnost. Včasih so trditve vrednotno obarvane, a so zato tudi bolj resnične od vrednotno nevtralnih.¹¹ Če sprejmemo osnovno moralno premiso – in verjamem, da se z njo strinja drastična večina človeških bitij –, da ljudje (v povprečju) stremimo k svoji dobrobiti in dobrobiti ostalih ljudi, je nesmiselno ohranjati absolutni dualizem med znanostjo in vrednotami.

Prvič, čeprav lahko zelo hitro dokažemo, da so subjektivne moralne sodbe izrazito pogoste in razširjene, to ne pomeni, da imamo v rokah dovolj dober dokaz za strogo ločitev dejstev in vrednot. Vrednote niso vedno v nasprotju z objektivnostjo, iz česar sledi, da so znanstveniki lahko (ali bi celo morali biti) pristranski, če s tem izrečejo trditve, ki je bližje resnici.

Če primerjamo naslednje trditve¹², lahko poskušamo ugotoviti, ali je moja razlaga smiselna:

- a) »Šest milijonov Judov je umrlo v drugi svetovni vojni.«
- b) »Šest milijonov Judov je bilo ubitih v drugi svetovni vojni.«
- c) »Šest milijonov Judov je bilo okrutno umorjenih v genocidu v drugi svetovni vojni.«

Zadnja trditev je gotovo najbolj resnična, čeprav gre za najbolj izrazito moralno sodbo, medtem ko je prva trditev gotovo zavajajoča. Judje, o katerih govorimo, niso umrli naravne smrti, kot bi lahko čisto upravičeno predvidevali na podlagi prve trditve, če ne bi poznali zgodovinskega ozadja, jasnih razlogov, ki so vodili v njihovo smrt. Druga trditev je resnična, a manj natančna kot zadnja ...

Drugič, ni res, da obstaja absoluten/nepremostljiv prepad med vrednotami in dejstvi. Znanost ni nikoli bila

7 Tibor Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma: sociologija, zgodovina, filozofija* (Ljubljana: Sophia, 2016): 44–45.
8 Sayer, *Why Things Matter to People*, 46.

9 Searle, *The Construction of Social Reality*, 8.

10 Gomilar ali cairnski terier.

11 Sayer, *Why Things Matter to People*, 48.

12 Primere si izposojam iz Douglas V. Porpora, *Reconstructing Sociology: The Critical Realist Approach* (Cambridge, Cambridge University Press, 2015), 15.

in tudi danes ni brez vrednot. Ne samo družboslovna znanost, temveč tudi naravoslovna. Znanost poudarja vrednote, kot so npr. iskanje resnice, preverljivost, natančnost, neprotislovnost ipd.

Tretjič, ali je sploh smiselno ločiti dejstva in vrednote, oblikovati znanost, ki bo proučevala samo tisto, kar je vrednotno nevtravno? Empiristi, ki so pisali v 20. stoletju in jih poznamo tudi pod imenom »logični pozitivisti«, bi trdili, da je to smiselno ali celo nujno.¹³ Zanje je svet takšen, kot se kaže. O njem lahko razmišljamo samo s pomočjo opazovanja, eksperimentov in formalnolgičnega mišljenja. Kaj to pomeni za razvoj znanosti, če samo pomislimo na družbene vede, kot so sociologija, psihologija, politologija itd.? Je mogoče danes razviti dobro sociološko razlago, na podlagi katere lahko razumemo kompleksnost človeškega delovanja samo s pomočjo zgornjih kategorij in postopkov? Če bi sledili logičnim pozitivistom, bi gotovo dobili pritrdilen odgovor, saj so zavezani ideji, da namen znanosti ne more biti spreminjanje sveta, ustvarjanje sveta po naši meri. Znanost je lahko uspešna ali smiselna samo, če se znanstvenice in znanstveniki odrečejo svojim idealom in vrednotam ter če zavržejo svoje hipoteze, če se te ne skladajo z dokazi.

Za konec dodajam kratek komentar k zgornji, tretji točki, ki naj služi predvsem kot osnova za nadaljnje raziskovanje, saj z njim odpiram temo, ki si zasluži podrobno obravnavo v ločenem članku. Kljub temu da je ena od pomembnih predpostavk slehernega znanstvenega raziskovanja zavezanost resnicoljubnosti in ne zgolj vrednotam ali celo normam in tradiciji, to ne pomeni, da znanost ne sme sodelovati pri iskanju načinov, s katerimi bi lahko spreminjali svoja življenja in življenja drugih živih bitij v bolj prijetno smer. Še več, gotovo imata za večino ljudi, tudi znanstvenike in znanstvenice, večji pomen dobrobit in življenje kot trpljenje in smrt. Ravno zato danes, ko imamo dovolj razvito tehnologijo, lahko iščemo ter izdelamo nova cepiva in zdravila, oblikujemo nove materiale, iz katerih lahko gradimo bolj varna bivališča, raziskujemo, katera hrana je zdravju škodljiva in katero je smiselno redno uživati ipd. Strinjam pa se s poudarkom logičnih pozitivistov, da mora znanost na prvo mesto vedno postaviti iskanje resnice, saj v nasprotnem primeru postane enaka vsem ostalim načinom sklepanja, ki temeljijo na zdravorazumskem mišljenju, logičnih zmotah, anekdotskih primerih itd.¹⁴

Zaključek

Čeprav s svojim člankom še zdaleč nisem izčrpala vseh tematik, ki bi se jih dalo predstaviti in problematizirati, ko govorimo in pišemo o objektivnosti, na tem mestu zaradi prostorskih omejitev zaključujem svoj prispevek. Za zaključek naj le na kratko povzamem ključne poudarke.

Prvič, ontološko objektivne stvari obstajajo neodvisno od bitij, npr. ljudi, ki imajo zmožnost refleksije in racionalnega mišljenja, ter njihovih čutnih in kognitivnih zaznav. Ontološko subjektivne stvari lahko obstajajo zgolj, če so neposredno in neločljivo zvezane s človeško

zavestjo.

Drugič in povezano, ljudje lahko tvorimo epistemološko subjektivne trditve o entitetah, ki so ontološko objektivne, in epistemološko objektivne trditve o entitetah, ki so ontološko subjektivne. Dva zelo očitna primera, ki bosta v pomoč, sta:

»Reka Krka je lepša od reke Save.« Gre za ontološko objektivni entiteti, reki, a primerjava njune lepote je subjektivna.

»Čutim bolečino v desnem stopalu.« Gre za epistemološko objektivno dejstvo, ki obstaja neodvisno od položaja in mnenj opazovalk. Dejansko izkušanje bolečine je subjektivno.

Tretjič, ni res, da je objektivno zgolj tisto, kar je hkrati ontološko objektivno, ontološko subjektivno in vrednotno nevtravno. O ontološko objektivnih stvareh lahko izrekamo epistemološko objektivne in tudi epistemološko subjektivne trditve.

Epistemološka objektivnost je predvsem princip, ki ga uporabljamo, ko iščemo resnico. Miza, ki je pred mano, je gotovo ontološko objektivno dejstvo. Četudi rečem, da je miza, ki je pred mano, tekoča, to ne spremeni dejstva, da miza, ki je pred mano, obstaja neodvisno od mojih misli o njenem obstoju. Moja trditev o njenem tekočem stanju je tako ločena od ontološko objektivnega dejstva. Veljavnost moje trditve je mogoče povsem empirično preveriti. Z drugimi besedami, zelo lahko je dokazati, da je moja trditev neresnična, saj je ena od temeljnih lastnosti sleherni mize ravno njena trdnost in ne utekočinjenost.

Četrtič, epistemična objektivnost in vrednote se ne izključujejo vsaj zaradi naslednjih razlogov¹⁵:

- a) Vsaj nekatere minimalne vrednote (natančnost, neprotislovnost ipd.) so sestavina vseh uspešnih znanstvenih razlag.
- b) Ne drži, da je znanost vedno večvredna, da so njene razlage nad moralnimi sodbami. Če se želimo izogniti neupravičeni pristranskosti, je bolj smiselno, da vztrajamo pri razkritju svojih vrednot in razkritju vrednot naših znanstvenih »nasprotnic« ter argumentiranjem utemeljevanju teh vrednot.
- c) Ideja, da je oziroma mora biti znanost objektivna, že vsebuje implicitno zavezanost vrednotam. Že odločitev za znanost je, kot smo videli, vrednotno obarvana.¹⁶ V znanosti je cenjeno ali celo zahtevano, da je poročanje o rezultatih raziskav resnično, da znanstvenica niansirano razmišlja, in sicer tudi o nasprotničinih argumentih, čeprav se ne skladajo z njej ljubimi prepričanji. Seveda vse vrednote niso naklonjene znanstvenemu delovanju, a razpravo o razlikovanju med vrednotami, ki jih je smiselno upoštevati v raziskovalnem postopku (in razlagi, ki mu sledi), ter vrednotami, ki so neuporabne, pustimo za druge prispevke.¹⁷

Marike Grubar

¹³ Seveda lahko najdemo tudi logične pozitiviste, ki bi trdili, da so vrednote in dejstva povezani.

¹⁴ Ted Benton in Ian Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 43–44.

¹⁵ Ted Benton in Ian Craib, *Philosophy of Social Science*, 44–45.

¹⁶ Prav tam, 82.

¹⁷ Prav tam, 44–45.

Ideologija znanosti

Kuhn pravi, da je znanost družbena dejavnost, zvestoba skupni paradigmi, ki je predpogoj delovanja znanosti.¹ Navezujoč se na navedeno misel, bom znanost in s tem znanstveno razmišljanje osvetlila z vidika zahodnoevropske idejne tradicije. Posvetila se bom predvsem razlagi miselnega procesa, ki predstavlja temelj, na katerem se gradi ideološko zaznamovana ideja znanosti. Tezo, da je znanost družbeno skonstruirana, bom podkrepila s teorijo orientalizma, ki opozarja na primat zahodnoevropske percepcije znanosti. Nadalje bom razdelala in primerjala tudi odnos med naravoslovjem in družboslovjem. Vseskozi pa je ideja prispevka predvsem to, da je znanost utemeljena in osmišljena s strani filozofije.

Za Heideggerja sta znanost in filozofija povsem heterogena načina mišljenja. Medtem ko se znanost ukvarja z bivajočim, se filozofija ukvarja z bitjo. Toda to ne pomeni, da med filozofijo in znanostjo ni nobenega razmerja, temveč nasprotno. Znanost je s filozofijo pogojena, z njo utemeljena, od nje odvisna. Zato lahko samo filozofija pojasni za znanost tako temeljne pojme, kot so prostor, čas in gibanje; pojme, ki so v času znanstvenih revolucij predmet ponovnega redefiniranja. Razmerje temelja (filozofije) in utemeljenega (znanosti) je nenavadno, saj je filozofija temelj znanosti, toda temelj, za katerega pogojenemu ni treba vedeti². Z drugimi besedami, filozofijo bi lahko označili kot tihega investitorja v znanost, ki iz ozadja vodi njen proces in razvoj. Preprosto bi znanost lahko opisali kot razmišljanje, cilj katerega je razumeti in razložiti svet okoli nas. Že sama beseda znanost nosi neko akademsko težo, ki znanstvenim spoznanjem pripisuje naravo resnice. Mnogi ocenjujejo znanost glede na uporabljeno metodo in teorijo. Metode, ki jih znanstveniki uporabljajo pri raziskovanju, lahko v grobem ločimo na opisne in eksperimentalne. Zgodovinsko gledano je med letoma 1500 in 1750 ravno uporaba eksperimentalne metode v Evropi povzročila nagel znanstveni razvoj, ki je zaznamoval moderno znanost³. V 18. stoletju je prišlo do jasno začrtane distinkcije med znanstvenostjo v kemiji, medicini in drugih nastajajočih tehničnih znanostih ter humanistiko in družboslovjem, ki nista bila vključena v anglosaksonsko pojmovanje znanosti. Za kontinentalni, nemški pojem znanosti sta bili do konca 19. stoletja filozofija in znanost rabljeni kot sinonima. Pojem znanosti je tako vključeval družboslovne, humanistične, kulturološke in celo teološke znanosti⁴.

Vidimo, da se je znotraj evropskega prostora vsebina pojma znanost razvijala različno. Badiou, ki za izhodišče vzame ideologijo, znanost loči na tehnična znanja z realnimi učinki, ki so ponovljiva in kontrolirana, ter vse ostale znanosti, ki jih označi kot ideologije⁵. Za drugo odliko znanosti pa, kot že povedano, velja znanstvena teorija. Po mnenju znanstvenega filozofa Karla Popperja

mora biti ta nujno ovrgljiva, saj je le tako iz nje mogoče izpeljati natančne napovedi in jih nato preveriti v izkustvu. Teorija je torej ovrgljiva, če ni združljiva z vsakim možnim tokom izkustva oziroma če lahko odkrijemo njeno napačnost⁶. Na tej točki lahko opozorimo na distinkcijo z religijo, ki kljub svoji nazorni razlagi sveta nikakor ne more biti ovrgljiva, ergo nima nikakršne znanstvene teže. Popper takšno znanost imenuje psevdoznanost, kot primer pa navede Freudovo psihoanalitično teorijo. Pravi, da lahko z uporabo pojmov, kot so potlačitev, sublimacija in nezavedne želje, psihoanalitično teorijo apliciramo na vsako vedenje in uskladimo s katerimikoli kliničnimi podatki (empiričnimi dejstvi). Tako teorija postane neovrgljiva oziroma psevdoznanstvena⁷.

Kakorkoli že opredeljujemo vsebino znanosti, bomo vendarle vedno izhajali iz nekih predhodnih miselnih vzorcev, ki nas kljub morebitnim večjim spremembam in inovacijam nenehno zavezujejo k pripadajoči idejni tradiciji. Posamezno idejno tradicijo označujem kot strukturni temelj razmišljanja, imaginarij, na podlagi katerega se lahko gradi in oblikuje percepcija znanosti. V našem primeru govorimo o judovsko-krščanski (zahodnoevropski) idejni tradiciji, zavoljo kontrasta pa jo bom primerjala s kitajsko idejno tradicijo. Primerjavo med idejnima tradicijama bom utemeljila skozi koncept binarnosti, ki v funkciji razločevanja predstavlja temelj človeškega razmišljanja nasploh in ni specifičen nobeni izmed filozofij. Svet osmišlja kot razdeljen na pole: moški in ženska, črno in belo, družba in narava. Tako je judovsko-krščanska idejna tradicija utemeljena skozi vzorec logocentrične binarnosti, ki teži k ohranitvi enega in odpravi drugega protipola. Te binarne kategorije so strukturni vzorci, povezani z dialektiko. Temeljijo na odnosu med vzajemno izključujočimi se protislovji teze in antiteze, ki ustvarita sintezo. Model, kakršen se je razvil in prevladal znotraj kitajske idejne tradicije, pa temelji na neprotislovnem nasprotju med dvema protipoloma, ki se vzajemno ne izključujeta, temveč dopolnjujeta – in sta drug od drugega odvisna. V tovrstnem modelu ne najdemo sinteze, ki bi v sebi ohranjala pozitivne elemente prejšnjega stanja, medtem ko bi negativne odpravila.

To, kar kitajske binarne kategorije razločuje od tradicionalnih zahodnih dualizmov, je načelo komplementarnosti, ki hkrati predstavlja temeljno metodo njihovega delovanja. Ta metoda, imenovana tudi model komplementarne binarnosti, utemeljuje princip imanentne filozofije s strogo holističnim pogledom na svet. Tradicionalno se holizem povzema s klasično frazo »enotnost človeka in narave«. Tako razumevanje je torej utemeljeno na enovitosti in nedeljivosti sveta. Za razliko od transcendentne metafizike imanentna sveta ne razločuje na materialnega in idejnega ali subjektivnega in objektivnega. Pojem imanentnosti, ki bistveno opredeljuje kitajsko filozofijo, je utemeljen na podlagi relativizacije vsega obstoječega in tako ne priznava absolutnosti oziroma večje pomembnosti enega pola nad drugim. Znotraj zahodne kulture pa je moč zaznati afiniteto, da se večina njenih diskurzov navezuje na univerzalno vzročnost, pogojeno s težnjo po eliminiranju enega pola opozicije na račun ohranitve drugega.

1 Samir Okasha, *Filozofija znanosti: Zelo kratek uvod* (Ljubljana: Krtina, 2008), 106.

2 Matej Ažman, »Kako misliti znanost? Kako znanost misli?«, *Filozofski vestnik* 24, št. 1 (2005): 49–50.

3 Okasha, *Filozofija znanosti*, 106.

4 Andrej Kirn, »Paraznanost kot (ne)resni tekmelec znanosti?«, *Raziskovalec* 26, št. 21 (1996): 16–21.

5 Ažman, »Kako misliti znanost?«, 55.

6 Okasha, *Filozofija znanosti*, 21.

7 Prav tam, 22.

Na podlagi zapisanega lahko problematiziramo, da je že temeljni miselni proces naravnan tako, da utemeljuje potrebo po iskanju ene objektivne resnice, ki se ohranja z eliminacijo vseh drugih, z njo neskladnih resnic. Deluje po logiki črno na belem, v okviru katere je zavoljo lastne potrditve potrebna absolutna kontradikcija nasprotnemu polu. V nasprotju s konceptom imanence omenjena logika enega od polov obravnava kot transcendentnega, in sicer na način, ki mu omogoča samostojen obstoj brez njegovega opozicionalnega para⁸. Kot opozarja tudi Jacques Derrida, je tako imenovana transcendentna metafizika utemeljena na idejni tradiciji, ki hoče ohraniti označevalca na račun označenca, govorico na račun pisave, realnost na račun pojavnosti, naravo na račun kulture, življenje na račun smrti in dobro na račun zla⁹. Miselna tradicija, ki gradi naše delovanje in miselnost, je torej nenehna tekmovalnost in težnja po podreditvi nasprotnega protipola. Tako se bo ohranila resnica oziroma percepcija tistega pola, ki je močnejši in posledično transcendenten ter lahko neodvisno prevlada nad drugim polom.

Navezna točka znanosti je vseskozi primat moči, skoncentriran v zahodnoevropski kulturi. Gospodarski in politični vpliv na hegemonizacijo zahodne znanosti je že leta 1977 opisal Said v delu *Orientalizem*. Izraz orientalizem avtor uporabi kot sredstvo za razumevanje različnih ideoloških praks, ki so posledica kolonializma in neokolonializma.¹⁰ Govorimo torej o širokem spektru regulariziranega pisanja, gledanja in preučevanj, ki jih obvladujejo imperativi, perspektive in ideološki predsodki, zajeti v neenakosti odnosa Zahoda do Orienta.¹¹ Čeprav je bilo delo deležno tudi veliko kritik, se znotraj razprave o ideologiji znanosti ne bom preveč poglobljala v njegove specifičnosti. Moj namen je, da delo predstavim kot pokazatelja binarne logocentričnosti in posledico zahodne koncentracije moči, ki je skozi vrsto znanstvenih tekstov konstruirala in projicirala predstave o Orientu, ki so sčasoma postale samoumevne. Koncentracija moči na Zahodu zagotavlja nenehno reprodukcijo hegemonске ideologije, ki postavlja merila in igra vlogo selektorja znanja. Zanimiv pokazatelj zahodnih ponotranjenih meril so tudi rezultati raziskave med znanstveniki različnih sektorjev akademskega sveta, ki nakazujejo, da so pri opisovanju, kaj označujejo kot znanstveno kakovost, uporabljali približno enak konceptualni vzorec¹². Sklicujoč se na znanstveni racionalizem evropskega duhovnega prostora, je ideja znanosti dolgo časa veljala za izključni proizvod evropskega kulturnega mišljenja¹³.

Če tako časovno kakor miselno nadaljujem zgodbo razumevanja znanosti, v njej odigra pomembno vlogo povojno filozofsko gibanje z imenom logični pozitivizem. Logični pozitivisti so visoko cenili naravoslovno znanost, saj so bili prepričani, da je

mogoče znanstvena vprašanja reševati samo na popolnoma objektivni način. Znanost je predstavljala vzor racionalne dejavnosti, najzanesljivejši poti do resnice¹⁴. Tradicionalno močnejši pozitivizem in s tem kvantitativne metode raziskovanja povezujemo z naravoslovnimi (empiričnimi) znanostmi, kvalitativne (deskriptivne) metode pa z družboslovjem. Posledice prevzemanja paradigme logičnega pozitivizma v znanosti je moč opaziti tudi v predhodno omenjeni študiji, ki trdi, da z vidika raziskovalnega dela znanstvenike v prvi vrsti zanima korektnost metodologije, manj pa znanstveni problem, slog pisanja, argumentativnost. Če je realni svet znanosti sestavljen iz sodb, vrednot, označb, kvalitativnih predstav, potem tudi kvantitativni kazalci znanosti, ki naj bi odlikovali to realnost, ne morejo uiti začetni subjektivnosti oziroma kontekstualni pogojenosti. Čeprav se želijo prikazati kot od subjektivnih odločitev povsem neodvisne, objektivne odslikave realnega znanstvenega sveta, so tudi podatki kvantitativne znanosti že predhodno obremenjeni s subjektivnimi sodbami znanstvenikov. Kvantitativna analiza sicer lahko zmanjša zvezo med subjektivnim in objektivnim v znanosti, ne more pa je odpraviti¹⁵. Znanost ni le preprosta odslikava kompleksne realnosti¹⁶, temveč konstrukcija specifičnega modela realnosti različnih epistemoloških pozicij med pozitivističnim in interpretativnim raziskovanjem¹⁷.

Podobno pravi tudi Ule¹⁸, ki kot zagovornik sociološkega determinizma ugotavlja, da je znanstveno znanje predvsem rezultat samih znanstvenikov in manj stvar objektivnih struktur v svetu, ki so bile predmet raziskav. Alain Badiou sicer zelo skrajno pravi, da je družboslovje z izjemo majhnega kvaziformaliziranega dela (fonologija v lingvistiki, temelji Marxove ekonomije, morda antropološka teorija sorodstev) močno podrejeno obstoječi ideologiji, ki služi le ekonomskemu, vojaškemu in moralnemu vzdrževanju parlamentarnega kapitalizma¹⁹. Četudi se delno strinjam, da je družboslovje bolj dovzetno za ideološke vplive, tega področja ne bi izključno označevala kot eksplicitno ideološko podrejenega. Menim, da velik del družboslovnih vsebin pravzaprav razkriva in negira obstoječo ideologijo. Vsekakor pa je zanimivo vprašanje vzajemnosti oblikovanja zgoraj omenjene kapitalistične ideologije. Je kapitalizem zavoljo lastnega uspeha predal navidezno ideološko moč naravoslovju ali je le ideološka posledica razmaha tehnološke oziroma naravoslovne znanosti? Pod drobnogledom ideološke perspektive lahko torej govorimo o relativizaciji temeljev naravoslovnega objektivizma.

Če se vrnemo nazaj na prevzeto transcendentno metafiziko, lahko naravoslovje označimo kot transcendenten binarni pol, ki je ideološko prevladujoč nad drugim (družboslovnim) polom. Da je družboslovje kot ideološko manj cenjena veja lahko konkuriralo v znanosti, je bilo primorano svoj diskurz omejiti

8 Jana S. Rošker, *Odnos kot jedro spoznanja: kitajska filozofija od antičnih klasikov do modernega konfucijanstva*, (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010), 22–26.

9 Prav tam, 26.

10 Robert J. C. Young, »Colonialism and the Desiring Machine«, v Gregory Castle (ur.) *Postcolonial Discourses: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishers 2001), 74.

11 Edward W. Said, *Orientalism*, (London: Penguin, 1977).

12 Franc Mali, *Razvoj sodobne znanosti: socialni mehanizmi* (Ljubljana: FDV, 2002), 128.

13 Prav tam, 29.

14 Okasha, *Filozofija znanosti*, 90.

15 Mali, *Razvoj sodobne znanosti*, 128.

16 Mali, *Razvoj sodobne znanosti*, 135.

17 Bojana Lobe, »Združevanje kvalitativnih in kvantitativnih metod – stara praksa v novi preobleki?«, *Družboslovne razprave* 22, št. 53 (2006), 55–73.

18 Andrej Ule, *Dosegljivost resnice* (Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 2004), 268.

19 Ažman, »Kako misliti znanost?«, 56.

na naravoslovno paradigmo, ki je v njegov temelj zasejala veliko protislovij. Za primer vzemimo merjenje demokracije. Prvi indikator naravoslovne paradigme je tendenca k standardizaciji pojmov, utemeljena na ustrezni izbiri definicije oziroma redefinicije predmeta znanstvenega raziskovanja. Čeprav je ta s stališča konsistentnosti znanstvenega raziskovanja absolutno potrebna, se tako v smislu nepriznavanja pluralne realnosti družboslovnih problemov vendarle akademsko zamejimo. Sama menim, da je tovrstna praksa ponovno posledica zadovoljevanja naravoslovnih norm, ki reducirajo kompleksno naravo družboslovnega raziskovanja. Prikazovanje numeričnih rezultatov z uporabo indeksov po mojem mnenju oddalji bralca od celostnega razumevanja družbenih vprašanj, hkrati pa dopušča večjo možnost manipulacije s podatki. S selektivnim prikazom podatkov se lahko izpostavijo tista partikularna dejstva, ki ustrezajo realnosti, ki jo želi prikazati oblikovalec besedila oziroma naročnik študije.

Podobno piše tudi Okasha²⁰, ki pravi, da je sleherni množico podatkov načeloma mogoče razložiti na več kot en način. Če znanstveno raziskovanje demokracije reduciramo izključno na nek umetno ustvarjen indeks, ki je pravzaprav matematična formula, se pri razumevanju tematike neizogibno zelo omejimo. Problemi družboslovnega raziskovanja z uporabo različno sestavljenih indeksov se med drugim nanašajo na nekredibilnost indikatorjev, nezanesljivost, nepreverljivost, omejenost vzorcev, površinsko zajete indekse in oteženo primerjavo rezultatov zaradi vsebinsko različnih indikatorjev znotraj posameznih indeksov²¹. V kljub temu avtonomni družboslovni veji je opisani primer samo vzporednica, v kateri je moč prepoznati vpliv prevladujoče naravoslovne paradigme. Na tej točki bi dodala, da so ravno zgoraj navedeni problemi v družboslovju pripeljali do pomembnega premika, imenovanega tudi paradigmska vojna ali vojna metod. S preizpraševanjem tradicionalne izključujoče se raziskovalne paradigme so se začele oblikovati nove metode, ki so poenotile kvalitativno in kvantitativno raziskovalno tradicijo. Komplementarna uporaba kvalitativnih in kvantitativnih metod v kvalitativnem delu zagotovi analitsko širino, v kvantitativnem pa bogate in poglobljene rezultate²². Paradigmska sprememba poenotenja metod spominja na kitajsko idejno tradicijo, v okviru katere se binarna protipola ne izključujeta, temveč se dopolnjujeta in skupaj tvorita celoto. Pogled na znanost kot enotno in vseobsegajočo entiteto po mojem mnenju predstavlja ključ do preseganja paradigmskih in avtoritativnih znanstvenih normativov, ki zamejujejo znanje glede na obstoječe ideološke interese.

Zgodovina znanstvene misli nas torej uči, (1) da znanstvena misel ni bila nikoli popolnoma ločena od filozofske misli; (2) da so velike znanstvene revolucije vedno določali preobrati ali spremembe filozofskih konceptov; (3) da se znanstvena misel ne razvija v vakuumu, ampak je vedno v nekem okviru idej, temeljnih

načel, aksiomatskih dokazov, o katerih običajno menimo, da so lastne filozofiji²³. Izpeljava razumevanja ideologije znanosti tako poteka preko ponotranjene transcendentne metafizike, ki predstavlja temelj zahodnoevropske idejne tradicije. Ideološka povezava znanosti se odraža pri prevladovanju enoznačne percepcije iskanja znanstvenih resnic in postavljanju meril znanstvene kakovosti. Nadalje sem pri percepciji oblikovanja ideologije znanosti vpeljala pomembnost centrov moči, ki se odražajo skozi Saidovo teorijo orientalizma in nakazujejo na primat kapitalistične ideologije. V znanosti se ta odraža pri preferenci naravoslovja, saj to omogoča večjo iztržljivost znanja. Tu se ponovno pokaže za zahodnoevropsko idejno tradicijo značilna logocentrična binarnost, ki pojasnjuje prevladovanje enega protipola nad drugim. Vzorec logocentrične binarnosti sem povezala s problematiko odnosa med naravoslovjem in družboslovjem, v okviru katerega se zaradi izključujoče se narave binarnih parov družboslovje nenehno podreja naravoslovni paradigmi empiričnega raziskovanja.

Maja Stanišič

20 Mali, *Razvoj sodobne znanosti*, 148.

21 Kenneth A. Bollen, »Issues in the Comparative Measurement of Political Democracy«, *American Sociological Review* 45, št. 3 (1980): 370–390.

22 Bojana Lobe, »Združevanje kvalitativnih in kvantitativnih metod – stara praksa v novi preobleki?«, *Družboslovne razprave* 12, št. 53 (2006): 55–73.

23 Alexandre Koyré, »O vplivu filozofskih konceptov na razvoj znanstvenih teorij«, *Filozofski vestnik* 24, št. 1 (2005): 95–96.

Znanost kot reprezentacija in njene meje

»Kako ste bili naivni,« je rekel, »da ste verjeli, da bi bilo mogoče neustavljivo spremembo zajeti znotraj neskončne nepremičnosti, da bi zajeli kozmos v logosu.«¹

Uvod

Kadar se bomo spraševali o znanosti, o tem, kaj ta je, kaj nam prinese in kako deluje, bomo naleteli na vprašanja o vednosti in resnici. In kadar bomo tem vprašanjem sledili do skrajnosti in jih poizkušali izprašati in preučiti do potankosti, bomo prišli do točke, na kateri bomo morali pristati na določeno metafiziko, ki je ne moremo empirično preveriti, marveč je logično zastavljena tako, da napravi naše empirične ugotovitve smiselne, ali pa se bomo srečali z versko mislijo, ki je znanosti veliko bližja, kot je to vidno na prvi pogled, in deli z njo mnoge elemente.

Ta bližina in podobnost izhajata predvsem iz dejstva, da obe, tako znanost kot vera, govorita o spoznanju in vednosti, govorita o načinu, kako stvari delujejo in kako naj mi, ljudje, delujemo, da bomo prišli do želenih rezultatov. A ne razumite me napak, ne trdim, da sta si podobni po postopkih ustvarjanja vednosti (čeprav obstajajo poskusi znanstvenega pristopa k veri, npr. teologija); podobni sta si v aplikacijah: torej, vednost je tisto, po čemer se ljudje ravnamo. A da eksplicitno pojasnim namen razpravljanja in potek, skozi katerega vas bom vodil. Najprej vam bom predstavil Peirceovo teorijo resnice; ta bo pomembna, da izluščimo nek ključni element vednosti – prepričanje. Nato bomo stopili korak nazaj in se na kratko vprašali o človekovem mestu v svetu. Spoznali bomo dve šoli, ki zagovarjata vsaka svoje stališče. Od tod bomo vzeli misel, da mora človek ne glede na izbrano teorijo delovati s pomočjo znakov, ki vsaj do določene mere določajo njegovo delovanje. Tako bomo tudi znanost dojeli kot splet znakov in se vprašali, kje so njene meje.

Peirceova pot do resnice²

Peirceova pot do resnice se začne s prepričanjem, katerega definicija se glasi približno tako: Prepričanje je tisto, kar nas navdihne, da delujemo na nek način. Ker pa je možno vsakemu prepričanju kljubovati, postanejo resnice tista prepričanja, ki so trajno razrešena. A pomnimo: Peirce je bil failibilist, kar pomeni, da je menil, da trajno razrešena prepričanja niso končne, marveččasne resnice in da bodo prihodnja spoznanja ta trajna prepričanja prej ko slej zrušila in izpopolnila. Naj tu še dodamo, da Peirce trdi, vsaj kakor o njem piše Atkins, da je realnost definirana v smislu stanja, ki ga reprezentirajo trajno razrešena prepričanja.

Pot do trajno razrešenih prepričanj lahko poteka le prek znanosti. Avtor sicer pred tem našteje tri dodatne metode – žilavost (upor kljubovanju, vendar brez resnih argumentov), avtoriteto in apriorizem (sklepanje iz predhodnih principov, ki pa niso eksperimentalna dejstva). Za vse te tri metode pravi, da so slepilne. Njihov problem je, da prepričanj ne podvržejo izkušnjam in

opazovanju. Edina metoda, ki to stori, je znanost. Seveda pa je za to nujno predpostaviti, da obstaja realnost, ki je neodvisna od opazovalca, torej subjekta.

Peirce metodo znanosti razdela do potankosti, vendar preučevanje te metode ni naš namen. Od tu vzemimo naslednje: ne glede na to, kako neizpodbitna se nam zdi, je resnica konec koncev le neko prepričanje. A naj še opomnim, to resnico mislimo v smislu resnice za človeka in ne v smislu resnice kot neodvisne realnosti.

Človek kot reprezentacija

Iz do sedaj povedanega lahko jasneje vidimo podobnost med vero in znanostjo; podobnost je namreč v njunih produktih. Obe proizvajata neko prepričanje, za katero trdita, da je resnica. Naj sicer dodam, da je vsaj po mojem mnenju prednost znanosti pred vero to, da prepričanje ne razume kot absolutnih, temveč jih dojame kotčasne resnice. Tako pozicijo je imel tudi Peirce, kot že opisano. Produkcija prepričanj je zelo pogosto tudi jabolko spora med znanostjo in vero. A misel bi rad peljal drugam. Rad bi vam predstavil idejo, da smo lahko posamezniki ljudje, ljudje v smislu družbenih bitij, le s pomočjo znakov. Tu sicer hodimo po tankem ledu, saj se dotikamo odprtega spora med dvema šolama. Prva zagovarja stališče, da ima večina živali (kamor vključujem tudi človeka) pred zmožnostjo uporabe govora oziroma jezika že razum, namenskost in možnost odločitve, jezik pa le omogoča boljšo artikulacijo te namenskosti ipd. Druga šola, ki jo lahko imenujemo tudi analitična filozofija,³ pa zagovarja stališče, da se namenskost in zavest oblikujeta šele znotraj jezika. Implikacije obeh šol so precej daljnosežne: po prvi ima človek nekakšno zmožnost spoznanja sveta pred pojavom jezika, jezik pa to zmožnost poveča; po drugi pa šele jezik omogoči človeka in znotraj jezika se vzpostavi človek kot subjekt. Spor bi lahko na nek način videli tudi kot spor med realizmom in antirealizmom. V prvem primeru je tako svet od človeka neodvisna entiteta, ki jo človek s svojimi biološkimi danostmi spoznava, jezik pa mu omogoča to spoznanje poglobiti in izpopolniti. V drugem primeru pa je svet konstrukt jezika, človek pa z njim (svetom) nima neposrednega stika, marveč je »ujetnik« jezika, ki mu ne more ubežati. Sam menim, da je druga pozicija nekoliko preveč skrajna, vseeno pa ima določeno prednost: ker obstoja neodvisne realnosti dejansko ne moremo zares dokazati⁴, se ta pozicija temu spretno izogne in se ukvarja le z besedami, torej znaki, ki so konec koncev označevalci misli. Tu so debate odprte in pogosto razgrete, naš namen pa se ni spuščati v njih. Skupna točka obeh šol je pomembnost jezika (koncept jezika razumite širše, v smislu konceptualnega aparata) pri sleherni človekovi dejavnosti. Resda jezik pri prvi poziciji ni nujno potreben za konstitucijo zavesti, kot je v primeru druge, v obeh primerih pa moramo priznati, da je reprezentativna moč jezika vseeno tisto, kar nam omogoča komunikacijo, s tem družbo⁵ in konec koncev tudi znanost. Tako mislim, da je varno zaključiti, da četudi morda lahko imamo zavest brez jezika, brez njega ne moremo biti človek v pravem pomenu besede. Skratka, človekova komunikacija in s tem njegovo

21

¹ Roland Omnes, *Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Contemporary Science* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), xxiii.

² Povzeto po Albert Atkin, *Peirce and the Scientific Conception of Truth*. Dostopno prek: https://www.sheffield.ac.uk/polopoly_fs/1.71442!/file/2atkin.pdf.

³ John R. Searle, *Making of the Social World* (New York: Oxford: 2010), 61.

⁴ Dave Elder-Vass, *The Reality of Social Construction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 243.

⁵ Kot trdi Searle, je imeti jezik že imeti družbo. Glej Searle, *Making of the Social World*, 62.

pojmovanje sveta je reprezentacija in ne dejanska odslikava sveta⁶. Ravno tako pa je znanost, znanost kot dobra ustvarjalka trajno razrešenih prepričanj, reprezentacija realnosti.

Znanost kot reprezentacija

Tu se spomnimo na nekaj, kar smo našli že pri Peircu: *Realnost je definirana v smislu stanja, ki ga reprezentirajo trajno razrešena prepričanja*. A da je znanost postala dobra reprezentacija neodvisne realnosti, je bilo treba prehoditi dolgo pot, saj so bile, kot navaja Omnes, »misli v najzgodnejših civilizacijah izustene in ne premišljeno zgrajene«, resnica pa ni potrebovala analize⁷. Začetniki ali vsaj eni izmed začetnikov analize in filozofske samorefleksije so Grki. Oni so z na dokazih temelječim mišljenju odprli pot znanosti⁸.

Tako bi lahko rekli, da je človekovo spoznanje počasno piljenje in izpopolnjevanje reprezentacij o svetu, znanost pa z rigoroznim preverjanjem teh znakov kreira reprezentacijo sveta, ki še najboljše opiše in napove realnost. Vendar bomo, kot je bilo povedano že v uvodu, pri neizprosni preizpraševanju teh reprezentacij naleteli na neko metafiziko, saj jih na drugačen način ne bomo sposobni utemeljiti. Na metafiziko bomo naleteli, ker v končni fazi realnosti ne moremo dojeti le z razumom. Problem je v tem, da so, kot pravi Peirce⁹, interpretacije znakov vedno neke nove reprezentacije, ravno zaradi tega pa lahko pridemo v neskončno regresijo pomena. Tako početje je čisto sokratsko, pripelje pa nas do tega, da moramo reči: »V resnici ne vem nič.« Ampak človek nekaj zagotovo ve, saj je sposoben delovati v svetu in ga lahko pogosto tudi napove. To težavo je rešil Wittgenstein, vsaj kot o njem piše Omnes¹⁰, s trditvijo, da se lahko jezika naučimo le tako, da na stvar pokažemo in jo ob tem poimenujemo. Stvar tako zaznamo, lahko si jo predstavljamo, v umu imamo o njej neko reprezentacijo. Pa vendar težko rečemo, da je naša predstava dejanska stvar sama.

S podobnim vprašanjem se je ukvarjal tudi Kant. V svoji filozofiji je predstavil idejo, da je na eni strani človekova percepcija, ki je le reprezentacija, slika sveta. Ta percepcija je imenovana fenomen. Na drugi strani pa je svet na sebi in za sebe, ki ga je Kant poimenoval noumen in do katerega človekovo spoznanje nima dostopa. Naj sicer opozorim, da pri teh dveh konceptih prihaja do veliko sporov, predvsem ker se ju interpretira na dva različna načina. Po prvi interpretaciji so fenomeni in noumeni dejanski objekti, ki so medsebojno različni, po drugi pa gre le za dva različna pogleda na isti objekt¹¹. V spor o pravilni interpretaciji se ne bomo vključevali; kar je za nas zanimivo, je naslednje: Kant pravi, vsaj kakor sem razbral iz Adamsove interpretacije¹², da čeprav sveta ne moremo spoznati takega, kot je za sebe in na sebi, ga lahko opišemo prek formalnih logičnih razmerij. Podobno

stališče zavzame tudi Omnes¹³, ki na primeru kvantne fizike pokaže, da sta svet, kot ga opiše teorija (in je torej reprezentacija), in svet, kot ga dojemamo, popolnoma različna. Primer, ki ga poda, je namreč, da teorija pravi, da obstaja neskončno paralelnih vesolj, svet pa ni determinističen, ampak probabilističen; težava je seveda v tem, da je dejanski svet unikaten, eden in determiniran.

Meje znanosti

Vrnimo se za trenutek h Kantu. Kant govori o problemih znanosti in razuma, ki nastanejo tudi zaradi same narave razuma. Te točke tu ne bom razvijal, bi pa na njeni podlagi želel odpreti naslednje vprašanje: Ali bi bila znanost drugačna in bolj popolna, torej bolj zmožna (sploh zmožna) dojeti realnost na sebi in za sebe, če bi bile kapacitete in nasploh mehanizmi v naših možganih drugačni? Povedano z drugimi besedami, ali je možna drugačna zaznava sveta in s tem drugačna logika, ki je posledica drugačnega biološkega ustroja mislečega bitja?

A na tem mestu odpiramo monumentalne filozofske razprave. V prejšnjem vprašanju bi spretel filozof lahko hitro videl in izkoristil naslednji ugovor: Kakšno naravo pripisujete spoznavajočemu subjektu? Ali gre za materialni subjekt, ki je biološko določen, ali transcendentni subjekt? Kakšna je narava realnosti, o kateri govorite? Morda se vam zdijo taki ugovori pretirani, a mislim, da je mogoče glede na odgovor izpeljati cel niz propozicij, ki bodo držale že samo zaradi izbrane predpostavke o spoznavajočem subjektu (ali katere druge predpostavke). A ne spuščajmo se v to, saj je tisto, kar želim v samem jedru povedati, da ljudje na nekatera vprašanja enostavno nimamo (in mislim, da tudi nikoli ne bomo imeli) gotovega odgovora.

Jošt Bartol

6 Omnes, *Quantum Philosophy*, 246.

7 Prav tam, 6.

8 Franc Mali, *Razvoj moderne znanosti: Socialni mehanizmi* (Ljubljana: Založba FDV, 2002), 12, 13.

9 Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics* (London and New York: Routledge, 2007), 31.

10 Omnes, *Quantum Philosophy*, 65.

11 Dostopno prek: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/#Traide> (24. 9. 2017).

12 Robert M. Adams, »Things in Themselves«, *Philosophy and Phenomenological Research* 57, št. 4 (1997): 801–825.

13 Omnes, *Quantum Philosophy*, 214.

Zmote v feministični kritiki znanosti

Feminizem je v znanost vstopil z drugim valom gibanja, ko so feministke iskale pravico tudi izven volilnega sistema in se zavzemale za enakopravnost v vseh sferah družbenega sistema. Tako se je razvila feministična kritika znanosti, ki je pod vprašaj postavila širok nabor prej uveljavljenih pravil ali aksiomov v znanstvenem raziskovanju. Feministične raziskovalke so rekonstruirale epistemologijo in metodologijo ter odprle razpravo o novih možnostih raziskovanja na način, ki bo razkrival nepravilnosti v sistemu in tako odprl pot izpopolnjeni, »boljši« znanosti.

Suzanne Le-May Sheffield¹ v svojem delu ugotavlja, da je bila ženska s pomočjo znanosti zatrta. Znanstveniki naj bi s svojimi dognanji legitimirali inferiornost ženske. Takšne raziskave sta pomagali utemeljevati predvsem biologija in psihologija – stereotip nežne ženske se je skozi znanstvene raziskave »potrdil« kot družbeno dejstvo, kar je z lahkoto ohranjalo stara patriarhalna razmerja. Znanost ni zgolj ohranjala žensk na njihovem družbenem položaju, temveč jim tudi ni pustila, da bi same raziskovale – Sheffield pravi, da so moški želeli ohranjati avtoriteto v znanstvenem svetu. Sočasno s prvimi večjimi uspehi feminističnega boja za ženske pravice se je povečalo tudi število ženskih raziskovalk v znanosti. Čeprav ženska znanstvenica ni več dojeta kot tujek v moškem svetu znanosti, je njena vloga še vedno predvsem podrejena – to dejstvo se manifestira v majhnem številu samih znanstvenic². Feministično kritiko znanosti poleg kritike obče znanstvene metodologije žene tudi kritično preizpraševanje samih metod raziskovanja. Elizabeth Anderson³ kot pomemben razlog prepozna izključenost ženskega spola iz vzorčenja: moškost in v nekaterih raziskavah tudi samo moško telo služi za vzpostavitev vzorcev, preko katerih se artikulirajo »objektivna« znanstvena spoznanja.

Donna Haraway⁴ je obtožila znanost, da je v celotnem raziskovalnem procesu močno prisoten manko refleksije – metode se niso bistveno spremenile, vsaj ne na področju etike. Teh vprašanj se loti le šibkejša in številčno manjša stran, to pa je peščica filozofov, ki razkrivajo močne ideologije v epistemologiji in metodologiji. Medtem večja in močnejša stran, ki obvladuje znanstveno sfero in kreiranje večinskega raziskovalnega diskurza, zanika obtožbe. Znanost je zgolj navidezno polje objektivnega, v ozadju pa predstavlja realen boj za moč. Moč, ki služi obvladovanju znanstvenega diskurza, sredstev za raziskovanje ...

Feministično razmišljanje je v tem boju označeno za iluzionistično. Haraway⁵ opozarja, da so tovrstne sodbe krivične, saj ravno feministični pristopi omogočajo razvoj znanosti z boljšimi in pravičnejšimi raziskavami ter rezultati. Feministična dognanja znanosti torej niso odvečna. Nasprotno, so napredna, saj niso namenjena

zgodj ženskam, temveč vsem marginaliziranim – koristna so torej prav za vse, saj naj bi z novimi, feminističnimi pristopi odkrili vse vire neenakosti ter ostale indikatorje marginalizacije etničnih, rasnih in ostalih skupin.

To je strnjen opis nastanka feministične znanosti in vzrokov, zakaj je do razvoja te veje sploh prišlo. Sedaj ko razumemo, kaj so glavne težave, s katerimi se soočajo ženske v znanosti, si lahko podrobneje ogledamo razvijajočo epistemologijo in objektivnost, kot jo interpretira feministična znanost. Najprej bom predstavila poglede pripadnic feministične kritike znanosti in nato še nasprotno trditve, ki spodnesejo ali vsaj deloma postavijo pod vprašaj novo nastalo feministično konstrukcijo epistemologije in metode, povezane z njo. Predvsem pa bom skozi članek želela pokazati, da radikalnejši pristop k feministični epistemologiji ni najbolj primeren ali produktiven.

1. Feministična epistemologija

Feministično gibanje je preko kritike razvilo tudi svojo filozofijo znanosti in podalo rešitve, ki naj bi pripomogle k razvoju bolj poštene, boljše znanosti. Novi feministični epistemološki nazori poudarjajo predvsem vključevanje spola in t. i. umeščeno vednost, do katere pridemo pozneje. Predvsem pa ta epistemologija vključuje razumevanje ideoloških trendov in njihovega vpliva na znanost – v primeru feminističnega gibanja bo to najpogostejše razumevanje vpliva patriarhata in želja po izključitvi te ideologije iz rezultatov raziskav. Ta koncept znanosti je tudi eden izmed glavnih temeljev teorije stališč, ki jo bomo pozneje podrobneje obravnavali.

Najprej si bomo ogledali argumente, ki podprejo takšen epistemološki nazor, ter obravnavali teorijo stališč in umeščeno vednost. Takšen konceptualni aparat lahko vodi v dva načina interpretacije znanosti in raziskovanja. To sta radikalnejši pristop in pristop, ki je bistveno bolj smiseln in primeren v znanstveni rabi – skozi razpravo o zmotah teorije stališč bom pokazala, da je malce bolj relativističen pristop z upoštevanjem umeščene vednosti mnogo bolj logičen od radikalnejše različice teorije stališč.

1.1. Teorija stališč in umeščene vednosti

Donna Haraway⁶ v svojem delu omenja t. i. umeščene vednosti (ang. *situated knowledges*), ki naj bi ob redni rabi in konec koncev razumevanju koncepta bistveno pripomogle k boljši, naprednejši znanosti. Koncept, kot ga opisuje avtorica, razlaga vednost kot lokalno, naj bo to politično, kulturno ali družbeno – vednost torej nikoli ni neodvisna, temveč je venomer vezana na posameznika in bližnje okolje. Feministična kritika je dolgo poudarjala pomen »izkustva«. V praksi ideja umeščene vednosti v raziskovanju daje veljavo zanemarjenim kategorijam, kot so rasa, etnična pripadnost, starost, spol ... Vse te kategorije spreminjajo perspektivo, s katere opazujemo določen problem, in posledično spreminjajo vednost. Vednost, o kateri govorimo, ni individualna, temveč družbena. Marjorie L. Devault⁷ kot prvo značilnost feministične metodologije postavi prav vključevanje vseh in upoštevanje različnih perspektiv ter vednosti vsakega posameznika. Ženska izkušnja je drugačna od moške – zato moškega

1 Suzanne Le-May Sheffield, *Women and Science: Social Impact and Interaction* (London: Rutgers University Press, 2006).

2 Prav tam.

3 Elizabeth Anderson, »Feminist Epistemology and Philosophy of Science« (2000). Dostopno prek: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/> (30. 9. 2017).

4 Donna Haraway, »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, *Feminist Studies* 14, št. 3 (1988): 575–599.

5 Prav tam.

6 Prav tam.

7 Marjorie L. Devault, »Talking Back to Sociology: Distinctive Contributions of Feminist Methodology«, *Annual Review of Sociology* 22, (1996): 22–50.

ne moremo postaviti za univerzalnega in izhajati zgolj iz njega. Zapisano velja tudi za ostale diferencialne elemente, kot so rasa, etnična pripadnost, starost in ostalo. Devault poudarja, da feministična metodologija ne želi koristiti zgolj ženskam, temveč vsem marginaliziranim; k temu naj bi prispevalo ravno razumevanje, da je pomembna izkušnja vsakega in da v objektivni znanosti tega dejstva ne moremo izpustiti oziroma raziskovati, kot so to počeli pozitivisti ali empiricisti.

Teorija stališč ima poleg umeščene vednosti še en pomemben temelj, in sicer privilegirano stališče, dodaja Kourken Michaelian⁸. Privilegirano stališče pomeni, da je preučevanje realnosti z določenega mesta bolj smiselno kot z nekega drugega položaja. Vzemimo za primer žensko izkušnjo: ta je bila v feministični kritiki znanosti mnogokrat poudarjena, spremljal pa jo je argument, da lahko zgolj ženska razume ženskost in položaj ženske⁹. To pomeni, da mora raziskovanje ženske in ženskosti venomer izhajati iz ženske: ženska, ki raziskuje ostale ženske. Zgolj oseba, ki je pozicijo raziskovanega že občutila, je lahko na mestu raziskovalca. Donna Haraway¹⁰ zatrjuje, da perspektiva marginaliziranega omogoča drugačno razumevanje družbe, pravzaprav posamezniku daje možnost, da vidi tudi tisto, česar pripadniki prevladujoče skupine ne morejo videti. Le s takšnim pristopom v znanosti naj bi dosegli najglobljo družbeno realnost in močno objektivnost.

Crasnow in drugi¹¹ navajajo, da sta bila ravno ženska izkušnja in koncept umeščene vednosti temelja za razvoj teorije stališč in koncepta raziskovalca kot osebe z dvojnimi vidom: nekoga, ki ima izkušnjo v dani poziciji in nato opazuje dano pozicijo kot opazovalec. Pri teoriji stališč je ključno iskanje resnice preko razumevanja, da je vednost umeščena glede na različne dejavnike in ne tako, kot ta proces potekal doslej – s sklepanjem, da je realnost takšna, kot jo vidimo sami. Najmočnejša objektivnost lahko izvira zgolj iz raziskovanega objekta samega. To naj bi preprečevalo nadaljnje žensko zatiranje, saj naj bi aplikacija takšne teorije kot nove paradigme preprečevala nastanek močno subjektivnih, celo lažnih teorij – zato uporaba teorije stališč ni pomembna zgolj v intelektualnem svetu, temveč ima povsem pragmatičen potencial tudi v političnem prostoru.¹²

Sandra Harding¹³ izpostavlja, da je bila teorija stališč sprva mišljena kot metodologija, ki naj bi pojasnila, zakaj je feminizem v raziskavi uspešen in hkrati pomemben. Poleg tega teorija predstavlja logiko raziskovanja, predvsem za raziskave, ki v ospredje postavljajo vprašanje spola.

1.2. Feministični empirizem

Feministična kritika je razvila tudi ostale oblike teorije – epistemologija je ubrala pot feminističnega empirizma. Feministični empirizem ni tako razvit kot teorija stališč. Hkrati je predmet kritik nekaterih feministk, ki mu očitajo,

da proizvaja točno tisto, proti čemur se feministična kritika znanosti bori.¹⁴ A najprej pogledimo, kaj holistični empirizem v feminizmu sploh pomeni.

Feministični empirizem ali zgolj empirizem v feminističnih krogih ni uporabljen v taki meri kot njegova alternativa – teorija stališč. Empirizem je po svoje diametralno nasproten omenjeni teoriji, čeprav imata isti cilj: izogibanje izključevanju spola in vključevanju patriarhalnih idej. Feministični empirizem je pravzaprav precej podoben siceršnjemu empirizmu in relativizmu, ki mu feministični krogi radi ostro nasprotujejo.¹⁵ Feministični empirizem pa konceptu doda holistični element. Glavna ideja je, da je v procesu raziskovanja ključna empirija, ki jo seveda dodobra in kritično preučimo. Izhajamo torej iz nekih ugotovitev, in če se naše ugotovitve ujemajo s prejšnjimi oziroma preučeno empirijo – toliko bolje. Ugotovitve morajo biti izpeljane iz nevtralnih dejstev, ki jim dodamo še perspektivo spola, podpremo pa jih z večjim številom teorij.¹⁶

1.3. Dihotomija znotraj feministične epistemologije

Feministični empirizem torej ne predstavlja večjega premika od sodobne epistemologije, temveč ji zgolj doda element spola, predvsem pa poudarja preučevanje celotne družbe in t. i. »mreže prepričanj«¹⁷. Očitna je torej točka, v kateri se feministični empirizem in teorija stališč razhajata: medtem ko empirizem svoje metode ne spreminja drastično oziroma uporablja že uveljavljene metode z manjšimi spremembami, pa teorija stališč popolnoma obrne smer in poudarja, da je vsaka vednost umeščena in da je zato pomembno raziskovati z danega stališča – stališča raziskovalca, ki je sam deležen določene vednosti, razume marginalizirane in jih s svojim delom opolnomoči ter skuša razbliniti ideološke nazore, ki so se ustvarili skozi zgodovino.

Prepoznamo torej dve glavni liniji: prva je ta, ki jo podpirajo teoretičarke teorije stališč – pomembno je, kdo preučuje in kaj preučuje, saj ima raziskovalec venomer neko vednost, ki je umeščena oziroma izvira iz okolja raziskovalca. Druga linija pa je ta, da raziskovalci iščejo realnost preko empirije in analize teorij. Drugače rečeno: holistično raziskujemo empirijo, dodamo zgolj perspektivo spola.

Seveda obstaja tudi vmesna stopnja; upoštevamo obstoj umeščene vednosti, a empiričnih podatkov in odslikave resničnega sveta ne zavržemo kar tako. Empiričnega pristopa zaradi daljše rabe (že pred feminističnim gibanjem) ne bomo analizirali, temveč bomo to storili zgolj z radikalnejšo različico teorije stališč, umeščene vednosti in močnejše objektivnosti. Ločili bomo radikalnejšo linijo in linijo, ki je malce bližja relativizmu, ter pokazali, kako je slednja bistveno bolj smiselna kot prva.

2. O radikalnejši liniji

Susan Hekman¹⁸ trdi, da je teorija stališč v 80. letih požela val kritike, medtem ko Harding¹⁹ izpostavlja, da je kljub kritiki filozofov znanosti teorija stališč pogosto v rabi. Vseeno je mnogo kritikov postavilo marsikatero vprašanje, ki docela prevetri do sedaj povedano o

8 Kourken Michaelian, »Privileged Standpoints/Reliable Processes«, *Hypatia* 23, št. 1 (2008): 65–98.

9 DeVault, »Talking Back to Sociology«.

10 Haraway, »Situated Knowledges«.

11 Sharon Crasnow in ostali, »Feminist Perspective on Science« (2009). Dostopno prek: <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-science/#Bib> (30. 9. 2017).

12 DeVault, »Talking Back to Sociology«.

13 Sandra Harding, »Standpoint Theories: Productively Controversial«, *Hypatia* 24, št. 4 (2009): 192–200.

14 Crasnow in ostali, »Feminist Perspective on Science«.

15 Prav tam.

16 Prav tam.

17 Prav tam.

18 Susan Hekman, »Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited«, *Signs* 22, št. 2 (1997): 341–365.

19 Harding, »Standpoint Theories«.

teoriji stališč. Ni namreč nujno, da raziskovanje zgolj s stališča marginaliziranega prinese zgolj »dobro« znanost; v takšnem pristopu se lahko skrivajo tudi pasti, ki prinesejo tisto, čemur se feministično gibanje izogiba. Sedaj se bomo sprehodili skozi glavne kritike, uperjene proti teoriji stališč, in jih analizirali, predvsem pa podali nekaj argumentov, ki služijo kot branik relativistične perspektive znanosti.

2.1. Feministična teorija stališč

Teorija stališč, kot že opisano zgoraj, zatrjuje, da so nekatera stališča privilegirana v smislu, da oseba, ki je sama v isti poziciji raziskovanega, dosega najvišjo resnico družbene realnosti. Temu nato sledi prepričanje, da je žensko stališče v raziskovanju ženskih vprašanj privilegirano, torej vir najgloblje resnice in najmočnejše objektivnosti²⁰.

Ampak ali ni morda takšno zatrjevanje redukcioniistično? Če je moško raziskovanje ženskosti napačno, ali ni morda tudi žensko raziskovanje ženskosti prav tako – saj vsaka ženska ni definirana zgolj po svojem spolu, temveč poseduje tudi druge dejavnike, ki vplivajo na njeno umeščeno vednost. Susan Hekman²¹ se sprašuje, ali nas takšno dojemanje realnosti morda ne pripelje v brezupno iskanje globlje resnice. Paul Feyerabend²² denimo trdi, da obstajajo okoliščine, v katerih argumentacija izgubi svojo naravnost naprej in postane ovira napredka. Prav tako obstajajo tudi okoliščine, ko moramo uporabiti pluralistično metodologijo, kar pomeni, da moramo ideje »primerjati z drugimi idejami, ne z 'izkustvom'«. ²³ In četudi pride do stalnega naraščanja števila med seboj nespravljalnih alternativ, s tem ni nič narobe, saj omogočamo jasnejši razcvet – »vsi s svojo konkurenco prispevajo k razvoju naše zavesti«. ²⁴ Vsi moramo torej prispevati k obogatitvi naše kulture – ne smemo pa se, v primeru teorije stališč, osredotočati zgolj na tisto raziskovalno temo, iz katere tudi sami izhajamo. Poleg tega Feyerabend opozarja, da v skladu z idejo pluralistične metodologije velja pravilo, da ima »vsaka metodologija, tudi najprepričljivejša, svoje meje«. ²⁵

Drugače: dasiravno je umeščena vednost lahko teorija, ki v mnogo aspektih pripomore k raziskovanju, to še ne pomeni, da je ta teorija tudi alfa in omega raziskovanja in da se venomer držimo zgolj nje. Moramo se zavedati, da bo mnogoterost hipotez zmerom prisotna, vendar to zgolj doda vrednost znanosti in njenemu, pravzaprav pa tudi človeškemu razvoju.

Andrew Sayer²⁶ opozarja na še eno pomanjkljivost: vsak posameznik je izpostavljen mnogoterim vplivom. Prav tako ni nujno, da smo vključeni v svoje umeščene vednosti in lahko, čeprav težko, razmišljamo skozenj njih. Tudi od raziskovalca je zato težko pričakovati, da bo presegel svojo umeščeno vednost in do popolnosti razumel stališče objekta; tudi komunikacija ne more docela prenesti izkušnje objekta, saj venomer obstaja določena distanca do pripovedovanega.

2.2. Vloga raziskovalca

Teoretičarke se pogosto zanašajo na dejstvo, da so napačni rezultati posledica neke ideologije, ki je umeščena v vednosti raziskovalca samega. Seveda ta zato ne razume vednosti tistega, ki ga raziskuje, ampak prenese svojo vednost na interpretacijo objekta in njegovega okolja. Ali radikalneje: privilegirani heteroseksualni beli moški ima v sebi vednost, ki jo nato odslika na raziskovalno temo. Tako se vedno znova najdemo v začaranem krogu patriarhata – njegova vednost je namreč umeščena, čeprav smo jo venomer označevali kot univerzalno.

Andrew Sayer²⁷ na tej točki poda pomemben razmislek, s katerim obrazloži pomembno razliko med zmoto in »moško vednostjo«. Avtor poda primer, v okviru katerega raziskovalec v članku označi moškega kot univerzalnega in spolno nevtralnega. To ni krivda prevladujoče ideologije, ki vpliva na vednost raziskovalca, temveč preprosto ignoranca in nerazumevanje. Treba je torej razumeti, da tako v znanosti kot tudi v znanstveniku lahko najdemo zmotne informacije – četudi je metoda še tako dobra, tega ne more spremeniti.

Tudi če se raziskovalec ne more zmotiti in zgolj sledi svoji umeščeni vednosti, ki se nato odraža v raziskovalčevih ugotovitvah, je kritika teorije stališč malce smešna. Moškemu raziskovalcu, ki predaja svojo moško izkušnjo v raziskovanju, reči, da ta ni univerzalna, namreč zgolj pomeni, da svet ni tak, kot si ga raziskovalec predstavlja. ²⁸ Drugače: ugotovitve nekega moškega raziskovalca razvrednotimo zgolj zato, ker predaja svojo moško izkušnjo, ki pa je nezaželena, zato moramo v znanosti paziti, da moške izkušnje več ne bo. Ali kot zapiše Andrew Sayer: »Bila bi napaka a priori zavračati raziskavo, ki jo je izpeljal beli moški, kot nujno izkrivljeno, a prav tako bi bilo narobe zavračati raziskavo, ki jo je izpeljala črna ženska.« ²⁹

2.3. Fleksibilnost vednosti

Umeščena vednost je precej širok pojem; lahko si ga razlagamo na sto in en način. Velikokrat so teorijo umeščene vednosti obtožili, da ne upošteva individualnosti ali pa se te zaveda, vendar posamezniku ne poda dovolj prostora, v katerem bi sam imel svojo vednost. Umeščena vednost lahko velja za skupino ali za posameznika; četudi sta dve osebi v isti skupini, ni nujno, da je vednost ista.

Sayer³⁰ izpostavi, da je radikalna oblika umeščene vednosti težavna ravno zaradi tega, ker ne upošteva dejstva, da na vsakega posameznika, upoštevajoč umeščenost vednosti, vpliva ogromno faktorjev, zato ni nujno, da je dana vednost ista kot vednost osebe, ki izhaja iz iste skupine. Drugače: četudi so osebe iz iste skupine, to še ne pomeni, da imajo enako stališče.

Andrew Sayer ne zanika, da ima socialni kontekst vpliv, vendar po njegovem mnenju ta ni tako močan, da bi imela celotna skupina enako umeščeno vednost. Izobrazba denimo doprinese ravno to: posameznik lahko gleda prek svojih meja, prek svoje vednosti – znanje je brezmejno, kar spozna tudi posameznik, ko se izobražuje. Tudi raziskovalci lahko tako vidijo izven

20 Hekman, »Truth and Method«.

21 Prav tam.

22 Paul Feyerabend, *Proti metodi* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 1999).

23 Prav tam, 24.

24 Prav tam.

25 Prav tam, 27.

26 Andrew Sayer, *Realism and Social Science* (London: SAGE Publications, London: Rutgers University Press, 2000).

27 Prav tam.

28 Prav tam.

29 Prav tam, 55.

30 Prav tam.

svojega konteksta; šolski primer je Karl Marx.

Na koncu avtor še izpostavlja, da je vednost lahko mnogo širša od neke družbene skupine. Neka širša, globalna vednost ni nujno lokalna (ali moška) vednost, ki se predstavlja kot univerzalna. Lahko je tudi vednost, ki je sprejeta širše; vednost, ki je prisotna v več stališčih.³¹

3. In še o drugi, ne tako radikalni liniji

V prejšnjem razdelku smo obravnavali radikalnejšo razlago feministične epistemologije, ki ima svoje zmote. V tem razdelku pa bomo pokazali, da je ideja teorije stališč lahko pravzaprav precej blizu relativizmu. Harding in Haraway v svojih tekstih relativizem sicer večkrat obtožujeta neproduktivnosti in poglobljanja ideoloških (predvsem patriarhalnih) nazorov znotraj znanosti – zgolj uporaba teorije stališč bi lahko pripomogla k boljši znanosti oziroma k močnejši objektivnosti, kot se izrazi Haraway. V tem razdelku bomo zato razpravljali o interpretacijah objektivnosti ter skozi to razpravo pokazali, da sta si relativizem in teorija stališč lahko bližje, čemur sicer ostro nasprotuje radikalnejša linija znotraj feministične epistemologije.

3.1. Feministično razumevanje objektivnosti

Feministične raziskovalke so poudarjale, da je znanost s svojimi trditvami o objektivnosti protislovna³². Navkljub trditvam o objektivnosti je iz zgodovine znanstvenih raziskav razvidno, da so le-te pristranske in pod izrazitim vplivom vladajoče patriarhalne ideologije in njenih konceptualnih aparatov. Šolski primer stereotipnega razumevanja v biologiji je denimo interpretacija sperme kot aktivne, ženskih jajčec pa kot pasivnih deležnikov v procesu spolne reprodukcije³³. Navedeno prikazuje, zakaj se je pozneje razvila nova koncepcija objektivnosti ali samega raziskovanja v znanosti. Rekonstrukcija objektivnega se v feministični epistemologiji znajde pogosto. Pravzaprav obstaja nekaj različnih definicij tudi znotraj gibanja, ki poenoteno stremi k opolnomočenju žensk in bolj poštenu znanosti³⁴; nekatere so radikalnejše od drugih. Najprej si bomo ogledali splošno argumentacijo, ki nasprotuje dlje uveljavljeni interpretaciji objektivnosti, nato pa zapisano nadgradili s Sayerjevo in Porporjevo pojasnitvijo vloge objektivnosti ter pokazali, kako je lahko zmerna oblika feministične epistemologije pravzaprav mnogo bližje relativizmu in smiselni rabi v znanosti.

Najprej si bomo ogledali glavne argumente proti »zahodni objektivnosti«, kot jo označi Donna Haraway,³⁵ in predstavili, kakšne rešitve ponuja avtorica sama. Avtorica ugotavlja, da ima zahodna objektivnost tri elemente, ki so obravnavani kot najbolj pomembni; to so dihotomija telesa in uma, odgovornost ter oddaljenost. Nasprotno naj bi se feministična interpretacija želela ogniti ontološki razlagi (v okviru katere že vnaprej obstaja obča resnica), temveč želi doseči objektivnost skozi sam proces³⁶. Povedano drugače; rezultat je lahko obravnavan kot objektivni le, če je tudi proces raziskovanja objektivni in nezaznamovan z vnaprejšnjimi vrednostnimi sodbami do objektov ali

subjektov raziskovanja. Dalje, Elizabeth Anderson³⁷ ugotavlja, da je nevtralnost v znanosti skoraj nemogoča, kar pomeni tudi, da ne more biti del objektivne znanosti. Že raziskovalna vprašanja so dokaz določenih interesov, prepričanj ali celo pristranskosti – venomer bodo tudi rezultati vsaj do neke mere deležni stance danega avtorja.

Teorija stališč naj bi zato ponujala močno objektivnost, kot jo imenuje Donna Haraway. Raziskovalčeva vednost je venomer določena z njegovo pozicijo; zanemarjanje tega dejstva vodi v šibko objektivnost.

3.2. Širok pomen objektivnosti in pomembnost argumentiranja

Andrew Sayer se, kot že nakazano v prejšnjem razdelku, strinja s tem, da je vednost umeščena; a opozarja, da ima koncept tudi svoje meje. Pozicija raziskovalca ni edina determinanta znanstvenih dognanj, temveč je potrebna tudi analiza samega stališča objekta, da se bomo pred določenimi projekcijami sveta, ki nato vodijo v nerazumevanje raziskovanega: naš položaj venomer določa razmerje do našega objekta, a to razmerje ni nujno dobro ali slabo.³⁸

Če napisano malo bolj razčlenimo: objektivnost v znanosti lahko pomeni več kot eno stvar. Objektivnost lahko vidimo kot upravičenost; trditev je objektivna, če je podprta z mnogimi dokazi, dobro argumentacija. Douglas V. Porpora³⁹ opisuje, da se je feministična kritika izognila prav takšni objektivnosti oziroma jo označuje za androcentristično. Nato pa imamo še objektivnost kot resničnost: ta ni vezana na dokaze, temveč je že zgolj kot trditev objektivna, ali je resnična ali ne.

Če teorija torej želi biti objektivna, morajo za to obstajati dobri dokazi.⁴⁰ Objektivnost potemtakem ne pomeni nezmotljivosti. Zato so lahko tudi določeni rezultati, ki danes veljajo za androcentrične, objektivni. Vprašanje je torej, ali je lahko objektivnost močna ali šibka, kot jo označuje Donna Haraway. Porpora se sklicuje na temelje določene teorije. Za primer je vzel Judith Butler, ki je svojo teorijo izpeljevala iz foucaultovske predpostavke. V svojem besedilu ni preizpraševala te predpostavke, temveč jo je vzela za samoumevno, čeprav v resnici ni takšna. Porpora⁴¹ torej izpostavlja, da mora objektivnost vsebovati tudi argumentirano razpravo, ki podpira določeno ugotovitev. Objektivna teorija ne pomeni, da je bil njen avtor nezmotljiv ali da je imel neposreden stik z resničnostjo, pač pa to, da je teorija podkovan z mnogimi dokazi.

Tu vidimo tudi enega izmed argumentov, ki nasprotujejo radikalnemu načinu interpretacije in rabe teorije stališč. Raziskovanje ni odvisno zgolj od položaja, ki ga bo zavzemal raziskovalec, in načina, kako bo upošteval umeščenost, temveč je pomemben tudi proces, ki temu sledi. Hkrati pa želja po enakosti ne more biti razlog za nove metode, ki so podprte s slabo argumentacijo in neanalitičnostjo.

31 Prav tam.

32 Anderson, »Feminist Epistemology and Philosophy of Science«.

33 Crasnow in ostali, »Feminist Perspective on Science«.

34 DeVault, »Talking Back to Sociology«.

35 Haraway, »Situated Knowledges«.

36 Prav tam.

37 Elizabeth Anderson, »Feminist Epistemology and Philosophy of Science«.

38 Sayer, *Realism and Social Science*.

39 Douglas V. Porpora, »Objectivity and Phallogocentrism«, v *Defending Objectivity*, ur. Margaret S. Archer in William Outhwaite (Routledge: 2004).

40 Prav tam.

41 Prav tam.

Kratko malo je nastrojenost proti objektivnosti in znanosti kot izključno moškemu razkazovanju malce nesmiselna. S tem se popolnoma izgubi dejstvo, da raziskovalec ni nezmotljiv, temveč je pomembna tudi njegova stopnja refleksije med izvedbo raziskave. Umeščene vednosti in teorije stališč ne želimo označiti kot neuporabnih, temveč zgolj pokazati na njune omejitve. Obe metodi sta dobrodošli in prispevata k boljšemu raziskovanju: a to ne pomeni, da gre za edini pravi pristop, ki spodbuja »resnično, močnejšo« objektivnost.

4. Zaključek

Tako kot zaključí Andrew Sayer, naj zaključim še jaz: umeščena vednost je smiselna in prav je, da jo v znanosti upoštevamo. A tudi ta koncept ima svoje meje, kakor jih ima tudi feministična kritika znanosti. Ta v svojih teoretskih spisih običajno izgubi argumentacijsko nit in je neprizanesljiva do česar koli moškega. Tudi z vidika objektivnosti tak pristop ni prida produktiven, sploh če želimo doseči »močnejšo« objektivnost.

Feministična kritika torej ni polje, ki bi ga lahko kar ignorirali, pač pa je polje, ki potrebuje čas in mnogo konstruktivnih razprav, da bi doseglo svoj namen: pomoč ženski ter ostalim marginaliziranim skupinam.

Dagmar Nared

Randall Munroe: *What if?: serious scientific answers to absurd hypothetical questions* (New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2014)

Randall Munroe, po izobrazbi fizik, je po koncu šolanja delal v ameriškem »vesoljskem centru«, bolj poznanem pod imenom NASA, kjer se je ukvarjal predvsem z robotiko. Poleg robotike ga je zelo privlačilo risanje stripov in čez čas je opustil NASO in robotiko, da bi imel več časa za izdelavo svojih stripov (ang. *comics*). Danes je širši javnosti bolj poznan zaradi svojih treh knjig. Prva, *XKCD: Volume 0*, je zbirka njegovih komičnih stripov, drugo bomo bolje spoznali v moji recenziji, tretja, *Thing Explainer: Complicated Stuff in Simple Worlds*, pa je nekakšno nadaljevanje prvih dveh.¹ Druga in tretja knjiga sta nastali, ker se je Munroe poleg poklicnega ustvarjanja stripov še vedno želel posvečati tudi znanstvenim problemom na področjih matematike in fizike. Ravno zato se je leta 2012 odločil, da bo na svoji spletni strani sprejemal vprašanja in objavljati svoje odgovore. Posvetil se je predvsem bolj ali manj nenavadnim, celo absurdnim vprašanjem, ki si jih ljudje zastavljamo kot laiki v našem vsakdanjem življenju.

Nabor najbolj nenavadnih vprašanj in svojih odgovorov, zbranih na spletni strani, je kasneje dopolnil, svoje razlage poglobil in vse skupaj objavil v obliki knjige. Knjiga ima precej prepoznaven naslov, *What if?: serious scientific answers to absurd hypothetical questions*, še bolj prepoznaven pa je avtorjev humorni slog pisanja, ki ga dopolnjujejo slikovno gradivo, natančnejši stripi, in popkulturne reference.

V knjigi se avtor loteva najrazličnejših tematik in vprašanj. Med njimi prevladujejo vprašanja z grozljivo ali celo strašljivo vsebino, na primer: Kaj bi se zgodilo, če bi skušal udariti žogo za baseball, ki bi se že premikala s hitrostjo 90 odstotkov svetlobne hitrosti? Kako blizu supernove moraš biti, da je doza sevanja delcev nevtrino že smrtna? Če bi se nenadoma začel dvigovati za en čevlji² na sekundo in se dvigovanje ne bi ustavilo po nekaj metrih, ampak bi se enakomerno nadaljevalo, kdaj in kako bi umrl? Kaj bi se zgodilo, če bi plaval v bazenu, v katerem se skladiščijo nuklearni odpadki, in če bi se potopil v istem bazenu, na kateri točki bi bila doza sevanja smrtna? Vprašanj, ki so podobna zgornjim, je v knjigi precej, med njimi pa se pojavljajo tudi vprašanja o dogodkih, ki se (vsaj načeloma) ne bi končali s smrtnim izidom. Med takimi sta gotovo vprašanja o tem, kaj bi se zgodilo, če bi se vse človeštvo zbralo na enem mestu in skočilo v zrak ter istočasno pristalo na tleh,³ in o tem, kakšen bi bil svet, če bi stal na Times Square v New Yorku in bi s časovnim strojem odpotoval v preteklost, najprej tisoč, nato deset tisoč, sto tisoč, milijon in milijardo let, ter če bi odpotoval

milijon let v prihodnost. Pojavita se tudi vprašanje o gradnji mostu iz lego kock, ki bi se raztezal od New Yorka do Londona, in vprašanje, kako lahko danes najdeš sorodno dušo [ang. *soul mate*]. Čeprav gre za nenavadna, mestoma celo bizarna vprašanja, avtor vedno znova išče odgovore s pomočjo znanstvene metode in dognanj sodobne matematike in fizike.⁴

Izurjeno oko študentov in študentk, ki jim matematika in fizika nista tuji, bo v knjigi gotovo odkrilo kakšno napako. Še več, popolnoma upravičeno ste lahko kritični do poenostavljenih razlag, o pravilnosti katerih laično oko ne more soditi. A za recenzijo knjige se nisem odločila, ker bi želela preveriti, ali Tribuno bere še kdo drug poleg študentov in študentk družboslovnih ved, ampak ker sem želela poudariti avtorjev namen. Munroe ne želi razvijati novih znanstvenih teorij, predvsem nam želi pokazati, kako lahko uporabljamo že obstoječe znanstvene ugotovitve, v njegovem primeru fizikalne zakone, za iskanje odgovorov na vsa mogoča vprašanja, ki si jih zastavimo. To je tudi glavna odlika recenzirane knjige, saj avtor vedno znova dokaže, da lahko na še tako nenavadna vprašanja odgovarjamo, ne da bi podajali klišejske odgovore, ne da bi govorili in mislili v sloganih, ki ničesar ne pojasnijo ali celo ustvarjajo dodatne nejasnosti.

Marike Grubar

¹ Randall Munroe, *XKCD: Volume 0* (Breadpig, 2009); isti, *Thing Explainer: Complicated Stuff in Simple Worlds* (New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2015).

² Čevlji, ki znaša 0,3048 m, je enota za dolžino.

³ Munroe opozori, da tudi v tem primeru nastanejo možne težave. Natančneje, tudi, če spraviš vse ljudi na eno mesto, avtor predlaga, da bi današnja populacija zasedla Rhode Island, kako jih odpelješ domov? Potreboval bi ogromno prevoznih sredstev, predvsem letal, poleg tega moraš imeti velike zaloge hrane, vode, prenočišč itd., za vse, ki čakajo svoje lete. Skratka, avtor smiselno opozori na posledice, ki jih fizikalni izračun samega skoka in pristanka izpusti.

⁴ Zaradi prostorskih omejitev ne bom navajala avtorjevih odgovorov na zgoraj zapisana vprašanja. Vsem zainteresiranim priporočam, da knjigo preberejo.

Terry Eagleton, *Materialism* (New Haven: Yale University Press, 2017)

Danes je po presenetljivem mnenju nekaterih materializem v družboslovju vse prej kot ubadanje s tistimi deli ljudi, ki niso prvenstveno simbolne ali idejne narave in ki niso pretežno družbeno izgrajeni. Rečeno je, da materializem raziskovalca preprosto vodi k temu, da razume »družbene pojave kot *družbene odnose*«, in to v smislu, da se ti odnosi »pripenjajo na materialne nosilce«, najsplošneje seveda na človeško telo. Biti materialist torej pomeni pokazati, kako nekaj, kar ni družbeno, domnevno postane družbeno skozi proces označevanja ali katero od drugih oblik družbenega izgrajevanja. Biti materialist danes očitno pomeni biti družbeni konstrukcionist.

Terry Eagleton v svojem najnovejšem delu, enostavno naslovljenem *Materialism*, k sreči ni preveč naklonjen temu protislovnemu manevru, ki dve različni, celo nasprotni stvari nerazumno poenoti. V knjigi vsekakor govori o telesu, tako kot to počnejo sodobni materialisti, t. i. »novi materialisti«, toda opozarja, da je »telo, s katerim se ukvarjam ... [.] bolj osnovno. V prvi vrsti ne gre za kulturni konstrukt.« (ix) Na predlog Rey Chow, »nove materialistke«, ki je ena od avtoric nedavno izdanega zbornika-manifesta z enakim naslovom, se odzove brez ovinkarjenja: »Chow nas poziva, da se pridružimo 'predelanemu materializmu, pri katerem gre predvsem za označevanje in subjekt-v-procesu', kar je precej podobno pozivanju, da sprejmemo predelano idejo nosoroga, pri kateri gre predvsem za zajca. Zakaj bi mislili, da je 'označevanje in subjekt-v-procesu' vrhunski primer materializma?« (10) Nadaljuje z upravičenim posmehom vitalizmu Gillesa Deleuza, iz katerega izhaja večina »novih materialistov« in ki je navkljub svoji samooklicanosti pravzaprav »škodljivo antimaterialističen« (15).

Večji del prvega poglavja je torej namenjen kritiki različnih, ne najbolj materialističnih »materializmov«, vključno s kulturnim materializmom Raymonda Williamsa in spekulativnim materializmom Quentina Meillassouxa. V drugem poglavju, ki je zanimivejše od prvega, Eagleton prikladno razčisti nekaj enostavnih, a vztrajnih zmot glede odnosa med telesom in umom (39, 45), čustvi in interesi/razumom (41, 56) ter družbenim in naravnim (44):

Če so možje in žene drugačni od takšnih kosov materije, kot so kosmulje in lopate, se od njih ne razlikujejo, ker bi v sebi skrivali nekakšno skrivnostno entiteto, marveč ker so kosi materije zelo posebne vrste ... Niso kupi naravne snovi, ki ji je pripeta duhovna snov, marveč so kosmi materiala, ki je inherentno aktiven, kreativen, komunikativen, odnosen ...

Biti razumen pomeni skušati videti situacijo, kot dejansko je ... Občutja so lahko tako kot misli ali racionalna ali neracionalna. Lahko so primerna naravi svojega objekta ali pa v neskladju z njo, kot velja za sentimentalizem.

Po Akvinskem smo živali do konca, ne samo od vratu navzdol. Vsekakor smo tudi družbena, racionalna in zgodovinska bitja, toda materialistična poanta je v tem, da smo vse to na posebej živalski način.

V tretjem poglavju se avtor posebej osredotoči na zadnjo dihotomijo (naravno – družbeno), in sicer prek daljše razprave o Marxovem odnosu do nje. Po eni strani je Marx precej konsistenten zagovornik ideje, da so človeški akterji naravno pogojena bitja, in je seveda avtor samooklicane materialistične teorije družbe. Po drugi strani celotni naziv te slavne materialistične doktrine vsebuje tudi izraz »historični«. Po mnenju več kot le enega slavnega marksističnega filozofa je ta doktrina materialistična bolj na način, ki ga uteleša »novi materializem«; v povezavi s tem je velikokrat rečeno, da je Marxov historični materializem polarno nasprotje naivnega, mehaničnega materializma, ki ga je uveljavljal Ludwig Feuerbach. Eagleton pokaže, tako kot sta pred njim na dolgo argumentirala Sebastiano Timpanaro in Norman Geras, da Marxov materializem v resnici ni v popolnem nasprotju s Feuerbachovim, kot namigujejo Althusser in ostali. Po prvem je človek hkrati *naravno* in *družbeno* bitje, ne le eno ali drugo (66, 70–71, 73):

[T]elo pripada obema sferama naenkrat ... Prepričanje, da nekateri vidiki človeštva ostajajo bolj ali manj stalni, ni najbolj oglaševan del Marxove misli. Namesto tega se ga običajno prikazuje kot čistokrvnega historista – kot nekoga, po komer so vsi pojavi povsem zgodovinsko spreminjajoči se in spremenljivi. To, k sreči, ne drži. ... Marx je res historist, a ne čistokrvni. ... Obstaja mnogo lastnosti človeštva – jezik, smrt, bolezen, strah, proizvajanje, smejanje, seksualnost, žalovanje ob smrti ljubljenih, uživanje v družbi prijateljev itd. –, ki jih človeška vrsta poseduje naravno. ... Naravo vselej posreduje kultura, toda materialistično prepričanje je, da je narava tako predhodna človeškim zadevam, kot je tudi neodvisna od njih. ... Po nekaterih idealističnih mislecih, čeprav vsekakor ne vseh, se filozofija ukvarja z zgodovino in kulturo, naravoslovje pa z naravo. Historični materializem v nasprotju s tem skuša razmišljati o obeh razsežnostih hkrati, ne da bi ju pri tem sploščil.

V zadnjem delu knjige, sestavljenem iz četrtega in petega poglavja, Eagleton primerja Marxov materializem z Nietzschejevim in Wittgensteinovim. V četrtem poglavju v resnici predstavi bolj splošnega Nietzscheja kot pa njegov materializem in ga primerja z Marxom samim (ne toliko z Marxovim materializmom). Oba, pravi, se ubadata z močjo, čeprav so po Marxu zares temeljni materialni interesi, medtem ko je za Nietzscheja prav moč končna resničnost. Oba trdita, da je človeška zgodovina pripoved o nasilju, konfliktu in nadvladi, a Marx v njej najde razumljiv vzorec, medtem ko gre po Nietzscheju za vladavino nesmisla in naključja. Čeprav oba kritizirata religijo, Marx zagovarja vrline recipročnosti, demokracije, solidarnosti in egalitarizma, Nietzsche pa se v imenu nadčloveka nad njimi zgraža in jih prezira, tako kot prezira mir in neodvisne ženske. Ta del Nietzscheja, Eagleton smiselno pripominja, poststrukturalisti, ki so politično skoraj izključno levičarji, običajno hitro potlačijo. Dodaja, da če je Nietzsche nekakšen materialist, ker v svojem razmišljanju o jazu zavrača kartezijanski dualizem, nikakor ni tudi ontološki in epistemološki materialist (109):

[Nietzsche] [n]e verjame, da obstaja zgolj

materija. Pravzaprav sploh ne verjame vanjo. Materija je izmišljen opis sveta, ki je sestavljen iz dinamičnih kvantov sile in njihovih spreminjajočih se konfiguracij. ... Um se ne prilagaja dejanskosti sveta, saj svet sploh nima nobene konkretne dejanskosti. Stalno se spreminja in mi ga navdamo z resnico, redom in pomenom. Če se zdi, da odkrivamo zakone Narave, to drži zato, ker smo jih mi sami prethotapili vanjo.

Tako kot v svojih drugih delih, denimo *Ideology* (1991), *The Illusions of Postmodernism* (1996), *After Theory* (2003), *Why Marx was Right* (2011) in *Culture* (2016), Eagleton tudi tokrat ne skriva svojega prezira do slavnejših in manj slavnih, bolj ekscesnih in zmernejših »materialistov« postmodernistične (danes že posthumanistične) dobe. Kot omenjeno, mislim, da je s svojim zgražanjem nad njihovim slogovnim obskurantizmom in vsebinskim reduciranjem telesa na družbeni konstrukt ter svojim hkratnim po celotni knjigi raztresenim zagovorom previdnega univerzalizma, humanizma, naturalizma in esencializma povsem upravičen. Toda bralci se bodo prav tako upravičeno pritožili, da je Eagletonov značilni pristop k predstavljanju lastnih tez in argumentov ter tistih tez, ki se mu zdijo tako zelo problematične pri njegovih nasprotnikih, navkljub iskrenosti, jasnosti in odsotnosti leporečenja manj produktiven, kot bi moral biti. Namesto dolgih in podrobnih eksegez teorij, ki jih napada, ter še daljših, podrobnejših, sistematičnih in z referencami izdatno podkrepjenih argumentov proti njim nam (z nekaj izjemami) ponuja jedrnate, posplošene povzetke in humorne *ad absurdum*. Eagletonova poanta običajno drži in sklep je velikokrat pravilen, a način, na katerega se prebije do njiju, ni vedno zadovoljiv.

Tibor Rutar

Ellen M. Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

Ellen Meiksins Wood, najbolj znana po delu na področjih zgodovine, sociologije in politične teorije, se v *Democracy Against Capitalism* odziva na nekatere vidike postmoderne teorije, tako da jih najprej izčrpno in poglobljeno predstavi, nato pa ponudi alternativne razlage. Postmodernistične teorije na omenjenih področjih so postale prevladujoča paradigma v zadnjih desetletjih 20. stoletja, kar je pomenilo začetek temeljno drugačnega načina analiziranja družbenih pojavov. Zaznamujejo jih pojmi, kot so fragmentacija, razlika, kontingentnost ipd., s katerimi ne uspejo sistematično pojasniti in analizirati odnosa subjekt – struktura. Značilnost mnogih postmodernističnih teorij je tako govor o »decentraliziranem« subjektu, ki se mu v obliki identitetnih politik posveča vse več pozornosti. Zdi se, da se omenjene teorije na račun tega vse bolj oddaljujejo od tako potrebne radikalne kritike kapitalizma. Če se z le-tem že ukvarjajo, pa ne uspejo zajeti in analizirati njegove specifične logike, ki ga temeljno razlikuje od vseh ostalih družb; to je tržna odvisnost vseh ekonomskih akterjev. Avtorica predlaga alternativno teorijo, ki se skuša ogniti tako determinizmu in teleologiji zgodnje marksistične teorije kot tudi fragmentarnosti in kontingentnosti postmarksizma. V svojem delu predstavi prenovljeno različico historičnega materializma, ki skuša celostno razumeti tako temelje kapitalističnih lastninskih odnosov kot tudi posledice le-teh za (ne)demokracijo kapitalističnih družb.

Kot že nakazano, je knjiga razdeljena na dva dela. V prvem si avtorica zada nalogo na novo definirati temelje historičnega materializma. Najprej se loti odnosa med ekonomsko in politično sfero. Sistematično pokaže, kako se je odnos med sferama v predkapitalističnih in kapitalističnih družbah bistveno razlikoval ter kakšne so bile implikacije tega odnosa za razredni boj in vsakokratne družbene razvojne vzorce. Temu sledita kritika ter alternativna razlaga odmevne marksistične metafore baze in nadstavbe. Wood kritično analizira pojem, kot so ga predstavili mladi Marx in številni avtorji po njem, ki jim očita predvsem enosmernost in deterministično razlago odnosa med ekonomskimi in ostalimi družbenimi odnosi. Pojasni, da ne glede na stopnjo medsebojnega vzročnega vplivanja baze (ekonomskih odnosov) in nadstavbe (politične, pravne in ideološke institucije) večina avtorjev ni zajela bistva, temveč ga je kvečjemu zameglila. Sama pokaže, da je pojma nesmiselno in neustrezno prostorsko ločevati, saj ne gre za dve temeljno ločeni entiteti. Da bi resnično razumeli naravo lastninskih odnosov in razredno strukturo družbe, moramo pripoznati, da tako ekonomsko kot politično označujeta dejavne *družbene odnose in prakse*. Ker se obe sferi nanašata na družbeno oziroma politično delovanje, bi morali metaforo baze in nadstavbe povsem opustiti. Avtorica nadaljuje z bolj substantivnim delom, v katerem še naprej neizprosno, a upravičeno, kritizira pojmovanje razreda kot *strukturnega položaja* namesto kot *družbenega odnosa*. Sama meni,

da je razred edino smiselno razumeti kot družbeni odnos med izkoriščevalci in izkoriščanimi in ne kot statično mesto v družbeni strukturi, določeno s posameznikovim dohodkom ali poklicno skupino. Nadalje oceni Webrovo teorijo zgodovine in pojasni, zakaj se zdi bolj prepričljiva marksistična, torej ta, katere temeljna podlaga leži v analizi razrednega boja. Pokaže, da so Weber in mnogi avtorji, ki so mu sledili, v svoji teoriji zapadli teleologiji in tehnološkemu determinizmu, kjer in ko bi morali dejansko podati prepričljive vzročne razlage zgodovinskih dogodkov. Z drugimi besedami, pokaže, da ne razlagajo, temveč predpostavljajo, kar bi morali šele dokazati. Namesto da bi podali vzročne razlage, zakaj so se lastninski odnosi v različnih družbah razlikovali, mnogi avtorji tako pogosto predpostavljajo, da so vse družbe vselej težile h končnemu cilju – kapitalizmu. Wood predlaga, da namesto tega razumemo zgodovino kot dinamičen in v veliki meri naključen proces brez vnaprej določenega cilja (*telosa*), h kateremu naj bi stremele vse družbe. Prednost historičnega materializma je namreč ravno v tem, da je zmožen analizirati *dejanske* zgodovinske procese in vlogo materialnih interesov vsakokratnih akterjev. Skratka, namesto predpavljanja nadzgodovinskega cilja natančno pojasni, zakaj in kako so se v zgodovini spreminjali konkretni, dejansko obstoječi družbeni odnosi. Konkretnije, zmožen je pojasniti specifičnost kapitalističnih lastninskih odnosov; kako in zakaj so se pojavili ter kakšna je možnost, da jih presežemo. Ključna prednost te teorije je torej, kot pravi Wood, da na mesto teleologije postavi dejansko zgodovino in na mesto tehnološkega determinizma resnično delujoče vzročne mehanizme.

Če je prvi del knjige sistematičen in nazoren prikaz sodobne različice historičnega materializma, pa Wood v drugem na podlagi prvega povzdigne razpravo na še višji nivo, kar pripomore k njeni enkratnosti oziroma izvirnosti. V tem delu avtorica sistematično, jasno in izčrpno predstavi odnos med demokracijo in kapitalizmom oziroma posebno naravo demokracije v kapitalistični družbi. Glavna teza je sestavljena iz dveh delov. Najprej avtorica zavrne klasično razumevanje demokracije kot sopomenke za univerzalno volilno pravico ljudstva. Pripozna, da je to njen pomemben del, a s tem izpustimo ključni del demokracije. Predlaga, da demokracijo razumemo v širšem pomenu kot obliko družbene ureditve, ki državljanom zagotavlja polne politične, ekonomske in socialne pravice ter svobodo, utemeljene na človekovih pravicah. Vsak kompromis z interesi »vladajočega razreda« oziroma izkoriščevalcev, ko gre za kakovost in izpolnjenost človeških življenj, preprosto ni sprejemljiv. Ključni, bolj specifičen del teze je tako, da je sodobna liberalna demokracija temeljno izpraznjena, saj strukturne omejitve kapitalizma onemogočajo obstoj celostne, torej tudi *socialno-ekonomske* demokracije.

Za razumevanje te posebne narave je ključen argument o ločitvi ekonomskega in političnega v predkapitalističnih in kapitalističnih družbah. Ključna značilnost prvih je samooskrbnost širokega sloja neposrednih producentov (kmetov), kar pomeni, da ti niso imeli nobenega razloga za podrejanje izkoriščevalcem (fevdalnim gospodom). Slednji so bili za črpanje presežnega produkta tako prisiljeni uporabljati politično-vojaško prisilo; zmožnost uporabe le-te je bila edino, kar je omogočalo ekonomsko

izkoriščanje kmetov in s tem obstoj razredne družbe. Za takšne družbe je bila torej značilna *ločitev* ekonomskega in političnega. Z drugimi besedami, v predkapitalističnih družbah strukturno ni mogla obstajati niti gola formalna, politična demokracija. Z nastankom kapitalizma pa se zgodi radikalni premik; neposredni producenti (delavci) postanejo razlašeni, torej preživetveno tržno odvisni. Ker niso več samooskrbni, morajo za svoje preživetje prodajati lastno delovno silo na trgu, kjer so podvrženi neizprososti kapitalistične tržne konkurence, izkoriščanja in stalne grožnje izgube zaposlitve, ki je njihov edini način preživetja. Tako se zmožnost ekonomskega izkoriščanja osamosvoji oziroma postane relativno neodvisna od rabe politično-vojaške oziroma *zunajekonomske* nadvlade; za izkoriščanje delavcev zadošča že nema prisila ekonomskih odnosov. Wood tako na teoretični kot na empirični ravni prikaže temeljno protislovje demokratičnih družb: v kapitalizmu je vznik demokracije (v ožjem smislu) prvič v zgodovini strukturno *možen*, saj se ekonomska sfera (izkoriščanja) loči od sfere političnih pravic in svobod. Vendar pa je zaradi istega razloga hkrati onemogočena *ekonomska* demokracija. Kljub pridobitvi temeljnih političnih svobod (predvsem volilne pravice) ne moremo govoriti o dejanski *vladavini ljudstva*, saj ljudstvo nima praktično nobene vloge pri odločanju o dogajanju v ekonomski sferi; sferi družbe, ki v kapitalistični družbi zajema vse več področij človeškega življenja.

Teoretični argument Wood prepričljivo ponazori s primerjavo sodobne liberalne demokracije z antično atensko. Ta je predstavljala izjemo v predkapitalističnih družbah, saj sta bila ekonomsko in politično relativno ločena. Poleg obstoja sužnjev je namreč obstajal obsežen sloj *svobodnih kmečkih državljanov*, kar je predstavljalo izjemo v zgodovini razrednih družb. Tako Wood za razliko od mnogih avtorjev na tem področju predstavi povsem nov vidik atenske demokracije, na katerega se običajno pozabi; čeprav je bila v političnem smislu neprimerljiva s sodobno demokracijo, saj je izključevala celotne družbene skupine, pa je državljanom omogočala vsaj relativno ekonomsko demokracijo oziroma avtonomijo. Demokracija, pokaže Wood, je torej vselej obstajala v protislovjih družbenih razmerah. V antičnih Atenah je bil strukturno onemogočen univerzalni status državljanstva (demokracija v ozkem pomenu), vendar so državljani uživali vsaj delno ekonomsko svobodo. Po dvatisočletni skrajni nedemokraciji razrednih družb pa nastop kapitalizma končno omogoči pridobitev političnih svobod in pravic, a strukturno onemogoči kakršno koli ekonomsko avtonomijo oziroma svobodo državljanov.

Knjiga *Democracy Against Capitalism* kljub nekaterim pomanjkljivostim iz več razlogov pomeni enkratno preboj na preseku historične sociologije in politične teorije. *Prvič*. Brezkompromisno se sooči z najodmevnejšimi teorijami na področju historičnega materializma ter jasno in sistematično predstavi alternativo. Tako je ena redkih avtoric, ki je zmožna radikalne družbene teorije ter se ne boji presekati s postmarksističnimi in drugimi postmodernističnimi teorijami, ki slavijo identitetne politike, na vsak način pa se skušajo ogniti analizi razreda, lastninskih odnosov in izkoriščanja. *Drugič*. Prav tako v ostrem nasprotju z mnogimi postmodernističnimi avtorji piše večinoma zelo

jasno, strukturirano, brez nepotrebne žargona in nerazumljivega izrazja, z očitnim namenom: da bi bralka ali bralec resnično razumela njen (po mojem mnenju uspešen) poskus pretrgati z obstoječimi teoretskimi in empiričnimi zmotami. *Tretjič*. Predvsem izvrstna se mi zdi njena uporaba teorije lastninskih odnosov na področju demokracije. Tako demonstrira, kako smiselna, celo nujna je povezava analize ekonomske sfere in političnih institucij ter kako osiromašena je teorija, če se osredotoči le na eno. Bolj vsebinsko, je ena redkih sodobnih avtoric, ki tako poglobljeno analizira osiromašenost sodobne liberalne demokracije z vidika strukturnih omejitev kapitalizma. Kritika slednjega tako ne ostane na površinski ravni, temveč brezkompromisno izpostavi politično razsežnost izkoriščanja: dokler bo obstajalo sistematično ekonomsko izkoriščanje, je demokracija omejena na svojo formalno, politično razsežnost. Ta je seveda nujni, vendar žal še zdaleč ne zadostni predpogoj vsakršne pravične družbe.

Kljub izvrstnosti knjige kot celote sem imela ob branju nekatere pomisleke. Kot bralko, ki je prvenstveno ne zanima eksegeza del klasičnih avtorjev in podrobna razprava o niansah njihovih teorij, sem bila nekoliko razočarana, da se je avtorica mestoma izrazito zanašala nanje namesto na podajanje rigorozne argumentacije o smiselnosti in prepričljivosti neke teorije. Tako se včasih zdi, da se (načrtno ali nenačrtno) ogne nekaterim vprašanjem tako, da se pretirano sklicuje na avtoriteto (predvsem Marxa), kjer bi bil bolj zaželen analitičen in jasen argument. Naslednja pomanjkljivost sledi pravzaprav iz nečesa, kar je samo po sebi hvalevredno. Avtorica se izrazito trudi približati bralcem, tako da dele tekstov velikokrat ali pove nekoliko drugače ali izrecno ponovi. Čeprav to načeloma zelo cenim, pa se je na trenutke zdelo, da o temi nima več povedati nič novega. Splošno rečeno pa je delo poglobljeno, izjemno zanimivo in jasno ter predstavlja pomemben prispevek k družbeni in politični teoriji, sploh v času prevladujočega postmodernističnega žargona in nerazumljivega pisanja. Wood je nastavila izvrstno podlago za nadaljnje interdisciplinarno raziskovanje perečih družbenih pojavov in sprememb, ki, kot pravi sama, so »danes potrebne rigorozne in radikalne kritike bolj kot kadar koli prej«.

Minea Rutar

Robyn Eckersley, *The Green State. Rethinking Democracy and Sovereignty* (Cambridge, London: The MIT Press, 2004)

Robyn Eckersley v knjigi *The Green State. Rethinking Democracy and Sovereignty* naslavlja ključne politološke koncepte – državo, demokracijo, suverenost – v razmerju do ekologije in okoljskih problemov. Avtorica poskuša na normativni ravni premisliti najboljše načine za upoštevanje in vključevanje okoljskih problemov v demokratične politične procese, zaradi česar pogosto seže čez ustaljene miselne in strukturne okvire in onkraj njih. Eckersley namreč eksplicitno kritizira kapitalizem in jasno izpostavi, da zelena država ne more biti kapitalistična država, kar pomeni, da potrebujemo tudi premislek o demokraciji in suverenosti v odnosu do zelene države in drugačno razumevanje teh konceptov.

V uvodu Eckersley izpostavi svoje namene. Gre za poskus utemeljevanja in afirmacije »transnacionalne zelene demokratične države« (3) oziroma za združitev premislekov o državi, demokraciji, suverenosti, pravičnosti na eni strani ter okoljskih vprašanj in problemov na drugi strani. Bistveno je, da avtorica izhaja iz predpostavke, da liberalna država, ki je kapitalistična država, okoljskih problemov ni zmožna na ustrezen način vključiti v demokratične politične procese. Ekološka demokracija namreč potrebuje drugačno državo od liberalne demokracije. Zaradi tega je treba premisliti tudi nove in drugačne načine političnega predstavnštva, ki se mu Eckersley ne odreče, in politične participacije, kajti obstoječe stanje je nezadovoljivo zaradi vsaj treh razlogov: tekmovanja suverenih držav, propagiranja akumulacije kapitala in nezadostne demokratičnosti liberalne države. Navkljub vsem kritikam obstoječe države avtorica ne poskuša teoretsko »odpraviti« države, temveč vidi v državi kot politični formi družbe možnost emancipacije družbe in tudi potrebno strukturo za ustrezno reševanje okoljskih problemov. Takšen pristop Eckersley poimenuje »kritična politična ekologija« (8).

V drugem poglavju avtorica analizira tri teorije mednarodnih odnosov; vsaka od njih na države in odnose med njimi gleda na drugačen način. Najprej v grobem razloži realistično teorijo mednarodnih odnosov in nakaže omejitve tega pristopa, kajti določenih stvari, npr. sodelovanja med državami, ko je očitno, da nihče nima neke neposredne koristi od tega, ta teorija ne more razložiti. Druga teorija, ki jo predstavi, je neoliberalna institucionalna teorija, ki ne izhaja toliko iz Hobbesa, temveč prej iz Locka, ter razume države kot racionalne akterje ki so zmožni sodelovanja in barantanja za boljše rezultate. Tretja teorija, ki jo predstavi avtorica, pa je kritični konstruktivizem, ki temelji na normah, vrednotah in zmožnosti učenja. To pomeni, da države lahko komunicirajo, se pogajajo, so lahko vpete v procese deliberacije in prepričevanja. Vsekakor pa so tako (pri)sila in lastni interesi kot tudi norme velikokrat tesno prepleteni. Ključno vprašanje je, ali lahko multilateralne pogajanja in sodelovanja (predvsem) glede okoljskih problematik v mednarodno ureditev prinesejo radikalno novost.

Tretje poglavje je namenjeno analizi države v globalnem kapitalizmu. Avtorica nikakor ne pristaja na tezo, da smo priča zatonu države, temveč gre po

njenem mnenju za spremembo države. Poudarek je na nastajanju konkurenčne države v času globalizacije in neoliberalizma. Eckersley nameni nekaj prostora razlagi določenih teorij kapitalistične države, ki so se pojavile v 70. letih (Claus Offe, Jürgen Habermas, James O'Connor, John Dryzek, Frederick Buttel), in izpostavi problem funkcionalizma v številnih marksističnih teorijah države. Ob koncu poglavja Eckersley obravnava vprašanje ekološke modernizacije, ki je lahko zgolj še ena konkurenčna prednost, v primeru globoke ekološke modernizacije, ki temelji na poglobljanju refleksivne modernizacije in radikalizacije modernosti, pa je lahko korak naprej k nastanku zelene demokratične države. Na koncu poglavja Eckersley doda, da je zelena država nujno postkapitalistična in postliberalna.

V četrtem poglavju avtorica obravnava omejitve liberalne demokratične države, ki je nezmožna poglobljati refleksivnost, poleg tega pa ne spodbuja kritične komunikacije. Liberalna država lahko upravlja okoljske probleme, ne more pa jih razrešiti, saj ne spodbuja oblikovanja javnega ekološkega interesa. Problem zagotovo obstaja tudi v sami birokratski strukturi liberalne demokratične države. Liberalna država naj bi nudila procedure in mehanizme za razreševanje konfliktov med »enakopravnimi« entitetami; vendar je to le maska, kajti obstaja strukturno neenaka razporeditev moči. Temelj liberalne države je zaščita in svetost zasebne lastnine, ki daje lastnikom moč, da delajo, kar želijo, kar je s perspektive okoljskih vprašanj nevzdržno, saj daje lastnikom možnost, da razpolagajo in delajo z naravo in okoljem, kar si želijo.

V petem poglavju Eckersley predstavi koncept ekološke demokracije kot nadgradnjo liberalne demokracije, ki jo nekako umesti med Habermasovim idealnim modelom komunikacijske skupnosti in Heldovo kozmopolitsko demokracijo. Ekološka demokracija temelji na deliberativni demokraciji. Novost tega koncepta – ekološke demokracije – je v tem, da poudarja potrebo, da sodelujejo vsi in/ali da so predstavljeni vsi, ki jih določeni ukrepi prizadenejo, in sicer ne glede na razred, nacionalnost, spol, generacijo ali vrsto. Gre za ekocentrični pristop ter za »inkluzivnost« in celo »ekumenskost« (112), kot se izrazi avtorica.

Šesto poglavje naslavlja prehod od ekološke demokracije k zeleni državi. Avtorica obravnava razmerje med državo, civilno družbo in javno sfero. V tem poglavju gre v bistvu za kritično debato s Habermasom ter Youngom in Dryzekom. Eckersley poskuša prevzeti določene elemente njihove politične teorije, druge pa kritizira. Ključno je, da naj bi zelena država temeljila na republikanskem razumevanju državljanstva in svobode ter aktivne participacije. Ključno je, da so v konceptualizaciji zelene države, ki temelji na ekološki demokraciji, vse pravice in dolžnosti vedno že politične. Vsekakor je pomembno izpostaviti moralno komponento, ki mora imeti v primeru zelene deliberacije pomembno mesto v procesu. Ključno pa je, da brez zelene javne sfere ne more obstajati zelena država.

V sedmem poglavju avtorica obravnava vprašanje zelene države v razmerju do kozmopolitske demokracije in poskuša pokazati, da njeno razumevanje zelene države ni toliko blizu ne Heldovemu modelu kozmopolitske demokracije kot tudi ne komunitarni teoriji demokracije,

temveč je bližje transnacionalnemu razumevanju države. Transnacionalna država naj ne bi bila vezana le na specifičen teritorij in nacio, temveč naj bi »skrbela« za širšo skupnost in ji služila. V osmem poglavju avtorica poskuša nakazati na emancipatorne trende, ki naj bi se dogajali v zadnjih desetletjih predvsem pri multilateralnem sodelovanju držav glede okoljskih problematik. Obravnava razvoj mednarodnega okoljskega prava in politik, ki naj bi odpirali prostor za evolucijo v razumevanju suverenosti.

V zaključku avtorica povzame argumentacijo, pri čemer je ključno, da morata tako demokracija kot tudi suverenost temeljiti na ekologiji in zaščiti okolja. Avtorica poudari, da se zdi, da gre demokratizacija družb in držav nekako skupaj z večjo refleksijo okoljskih problematik. Okoljski multilateralizem, ekološka modernizacija in tudi vznik zelenega diskurza v okviru prava so produkt tako držav kot tudi drugih akterjev, ki so zmožni vplivati na državo, da ima več posluha za okoljske probleme. Vsekakor pa je ključno, da, kot pravi Eckersley, zelena demokratična država ne bo nevtralna – tako kot tudi kapitalistična država ni nevtralna –, temveč bo izhajala iz okoljske problematike in bo temeljila na reševanju okoljskih problemov.

Avtorica v kompleksni analizi ne razreši pomembnega vprašanja, ki je zelo pomembno tudi z vidika normativne teorije. Čeprav gre za normativnoteoretski poskus afirmacije zelene države, je njena izpeljava zelene države, ki ni več ne kapitalistična ne liberalna, problematična, saj v knjigi ne govori o tem, na kakšen način se lahko odpravi kapitalistična država, ki je utemeljena na kapitalističnem načinu produkcije, kar ima za posledico neidentifikacijo subjekta procesa te odprave in odpiranja možnosti za vznik zelene demokratične države.

Avtorica večkrat izpostavi, da je njena razprava in predstavitev zelene države predvsem »*counterfactual ideal*«. Zaradi tega ni čudno, da se ne ukvarja z vprašanjem nosilca spremembe in prehoda od liberalne kapitalistične države k zeleni državi. Vendar se zaradi nenaslavljanja tega problema postavlja vprašanje, koliko si v razreševanju praktičnih in konkretnih okoljskih problematik in v poskusih konstituiranja zelene države lahko pomagamo z njeno normativno teorijo, ko je razvidno, da so še vedno zelo močne drugačne, neekološke in kapitalistične tendence, ki so vsaj do določene mere strukturno določene v današnji kapitalistični in liberalni državi.

Marko Hočevar

Tribuna

List študentov ljubljanske univerze
 58. letnik, 768. Tribuna (posebna izdaja Znanost,
 objektivnost, racionalnost), december 2017

Datum izida prve številke: 8. december 1951
 Zapis v razvidu medijev Ministrstva za kulturo: zaporedna številka 1492
 ISSN (International Standard Serial Number): 0041 - 2724

Izdajatelj: ŠOU v Ljubljani
 Kersnikova 4 / Pivovarniška 6, 1000 Ljubljana
 Telefon: +386 1 43 80 200
 Faks: +386 1 43 80 202
 Elektronski naslov: info@sou-lj.si
 Matična številka: 5133734
 ID za DDV: SI55049745
 TRR: SI56 0201 0001 8933 202

Za izdajatelja: Andrej Klasinc, direktor
 Klemen Peran, predsednik

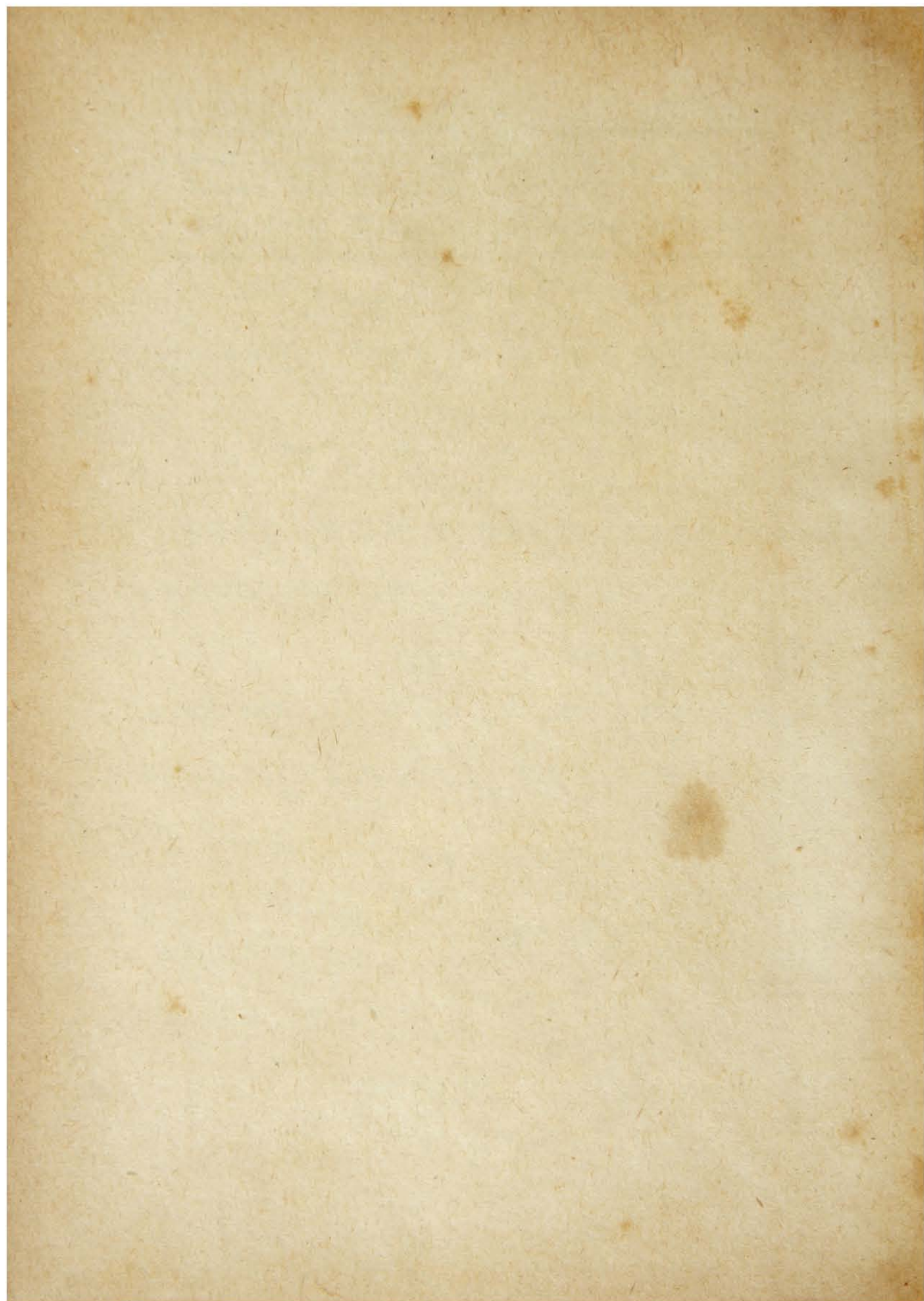
Uredništvo: Kersnikova 4 / Pivovarniška 6, 1000 Ljubljana
 Elektronski naslov: tribuna.urednistvo@gmail.com
 Spletni naslov: www.tribuna.si

Člani uredništva: Ana Pavlič, odgovorna urednica
 Tibor Rutar, gostujoči urednik

Oblikovanje: Tandem design

Programski svet: Damjan Vinko
 Klemen Balanč
 Jernej Kaluža
 Aleš Šteger
 Ana Pavlič

Lektura: Urška Honzak



List študentov ljubljanske univerze
58. letnik, 768. Tribuna
posebna izdaja Znanost, objektivnost, racionalnost
december 2017

