Darko Polšek

Peta Kantova antinomija

(o autonomiji i uvjetovanosti znanja)

Biblioteka Filozofskih istraživanja

Zagreb, 1992.

Shall any gazer see with mortal eyes
Or any searcher know with mortal mind -
Veil after veil will lift - but there must be
Veil after veil behind

Sir Edwin Arnold: The Light of Asia

SADRŽAJ

Uvodna riječ

Prolog

Vrste racionalizma i sociologizma

Teza: što je to racionalizam

1. Primjer za različite strategije objašnjenja

2.1. Princip aracionalnosti

2.2. Kontekst otkrića i kontekst opravdanja

2.3. Interna i eksterna povijest

2.4. Kriteriji demarkacije i teorije racionalne jezgre

#3. Osnovno razgraničenje racionalizma i sociologizma

#4. Bloorovo razgraničenje

#5. Prošireno razgraničenje

5.1. Strogi racionalistički programi

5.2. Blagi racionalistički programi

5.3. Blagi sociologistički programi

5.4. Strogi sociologistički program

#6. Razgraničenje triju modela

6.1. Realistički model

6.2. Kritičko-racionalistički model

6.3. Strogi sociologistički model

Antiteza:Što je to sociologizam?

#1. Dvije vrste redukcionizma

#2. Sociologistički primjeri

#3. Sociologizam "strogog programa"

4. Strogi program kao metodološko-istraživački program

#5. Vrste sociološke redukcije

5.1. Ontologija i epistemološki reduktivizam

5.2. Pseudo-eksternalističke strategije

5.3. Strogoprogramske strategije redukcije
5.3.1. Istovjetnost objektivnoga i socijalnoga
5.3.2. Prednost neformalnoga rezoniranja pred formalnim
Ekskurz: Prijepor o racionalnosti logike i matematike
Sukob i prevlast antiteze: Prolegomena svakom budućem sociologizmu
#1. Tradicionalni i postempiristički stav prema teorijama
#2. Postempiristički stav kao potpora sociologizmu
#3.Anakronistički i dijakronistički pristup u historiografiji
#4. Teorijska opterećenost opažanja
#5. Neodređenost teorija činjenicama
#6. Sociolingvističke strategije redukcije
#7. Finitizam
#8. Nemogućnost prevođenja
#9. Nesumjerljivost teorija
#10. Problem vrijednosti
Racionalizam uzvraća udarac: Problemi s kauzalnošću
#1. Tipovi kauzalnosti
#2. Sociologističko kauzalno objašnjenje vjerovanja
#3. Modeli kauzalnih objašnjenja
#4. Prigovori sociologističkom kauzalnom modelu
#5. Zajednički uzroci
#6. Uzroci i razlozi
#7. Nužni i dostatni uvjeti
#8. Simetrija i nepristranost
Negacija negacije: refleksivnost
#1. Refleksivnost kao samosvijest
#2. Argument tu quoque
#3. Konstitutivna cirkularnost objašnjenja
Sinteza: Relativistički credo

#1. Pseudo-hegelijansko razrješenje antinomije

Literatura

Uvodna riječ

Knjiga pred Vama prerađena je verzija disertacije pod naslovom Racionalizam i "strogi program" u sociologiji spoznaje. U njoj je riječ o sporu između zastupnika racionalističke metodologije znanosti, tzv. kritičkog racionalizma ili antipozitivističke racionalističke struje, Karla Poppera, Imra Lakatosa, Larry Laudana, Stevena Lukesa, William Newton-Smitha, Martina Hollisa, Roberta Browna i dr. i protagonista sociologističke struje u teoriji znanosti ili tzv. "strogog programa u sociologiji spoznaje" poznatijih pod imenom "Edinburška škola", Davida Bloora, Barryja Barnesa, Stevena Shapina, Martina Rudwicka i njihovih sljedbenika. Riječ je o sporu dvaju metodologija kojima pristupamo znanstvenim uvjerenjima, o metodologijama pomoću kojih želimo objasniti znanstvene tvrdnje ili teorije. Prema racionalističkoj koncepciji, znanstvena se uvjerenja moraju prosuđivati prema univerzalnim, ljudima zajedničkim mjerilima ili kriterijima objektivnosti i racionalnosti. Za racionaliste, ti univerzalni kriteriji racionalnosti, objektivnosti i istinitosti pružit će nam ujedno i objašnjenje racionalnosti nečijeg vjerovanja. Prema drugoj, sociološko-determinističkoj koncepciji ili metodologiji istraživanja znanstvenih (i ostalih) uvjerenja ne postoje univerzalni ili apsolutni kriteriji racionalnosti, stoga objašnjenja razložnosti nečijeg vjerovanja treba tražiti u okolnostima koje su ga proizvele, u kontingentnim povijesnim, socijalnim i psihološkim uvjetima u kojima je izgledalo razumno vjerovati i tvrditi neki sud ili zastupati neku teoriju. Te uvjete moguće je istraživati isključivo empirijski. Kako bismo mogli pružiti zadovoljavajuće objašnjenje nekog vjerovanja, po mišljenju sociologista uvijek je potrebno istražiti okolnosti u kojima se neki sud ili neka teorija mogla prihvatiti kao ispravna ili istinita.

Spor oko autonomije racionalnog objašnjenja ili racionaliteta i kauzalnog (socijalno-prihološkog) objašnjenja vjerovanja nazvao sam petom Kantovom antinomijom. Ova ambiciozna sintagma, u disertaciji je predstavljala samo jedan više ili manje primjereni ukras, kojim se željela istaknuti važnost i trajnost spora o autonomiji i uvjetovanosti znanja. Kako je ona u knjizi gurnuta u prvi plan, pri čemu je o nasljeđu njemačkog idealizma u tekstu ponovno tek ponegdje riječ, potrebno je na početku istaknuti razloge za koketiranje s terminologijom njemačkog idealizma. Bit će to ujedno i razlozi kojima sam se rukovodio pri mjestimičnoj promjeni opće strukture teksta.

Zašto je naslov knjige "Peta Kantova antinomija"? Opći okvir koji postavlja tzv. peta Kantova antinomija jesu pitanja poput ovih: Jesu li načela uma, racionalnog postupanja i mišljenja autonomna ili uvjetovana? Može li kognitivni aparat kojim objašnjavamo realnost objasniti i sredstva vlastita postupanja? Utječu li prostor, vrijeme i povijest na procjenu racionalnosti naših uvjerenja, ili je pak racionalnost mišljenja i postupanja moguće procjenjivati nezavisno od kontingentnih uvjeta u kojima se ona procjenjuje? Jesu li sredstva opravdanja racionalnosti nužna ili kontingentna? Postoji li univerzalno mjerilo

racionalnosti ili su pak raznolika mjerila racionalne procjene zadana mnogim izvanjskim uvjetima?

Kantova Kritika čistoga uma (1781) pokušava razriješiti spor između tadašnjih glavnih suprotstavljenih filozofskih pravaca, racionalizma i empirizma uvođenjem distinkcije uma i razuma. Um u Kantovoj terminologiji predstavlja sintezu dvaju kognitivnih sposobnosti: sposobnosti empirijskog predočavanja i razumske kategorizacije. Ta je sinteza moguća navođenjem apriornih uvjeta koji omogućavaju obje sposobnosti i misaono spajanje supstancija cogitans i extensa, koje Kant naziva apercepcijama prostora i vremena. Pa ipak postoje pitanja koja leže onkraj moći i djelotvornosti te umne sposobnosti. Kant navodi četiri takva pitanja (o bogu, beskonačnosti i konačnosti svijeta, o jedinstvenosti i složenosti, o kauzalnosti i slobodi) koja pripadaju tzv. dijalektici čistoga uma, a odgovore na ta pitanja on formulira u obliku antinomija. No, nigdje se u Kritici čistoga uma ne vidi zašto bi broj tih problematičnih pitanja za um morao ostati ograničen na četiri.

^itajući Konrad Lorenzov članak Kantovo učenje o apriornome (1948), pala mi je na pamet misao da Kant nigdje ne postavlja pitanje "otkuda um", "ima li um genezu" i slična pitanja o podrijetlu te "sposobnosti". Očito je da "čisti um" ne može odgovoriti na ta pitanja o vlastitome podrijetlu i mogućoj izvanjskoj determiniranosti, te da pitanja te vrste također leže s one strane čisto umne sposobnosti. Um je takoreći postuliran, on predstavlja nužne uvjete za ostvarenje naših kognitivnih sposobnosti, ali na pitanje podrijetla um ne može dati apriorne dokaze. Stoga je Lorenz tvrdio da se o našim apriornim sposobnostima treba odlučiti aposteriorno, odnosno usporednom analizom razlika apercepcija među različitim biološkim vrstama.

Pitanje o podrijetlu naše sposobnosti spoznavanja leži stoga "s one strane čistoga uma", dakle predstavlja jedan novi problem na koji se može odgovoriti u obliku antinomije. Na to pitanje moguća su dva načelna odgovora. Prvi, deterministički stav govori da je naše mišljenje uvjetovano. Mišljenje i vjerovanje moguće je objasniti zahvaljujući poznavanju uzroka što na njih djeluju. Drugi, racionalistički stav govori da je ljudski ratio zadano sredstvo procjene istinitosti i racionalnosti naših vjerovanja. On je aprioran, nužan i univerzalan za sve racionalne procjenitelje. On je sposoban uzdići se nad sve kontingentne uvjete što na njega djeluju i autonomno procjenjivati spoznajne tvrdnje. To znači, ako je neka tvrdnja istinita, ona je istinita bez obzira na lokalnost, subjektivnost ili vremensku determiniranost.

Ako je istinit prvi, deterministički stav, kako je moguće uskladiti kontingentne uvjete (uzroke) oblikovanja vjerovanja i njihove procjene s intuicijom, prema kojoj istina mora biti jedinstvena za sve i prema kojoj je nezavisna od toga zna li je netko ili ne? Ako je istinit drugi, racionalistički stav, kako je moguće oblikovati vjerovanje, a da ga ne determiniraju izvanjski, kontingentni uvjeti?

Druga primisao koju povlači sintagma "peta Kantova antinomija" jest neriješivost antinomija. Moja zaokupljenost "neriješivim pitanjima", aporijama, temelji se na uvjerenju da su odgovori na sva bitna filozofska pitanja nagađanja koja se u skladu s novim spoznajama mogu preoblikovati ili opovrgnuti. Nijedan odgovor na takva općenita pitanja nije toliko neproblematičan i utemeljen da bi morao vrijediti kao apsolutni odgovor jednom zasvagda. Jedno od takvih pitanja jest i pitanje odnosa racionalno-imanentnog objašnjenja i izvanjske (socijalne, psihološke ili biološke) determinacije vjerovanja. Mi možemo pružati argumente u prilog jednog ili drugog stava, ali nikada neće postojati apriorni i apsolutno obvezujući dokazi u prilog jednoga od njih. Stoga racionalistički i sociologistički pravac objašnjenja u ovoj knjizi tumačim kao metodološko-istraživačke programe, čiji rezultati u povijesti variraju s obzirom na njihovu dokaznu snagu i uvjerljivost, ali čija odlučivost i pretezanje jezičca na vagi nije takve naravi da se suprotan stav nikada više ne pojavi kao prihvatljiva hipoteza s uvjerljivim proturazlozima i dodatnom snagom. Kritički bi racionalisti takve stavove nazvali "metafizičkima".

U toj tvrdnji leže i daljnje analogije s njemačkim idealizmom. Racionalizam i sociologizam i njihov spor oko prihvatljive metode objašnjenja znanstvenih vjerovanja mogu se tumačiti kao teza i antiteza pomoću kojih se razvijaju koncepcije znanja, kao suprotstavljene tendencije objašnjenja koje se provlače kroz povijest još od vremena sofista, pri čemu je rezultanta tog spora ono što se naposljetku povijesno prihvaća kao razumno, uvjerljivo i istinito. Povijest dakle razriješava antinomiju, odnosno problem koji postavlja određeno razdoblje (znanstvene povijesti) ali i takvo je razrješenje samo privremeno. Naravno, takva je koncepcija "metafizičkih sporova" posve hegelijanska, i bilo bi to licemjerno poricati.

Bilo bi licemjerno ili neznalački (neznanstveno) poricati da se problem odnosa autonomije i uvjetovanosti znanja ili primjerenosti objašnjenja vjerovanja već prije u povijesti pojavio u nekom sličnom obliku. Naravno, za svaki od tih pravaca priskrbljeni su novi argumenti, nova svjedočanstva i spoznaje, ali onaj temeljni spor o kojem govori antinomija, spor racionalista i sociologista, može se očitati i u mnogim drugim epizodama povijesti mišljenja. U tom je smislu u ovoj knjizi riječ o starim sporovima zaogrnutim u novo ruho.

To je bilo potrebno reći kako bi se sada umjesto puke povijesne rasprave mogao dati slobodni mah vladajućim mislima, argumentima koji se koriste upravo u naše vrijeme.

Prije početka, dozvolite mi još jednu "starinsku" opasku. Kada raznolikost pojava supsumiramo u pojmove ili generalizacije, mi nad njima radimo nasilje time što izdvajamo samo ono njima slično ili zajedničko, zanemarujući njihove specifičnosti. Ista se situacija još jasnije ističe kada na isti način postupamo sa tuđim filozofijama, kada od mislilaca radimo tabore, kada od raznolikosti teorija slažemo suprotstavljene "metafizičke stavove". Kao i kod pojmova, opravdanje za takav postupak je čisto heurističke naravi; mi to činimo da izbjegnemo "brainstorming", situaciju u kojoj od drveća ne vidimo šumu.

Takve su nam podjele nužne kako bismo istaknuli razlike u stavovima različitih mislilaca koje nam se čine bitne. Ali ne treba zaboraviti da su i pojmovi i misli isprepleteni na različite načine. Isti je slučaj i sa znanstvenicima, protagonistima naših sporova. U koji tabor smjestiti pojedinog znanstvenika? Tako su primjerice Karl Popper i Imre Lakatos ovdje zastupnici "strogog racionalističkog programa". Nisu li oni po svom falibilizmu i antifundacionalizmu sličniji sociologistima? I nisu li utoliko udaljeniji od najstrožih racionalista realista i fundacionalista? Nisu li Bloor i Barnes svojim interpretacijama Poppera i Lakatosa sličniji racionalistima negoli još radikalnijim sociologistima, etnometodolozima i dekonstruktivistima?

U svakoj takvoj problematičnoj situaciji čini nam se da je za opis "duhovnog stanja" u nekoj disciplini najprimjerenija predodžba parlamenta u kojem svaki teoretičar, poput zastupnika izriče svoj sud o zajedničkom problemu. Taj se sud najčešće slaže s mišljenjem njegove stranke ili tabora, ali se isto tako često zbiva da njegov sud bude sličniji nekoj skupini protivničkog tabora. Tako nastaje situacija u kojoj ne možemo posve predvidjeti ponašanje znanstvenika-zastupnika, jer se njihova opredjeljenja mogu oblikovati od slučaja do slučaja i na najčudnije načine preklapati sa stranačkom podjelom. Prihvatimo li navedenu metaforu, u ovoj knjizi zadržat ćemo se na stranačkoj podjeli i analizi njihovih općih principa i ideologija, ne zaboravljajući slobodu znanstvenika da svoja uvjerenja promijene u skladu s novonastalim pojedinačnim problematičnim pitanjem.

Bez obzira na nagovještaje "sintetičkog razrješenja" Kantove pete antinomije, sljedeće stranice bez sumnje obraćaju više pažnje sociologističkoj (kauzalističkoj) strani pete Kantove antinomije i ostavljaju dojam jasne opredjeljenosti njoj u prilog. Pored čisto pragmatičnog objašnjenja takvog postupanja, razlog opredjeljivanja za "antitezu" leži u tome što ona već nosi brojne naznake "pseudohegelijanske" sinteze.

Tekst pred vama nastajao je u burnome razdoblju i za njegovo objavljivanje zaslužni su mnogi ljudi, znani i neznani, prijatelji, kolege i znanci, bliski i daleki, živi i mrtvi. Danas se možda bolje nego ikada može shvatiti kako je svako djelo, pa i ovo svojevrsna sinteza, ili izraz, koji ne bi bio moguć bez svih njih. Dopustite mi ipak da zahvalim onim prijateljima i kolegama koji su mi u tome poslu bili najbliži. Dr. Ozren Žunec, Dr. Ivan Kuvačić, Dr. Vjekoslav Afrić i Dr. Srđan Lelas dali su mi korisne primjedbe pri obrani disertacije. Dražen Karaman, Kruno Zakarija i supruga Rajka Rusan uložili su puno truda da razne varijante teksta dovedu u red. Štošta se u tekstu promijenilo i radikaliziralo nakon čitanja Dr. Jadranke Damjanov i Hrvoja Glavača. Da nije bilo Dr. Nevena Sesardića, moj popis literature bio bi puno kraći i tko zna o čemu bi uopće bila riječ u ovoj knjizi. Nisam zaboravio pomoć svojih kolega i prijatelja iz Graza i Zadra, Ingrid, Hansa, Brigite i Gabriela Dielacher, Dr. Kurta Salamuna, Andreasa Rinofnera, Dr. Kurta Weinkea, Dr. Wolfganga Gombotza, svojih roditelja i ostalih koji se, kako se nadam, neće naljutiti što ih

ne navodim poimence. Svima od srca zahvaljujem u nadi da ćemo uz malo sreće izaći iz razdoblja antinomija i dobiti, steći ili stvoriti jednu sretniju i izvjesniju sintezu.

U Zagrebu, 19. listopada 1992.

Prolog

Godine 1935. američki psiholozi R. S. Woodworth i S. B. Sells ispitivali su logično zaključivanje studenata jednog koledža. Postavili su im dva zadatka:

1) svako x je y, i svako x je z; iz toga proizlazi da su ....y ....z;
2) neki x su y i neki y su z; dakle ....x su z.*

Za one koji vjeruju da su logički zakoni intuitivni, objektivni i nužni, rezultati ispitivanja bili su porazni. Ispitivači su odgovore razvrstali u tri skupine. U prvoj su bili točni odgovori (samo 9 od 134). U drugu su skupinu svrstali odgovore dobivene pod utjecajem "atmosfere" (78), dok su u treću skupinu uvrstili "ostale tipove netočnih odgovora". Woodworth i Sells (Kretch, Crutchfield, 1980:490) očekivali su takav rezultat, jer su pretpostavili da ljudi zaključuju pod utjecajem "atmosfere", što je istraživanje i potvrdilo. Naime, logički pogrešan zaključak, ali potkrepljen djelovanjem "atmosfere", u prvom je testu "svako x je z", dok je u drugom predviđen odgovor bio "neki x su z".

Woodworth i Sells unaprijed su pretpostavili da će jedan tip odgovora biti netočan, ali "razumljiv". Za njih je ta pogreška bila logična i očekivana. U čemu se sastoji razumljivost i motivirana iracionalnost? Ili, postavimo li pitanje obratno, na čemu se temelji krutost logike i logičara i opravdanje za pripisivanje iracionalnosti? Jesmo li prije zaključivanja morali naučiti zakone logike? Pozitivan odgovor značio bi da se zakoni logičkog zaključivanja "stječu". Tada bi logika bila neka vrsta logičarove konvencije, a ne skup apriornih zakona i analitičkih istina na koje "atmosfera" ne može djelovati. Osim toga, ako golema većina zaključuje pod utjecajem "atmosfere", kao što spomenuto istraživanje pokazuje, na čemu se onda temelji snaga logičke norme za kojom se povodi samo oko 6% ispitanika? Što nas navodi da preostalih stotinu i dvadeset proglasimo iracionalnima?

Koncepcijski slično istraživanje provele su nedavno M. Colberg, M. A. Nester, S. Reilly, i L. Northrop (1991). Ulogu "atmosfere", za kojom se katkada povodi i više od 90% ispitanika, oni su nazvali "nelogičnim predrasudama". Na moje pitanje je li im u njihovim istraživanjima ikada palo na um da dovedu u sumnju apsolutnu i samorazumljivu valjanost logičkih normi o koje se ogrešuje tako golem broj njihovih ispitanika, autorice su s indignacijom odgovorile niječno.

Indignacija autorica navedenog istraživanja vrlo dobro pokazuje kako osim "nelogičkih predrasuda" postoje i "logičke predrasude", predrasude onih koji pravila logike smatraju neprijepornima. Isto tako, njihova indignacija izazvana skeptičnom primjedbom o neprijepornosti "logičkih normi pri procjeni razumnih sposobnosti" pokazuje koliko je duboko ukorijenjen filozofsko-normativan stav o neproblematičnosti racionalnih normi razmišljanja i o nužnosti psiho-socijalnog tumačenja u slučaju njihova narušavanja. "Atmosfera" kojom se objašnjava izvođenje zaključka ne igra nikakvu ulogu u filozofskom rezoniranju; ona samo upozorava na zapreke što se postavljaju pred prirodno, racionalno

razmišljanje. Prema racionalističkom stavu, kada bi razum nesmetano funkcionirao, pogrešaka ne bi bilo. Međutim, za psihologe i sociologe te su devijacije nezaobilazne, čak i očekivane činjenice koje valja objasniti, činjenice koje se prije mogu nazvati pravilom negoli izuzetkom. Umjesto da se logičkim pravilima, bez kojih ljudski rod, kako neki misle, ne bi mogao opstati, pripisuje prirodna ili urođena logičnost, prije bi se moglo reći da "prirodna racionalnost" (Barnes, 1976) uglavnom uključuje takve "devijacije".

Filozofsko-normativne i psiho-sociološko-empirijske procjene razlikuju se po izboru "činjenica" koje valja objasniti, ali i po metodama kojima se činjenice objašnjavaju te po temeljnim znanstvenim vrijednostima pomoću kojih određujemo što je cilj našeg istraživanja. Vjerovanje plemena Karam da su nećaci nojevi ili vjerovanje znamenitog shizofreničara Schrebera® o umnažanju zlih duhova racionalist ne može objasniti, jer unaprijed pretpostavlja klasifikaciju realnosti koja odgovara suvremenom znanju, klasifikaciju koja unaprijed određuje što smijemo smatrati istinitim, racionalnim i normalnim, a što suprotnim tome. Za racionaliste su činjenice koje se mogu racionalno objasniti samo racionalna vjerovanja, te svjedoče o zaključivanju u skladu s valjanim pravilima, dok su za psihologe i sociologe činjenice koje treba objasniti sva vjerovanja, bez obzira na naš normativni kriterij kojim unaprijed određujemo područje racionalnosti ili istinitosti.

Na temelju izbora relevantnih činjenica dane su i različite definicije znanja. Dok je za filozofe znanje opravdano, istinito vjerovanje, znanje koje se temelji isključivo na "dobrim razlozima", za psihologe i sociologe znanje je "sve ono što ljudi smatraju znanjem". Zbog različitih izbora činjenične osnove razlikuju se i metode njihova objašnjenja i opravdanja. Dok je za racionaliste nemoguće pružiti isti tip objašnjenja za razumna i nerazumna vjerovanja, za psihologe i sociologe samorazumljiva je jedinstvena metodologija.

Sporovi o činjeničnoj osnovi i metodologiji imaju također aksiološku stranu medalje. Temeljna moralna vrijednost racionalističke filozofije, traženje istine ili istinolikosti, stvara moralnu odbojnost prema neistinitim vjerovanjima i sudovima i njihovim zastupnicima. Nasuprot tome, psiholozi i sociolozi smatraju da je naša potraga za istinom ograničena raznim činiteljima. O moralnim sudovima koji se legitimiraju pozivanjem na prosudbu vlastite istinitosti i racionalnosti može se raspravljati, pregovarati, a katkada čak i politički odlučivati. Neki racionalisti neće nijekati taj stav. Ali ono što gotovo uvijek dovode u pitanje jest stav da te aksiološke rasprave utječu na prosudbu činjenične osnove i izbora metodologije. Za njih je podjela sudova na istinite i lažne, racionalne i iracionalne, unutrašnju i izvanjsku uvjetovanost moralno pitanje. Za razliku od njih, znanstvenici kojima su istinita i lažna, racionalna i iracionalna uvjerenja dio iste, psihološki ili povijesno stvorene stvarnosti, kojima je objašnjenje te raznovrsne zbilje često i njezino opravdanje, obično su pri prevođenju nečega stranog i nerazumljivog u razumljivo i objašnjivo prema toj filozofski kruto podijeljenoj zbilji dobrohotniji i skeptičniji. Jer

kriteriji procjene uvijek su nečiji kriteriji; da bismo shvatili njihove dosege i njihovu vrijednost, moramo također ispitati uzroke i razloge za odabir baš tih normi racionalnosti, a ne nekih drugih.

Ilustrirajmo jednim psihijatrijskim primjerom kako apriorna filozofska podjela na racionalno i iracionalno može na istraživanje djelovati kao inhibicija. U svom proučavanju osoba koje boluju od amnezije Oliver Sacks (1992, 1987) pokazuje kako bolesti pamćenja dovode do percepcije realnosti posve različite od naše. Greg F., pacijent kojemu je uklonjen tumor na mozgu, slijep je, ali to ne zna. Ima samo trenutno pamćenje. Kada bismo se zadovoljili time da ga svrstamo u kategoriju "poremećenih osoba" i određeni kriterij postavili kao kruto razgraničenje normalnosti i ludila, ostali bismo prikraćeni za velik broj otkrića. Potreban je dodatan znanstvenički interes, potrebno je staviti u zagrade naše apriorno razgraničenje normalnosti i ludila, kako bismo ustanovili da se onkraj granice "normalnosti", naše normalnosti, odvija zanimljiv proces strukturiranja znanja i svojevrsne racionalnosti. Greg F. ili, kako ga Sacks naziva, "posljednji hippie", konstruira vizualne i olfaktorne sadržaje oko čvrste jezgre glazbenih podražaja i sjećanja.

Premda sam kao neurolog morao govoriti o njegovom "sindromu", o njegovim "nedostacima", osjećao sam da na taj način netočno opisujem Grega. Osjećao sam, osjećali smo da je postao "drukčija" osoba: iako mu je oštećenje njegova čeonog režnja na neki način oduzelo identitet, ono mu je isto tako dalo jedan nov, nama stran ili možda primitivan identitet i osobnost. (Sacks 1992:56)

Taj jednostavni primjer pokazuje da pojam "normalnosti" ili filozofski pojam "racionalnosti" obilježava konvencionalnu, pragmatičnu granicu, granicu koju smo mi stvorili, a ne granicu koja postoji apsolutno i nezavisno od nas. Ako je budemo smatrali apsolutnom, kao što to filozofi često čine, ostat ćemo prikraćeni za važne spoznaje o funkcioniranju te iste racionalnosti koju pretpostavljamo kao zadanu. Tek kada se odreknemo te granice i kada u nerazumljivim fenomenima pokušamo otkriti neku drugu "racionalnost", sposobni smo je i pronaći.

Zbog toga što postoje dva tipa objašnjenja i opravdanja "pogrešnog" zaključivanja, u znanstvenoj je zajednici uvriježena stroga podjela rada i strogo razgraničenje objašnjavalačkih sfera: objašnjenja uz pomoć normi racionalnog, objektivnog postupanja pruža filozofija ili, kako ćemo u daljnjem tekstu govoriti, racionalisti. Takva su objašnjenja i opravdanja interna ili imanentna samim problemskim sadržajima, neovisna o subjektivnim procjenama i kontingentnim okolnostima u kojima se zaključivanje pojavljuje, jer znanje je po pretpostavci autonomno i nezavisno od konteksta. Ako se odstupa od normi racionalnog postupanja, u pomoć se pozivaju sociolozi spoznaje i kognitivni psiholozi. Oni ustanovljavaju eksterne utjecaje, poput "atmosfere", "amnezije" ili "klasne svijesti", zbog kojih je došlo do poremećaja i narušavanja norme, utjecaje koji su spriječili pojedinca ili zajednicu da nesputano zaključuje kako treba. Drugim riječima,

obrazloženje onoga "kako treba" pripada filozofiji; sociolozi i psiholozi objašnjavaju zašto do toga "kako treba" u konkretnim okolnostima nije došlo.

Sociolozima i psiholozima dodijeljena je tako sporedna, pomoćna uloga. Tek kada filozof-racionalist kaže zašto su neki zaključci racionalni, psiholog i sociolog može istraživati zašto ljudi nisu racionalno postupili. Newton-Smithova izreka "Sociologija je za devijantne" postala je racionalistički slogan. Riječ je o takozvanom racionalističkom principu aracionalnosti.

Racionalisti tvrde da je prosudba "dobrih razloga" presudna za objašnjenje vjerovanja. Ako je neko vjerovanje istinito, onda sama istinitost objašnjava zašto je netko u nju vjerovao i zašto je to vjerovanje bilo racionalno, pa je njegov nastanak potpuno nevažan.

Racionalistički princip aracionalnosti, o kojemu će biti više riječi u sljedećem poglavlju, koji kaže da sociologija znanja može objasniti vjerovanja samo kada zakaže racionalističko objašnjenje, upućuje na nužnost asimetričnih objašnjenja: jednu vrstu objašnjenja treba koristiti u slučaju istinitih i racionalnih vjerovanja, a drugu u psiho-socijalnim istraživanjima. Nasuprot tome, "strogi program u sociologiji spoznaje" zahtijeva da se sva vjerovanja istražuju na isti način, bez prethodne odluke o tome što tvori granicu racionalnosti i iracionalnosti. To predstavlja srž "strogog programa" i njegov zahtjev za simetričnošću objašnjenja.

Kognitivna se psihologija ne bavi samo poremećajima u stvaranju opravdanih vjerovanja nego i procesima stvaranja misli uopće. Racionalisti su psiholozima priznali važnost njihovih istraživanja i za normiranje mišljenja. Psihološko se objašnjenje stoga u stanovitom smislu smatralo ravnopravnim filozofskome.

Sa sociologijom to međutim nije bio slučaj. Sociolozi spoznaje skromno su se priklonili takvoj podjeli rada u kojoj o logici i sadržaju znanstvenih tvrdnji nisu mogli reći ništa; oni su se pozivali u pomoć samo onda kada su posrijedi bili slučajevi nerazumljivog kršenja racionalnih normi. ^ak i sociolozi s radikalnijim programom ostavljali su to razgraničenje netaknutim. Neki utemeljitelji sociologije znanja, poput Karla Mannheima, držali su da se spomenuta podjela rada podudara s formalnom podjelom znanstvenih disciplina; oni su smatrali da je sociologija pogodna za objašnjenje ideografskih disciplina, koje su u pravilu opterećene vrijednosnim sudovima i "vladajućom ideologijom", za razliku od izvanvremenitosti faktičnih sudova na području nomotetskih, uglavnom prirodnih znanosti.

"Strogi program u sociologiji spoznaje" tzv. edinburške škole u sociologiji znanosti bio je, uz Kuhnovu Strukturu znanstvenih revolucija, jedna od ključnih točaka u obaranju navedene podjele rada. Uvriježenu podjelu problematizirale su dvije knjige protagonista edinburške škole: Scientific Knowledge and Sociological Theory (1974) Barryja Barnesa i

Knowledge and the Social Imagery (1976) Davida Bloora. Po riječima Jamesa R. Browna, bili su to nagovještaji "sociološkog obrata" (Brown, 1984, 1989).

Prema zastupnicima strogog programa, prihvaćanje podjele na primarna (filozofska) i sekundarna (sociološka) objašnjenja izdaja je sociološke struke. Uništenje dihotomije racionalnih i izvanracionalnih vjerovanja i "asimetričnih" tipova objašnjenja postao je njihov programatski cilj. Obnovili su se ključni filozofski problemi legitimiranja racionalnosti i opravdanja znanja. Historiografske i sociološke studije dobile su u znanosti novo opravdanje. Umjesto da prevrću po antikviranoj povijesti zabluda i traže socijalna ograničenja razumne misli, povjesničari i sociolozi pronalaze sada relativne, lokalne, povijesne kriterije legitimnosti, racionalnosti i opravdanosti uvjerenja. Umjesto pobjedonosne whigovske historiografije, kojoj je prošlost smislena samo kao karika u svrhovitom povijesnom kretanju prema istini, povijesna se razdoblja sada promatraju u skladu sa svojim vlastitim mjerilima. Zajedno sa sviješću o relevantnosti povijesnih i sociooloških kriterija racionalnosti i lokalnih kriterija istinitosti množile su se povijesne i sociološke studije. Unatoč golemom otporu, strogi je program postao standardan dio priručnika iz znanosti (Harre, 1989; Fuller, 1989; Ziman, 1988; Woolgar, 1988; Newton-Smith 1981; Laudan 1977).

Problematiziranje opravdanosti i utemeljenosti apriornih i analitičkih normi na području logike, matematike i racionalne misli uopće postavlja se veoma rijetko izvan područja filozofije, a kada se to čini, ta "problematiziranja" postaju za filozofe primjer više u riznici besmislenih doktrina. Ta kolekcija ne bi bila značajna kada otvaranje "crnih kutija" samorazumljivih činjenica ne bi zadiralo u središnje točke naše znanstveno-racionalne kulture i kada ne bi dovodilo do uspostave kriterija razgraničenja s obzirom na druge, "iracionalne" kulture. Burnost reakcija, nemogućnost da se zadrži nepristranost u raspravi s onima koji su skeptični prema logici i matematici samo dokazuje da logika i matematika sadrže nešto više od pukih vjerovanja kojima možemo nepristrano pristupiti, dokazuje da se na njima temelji cijeli naš način života. Zato se čini da već sama sumnja u logiku narušava temelje naše kulture. Ali iz takvog shvaćanja proizlazi još jedan sociološki zaključak, još jedna tvrdnja karakteristična za sociologističku školu koju želimo obraditi, naime tvrdnja o istovjetnosti objektivnoga i socijalnoga: objektivnima nazivamo isključivo ona vjerovanja koja imaju institucionalni društveni karakter; vjerovanja koja podupire neka zajednica i čiji karakter subjektivno vjerovanje ili subjektivna sumnja ne bi mogli izmijeniti.

Po tom je shvaćanju znanost, kao i logika, kulturni fenomen, pa obje treba promatrati u društvenom kontekstu. Ali to shvaćanje nije tipično samo za bizarne sociologe. Prije pola stoljeća izjavio je poznati fizičar, nobelovac Erwin Schroedinger:

Katkada se zaboravlja da je znanost u cjelini vezana za ljudsku kulturu i da znanstvena otkrića, čak i ona koja se u određenom trenutku čine najnaprednijima, ezoteričnima i teško

shvatljivima, nemaju značenja izvan svog kulturnog konteksta. Teorijska znanost koja ne bi bila svjesna činjenice da su iskazi što ih ona smatra relevantnima i važnima moraju izraziti pojmovima i riječima koji za zajednicu imaju smisla i da se moraju uklopiti u opću predodžbu o svijetu, teorijska znanost u kojoj bi se to zaboravljalo i u kojoj bi posvećeni nastavili mrmljati izraze razumljive u najboljem slučaju uskoj skupini sebi ravnih, nužno će biti odsječena od ostatka kulturnog čovječanstva... ona je osuđena na odumiranje i okoštavanje (Prigogine, Stengers, 1984:18).

Moto "strogog programa u sociologiji spoznaje" mogle bi biti i riječi jednog drugog nobelovca, Ilye Prigoginea:

Dugo se apsolutni karakter znanstvenih tvrdnji smatrao znakom univerzalne racionalnosti. Univerzalnost bi u tom slučaju trebala biti istodobno negacija i prevladavanje svake kulturne partikularnosti. Vjerujemo da će se naša znanost moći otvoriti univerzalnome tek kad prestane poricati probleme društva u kojem se razvija i težiti za tim da ostane izvan njegovih preokupacija, kad napokon bude sposobna za dijalog s prirodom, čije će raznolike čari znati cijeniti, te kad bude spremna za dijalog s ljudima svih kultura, čije će probleme tada znati prihvatiti (Prigogine, Stengers 1984:22).*

Schroedingerove i Prigogineove riječi pogodne su za pojačavanje načelnih stavova u prijeporu oko pete Kantove antinomije. Riječ je o tome da svaki od njih, pored načelnih opredjeljenja, oslikava i jedan općenitiji pogled na svijet. Načelni stavovi racionalista i sociologista, temelje se na različitim intuicijama, ali oni također oblikuju i dvije zasebne kulture. U svojoj knjizi Dvije kulture Charles Snow (1971) govori o različitim "intuicijama" i različitim "kulturama" među znanstvenicima. Pritome misli na "znanstvenu" i "duhovnu" kulturu, ali gotovo identična razlika može se utvrditi i između racionalista i sociologista. Kada govorimo o različitim "intuicijama", kao što smo rekli, riječ je o dvjema proturječnim zdravorazumskim intuicijama. Prema prvoj naše je znanje društveno stečeno, uvjetovano i posredovano. Naše ponašanje motivirano je i oblikovano društvenim normama. Jezik kojim se služimo ima jasna obilježja lokalne zajednice u kojoj smo odgojeni. Nasuprot tome, prema drugoj je intuiciji istina nezavisna od nas, našeg mišljenja, znanja, vjerovanja i na nju ne smiju utjecati nikakvi "izvanjski činitelji". To je intuicija o "autonomiji znanja". Snow pokazuje da su te dvije intuicije stvorile razlike u mišljenju i ponašanju znanstvenika koje poprimaju oblik "dviju kultura".

*Ne, čisti znanstvenici nisu pokazivali ni mnogo razumijevanja ni mnogo smisla za društvene činjenice. (57). Nerazumijevanje je na obje strane dosezalo stupanj neslane šale... Imali smo prilike ustanoviti što ti ljudi čitaju i o čemu razmišljaju... Nikako nismo očekivali da će njihove veze s tradicionalnom kulturom biti toliko slabe, svodeći se tek na službeni dodir šeširа... Pri pokušaju... da se utvrdi što su čitali, većinom su skromno priznavali: "Pa pokušao sam malo Dickensa", kao da je Dickens neki izvanredno ezoteričan i nejasan pisac, za kojeg nije baš sigurno koliko je vrijedan i ugodan za čitanje.

Zapravo, oni ga upravo tako i shvaćaju: mislili smo da je to otkriće o preobrazbi Dickensa u tipičan uzor književne nerazumljivosti jedan od najčudnijih rezultata čitavog našeg ispitivanja. Međutim, čitajući Dickensa ili gotovo svakog pisca kojeg cijenimo, znanstveni radnici tek dodirom šešira pozdravljaju tradicionalnu kulturu. Oni imaju svoju vlastitu kulturu, veoma živu, strogu i stalno djelatnu... "Knjige? Knjigama se više volim koristiti kao oruđem". Bilo je vrlo teško oduprijeti se pitanju u kakvo li se oruđe može pretvoriti knjiga... Ali što je s drugom stranom? I na njoj su ljudi osiromašeni, možda još ozbiljnije, jer su zbog toga još taštiji. Oni se i dalje vole pretvarati da je tradicionalna kultura čitava "kultura", kao da prirodni poredak stvari ne postoji... Ipak većina neznanstvenika nema nikakvih predodžbi o tome zdanju. Kao i prirodno gluhi, oni ne znaju što gube. Sažaljivo hihoću kada pričamo o znanstvenicima koji nisu pročitali neko veliko djelo... Te znanstvenike otpisuju kao nepismene stručnjake. A ipak je njihova vlastita neukost i njihova uska stručnost podjednako zastrašujuća.... Jedanput ili dvaput bio sam dovoljno izazvan da nazočne upitam znaju li kako glasi drugi zakon termodinamike. Reakcija na to pitanje bila je ledena... i negativna. No moje pitanje bilo je u znanstvenom pogledu otprilike jednake vrijednosti kao pitanje: jeste li pročitali neko Shakespeareovo djelo? Sada vjerujem da bi, čak i kada bih postavio neko još jednostavnije pitanje, kao npr. što je masa ili ubrzanje, a to je znanstveni ekvivalent pitanju "Znate li čitati?", tek možda svaki deseti od tih visoko obrazovanih ljudi osjećao da govorim njegovim jezikom. Veliko zdanje moderne fizike raste, a većina najumnijih ljudi zapadnog svijeta ima takav uvid u nj kakav bi imali, recimo, njihovi neolitski preci." (Snow, 1971:34-37).

Autorovu implicitnu čežnju za jedinstvom kulturnog svijeta, za poznavanjem osnovnih vrijednosti "prirodne" i "društvene" kulture možemo shvatiti i danas, tridesetak godina poslije. Ali naša "antinomija" upućuje na zaključak da među navedenim intuicijama i kulturama postoji proturječje koje se ne može jednostavno razriješiti poznavanjem obiju strana.

U Rortyjevu djelu Filozofija i ogledalo prirode, podjele dviju intuicija i "dviju kultura" točnije odslikavaju naše zastupnike u sporu oko pete Kantove antinomije. Sažimajući općenite razlike između racionalista i sociologa spoznaje, tj. sociologista, Richard Rorty ponudio je veoma uopćenu klasifikaciju. Umjesto o racionalistima i sociologistima, Rorty govori o epistemolozima i hermeneutičarima.

Za hermeneutiku su odnosi različitih diskursa strane u mogućem razgovoru, u razgovoru koji ne pretpostavlja nikakvu disciplinarnu matricu što ujedinjuje govornike, nego samo nadu da sporazuma neće nestati dok razgovor traje. Ta nada nije nada da će se pronaći neko već ionako postojeće zajedničko stajalište, nego jednostavno nada u sporazum ili barem uzbudljiv i plodan nesporazum. Nasuprot tome, za epistemologiju je nada u sporazum samo izraz postojanja zajedničkog temelja koji govornike ujedinjuje u zajedničkoj racionalnosti, premda to oni ne moraju znati. Za hermeneutiku biti racionalan

znači kloniti se epistemologije, mišljenja da postoji neki poseban skup pojmova u koji se svi doprinosi razgovora moraju ubaciti... Za epistemologiju biti racionalan znači pronaći ispravan skup naziva u koji se svi dijelovi diskursa trebaju prevesti ako želimo postići sporazum. Za epistemologiju razgovor je implicitno istraživanje. Za hermeneutiku istraživanje je rutinska konverzacija (1989:318).

Rortyjevi hermeneutičari očito su nasljednici Snowovih "društvenjaka". Epistemolozi, to gotovo sa sigurnošću možemo reći, brane drugu intuiciju i za njih abecedu predstavljaju zakoni termodinamike. Njihovo je djelovanje usmjereno na traženje jedinstvenog temelja, na potragu za objektivnom, izvankulturnom, izvanvremenskom istinom, za čvrstom obranom postojanja izvanjske prirode, jamca jedinstvenosti. Poricanje te norme objektivne istinitosti znači za njih destrukciju svih vrijednosti, uvođenje stanja u kojem je sve dopušteno. Prema racionalistima,

dati do znanja da ne postoji takav zajednički temelj znači ugroziti racionalnost. Preispitivati potrebu za sumjerljivošću prvi je korak prema vraćanju u rat svih protiv svakoga. Tako se primjerice Kuhnu i Feyerabendu obično predbacuje da zastupaju primjenu sile umjesto uvjeravanja. Holistička, antifundacionalistička i pragmatistička shvaćanja znanja i značenja, kakva nalazimo u Deweya, Wittgensteina, Quinea, Sellarsa i Davidsona, za mnoge su filozofe gotovo jednako uvredljiva: oni se proglašavaju relativistima zato što napuštaju traženje sumjerljivosti (Rorty 1990:317).*

Nasuprot tome, hermeneutičari smatraju da su uvjeti što nam ih diktira nečiji diskurs i suviše partikularni da bismo smjeli postulirati "zajedničku realnost" i "zajedničke norme racionalnosti". Za njih ne postoji objektivna realnost pomoću koje se mjeri stupanj subjektivne racionalnosti. Oni brane svoju i tuđu partikularnost i individualnost po cijenu nerazumijevanja. Nerazumijevanje je za njih manje zlo od taštine kojom se našim normama racionalnosti pripisuje karakter univerzalnog mjerila.

Ali razlika između racionalista (epistemologa) i sociologista (hermeneutičara) ne ogleda se samo u pitanju kako treba objasniti vjerovanje nego i u njihovu sudu o tome može li se na to pitanje dati principijelan i jednoznačan odgovor. Ako jedna strana ne prihvaća da je jednoznačan odgovor moguć, onda je načelno nemoguće da je ona druga u to uvjeri, a isto je tako nemoguće unaprijed pružiti sredstva o kojima bi postojao konsenzus, odnosno sredstva koja će se u raspravi koristiti kao isključivo valjana.

Epistemolozi, tj. racionalisti, pretpostavljaju da postoji jedinstven skup racionalnih pravila i pravilnih pojmova na koji se sva pojedinačna uvjerenja mogu reducirati ako su racionalna. Samo ako pretpostavimo da su svi sudionici razgovora racionalni i ako oni prihvate da su mjerila racionalnosti kojima se služe ujedno prava mjerila racionalnosti, moguće je razrješenje sporova i konstruktivan razgovor. Tada se neslaganje pokušava svesti na zajedničku matricu racionalno mogućih uvjerenja i pravila, te je moguće odlučiti je li neko uvjerenje istinito ili lažno. Ako je dogovor ili odluka o tim pravilima zajedništva

nemoguća, nemoguće je pretpostaviti da će se bilo koji spor riješiti. Za epistemologe, tj. racionaliste, postoji dakle samo jedna moguća matrica slaganja i potencijalnog razumijevanja i objašnjenja. Postojanje nesumjerljivih shema ruši svaki diskurs. Za hermeneutičare i sociologiste, naprotiv, postoji niz diskursa koji imaju vlastita pravila. To ne znači da je zajednički diskurs nemoguć, nego samo da ništa ne može a priori jamčiti slaganje. Slaganje se postiže diskursom, razgovorom, ali ne zato što postoje apriorni razlozi za "nužnost" slaganja. Posljedica takva razdvajanja bit će s jedne strane tvrdnja epistemologa da načelno nerazumijevanje osuđuje nerazumljiv stav na iracionalnost, a s druge tvrdnja hermeneutičara da čak ni prividno slaganje ne podrazumijeva zajedničke norme racionalnosti.

Stoga neki filozofi (Devitt 1984, Newton-Smith 1981) proglašavaju sociologe spoznaje i hermeneutičare "radikalima" - jer poriču postojanje i nužnost opće norme racionalnosti, razlike između znanstvenih i neznanstvenih uvjerenja, postojanje jedne, jedinstvene istine za sve, jer odbacuju napredak u znanosti; ukratko, za njih je "sve relativno". Za njih je znanje "sve što ljudi vjeruju", a opravdanje i vjerodostojnost tvrdnji za njih se mjeri "plemenskim obrascima", štoviše, po njima uopće nije moguć diskurs u kojem bismo sporne tvrdnje mogli raspraviti. Rast znanja (mjerljiv napretkom tehnologije) očit je dokaz apsurdnosti "radikalno-anarhističkih" teza u znanosti.

U dvoboju racionalista i sociologista taj se argument međutim rijetko koristi. Jer pozivati se na tehnologiju pri opravdavanju racionalnosti znanosti znači dati sociologistima moćno oružje. Nebeska logika nadljudskog razuma pretvorit će se, kako kaže Russell, u zemaljsku. Nebesko otkriće, objava nadljudskih prirodnih svrha i zakona, postat će ubrzo zemaljska, sekularizirana konstrukcija. Tehnologija će biti dokaz da zakone stvaraju ljudi (na vlastitu sliku i priliku); time ćemo "objektivnost" i nezavisnost prirodnih zakona, zakona logike i matematike, pretvoriti u ljudsko djelo koje se može sociološki objasniti. Priznati konstruktivizam znači pak priznati poraz logike znanstvenog otkrića, poraz dualizma svijeta i njegova više ili manje racionalnog "ogledala" u kojem je realni svijet imao ontološki i spoznajni primat, poraz primata svijeta nad umom i povratak u "kantovsku kreacionističku ontologiju" ili, u gorem slučaju, povratak subjektivnim i socijalnim kriterijima vjerodostojnosti i opravdanja, povratak Feyerabendovu načelu anything goes.

No alternativa "racionalizam ili anarhizam" nije precizna. Rortyjev i Wittgensteinov pragmatizam, Kuhnov sociologizam nisu pokušaji opće diskvalifikacije racionalizma, nego njegove drukčije definicije ili, točnije, njegova drukčijeg objašnjenja. Racionalnost je apsolutna samo u žargonu Rortyjevih "epistemologa". Mjeriti sve postupke, sva uvjerenja istim mjerilom, tj. korpusom danas prihvaćenih znanstvenih uvjerenja, jest whigovska drskost, kojom svoje obrasce namećemo svima. ^ak i površno povijesno razmatranje pokazuje da su vladajuće misli (bile one znanstvene ili ideološke) ograničena trajanja, da

ih buduća pokoljenja nesmiljeno odbacuju ili zaboravljaju. Taj se argument može pobijati, ali je nedvojben razlog za skromnost i oprez pri upotrebi velikih riječi.

Nemogućnost ili nesposobnost filozofa znanosti da se slože oko jedinstvene, pravilne i racionalne metode i norme bila je gotovo presudan uzrok "stanovitoj dozi anarhizma" pri procjeni znanstvenih uvjerenja.

Strogi program u sociologiji spoznaje Barryja Barnesa, Davida Bloora i njihovih nastavljača iz tzv. edinburške škole, Stevena Shapina, Martina Rudwicka, Johna Deana i drugih, pokušao je međutim raskrinkati zabludu da uvođenje partikularnih, lokalnih ili kontingentnih uvjeta racionalnosti u procjenu racionalnosti uvjerenja vodi ratu svih protiv svakoga, anarhiji i poricanju svake realnosti. Njegovi zastupnici i sljedbenici pokušali su pokazati da su takvi lokalni, socijalni uvjeti procjene sukladni našim znanstvenim idealima i da nam je baš sociološka analiza potrebna za pravilno objašnjenje znanstvenih vjerovanja.

U povijesti misli sjajne zablude igraju veliku ulogu. Uloga sjajnih zabluda nerijetko je značajnija i veća od skupljačke strasti postupnog akumuliranja činjenica. Prema riječima Augustusa de Morgana, "pogrešne hipoteze dovele su do korisnijih rezultata negoli neusmjereno promatranje". Pa ipak, mnogi se filozofi znanosti ustručavaju da pogrešna uvjerenja uključe u svoju "racionalnu" prosudbu. Njihov je posao opravdanje istinitih i racionalnih uvjerenja, za čiju su procjenu dovoljni "dokazni razlozi". U slučaju pogrešnih i iracionalnih uvjerenja "dokazni razlozi" očito nisu dovoljni.

Da bismo pogrešna i iracionalna uvjerenja objasnili, moramo se pozvati na različite psihološke i sociološke faktore: motive, interese, socijalne zablude, ideologije i sl. Ali ako pogrešne hipoteze često dovode do korisnijih rezultata od pukog promatranja, smiju li ih filozofi zanemarivati? Smiju li stvarati svoje "racionalne rekonstrukcije" bez shvaćanja odbačenih iracionalnih ili neistinitih protukandidata? Mogu li filozofi sami objasniti tu činjenicu ili im treba pomoć psihologa, sociologa i povjesničara? Pomoć "sa strane" mogla bi se smatrati izdajom filozofije. Filozofi problem obično rješavaju pozivanjem na razliku valjanosti i istinitosti. Prema tom se uvjerenju racionalnost poistovjećivala s valjanošću. Racionalna su uvjerenja prema tom stavu ona do kojih se došlo valjanim zaključivanjem. Ta minimalna definicija racionalnosti ne može nas zadovoljiti, jer bi tada i "očito iracionalna uvjerenja" utemeljena na valjanom zaključivanju per definitionem bila racionalna. Racionalist treba neki jači kriterij od valjanosti logike.

Jedan od razloga "krize" u racionalističkoj koncepciji znanosti jest nejasna mogućnost opravdanja pogrešnih uvjerenja. Ako su iracionalna uvjerenja dovela do velikih otkrića, mogu li se ona a priori isključiti iz racionalističke procjene?

*^emu trošiti vrijeme na pogreške? Nije li važan krajnji uspjeh, otkriće a ne mučni putevi kojima su se znanstvenici gubili?... Unatoč tomu, te stranputice, greške katkada su važnije od uspjeha. One mogu biti možda i važnije. One su ... instruktivne jer nam dopuštaju da shvatimo tajne puteve znanstvenikova mišljenja... U procesu rekonstrukcije povjesničar mora obratiti posebnu pažnju očitim greškama ne zbog njih samih već zbog toga što one puno bolje otkrivaju misao na djelu (Koyre, cit. prema Galison 1987:5).

*Pozitivističko je odricanje, rezignacija (s obzirom na uzroke), povlačenje koje traje samo neko vrijeme... prije ili kasnije, ljudski duh prestaje od nužnosti praviti vrlinu, i čestitati sebi na svome porazu. Prije ili kasnije, on se vraća zadatku i opet počinje tražiti nekorisno, ili nemoguće rješenje problema koje smo proglasili besmislenima, i pokušava pronaći neko kauzalno ili realno objašnjenje zakona koje je sam donio i prihvatio. (Koyre, 1981:30)

T. H. Huxley jednom je napisao:

Oni koji odbijaju da odu dalje od činjenica rijetko dopiru do samih činjenica. Gotovo svaki veliki korak u povijesti znanosti stvoren je anticipacijom prirode, tj. pronalaženjem hipoteza za koje je... često bilo vrlo malo razloga da se prihvate kao polazna točka (cit. prema Cohen-Nagel 1977).*

Logičko zaključivanje i istinitost korištenih premisa treba strogo lučiti. Postoje pravilni zaključci s neistinitim premisama i istiniti zaključci dobiveni nepravilnim zaključivanjem ili pomoću neistinitih premisa. Za pogrešna uvjerenja njihovi su nosioci zasigurno imali neke razloge, ali nedovoljno dobre. Kako bi ih u potpunosti objasnili moramo se pozvati neki drugi tip objašnjenja. No, ako je uloga uvjerenja "za koje nisu postojali dobri razlozi da se prihvate kao početna točka", filozofi bi morali dati objašnjenje njihove važnosti i a priori ustanoviti što neki razlog čini "dovoljno dobrim", jer bismo inače dozvolili da u filozofiji znanosti uz "racionalna" objašnjenja moramo koristiti i neka druga.

Filozofi su isprva svoju objašnjavalačku zadaću ograničili na kontekst opravdanja, prepuštajući kontekst otkrića "marginalnijim" znanostima. Prema toj Reichenbachovoj (1938) distinkciji, pitanje "kako je nastalo neko otkriće" uopće ne podliježe filozofskoj procjeni. To empirijsko pitanje prepušteno je empirijskim znanostima poput psihologije ili sociologije. Kontekst opravdanja, naprotiv, jest takva rekonstrukcija povijesti znanosti u kojoj se izabiru postupci koji su se morali dogoditi, ako znanstveničko rješenje smatramo racionalnim. Prema racionalistima, u opravdavajućem kontekstu znanstvenik je morao postupiti na određeni način, jer je to bilo logično i isključivo racionalno opravdano.

Kako je pokazao Kuhn (1974), ovako zamišljena koncepcija racionalističkog opravdanja nije održiva. U određenoj "logici situacije", znanstveniku ili racionalnom subjektu uvijek stoji na raspolaganju izbor; izbor pravaca njegova djelovanja ili razmišljanja može se racionalno opravdati isključivo s obzirom na njegove izabrane ciljeve ili vrijednosti istraživanja. Ti ciljevi i vrijednosti istraživanja nisu usklađeni, odnosno apsolutno

hijerarhijski zadani. Ciljevi i vrijednosti istraživanja ne mogu se svi istovremeno zadovoljiti. Svaki od izbora nosi sa sobom izvjesnu cijenu i izvjesnu dobit. Uvijek dakle postoji više mogućnosti racionalnih opravdanja. Ali pored toga, racionalist ne može odgovoriti na pitanje zašto je korišten upravo izbor jedne vrijednosti teorije ili cilj istraživanja a ne neki drugi. Na to pitanje, po Kuhnu, odgovor mora dati psiholog ili sociolog. Drugim riječima, ne postoji autonomno filozofsko objašnjenje racionalnosti nekog znanstvenog postupka, koje se može i smije odvojiti od psiho-socijalnoga. Psiholog i sociolog su jednako važni kao i filozofi prilikom procjene racionalnosti jer oni ustanovljavaju zašto se uopće koriste neke vrijednosti teorije a ne neke druge. Dualizam objašnjenja racionalnih i iracionalnih uvjerenja moguće je opravdati, ali on se ne poklapa sa razlikom filozofskih i psiho-socijalnih objašnjenja. Ako o funkcioniranju racionalnosti, kako kaže Koyre, možemo više naučiti iz pogrešaka i stranputica, onda o kontekstu opravdanja ne možemo govoriti bez konteksta otkrića. Kontekst otkrića daje nam ključ za razumijevanje konteksta opravdanja, on opisuje vrijednosni sklop koji se koristio prilikom izbora "racionalne" teorije.

Stručnjaci su, kako kaže "Weinbergov korolar", osobe koje izbjegavaju sitne greške dok srljaju u golemu zabludu. To je možda dobar opis suvremenih racionalista. Njihova se golema zabluda sastoji u odbacivanju relevantnosti svih "eksternalnih procjena" racionalnosti uvjerenja, u zaboravu da su sredstva procjene uvijek nečija partikularna sredstva procjene, zbog kojih je nužno staviti njihovu subjektivnost i njihov sklop univerzaliziranih vrijednosti u "kontekst opravdanja".

Svojevrsni je paradoks da su doktrinu o sjajnim zabludama izmislili upravo racionalisti. Karl Popper, o kojem će često biti riječ, smatrao je da rast znanja trebamo zahvaliti upravo hrabrim nagađanjima, hipotezama ili teorijama. Što je hipoteza smjelija, to ju je lakše opovrgnuti. Kako je opovrgavanje i rigoroznost kritike temelj racionalnosti, najopovrgljivije teorije ujedno su i najracionalnije. One nam pružaju negativnu izvjesnost. I dok su pozitivni prijedlozi tek pogrešivi, opovrgljivi i nesigurni, opovrgnuti su stavovi izvjesni. Oni su znanja su u pravom smislu riječi. Pogrešne putove ne bi trebalo slijediti. Pa ipak, pogrešne teorije time nisu bačene u ropotarnicu prošlosti. One i dalje žive pritajeno u svom "trećem svijetu" čekajući nekoga tko će ih u budućnosti možda iskoristiti za sasvim druge svrhe. Pogrešne ili mutne teorije imaju dakle plodnu heurističku vrijednost.

"U svaku čistu shemu za oblikovanje života nužno je ubrizgati izvjesnu količinu anarhizma nedostatnu za stvaranje nereda ali dovoljnu za spriječavanje nepokretnosti koja vodi u propast", kaže Russell. Racionalistička je shema povijesti znanosti i njezine racionalne rekonstrukcije bila Russellova čista i nepokretna shema za oblikovanje duhovnog života. Filozofi nisu uspjeli ispisati njene recepte.

Bogatstvo i raznolikost uvjerenja ili upotrijebimo li edimbursku sintagmu, "prirodne racionalnosti", znanja u kontekstu, predstavljali su povratnu spregu prilikom stvaranja i procjene filozofskih normi racionalnog postupanja i ponašanja. Danas se stoga češće govori o "umjerenom racionalizmu". Ali nije li racionalnije i znanstvenije promatrati stvarno postupanje i ponašanje a tek potom generalizirati ili konstruirati norme racionalnih uvjerenja? Na to pitanje gotovo svi sociologisti daju potvrdan odgovor. Kao u navedenom Sacksovom slučaju, (i kako kaže motto Sir Edwina Arnolda), novi će se horizont otkriti tek kada razotkrijemo našu zavjesu, kada napustimo naše osnovno razgraničenje ludila i normalnosti, iracionalnosti i racionalnosti. Takvo odbacivanje pruža nam objašnjavalačko obećanje da ćemo poznavanjem stvari s one strane zavjese shvatiti i njeno lice.

Vrste racionalizma i sociologizma

Racionalizam i sociologizam "strogog programa u sociologiji spoznaje" dva su odgovora na Kantovu petu antinomiju o uvjetovanosti i autonomiji spoznaje. Za prosudbu vrijednosti racionalističkih i sociologističkih programa potrebno je odrediti njihove razlike, odnosno razine njihovog neslaganja. U prikazu tih razlika poći ćemo od najjednostavnijih distinkcija. Naposljetku će se pokazati da razlike početno definiranih tipova sve više blijede. Stoga valja imati na umu načelne razlike koje se u različitim izmjenama koncepcija i njihovim formulacijama nisu izmijenile. Osnovna neslaganja racionalista i sociologista mogu se razlučiti u odgovorima na sljedeće probleme:

1. Postoji li autonomna utemeljenost racionalnosti vjerovanja ili autonomija mišljenja?

2. Postoji li zajednička jezgra racionalnih vjerovanja i na koji se način utvrđuje što ona sadrži? Postoji li zajednička shema pomoću koje se utvrđuje racionalnost vjerovanja, ili pak različite konceptualne sheme određuju okvire za procjenu vjerovanja što su unutar njih oblikovana?

3. Kojom se strategijom objašnjavanja treba služiti prilikom interpretacije nejasnih ili "neracionalnih" uvjerenja? Postoje li radikalno različite konceptualne sheme i je li moguće prevesti termine jedne konceptualne sheme u drugu?

4. Kako treba objašnjavati vjerovanja? Treba li prvo ispitati sredstva procjene racionalnosti, a tek potom, pošto je racionalnost ili istinitost vjerovanja utvrđena, odrediti metodu prikladnu za njihovo objašnjenje, ili je pak potrebna zajednička (simetrična) metoda bez prethodne racionalne procjene?

5. Treba li vjerovanja procjenjivati "apovijesno" ili u skladu s mjerilima koja su vrijedila u doba njihova nastanka?

#1. Primjer za različite strategije objašnjenja

Razmotrimo prvo prijepor između sociologizma i racionalizma na jednom jednostavnom primjeru. U svojoj knjizi Brainstorms Daniel Dennett (1978) brani racionalizam od argumenata kauzalističkih pristupa u kognitivnoj psihologiji. Zamislimo, kaže Dennett, da želimo znati koji će potez u igri šaha odigrati naš šahovski kompjutor. To bismo mogli saznati ako proučimo načine sklapanja i fizikalnog funkcioniranja kompjutora (physical stance) ili ako pogledamo kako je načinjen šahovski program (design stance). Takvi su pristupi vrlo složeni i razlikuju se prema tipu kompjutora. Osim toga, upitno je da li bi istraživanja fizikalnog i "genetičkog" ustroja hardwarea i softwarea odgovorila na pitanje zašto je kompjutor u nekom trenutku odigrao određeni potez. Nasuprot takvim pristupima, po Dennettu bi najelegantniji, najekonomičniji, a možda i najpouzdaniji bio racionalistički pristup (rational stance). On se sastoji u pokušaju da predvidimo najracionalniji potez igrača šaha. Naše predviđanje bit će ujedno i najbolje objašnjenje:

igrač (kompjutor) odigrao je neki potez zato što je to u tom trenutku bio najracionalniji postupak. U sporu sa sociologistima isto tvrdi i Hollis (1984:79):

Kada djelatnik učini nešto racionalno zato što to jest racionalno, onda smo s tim pitanjem svršili.*

Dennettov racionalistički pristup s pravom su kritizirali mnogi "filozofi duha". Nedostatak Dennettovog racionalizma sastoji se u tome što zaobilazi objašnjenje. Prvo, ne možemo s potpunom sigurnošću predvidjeti sljedeći igračev potez. Postoji niz mogućih racionalnih postupaka u zadanoj situaciji. Drugo, naše predviđanje suigračeva poteza ne znači da smo shvatili zašto je taj postupak racionalan, odnosno u čemu se sastoji ili kako se opravdava racionalnost toga poteza. Napokon, racionalistički pristup ne opovrgava vrijednost ostalih (kauzalnih) pristupa. Racionalist obično opravdava racionalnost subjekta upravo Dennettovom konstatacijom prema kojoj je racionalno ono što je u nekom trenutku strateški povoljno učiniti pod pretpostavkom da je postavljeni cilj racionalan, dakle da želimo matirati protivnika. Tako je navedena koncepcija racionalnosti u potpunosti instrumentalna ili ciljno-racionalna.

Zadržimo li se na primjeru šaha, vidjet ćemo da sociologist ima na raspolaganju nekoliko oprečnih strategija objašnjenja. Prvo, on će u potpunosti prihvatiti i podržati kauzalističke argumente Dennettovih kritičara. To bi značilo da geneza ili struktura šahovskog programa zasigurno bolje objašnjava predvidljivost njegove igre, odnosno njegovu racionalnost, nego što to čini postulat o istovjetnosti predvidljivosti i racionalnosti. Racionalnost postupaka u šahovskoj igri nedvojbeno je determinirana pravilima i ciljevima šaha. Ali racionalnost postupka može se prosuditi tek kada nam konvencije pomicanja figura i cilj igre (matiranje protivnika) postanu samorazumljive pretpostavke. Šahovska su pravila samorazumljiva samo zbog tradicijski usmjerene kontrole, tj. zbog toga što su institucionalizirana. U načelu se šahovskim figurama mogu igrati brojne igre. Geneza šahovske igre to nam potvrđuje. Isto je tako zamislivo da se poneko pravilo promijeni, kao što su to činili veliki matematičari, primjerice igrajući na beskonačnoj ploči, i da se promatraju efekti te promjene. Za sociologa igra šaha može biti racionalna ili "objektivna" tek kada se neki tip igre ili skup konvencionalno prihvaćenih pravila institucionalizira. Drugim riječima, racionalnost nekog poteza smije se i mora reducirati na pravila utvrđena konvencijom. Racionalnost postupka određena je pravilima, ali sama su pravila izabrana i konvencionalno određena. Analogno tome, racionalizam u znanosti moguć je kao tip procjene ili objašnjenja tek kada neki tip postupanja postane rutina, forma ili kodificirana institucija. Ali sama činjenica da su posrijedi institucije oduzima racionalistu onu fundamentalnu snagu koju crpi iz argumenta autonomnosti procjene. Sociologizam tvrdi samo to da se racionalnost mora temeljiti na nadindividualnoj društvenoj konvenciji, odnosno da se normativna procjena nekog postupka na nju mora svesti. Nasuprot tome, pogrešno je sociologizmu pripisivati metodu procjene svakog

postupka, kao da on, recimo, može sociološki objasniti zašto je igrač šaha odigrao upravo taj potez. Sociologizam stoga nije apsolutni determinizam. On samo kaže da se objašnjenja racionalnosti moraju svesti na socijalne konvencije koje su nastale u određenom povijesnom vremenu i prostoru. Umjesto racionalističkog "autonomnog objašnjenja": "igrač je odigrao taj potez zato što je to bilo najracionalnije", sociologist objašnjava potez pomoću pragmatičnosti u primjeni nekog konvencionalnog, društveno-prihvaćenog pravila.

Teza: što je to racionalizam?

U našoj "petoj Kantovoj antinomiji" racionalizam je ona struja objašnjenja vjerovanja i teorija koja dokazuje tvrdnju o autonomiji spoznaje, tvrdnju o mogućnosti i nužnosti njihove prosudbe bez utjecaja "izvanjskih okolnosti" njihova nastanka. Postoje razne varijante tako široko shvaćenog racionalizma. Racionalizam je teorija opravdanja racionalnih vjerovanja. On objašnjava razloge zbog kojih je neko vjerovanje u danoj znanstvenoj situaciji predstavljalo najracionalniji izbor.

Prema prvoj varijanti, racionalizam rekonstruira povijest tako da pruži normu prosudbe racionalnosti vjerovanja, a post hoc objasni zašto je bilo nužno da se u skladu s apsolutnom normom postupi ili izabere upravo dotično vjerovanje ili teorija. U tom je slučaju realna povijest sporedna, jer bi se racionalizam mogao formulirati u obliko nomoloških zakona poput: "ako su zadani (kognitivni) uvjeti U, i norma racionalnosti N, postupi ovako ili izaberi P". Ova stroga varijanta racionalizma počiva na jakoj pretpostavci da su ciljevi racionalnog postupanja univerzalni i da u spornim slučajevima nije moguća kolizija vrijednosti kojima se rukovode djelatnici i znanstvenici. Kao temeljna vrijednost na kojoj počivaju ciljevi racionalne rekonstrukcije općenito se uzima "traženje istine". Ciljevi koje mora zadovoljiti racionalna odnosno racionalnija teorija u takvom strogom normativnom značenju jesu 1. kriterij adekvatnosti, tj. slaganja s činjenicama, 2. kriterij dosljednosti teorije, 3. kriterij uvećanja činjeničnog opsega i bogatstva njezina dosega, 4. heuristička plodnost u povezivanju s drugim znanostima, 5. jednostavnost i pojednostavljenje, 6. povećanje točnosti u predviđanju.

Prema drugoj varijanti, racionalizam je čisto deskriptivna teorija, koja rekonstruira racionalnu povijest u skladu sa promjenljivim ciljevima. Kao i u strogo normativnom racionalizmu, i ova vrsta racionalizma počiva na izabranoj temeljnoj vrijednosti procjene, ali su sredstva te procjene različita ovisno o intenciji teorije. Takva je vrijednost recimo "rješavanje problema". Ova temeljna vrijednost međutim upućuje na različite mogućnosti racionalne procjene, odnosno na različita sredstva kojima se može doći do cilja. Budući da je u tom slučaju rješavanje najvažnije, prema toj vrsti racionalizma može biti sporedno hoće li neka teorija biti jednostavna, hoće li točnije predviđati činjenice ili bolje povezivati rezultate s nekim drugim disciplinama.

Prva je vrsta racionalizma dakle strogo normativna, a druga ciljno orijentirana.

Posebno je pitanje koliko pretpostavljene norme, vrijednosti i ciljevi mogu poslužiti kao realna heuristička sredstva, a koliko su zapravo samo opravdanja već odigrane povijesti. Naime, racionalizam je isprva nudio obećanje da može pružiti univerzalna sredstva racionalne procjene. Norme racionalnosti u oba slučaja s lakoćom primjenjujemo na prošle teorije i vjerovanja, ali mogu li nam poslužiti u konkretnoj problemskoj situaciji? Može li nam naše poznavanje normi pomoći da u konkretnoj situaciji izaberemo najracionalnije vjerovanje?

Realizacija racionalnog postupanja ili izbora moguća je isključivo uz pomoć druge vrste norme, uz pomoć kriterija demarkacije (razgraničenja) racionalnog i iracionalnog vjerovanja i postupanja. Rasprava o kriterijima demarkacije, razvrstava racionalizam na nove podvrste.

Prema prvom, pozitivističkom stavu, racionalno je ono vjerovanje ili onaj sud koji ima veći stupanj potpore, koji se može bolje verificirati. To je tzv. verifikacionistički kriterij demarkacije. U procjeni konkurirajućih sudova i teorija, racionalniji je onaj sud kojega potkrepljuje više uočenih činjenica. Poteškoća s tim kriterijem leži u tome što količina potpore ne znači da ne postoje opovrgavajuće instance. Stoga je moguće da će se racionalnijim pokazati onaj sud koji ima manji stupanj potpore, ali preciziraniji doseg.

Prema drugom, kritičko-racionalističkom stavu, racionalniji je onaj sud ili teorija koji se može lakše opovrgnuti. To je tzv. falsifikacionistički kriterij razgraničenja. U slučaju pojavljivanja opovrgavajućih instanci, generalizaciju treba odbaciti. Zbog toga racionalna teorija mora unaprijed navesti slučajeve koji će je oboriti u slučaju da se pokažu istinitim.

No, kao što i za svaki sud možemo pronaći neku potporu, tako je i za svaki sud relativno lako pronaći protuprimjer. Zbog toga je Imre Lakatos, umjesto naivnog falsifikacionizma predložio složenije kriterije demarkacije za veće teorijske sisteme. O njima će biti riječi kasnije.

Sažimajući ove vrlo kratke opaske o vrstama racionalizma, jer će se o njima još raspravljati, treba reći da racionalisti nisu jedinstveni u pronalaženju normi racionalnog postupanja. Ono u čemu se slažu, jest tvrdnja da norma racionalnosti bez obzira kakva bila, ne smije biti podložna izvanjskim, socijalnim i psihološkim prosudbama. Obje su tvrdnje značajne za spor sa sociologistima. Razjasnimo stoga racionalističke kriterije razgraničenja prema eksternalnim strategijama objašnjenja.

Klasična racionalistička podjela rada filozofa i sociologa podrazumijeva tri distinkcije: 1. distinkciju istinitih i neuvjetovanih vjerovanja s jedne strane i neistinitih i uvjetovanih vjerovanja s druge, 2. podjelu na kontekst otkrića i kontekst opravdanja i 3. podjelu na internu i eksternu povijest.

2.1. Princip aracionalnosti

Prema racionalistima, u svakidašnjem i znanstvenom mišljenju istinitost vjerovanja i dobri razlozi za vjerovanje najbitniji su kriteriji objašnjenja. Ako su vjerovanja istinita, onda istinitost objašnjava zašto je netko u nju vjerovao i zašto je to vjerovanje bilo racionalno, stoga je nastanak toga vjerovanja potpuno nevažan. Najsažetiji oblik takvoga stava izriče Laudan:

*Kada mislilac čini nešto što je racionalno, ne moramo dalje ispitivati uzroke njegova djelovanja, ali kada čini nešto što je zapravo iracionalno, čak i ako vjeruje da je racionalno, tražimo daljnje objašnjenje. (Laudan, 1977:189)

Laudan to načelo naziva principom aracionalnosti (kao što smo već vidjeli, isti stav zastupa i Hollis):

...on se u biti svodi na tvrdnju da sociologija znanja može objašnjavati vjerovanja onda i samo onda kada se ta vjerovanja ne mogu objasniti pomoću svojih racionalnih posljedica (Laudan, 1977:202).*

Racionalisti obično kažu: "ništa ne tjera ljude da čine ono što je pravilno, ali nešto, neki uzrok, čini da oni griješe". Racionalistički princip aracionalnosti određuje doseg sociologije spoznaje. Legitimno područje istraživanja za sociologe spoznaje prema tome je principu područje neistinitih uvjerenja, uvjerenja na koje je djelovao neki izvanjski poremećaj normalnog funkcioniranja kognitivnog aparata ili uvida u istinito stanje stvari. Tako je za racionaliste disciplina sociologije znanja contradictio in adiecto, jer je znanje po definiciji racionalista "opravdano, istinito vjerovanje", dakle objektivno i nezavisno od konteksta.

Istodobno kauzalni pristupi objašnjenja vjerovanja, kao što je onaj sociološki, postaju sekundarni. Sociolog može objasniti neko vjerovanje tek kada filozof prosudi je li ono istinito ili lažno. Tek takva podjela, izvršenje filozofske zadaće, omogućuje sociologu opis područja na kojemu će izvršiti svoj posao - pronalaženje uzroka koji su onemogućili normalno funkcioniranje znanja i pronalaženje istine.

2.2. Kontekst otkrića i kontekst opravdanja

Prema mišljenju racionalista, podjela na istinita i lažna vjerovanja nije jedino razgraničenje koje određuje područje rada sociologa spoznaje. Klasični ili strogi racionalizam omogućuje sociologu deskriptivan rad i bez spomenute podjele, ali njegovi su dosezi veoma ograničeni. Sociolog može opisivati nastanak i istinitih i lažnih vjerovanja, ali čak ni pomoću najpreciznijih opisa ne može odrediti zašto je neko vjerovanje istinito ili lažno. On može opisivati kontekst nastanka teorije, vjerovanja, otkrića itd., ali ne može odrediti njihovo racionalno utemeljenje. Racionalno utemeljiti neko vjerovanje i objasniti zašto je ono istinito, to može samo filozofija. Ona određuje kontekst opravdanja, odnosno razloge koji neku teoriju ili vjerovanje vrednuju kao istinitu ili lažnu. Filozof se dakle ne bavi povijesnim okolnostima koje su dovele do nastanka teorije (time se bave eksterne discipline poput psihologije ili sociologije znanja), nego on post hoc opravdava njihovu racionalnost.

U nastanku neke teorije nema nikakve logike: čin otkrića prema racionalistima je "blijesak intuicije", neobjašnjiv čin, čin genija i sl., stoga on nije predmet racionalističkog objašnjenja. Reichenbach primjerice tvrdi:

*Znanstvenik koji razvija teoriju obično do nje dolazi slučajno; on na temelju sredstava pomoću kojih je došao do nje ne može imenovati neku određenu metodu, te može samo

reći da mu se činila prihvatljivom, da je pravilno nagađao ili da je intuitivno uočio koja se pretpostavka slaže s podacima. (Cit. prema Lamb & Eaton 1984:230).

A Karl Popper, autor znamenite Logike znanstvenoga otkrića (1934), poriče da takva logika postoji.

*^in otkrića izmiče logičkoj analizi; ne postoje logička pravila pomoću kojih bi se mogao stvoriti stroj za otkrića i koji bi mogao preuzeti kreativnu funkciju genija. Ali nije logičarova zadaća da objasni znanstvena otkrića... Logika se bavi samo kontekstom opravdanja (cit. prema Lamb & Eaton 1984:231).

Isti stav dijeli i poznati logičar Augustus De Morgan:

*Hipoteza mora biti polazna točka - ne po nekom pravilu, nego zahvaljujući onom oštroumlju koje se ne može opisati upravo zato što ni njezini autori ne postupaju po zakonima koje bi sami opažali. Pronalazač hipoteze, ako ga natjeraju da objasni svoju metodu, mora odgovoriti onako kako je to učinio Zerah Colburn kada su ga pitali na koji način tako munjevito računa. Kada su sirotog dječaka više puta mučili, on je bijesno uzviknuo: Bog mi ga je stavio u glavu i ja ga ne mogu uliti u vaše (cit. prema Cohen i Nagel 1977:241).

Kada racionalisti govore o logici znanstvenog otkrića, misle na kontekst opravdanja, a ne na procese pomoću kojih otkrića nastaju. Sociolog ima pravo spekulirati o tom nastanku hipoteza i teorija, ali već se unaprijed pretpostavlja da će njegova "objašnjenja" biti samo spekulacije, odnosno da uvjeti nastanka neće objasniti racionalnost postupka, tj. otkrića. U najboljem slučaju "objašnjenje" konteksta nastanka može biti samo dobra deskripcija povijesnog stanja, ali ne i objašnjenje razložnosti tvrdnje ili vjerovanja u filozofskom smislu riječi. Zato se racionalist usredotočuje na logiku opravdanja koja se često još naziva racionalnom rekonstrukcijom znanstvene povijesti. Racionalnost teorije, hipoteze ili uvjerenja ona osmišljava pomoću racionalnog konteksta prethodnih teorija koje su zadale okvir za pronalaženje novih i racionalnijih teorija i hipoteza.

2.3. Interna i eksterna povijest

U terminologiji racionalista takva racionalna rekonstrukcija znanstvene povijesti naziva se još internom poviješću, jer je racionalni misaoni sadržaj lišila svih natruha psihološkog i socijalnog nastajanja (građe). Teorije se u internoj povijesti uspoređuju s drugim teorijama, one lebde u čisto racionalnom svijetu ideja i njihov je napredak uvjetovan unutrašnjom dinamikom poboljšanja, uvećanja racionalnosti i teleološkog kretanja prema sve istinitijim i preciznijim formulacijama.

Nasuprot tome, eksterna je povijest sve ono što određuje nastanak teorija; ona uključuje sve tipove sociološkog, psihološkog ili u pravom smislu riječi povijesnog istraživanja. Ona odražava prethodne podjele racionalnih i uvjetovanih vjerovanja, konteksta nastanka i opravdanja. To znači da je eksterna povijest tek sekundarna, ne samo po tome što ne može

odrediti racionalnost proizvoda misli nego i vremenski: doseg eksterne povijesti moguće je ustanoviti tek kada iz realne povijesti filozofi izaberu ono što po njihovu sudu treba objasniti interna ili racionalna povijest. Takav je stav najeksplicitnije formulirao Imre Lakatos (1971:9):

*Interna je povijest primarna, a eksterna sekundarna, jer najznačajnije probleme eksterne povijesti definira interna povijest. Eksterna povijest osigurava objašnjenje neracionalnosti, promjenljivosti, mjesta, ograničenosti itd. povijesnih zbivanja što ih interpretira interna povijest; ili, kada se povijest razlikuje od svoje racionalne rekonstrukcije, eksterna povijest omogućuje da se empirijski objasni zašto se to događa. No racionalni se aspekt znanstvenog razvoja može u potpunosti opravdati (samo) pomoću logike znanstvenog otkrića.

Sociologizam strogog programa u sociologiji spoznaje radikalno odbacuje navedene tri distinkcije klasičnog racionalizma. Sve tri distinkcije podrazumijevaju da je moguće izabrati jednoznačan racionalni kriterij koji će omogućiti sadržajno razgraničenje racionalnoga i neracionalnoga, imanentnoga i eksternoga u znanstvenim teorijama. Duge i značajne rasprave o tim kriterijima, o kojima će u nastavku biti riječi, završile su neuspješno: ne postoji konsenzus o tome koji bi se kriterij za racionalnost teorija i vjerovanja morao primjenjivati pri njihovoj prosudbi. Tako su neuspjele rasprave o kriteriju razgraničenja "racionalnih teorija" i "pseudoteorija" pružile povod za radikalniji program "eksternih" disciplina u objašnjavanju vjerovanja. Ti negativni argumenti iz filozofije znanosti bili su izravni argumenti protiv navedenih distinkcija. Oni su predstavljali početno opravdanje radikalnije sociologije znanja.

2.4. Kriteriji demarkacije i teorije racionalne jezgre

Sve tri racionalističke distinkcije pretpostavljale su da se racionalnost može izvesti iz metoda, odnosno pomoću tzv. kriterija razgraničenja (demarkacije) istinitih i lažnih, racionalnih i neracionalnih teorija. Kada je riječ o racionalnim kriterijima razgraničenja, na temelju kojih se određuje doseg interne i eksterne povijesti odnosno sadržaj "konteksta otkrića" i "konteksta opravdanja", obično se navode dvije osnovne demarkacije: pozitivistički kriterij verifikacije i kritičko-racionalistički kriterij falsifikacije. Kako će o njima još biti riječi, ovdje ćemo se zadovoljiti samo njihovim jednostavnim opisom.

Prema kriteriju verifikacije, racionalnija je ona tvrdnja, teorija ili ono vjerovanje za koje u iskustvu možemo pronaći više potvrda (confirmations). U slučaju da instance potvrđuju različite tvrdnje, racionalnija je ona tvrdnja koja će moći poslužiti kao bolje predviđanje budućih pojava; kako prethodno iskustvo dopušta da na temelju njega zaključujemo nešto o budućnosti, racionalnija je tvrdnja ona vjerojatnija, tj. ona s većim stupnjem konfirmacije. Stupanj vjerojatnosti utvrđuje se dakle induktivno.

Prema falsifikacionizmu, verifikacija ne može biti dobar kriterij razgraničenja, jer u većini teorija ne poznajemo doseg teorije, odnosno jer ne možemo utvrditi koliko nam je konfirmacija potrebno da bi određena teza postigla zadovoljavajuću izvjesnost na temelju koje ćemo predviđati pojavljivanje ili kvalitetu budućih instanci. Pored toga, moguće je da iste instance potkrepljuju različite hipoteze, stoga nije apriori jasno, koju će hipotezu potkrijepljivati eventualno pojavljivanje nove instance. Zbog toga racionalna rekonstrukcija mora krenuti od hipoteza koje će unaprijed navesti potencijalne instance koje će je oboriti ili tzv. "falsifikatore". Kada nam je dana hipoteza i niz falsifikatora, znat ćemo da pojavljivanje falsificirajućih instanci odbacuje hipotezu jednom zauvijek, i da nije racionalno dalje zastupati hipotezu koja je već oborena. U skladu s tim, najracionalnija je ona hipoteza, čiji se sadržaj uvećava najvećim brojem potencijalanih falsifikatora.

Kada se međutim u raspravi o tim kriterijima razgraničenja pokazalo da nema jednoznačnog kriterija tj. jedinstvenog načina prosudbe racionalnosti kojemu su podvrgnute ili kojima bi se trebale podvrgavati sve racionalne teorije, jer ne postoji hipoteza za koju ne postoje opovrgavajuće instance, niti hipoteza čiji se sadržaj ne bi mogao verificirati do određenog stupnja vjerojatnosti, racionalizam je promijenio strategiju: svoje je uporište umjesto u čvrstim obrascima racionalnog zaključivanja (i odlučivanja) počeo pronalaziti u sadržaju tvrdnji, teorija ili vjerovanja®. Umjesto racionalističkih kriterija razgraničenja, u raspravi o objašnjenju vjerovanja počela se oblikovati tzv. teorija racionalne jezgre, teorija po kojoj su racionalna ona vjerovanja što ih moraju dijeliti svi racionalni subjekti. Ta teorija obuhvaća obrazloženje racionalnosti empirijskih vjerovanja i vjerovanja u racionalnost logičkih metoda. Teorije racionalnih razgraničenje postale su tako samo dio teorije racionalne jezgre, jer su vjerovanja o prikladnosti metoda (recimo, logike) također vjerovanja.

Teorija racionalne jezgre vjerovanja pretpostavlja most zajedničkih vjerovanja koji povezuje različite sustave vjerovanja. Taj "most" može biti ili zajednička logika ili pak zajednička jezgra prepoznatljivih empirijskih sudova. U suprotnome ne bismo naime mogli razabrati razlike među stavovima, odnosno pridati smisao i značenje potpuno nerazumljivom sudu. Drugim riječima, uopće ne bismo ništa znali o tom sudu (ni da je jednak ni da je različit). U tom slučaju ne bismo naravno mogli znati ni da li je sugovornikov sud istinit ili lažan. Sama razumljivost nekog suda, činjenica da sud sugovornika (govornika nekoga "radikalno nepoznatog jezika") nekako moramo biti kadri interpretirati, govori da ta zajednička jezgra postoji. Stoga smo, prema racionalistima, prisiljeni misliti da postoji taj "most racionalnosti".

Kako izgleda taj most racionalnosti? Jednu od takvih teorija ponudio je Steven Lukes (1986:207). Lukes započinje negaitvnom definicijom, tj. razmatranjem iracionalnih vjerovanja. Po njemu su iracionalna vjerovanja neadekvatna: 1. ako su nelogična, tj. formalno nedosljedna ili proturječna, ako počivaju na nevaljanim zaključcima ili se od njih

sastoje; 2. ako su sadržajno djelomice ili potpuno pogrešna; 3. ako su besmislena; 4. ako su stvorena situacijski ad hoc, ako se ne mogu uopćiti, tj. ako se odnose isključivo na partikularne okolnosti; 5. ako su neadekvatna s obzirom na sljedeća obilježja: a) ako počivaju na irelevantnim razmišljanjima, b) ako počivaju na nedostatnim argumentima i dokazima, c) ako ih se pridržavamo nekritički, d) ako ih se pridržavamo nereflektirano, bez svijesti o njihovom utjecaju na druga vjerovanja ili pretpostavke.

Možemo li preokretanjem tih postavki dobiti kriterije racionalnosti? Kada bi navedene definicije iracionalnosti negativno definirale racionalnost, tada bi mnoga vjerovanja koja smatramo znanstvenima i koja bismo željeli prosuditi kao znanstvena tj. racionalna, morali odbaciti zato što su netočna, partikularna ili "nereflektirana". Drugim riječima, navedene definicije iracionalnosti zahtijevaju od racionalnih vjerovanja previše: 1. da budu logički besprijekorna; 2. da budu istinita; 3. da uvijek imaju empirijsko značenje; 4. da budu univerzalna i nevezana za partikularne okolnosti; 5. da budu adekvatna, utemeljena na "relevantnim argumentima", da ih se pridržavamo kritički i reflektirano.

Nema vjerovanja koje bi moglo zadovoljiti sve spomenute kriterije. U poglavlju o refleksivnosti navedeno je nekoliko razloga koji obesnažuju refleksivnost kao postupak ustanovljavanja racionalnosti. On nas navodi da činimo pogreške začaranog kruga, pogreške beskonačnog regresa (pogreške neutemeljenosti) i pogreške irelevancije, iz čega se može zaključiti da "reflektirani stav" nije ništa racionalniji od nereflektiranog. Što se tiče točke 4, po mom mišljenju ne postoje "univerzalna" uvjerenja koja nisu vezana za partikularne okolnosti, jer su uvjerenja per definitionem subjektivna, dakle partikularna, plod određenog iskustva ili psihičkog stanja. Zahtjev 3. također traži previše. On zahtijeva da se sva značenja provjeravaju empirijski. Kao što će pokazati rasprava o teorijskim entitetima i o teorijskoj opterećenosti opažanja, empirijska je provjera značenja neizvediva i nije primjerena čak ni za ona uvjerenja koja smatramo najracionalnijima.

Što se pak drugog zahtjeva tiče, da bismo mogli znati koje je vjerovanje istinito (a ako preokrenemo Lukesovu definiciju iracionalnosti, samo bi istinita vjerovanja mogla biti racionalna), morali bismo unaprijed imati posebno jamstvo da su nam kriteriji istinitosti apsolutno valjani. ^ak i kada bismo ih imali, iz njih ne bi proizlazila pravila primjene tog kriterija na pojedinačne slučajeve donošenja sudova, odnosno za pojedinačna empirijska vjerovanja. Prema tome, kada bismo pokušali vjerovati samo u racionalne sudove (koji su po Lukesu eo ipso istiniti), nikada ne bismo imali apriorno jamstvo da oni to doista jesu. Ili jednostavnije, ne može se tražiti apriorni kriterij istinitosti za sadržaje aposteriornih sudova. Ukratko, Lukesove su definicije iracionalnosti suviše stroge i treba ih odbaciti. Preostaje nam prvi zahtjev: da uvjerenja budu logična, tj. da budu proizvod logičnog zaključivanja.

Lukesova teorija racionalne jezgre sadrži dva kriterija racionalnosti: racionalnost oblika zaključivanja (metode) i racionalnost sadržaja zaključka. Ta se dva kriterija u biti

poklapaju s razlikom između logike i iskustva. Sudovi logike imaju apriornu valjanost, bez obzira na svoj sadržaj®, dok se aposteriorni, iskustveni sudovi moraju provjeravati u svakom pojedinom slučaju. Racionalnost logike jest apriorna, a racionalnost empirijskih sudova ustanovljuje se pomoću empirijskih instancija. Međutim, za sadržaje sudova nemoguće je dati apriorne kriterije racionalnosti, tako da se apriorno razgraničenje racionalnoga i iracionalnoga svodi isključivo na probleme valjanog zaključivanja.

Svođenje racionalnosti na valjanost zaključivanja s druge je strane za racionalista preblag zahtjev, jer može postojati niz valjanih zaključaka s posve pogrešnim premisama. Kriteriji valjanosti nisu dostatni za procjenu racionalnosti vjerovanja, jer tada bi princip racionalnosti glasio: svako vjerovanje (bez obzira na sadržaj) do kojega smo došli valjanim zaključivanjem opravdano je i racionalno. No, tada bi se pokazalo da ne postoji ni jedno vjerovanje koje se ne bi moglo utemeljiti pomoću valjanih zaključaka. Kada bi kriterij valjanosti bio isključiv kriterij racionalnosti, on racionalistu ne bi ništa koristio, jer bi se gotovo uvijek pokazalo da iracionalna uvjerenja možemo utemeljiti valjanim zaključivanjem. Racionalist stoga želi dobiti apriorne kriterije za racionalnost empirijskih sudova, ali ne uspijeva pokazati koji bi to kriteriji bili.

Racionalna vjerovanja mogu dakako biti posljedica metodološki racionalnih postupaka na temelju sadržajno istinitih ili relevantnih premisa. Obično se te premise nazivaju "dobrim razlozima". Ali "dobri razlozi" opet ovise o empirijskim sudovima. Oni pak variraju s obzirom na iskustvo pojedinih kultura i s obzirom na konceptualne sheme, tj. na konvencionalno prihvaćen sistem prirodne klasifikacije (o tome će biti više riječi u sljedećim poglavljima).

Zastupnici sociologizma prihvaćaju taj minimalistički, pragmatični, dakle za prosudbu uvjerenja potpuno neupotrebljiv zahtjev racionalnosti ili pak poriču da postoji apsolutno utemeljen (autonoman) sustav apriornih analitičkih sudova koji jamče racionalnost. Bloor i Barnes (1990) zastupaju i potonji, jači stav te tvrde da valjanost metode racionalnog postupanja ovisi o prethodnom uvjerenju o racionalnosti metode, koje opet zahtijeva opravdanje. Ako se racionalna uvjerenja opravdavaju racionalnim metodama i obratno, posrijedi je začarani krug. Nema apsolutnog, izvankontekstualnog utemeljenja racionalnih metoda.

Definicija racionalnosti prema teoriji racionalne jezgre dakle uključuje ili previše ili premalo. No u prijeporu o definiciji racionalnosti ipak dolazi do izražaja bitna razlika između sociologističkog i racionalističkog pristupa. Za razliku od sociologista, racionalisti smatraju da se objašnjenja razlikuju s obzirom na prethodno zadanu definiciju racionalnosti. Oni pretpostavljaju da će nam unaprijed definiran pojam racionalnosti odrediti skup vjerovanja na koje se može primijeniti racionalističko objašnjenje. Sociologisti u tome vide značajno suženje kruga: racionalno će se naime objasniti ona vjerovanja koja smo unaprijed definirali kao racionalna. Po mišljenju sociologista,

predmet objašnjenja moraju biti sva vjerovanja, a ne samo ona koja smo definicijom već odredili kao prikladna za određen tip objašnjenja. Zato sociologiste ne zanima apriorna definicija racionalnosti, pa se njihova taktika sastoji u upozoravanju na to da je vjerovanja nemoguće autonomno opravdati. Umjesto da definiramo racionalnost znanstvenih vjerovanja univerzalnim mjerilima, doseg valjanosti racionalističkih normi moramo suziti na područje njihove primjene i uporabe, na kulturni krug, na paradigmu ili sistem konvencionalno prihvaćenih jezičnih pravila. Racionalno je po sociologistima stoga identično definiciji zajednice istraživača: ono što ona prihvaća. "Kritičko-destruktivnu" taktiku treba međutim shvatiti kao heurističko sredstvo, a ne apsolutno odbacivanje racionalističke terminologije.

Podjela na racionaliste i sociologiste naječšće se vezuje uz pitanje priznanja strogog razgraničenja istine i laži☺. Racionalisti pritome sociologistima (relativistima) pogrešno pripisuju ukidanje te razlike. Prijepor između racionalista i sociologista nije vezan uz priznanje te logičke podjele, već za objašnjenje i utemeljenje bitnih razlika među njima.

Drugu teoriju racionalne jezgre predložio je Larry Laudan. Prema Laudanu (1981) postoji niz definicija racionalnosti koje predstavljaju poteškoću za jednostavno razgraničenje racionalizma i sociologizma, pogotovo s obzirom na sociologističku tvrdnju da su racionalna i iracionalna vjerovanja imaju slične uzroke.

Prema prvom poimanju racionalnosti, biti racionalan znači "shvatiti" nečije vjerovanje u skladu s određenom vjerojatnošću☺. Prema drugom, racionalnost uključuje utemeljenje nečijeg vjerovanja na legitimnim modelima logičnog zaključka. Prema trećem, racionalnost podrazumijeva prihvaćanje vjerovanja koja vode nekom kognitivnom cilju.

Racionalistički model koji uključuje sve tri komponente nazvat ćemo maksimalnim modelom racionalnosti, dok ćemo modele koji uključuju samo jednu od navedenih definicija nazvati minimalnim modelima racionalnosti.

Laudan se zauzima za minimalni ili umjereni koncept racionalnosti:

*Prema tom modelu, racionalni je subjekt onaj koji posjeduje različite ciljeve i različita prethodna vjerovanja o svijetu. Njegova se racionalnost sastoji u djelatnosti... kojom ustanovljuje na što ga prisiljavaju njegovi izbori načina djelovanja ili njegova početna vjerovanja. Da bi neko vjerovanje racionalno prihvatio, subjekt mora biti kadar navesti razloge zbog kojih je prihvatio to, a ne neko oprečno vjerovanje, vjerovanje koje je nastalo u skladu s njegovim ciljevima i njegovim postojećim znanjem. Prema tom poznatom stavu, vjerovanje je racionalno ili smisleno ako subjekt može navesti razloge za nj i ako može pokazati da su ti razlozi prethodili prihvaćanju vjerovanja (Laudan 1981:187).

Kako ćemo poslije vidjeti, taj umjereni model racionalnosti nije u sukobu sa sociologističkom teorijom. On se zapravo svodi na jednostavan zahtjev za tim da subjekt obrazloži svoja vjerovanja ili djelovanja i da se ti razlozi slažu s drugim njegovim

vjerovanjima i ciljevima. Do poteškoće ili prijepora između racionalista i sociologista dolazi onda kada se ta racionalistička "računica" počne koristiti za "objašnjavanje" vjerovanja.

#3. Osnovno razgraničenje racionalizma i sociologizma

Prema autorima strogog programa i njihovim kritičarima, prijepor između racionalizma i sociologizma vodi se oko jednoga ključnog pitanja: oko objašnjenja znanstvenih vjerovanja i spoznajnih tvrdnji (knowledge claims). Iz razlika u pristupima problemu objašnjenja znanstvenih vjerovanja7 izvode se početne definicije racionalizma i sociologizma.

Po Newton-Smithu (1990:237), racionalizam ili racionalni model znanosti podrazumijeva normativnu prosudbu čimbenika prema kojima bismo se trebali ravnati prilikom izbora znanstvenih teorija. Racionalizam je doktrina po kojoj se bolja od dviju konkurirajućih tvrdnji ili teorija bira na temelju prosudbe njihova pojedinačnog slaganja s činjeničnom osnovom ili dokaznim materijalom. U skladu s tim, racionalan je postupak u znanosti onaj kojim se izbor jedne od konkurirajućih teorija prihvaća na temelju odluke da boljom proglasimo onu teoriju koja se bolje slaže s činjenicama ili općenito s dokaznim materijalom (evidence). "Prijelaz s teorije T1 na T2 'objašnjava se' upućivanjem na činjenicu da je s obzirom na pruženi dokazni materijal u određenom trenutku T2 bolja teorija od T1." Takav izbor potpomoći će s jedne strane znanstveni napredak, ali će također objasniti pojedinačni izbor u povijesti znanosti.

Premda je zahtjev za adekvatnošću jedan od ključnih racionalističkih kriterija kojima se "objašnjava" prijelaz s jedne teorije na drugu, on nije ni jedini ni karakterističan. Da je jedini, lako bi se pokazalo da je točna minimalistička tvrdnja racionalizmu suprotstavljene doktrine, sociologizma, kojom se poriče da izbor konkurirajućih teorija ovisi o procjeni njihova slaganja s dokaznim materijalom. Ali sociologizam ne poriče relevantnost zahtjeva za adekvatnošću: on prije svega zahtijeva da se postavi pitanje što valja smatrati "dokaznim materijalom" te čime se utemeljuje i opravdava njegova legitimnost. Nadalje, sociologizam postavlja pitanje tko bira "dokaze" i u koju svrhu. I naposljetku, on postavlja pitanje mogu li se s pretpostavljenim dokaznim materijalom slagati različite teorije.

Kriterij adekvatnosti, slaganja s činjenicama, samo je jedan od kriterija ili ideala racionalističke procjene konkurirajućih teorija. Uz adekvatnost, obično se navode i 2. kriterij unutrašnje dosljednosti teorije, 3. kriterij širine njezina opsega i bogatstva njezina dosega, 4. jednostavnost, 5. plodnost i 6. točnost u predviđanju. Thomas Kuhn (1977) bio je prvi sociologist koji je ustvrdio da "navedeni kriteriji nikada nisu dostatni za odlučiv izbor između konkurirajućih teorija". Po njemu u hijerarhiji racionalističkih vrijednosti ne postoji jednoznačna odlučivost, jer nijedna teorija ne zadovoljava sve kriterije. Jedna teorija naime može zadovoljavati zahtjev za adekvatnošću, a druga za dosljednošću ili jednostavnošću. Ono što ispunjava jedna teorija, obično ne ispunjava druga. Stoga nam u

slučaju takva prijepora racionalističke vrijednosti (ciljevi znanosti) i kriteriji nisu dostatni za donošenje pravilne i racionalne odluke. Uvijek moramo odlučiti koji ćemo od spomenutih zahtjeva ispuniti◎.

Klasičan racionalistički odgovor na Kuhnovu argumentaciju jest tvrdnja da pomanjkanje hijerarhije racionalističkih ideala nije nikakav argument za sociologizam, jer se prosudbe još uvijek mogu donositi isključivo racionalističkim sredstvima. Tako npr. Rom Hare (1965) tvrdi da jednostavnost općenito treba odbaciti kao cilj znanosti. Drugi pak, primjerice Popper (1988) i Friedrich von Hayek (1979), ističu da dugoročno predviđanje nije cilj društvenih znanosti. No ako ne postoji jednoznačno određenje racionalnog cilja znanosti, onda ni izbor metodologije nije objektivan, nego partikularan, subjektivan ili na neki način uvjetovan. Sama mogućnost izbora (racionalnih) kriterija postaje subjektivna, psihološka ili socijalna činjenica. Drugim riječima, po sudu sociologista racionalnost i "znanstvenost" vjerovanja neće se objasniti popisom normi tj. racionalnih kriterija prosudbe, jer ti su temelji racionalnosti gotovo uvijek u neskladu. ^ak i ako pretpostavimo da navedeni popis racionalnih vrijednosti jest kriterij racionalne prosudb vjerovanja, njihov je izbor kontingentna činjenica koju treba objasniti izvanracionalnim uzrocima. Ta nemogućnost određenja racionalnosti ciljeva odražava se i na izbor metodologija. Kako kaže Cushing (1990:192-3),

*Možda se mogu pronaći elastični i apstraktni metodološki principi koji će ostati neopovrgnuti, ali oni će također biti beskorisni. Znanost zapravo ostaje ono što znanstvenici doista rade, a ne ono što neki skup metodoloških pravila kaže da bi trebali raditi ili da "doista" rade... Postoje brojne karakteristike i ciljevi koji se mogu apstrahirati od znanstvene prakse, ali oni nisu nužno ni univerzalni ni zauvijek utvrđeni... Po prirodi smo skloni tražiti jednostavnu, nužnu i uvjerljivu sliku o načinu na koji opstoji svijet. Nepromjenljiv skup metodoloških pravila povećao bi našu epistemičku sigurnost u konačne proizvode znanosti. Mi ih želimo, ali kada bolje promotrimo, vidimo da nam stvarna znanstvena praksa ne dopušta da im se uzalud nadamo.

Da bismo objasnili zašto je u određenom trenutku neki znanstvenik izabrao upravo kriterij adekvatnosti, a ne, recimo, kriterij jednostavnosti, moramo pozvati u pomoć izvanracionalne kriterije. Sociologist smatra da te kriterije treba tražiti u manje važnim psihološkim uvjetima ili pak u socijalno utemeljenim lokalnim uvjetima racionalnosti koji su znanstvenika potaknuli da izabere baš one kriterije koje je izabrao. Sam izbor racionalnih vrijednosti ne temelji se na nečemu racionalnom, nego traži posebno objašnjenje. Tako "izvanracionalni" uzroci po mišljenju sociologista objašnjavaju izbor kriterija racionalne prosudbe konkurirajućih teorija i time pružaju mogućnost za temeljitije objašnjenje kontingentnih spoznajnih tvrdnji nego racionalističko objašnjenje.

Drugi Newton-Smithov kriterij razlikovanja nastaje s obzirom na pitanje: postoji li zajednička shema racionalnosti i stalnost značenja ili ne? Racionalisti odgovaraju

potvrdno, a sociologisti niječno. Karakteristična teza sociologizma, koju zastupaju i neki filozofi znanosti (Kuhn, Feyerabend), jest teza o postojanju nesumjerljivih paradigmi u kojima značenja teoretskih pojmova variraju. Budući da značenje pojmova koji se koriste u određenoj teoriji tvori jedinstven, holistički-koherentan sklop, izbor "bolje" teorije nemoguć je zato što neku teoriju možemo prosuđivati ili imanentno, uz pomoć danog pojmovnog sustava, pri čemu se krećemo isključivo u njegovim granicama, ili transcendentno, izvan sustava teorijski zadanih pojmova odnosno njihovih značenja, pri čemu postoji opasnost od toga da teoriju koju prosuđujemo nismo razumjeli. Pojmovi koji se koriste u različitim (paradigmatskim) teorijama nemaju ista značenja, jer su ona determinirana cjelinom pojmova koji se u teoriji koriste, pa se izbor konkurentnih teorija stoga ne odvija isključivo na temelju racionalnih kriterija nego također na temelju ciljeva koji su za znanost eksterni ili pak vrijednosti koje se teorijom žele ostvariti. Za razliku od takvoga "neracionalnog" modela znanstvenih ciljeva i racionalne procjene, racionalni model podrazumjeva da je napredak znanosti moguće opravdati samo ako se dokaže da je sukcesija teorija postignuta čisto racionalnim sredstvima, što pak podrazumjeva da se slijed teorija ostvaruje na zajedničkoj racionalnoj osnovi.

#4. Bloorovo razgraničenje

Drugi niz problema u prijeporu između racionalista i sociologista (ili kako Bloor jednostavnije kaže, između filozofa i sociologa spoznaje) vezan je uz pitanje pruža li racionalizam uopće ikakvo objašnjenje vjerovanja. Racionalisti priznaju da područje neistinitih i iracionalnih uvjerenja ne mogu objasniti. To je područje prepušteno psihologiji i sociologiji. Ali mogu li objasniti ona racionalna i istinita? Vidjeli smo da na pitanje zašto je neko uvjerenje istinito racionalisti odgovaraju tvrdnjom da je ono istinito zato što odgovara činjenicama. Tako poklapanje s činjenicama objašnjava istinitost uvjerenja. No možemo li to poklapanje nazvati objašnjenjem, tj. razlogom da netko vjeruje ono što tvrdi? Zastupnici sociologizma smatraju takvo objašnjenje tautološkim, tj. samoobjašnjavalačkim i teleološkim. Jer držati da je istinitost i razložnost uvjerenja objašnjena time što se tvrdi da je istinito stanje stvari na koje se uvjerenje odnosi, znači samo ponavljati stav da je to uvjerenje istinito. S druge strane, Bloor postavlja pitanje:

*Kako treba shvatiti tvrdnju da ljude ništa ne potiče da racionalno ili ispravno djeluju i vjeruju u stvari koje su racionalne ili ispravne? Zašto tada ponašanje uopće postoji? Što pobuđuje unutrašnje i pravilno funkcioniranje intelektualne djelatnosti, ako je traganje za uzrocima osuđeno na to da bude primjereno samo u slučaju iracionalnosti i pogreške? Teorija koju te ideje prešutno podrazumijevaju jest teleološka ili ciljno usmjerena vizija znanja i racionalnosti. Pretpostavimo da su istina, racionalnost i valjanost čovjekov prirodni cilj i smjer nekih prirodnih težnji koje su mu svojstvene. ^ovjek je racionalna životinja i on po prirodi pravilno razmišlja i prihvaća istinu kad mu se ona predoči. Istinita vjerovanja, samo je po sebi razumljivo, ne traže poseban komentar. Njihova je

istinitost sve što je potrebno za njihovo objašnjenje, tj. za objašnjenje zašto se u njih vjeruje. S druge se strane to samopokretačko napredovanje prema istini može spriječiti ili skrenuti - tada se moraju pronaći prirodni uzroci. Oni će obračunati s neznanjem, pogreškama, zbrkanim razmišljanjem i drugim zaprekama znanstvenom napretku. (1976:8)

Tvrdnja racionalista da je istinitost dovoljno opravdanje vjerovanja zato što predstavlja njegov uzrok (ili razlog) počiva na pretpostavci da čovjek prirodno teži istini i da je ta težnja svrhovita, da rađa prirodni napredak. No ta je tvrdnja racionalista metafizička, tj. apriorna. Ona počiva na teško opovrgljivom stajalištu, na apriornom razdvajanju prosudbe istinitih i lažnih, racionalnih i iracionalnih sudova. U tome nema ništa loše, ali metodološki dovodi do poteškoća kakvih u kauzalnom, tj. sociologističkom modelu nema. Naime, u racionalnom se modelu to vrednovanje reflektira kao metodološki dualizam: samo pogrešna vjerovanja treba napose kauzalno objasniti, dok za istinita to nije potrebno. S druge strane, u kauzalno-sociološkom modelu sva vjerovanja, bez obzira na njihovu apriornu prosudbu, treba objašnjavati na isti način, tj. pomoću istih tipova uzroka. Radi se o tzv. prijeporu o simetriji (koju zastupa sociologizam) i asimetriji objašnjenja (koju zastupa racionalizam). Bloor misli da je metodološki (a možda i metafizički) bolje istraživati sva vjerovanja na isti način, a potom izvesti njihovu pravilnost, umjesto da se poput racionalista oslanjamo na apriornu podjelu na istinite i lažne sudove koja unaprijed određuje koji tip objašnjenja treba primijeniti na jedne (istinite) i druge (lažne). Bloor dakle zastupa stav prema kojemu se ne moramo unaprijed odlučiti koju "metafizičku shemu" treba upotrebljavati prilikom objašnjavanja, pa se zalaže za metodološko razrješenje prijepora: prevladat će ona metodologija koja bude donosila bolje praktične rezultate.

Po mom mišljenju, Newton-Smithovo i Bloorovo razgraničenje racionalizma i sociologizma suviše su krhka pojednostavljenja. Ne mislim da će pragmatičnost metodoloških programa razriješiti prijepor između racionalista i sociologista, jer oba imaju niz dobrih i loših strana, stoga će metafizička odluka o tome kako treba objašnjavati uvjerenja naposljetku određivati kako ih treba istraživati. Ali u čemu se zapravo sastoji "metafizički" prijepor? Pri pokušaju da se izloži provizorno razgraničenje racionalizma i sociologizma pokazalo se da se prijepor može razložiti na niz prijepornih pitanja, od kojih je većina gotovo metafizičke prirode, i o njima u nastavku želim govoriti.

#5. Prošireno razgraničenje

Na obje strane, na racionalističkoj i sociologističkoj, postoje po Newton-Smithu stroži i blaži programi.

5.1. Strogi racionalistički programi (Popper, Lakatos) pretpostavljaju maksimalan projekt racionalnosti koji podrazumijeva racionalnost znanstvenih ciljeva i vrijednosti te racionalnost sredstava prosudbe konkurirajućih teorija®. Ti ciljevi znanosti opravdavaju primjenu racionalističke metodologije. Oba tipa opravdanja racionalistima bi trebala

poslužiti kako bi pokazali da prihvaćanje i izbor "bolje" sukcesivne teorije ovise isključivo o racionalnim mjerilima. Eksterni uzroci socijalnog ili psihološkog tipa mogu poslužiti samo ako se objašnjavaju odstupanja od normi racionalnog modela. Da bi podržao strogi racionalistički program, racionalist "strogog tipa" treba 1. riješiti problem nesumjerljivosti, 2. utemeljiti svoju pretpostavku na racionalnosti znanstvenih ciljeva, 3. dokazati da su principi izbora konkurirajućih teorija sredstva za postizanje tih ciljeva, 4. pokazati da je njegova metodologija postigla progres u prošlosti i da će biti progresivna u budućnosti i 5. dokazati da postoji dostatno slaganje između realne povijesti znanosti i njezine racionalne rekonstrukcije, jer bi u slučaju neslaganja sociolog i psiholog mogli dokazati da se racionalna sredstva nisu koristila bilo zbog nepostojanja ili neprihvaćanja "racionalnih" ciljeva znanosti, bilo zbog nepostojanja jedinstvene "racionalne" metodologije. Mislim da "strogi" racionalist nije uspio dokazati nijedan od postavljenih ciljeva. Nesposobnost da se ispune zahtjevi iz točaka 4. i 5. naveli su neke racionaliste da svoj program formuliraju kao blažu varijantu racionalizma.

5.2. Blaži racionalistički program, program "minimalne racionalnosti" ili "umjereni racionalizam" (Newton-Smith 1990:266-273), odbacuje teoriju nesumjerljivosti jednako kao njegova stroga varijanta. On isto tako minimalizira ulogu ciljeva znanosti i u skladu s tim odbacuje zahtjev da pretpostavljeni ciljevi znanosti opravdavaju metodološka sredstva. Strategija umjerenog racionalizma sastoji se u tome što pretpostavku o napretku znanosti pretvara u potporu znanstvenoj metodologiji. Ciljevi znanosti "strogog racionalističkog programa" u umjerenom racionalizmu postaju vrlo neodređene "misli vodilje". One nisu čvrste i nepromjenljive vrijednosti kao u "strogom racionalističkom programu", nego oblikuju različite pretpostavke pomoću kojih se definiraju postojeći parametri znanstvene rasprave. Po sudu umjerenog racionalista razvijaju se i ciljevi znanosti i njezine metode. Umjereni racionalizam služi se minimalnim normama racionalnosti. Newton-Smith predlaže sljedeću definiciju:

*(D)ati racionalno objašnjenje djelovanja phi znači pokazati da je na temelju vjerovanja osobe A, A učinio ono za što joj se činilo da će najvjerojatnije ostvariti njezine ciljeve. U tom minimalnom smislu racionalnosti velika je većina ljudskih radnji racionalna (1990:270-1).

Projekt minimalne racionalnosti svodi se tako na objašnjenje racionalnosti postupaka koji dovode do ispunjenja znanstvenog cilja. Racionalist tog tipa tražit će isto tako da se navedu "znanstveno respektabilni razlozi" za prihvaćanje neke teorije. Nadalje, on neće strogo definirati ulogu i područje proučavanja sociologije znanja, nego će od sociologa zahtijevati da objasni zašto pojedinci i zajednice kao jedan od svojih ciljeva prihvaćaju i cilj znanosti.

Isto tako, ako smatra da znanstvenici formuliraju svoja vjerovanja po diktatu razuma, on (umjereni racionalist) tražit će objašnjenje njihova interesa da slijede diktat razuma (1990:272).*

Taj će interes "umjereni racionalist" naći u "evolutivno uspješnoj strategiji".

Umjereni racionalist neće se okrenuti eksternom proučavanju kakvim se bavi kognitivni sociolog znanosti samo zato što neka epizoda nije bila "racionalna" s obzirom na postojeću koncepciju znanstvene metode. Hoće li se epizode pravilno objasniti kao znanstveno racionalne, to ovisi o vladajućoj koncepciji znanstvene racionalnosti u njezinom dobu (1990:272)*.

Sličnu koncepciju minimalne racionalnosti pri "rješavanju problema" prihvatio je i Laudan. Racionalni model definira se kao prihvaćanje najbolje strategije s obzirom na određeni cilj, tj. postavljeni problem.

Bez obzira na definicije sociologizma, iz gornjih je navoda već vidljivo da koncepcije "minimalne racionalnosti" čine ustupke sociološkom istraživanju. Što je cilj racionalnog postupanja neodređeniji, odnosno što ga je teže odrediti isključivo racionalno, to će više djelovanja i vjerovanja morati objasniti sociolog. Racionalist se zadovoljava procjenom racionalnosti korištenja sredstava za postizanje izabranog cilja. Ali zašto je neki cilj uopće izabran kao racionalan cilj kojemu treba težiti, to nije samo pitanje za filozofa. Prema toj koncepciji, sociolog je ravnopravan filozofu u prosudbi motiva za izbor ciljeva znanosti i u prosudbi izbora relevantnih mjerila za rješenje nekog problema. I jedan i drugi odgovaraju na pitanje zašto je neki cilj ili način rješavanja problema uopće prihvaćen. Umjesto univerzalnih, natpovijesnih normi racionalnosti, mjerila "epohe" ili "vladajuće koncepcije racionalnosti" postaju primaran okvir procjene ili objašnjenja vjerovanja.

5.3. Umjereni sociologistički program, tzv. mertonovska sociologija znanosti ili "sociologija znanstvenika", potpuno je u skladu sa strogim racionalističkim modelom. On je njegova simetrična slika. Umjereni sociologizam prihvaća razgraničenje internog i eksternog objašnjenja znanstvenih vjerovanja, podjelu rada prema kojoj se sociološki uzroci kao objašnjenja pozivaju u pomoć samo onda kada zakažu sredstva normativno-racionalne procjene®, odnosno princip aracionalnosti. Stoga je sociologija i ovdje sekundarna, a filozofija primarna.

Pri objašnjavanju vjerovanja jedni se uzroci smatraju objašnjenjem ako su uvjerenja istinita ili racionalna, a drugi ako su ona neistinita ili neracionalna. Premda su mnogi racionalisti tvrdili kako time zadaća sociologije znanja nije ni najmanje sužena niti omalovažena, jer joj preostaje niz fenomena koji određuju kontekst nastanka ili djelovanja znanosti (vidi poglavlje o eksternoj sociologiji), činjenica je da ona uglavnom nije pokušavala objasniti racionalnost uvjerenja i kontekst opravdanja znanstvnih teorija smatrajući da to nije njezin zadatak. Umjereni sociološki program, kao pokušaj da se pronađu parametri deskripcije

ili objašnjenja konteksta nastanka i razvoja znanosti, konteksta u kojem zatječemo "čistu znanost", nazvat ću trivijalnim sociologizmom ili environmentalizmom. On je trivijalan jer je samo po sebi razumljivo da se znanost i racionalno postupanje odvijaju u nekoj okolini. Tu trivijalnost nimalo ne umanjuje činjenica da taj program može "objasniti" odstupanja od racionalne norme i da je u tom smislu potreban radi potpunije slike o znanstvenim stavovima. Ali naziv "trivijalan" ne znači da eksternalistička proučavanja ne dovode do značajnih rezultata. Mertonovski sociologizam obuhvaća istraživanja eksternih uvjeta na sljedećim područjima (Ziman 1988).

To su, prvo, područja istraživanja tzv. akademske znanosti: podjela akademskih disciplina, oblikovanje znanstvenih zajednica i regrutiranje njihovih članova, socijalne interakcije znanstvenika, njihove institucije i uloge unutar i izvan skupine, njihov profesionalni i društveni utjecaj, znanstvene i etičke norme unutar znanstvene zajednice.

Drugo je područje istraživanja polje znanstvene komunikacije: ono obuhvaća istraživanje pristupa arhivskoj građi i njezine dostupnosti, institucionalnih obrazaca prikupljanja literature, knjižnica i njihove građe, nabave knjiga, tipova informativnih i javnih službi, tiska, komunikacija, dnevničkih zapisa, časopisa, kompilacija podataka, indeksa pojmova, povezanosti citiranja, vrsti skupljanja podataka, načina objavljivanja i odbacivanja članaka, socijalnih utjecaja u recenzentskoj kritici i izboru djela predviđenih za objavljivanje, vrsti akreditacije rezultata i počasti te istraživanje neformalne komunikacije među znanstvenicima.

Treće područje obuhvaća istraživanje različitih načina stjecanja autoriteta i priznanja, tipova uzajamne podrške pri objavljivanju, jačine konkurencije i vrsta specijalizacije. U to područje spadaju istraživanja socijalne stratifikacije znanstvenika, njihovih rezultata i nagrada, kao i prosudbe funkcije i disfunkcije autoriteta.

^etvrto područje obuhvaća istraživanje pravila i normi kakve su tzv. mertonovske norme: komunalizam (javnost podataka i rezultata), univerzalizam (nepovlaštenost izvora znanja), nepristranost (znanost zbog nje same), originalnost, organizirani skepticizam; zatim istraživanje ponašanja znanstvenika i sankcija protiv narušavanja normi (primjerice krivotvorenja podataka), istraživanje etike akademske znanosti i akademske znanosti kao ideologije.

Peto područje obuhvaća tipove kognitivnih i institucionalnih promjena, odnosno sociodinamike znanstvenog života koji uključuje (s kognitivne strane) međusoban utjecaj znanstvenih, metafizičkih, religioznih, umjetničkih ideja i (na institucionalnoj strani) utjecaj trenutnih socijalnih zbivanja na njihovo formiranje ili odbacivanje.

Šesto područje obuhvaća načine uspostavljanja konsenzusa. Toj skupini pripada istraživanje međusobnih utjecaja znanosti i tehnologije, istraživanje instrumentalnosti

znanosti, istraživanje tehnologije i njezinog utemeljenja u znanosti te općenito odnosa između "čiste" i primjenjene znanosti, kao i ispitivanje znanstvenih tehnika.

Sedmo područje obuhvaća istraživanje profesionalizma znanstvenika: amaterizam i državno pokroviteljstvo, odnos znanosti i industrije, odnosno primjene čiste znanosti.

Osmo područje obuhvaća proučavanje kolektivizacije znanosti, društvenih zahtjeva, uloge znanosti u ratu, uloge koncentracije znanstvene aparature i znanstvenika na određenom mjestu, znanstvene opreme, zgrada, agregacije (koncentracije) znanstvenika.

Deveto područje obuhvaća probleme organizacije znanosti pomoću društvene promocije, pitanje prestiža, znanost kao instrument politike, spektar relevancije znanstvenih istraživanja za političke ciljeve, način upravljanja istraživačkim centrima za razvoj itd.

Deseto područje obuhvaća i ekonomiku istraživanja: financijsku podršku, analizu izdataka i koristi (cost - benefit), makroekonomsko planiranje, istraživanje izvora inovacija, mikroekonomiku istraživanja, gopodarske inicijative u razvojnim istraživanjima itd. Ono također obuhvaća međusoban utjecaj znanosti i države, državnu potporu, vođenje znanstvene politike, kriterije izbora znanstvene i razvojne strategije, opis državnog pokroviteljstva, upozoravanje na granice kontrole i utjecaja te utjecaj znanosti na vođenje konkretne politike.

Jedanaesto područje obuhvaća socijalnu psihologiju znanstvenika, njihovu raspodjelu uloga, ulogu znanstvenika kao radnika, kao svjetskih građana i kao stručnjaka te područje odgovornosti znanosti i znanstvenika.

Dvanaesto područje promatra znanost kao kulturni resurs. Ono obuhvaća problem javnosti, odnos prema neznanostima, probleme razgraničenja znanstvenih i neznanstvenih istraživanja te tzv. scijentizam.

Unatoč razgranatim područjima istraživanja znanosti, eksternu sociologiju znanosti ne možemo nazvati sociologizmom, jer ne zadire u probleme opravdanja spoznajnih tvrdnji. Ona se zadržava na kontekstu nastanka i time legitimira filozofsko-normativnu podjelu rada između filozofa i sociologa. Ona ne postavlja pitanje utječu li sva navedena istraživanja na samu procjenu racionalnosti te implicite pretpostavlja da to nije moguće. Robert Merton, po kome je navedeni pristup znanosti dobio ime, u svojoj Društvenoj teoriji i društvenoj strukturi (1982) postavlja pitanje o kauzalnim i funkcionalnim odnosima između "duhovnih tvorevina" i "egzistencijalne osnove". Unatoč njegovu uvjerenju da među njima postoji "samo" funkcionalna povezanost, on najavljuje razvoj sociologije znanosti koja će plodno obuhvatiti i tendenciju pronalaženja činjenica (eksterna sociologija) i tendenciju generalizacija u povijesti znanosti (1982:366).

5.4. Strogi sociologistički program, za razliku od mertonovske sociologije znanosti, ne zadovoljava se obrazlaganjem "egzistencijalne uvjetovanosti proizvoda kulture" iz kojih je isključena (prirodna) znanost, njezini zakoni i metode. On je "strog" jer zahtijeva da se,

kao prvo, sva znanstvena uvjerenja objasne istom vrstom uzroka, odnosno jer tvrdi da su sva uvjerenja društveno uvjetovana, pri čemu je zadatak sociologa znanja da istraži te uzroke bez obzira na apriornu prosudbu istinitosti ili racionalnosti uvjerenja (teza simetrije "strogog programa"). Stoga pri prosudbi socijalne uvjetovanosti uvjerenja nema iznimaka. Drugo, prema strogom sociologističkom programu, postoji identitet objektivnoga i socijalnoga. "Objektivno = socijalno", kaže Bloor (1983-4:229-30). Prihvaćanje određenih racionalnih normi samo je po sebi socijalna činjenica. Treće, socijalna je činjenica također prihvaćanje diskursa i jezika kojim se određuju mjerila prosudbe istinitosti i racionalnosti. I četvrto, znanost koja se u racionalističkom programu shvaća kao metafora racionalnosti i sama je kulturni fenomen podložan društvenim promjenama.

Ako je mertonovska sociologija znanja pandan strogom racionalizmu, strogi je sociologizam pandan umjerenom racionalizmu. Kao što smo vidjeli u opisu umjerenog racionalizma, sociologija znanja poziva se u pomoć da bi objasnila ne samo kontekst nastanka vjerovanja nego i razloge za prihvaćanje nekog znanstvenog cilja i neke znanstvene metodologije. Prema umjerenome racionalizmu, ona ima jednako pravo i mogućnost da opisuje i objašnjava uzroke zahvaljujući kojima je izabran neki cilj ili trenutno vladajuća metodologija, premda naposljetku ostaje reziduum racionalnosti koji ne pripada socijalnim objašnjenjima.

Kako ćemo o sociologizmu podrobnije govoriti poslije, zadržat ćemo se zasada samo na općem zaključku navedenih podjela. U skladu s proširenim razgraničenjem racionalizma i sociologizma dobivamo dvopolnu distinkciju: s jedne strane strogi racionalizam i umjereni sociologizam, koji ispunjavaju zajedničku zadaću objašnjenja znanstvenih vjerovanja pomoću obostrano prihvaćene podjele rada, a s druge strogi sociologizam i umjereni racionalizam. Njihovo međusobno razgraničenje vrlo je prijeporno: dok umjereni racionalizam dane ciljeve smatra pretpostavkom istraživanja racionalnosti postupaka, strogi sociologizam tvrdi da su ciljevi izabrani socijalno ili konvencionalno.

#6. Razgraničenje triju modela: realizam, kritički racionalizam i strogi program u sociologiji spoznaje

Vrlo općenito razgraničenje racionalnoga i socijalnoga koje smo naveli vodi nas historijskom pristupu pri razgraničavanju racionalističkog i sociologističkog stava. Premda se svaka sistematizacija, pa tako i historijska, pri pomnijem razmatranju pokazuje kao neprikladna shema zato što je lako opovrgljiva, ne bismo se trebali ustručavati da je upotrijebimo kao heurističko sredstvo.

Kada je riječ o "strogom racionalističkom programu", obično se govori o Popperovskom kritičkom racionalizmu. S obzirom na kriterije procjene vrijednosti teorija, on doista jest

strog. Ali uzimajući u obzir druga načela kritičkog racionalizma, načela falibilizma, antifundacionalizam, teoriju istinolikosti, socijalnu teoriju objektivnosti, on je po svom sadržaju bliži sociologizmu od jedne rigidnije forme racionalizma koja se često pogrešno poistovjećuje s pozitivizmom. Mi ćemo ga nazvati realizmom.

Zbog toga ćemo ponuditi još jedno razgraničenje s obzirom na racionalističke kriterije.

6.1. Prvi model nazvat ćemo realističkim. Taj naziv koristit ćemo za opis racionalističkoga programa najstrožijeg tipa. Ima četiri obilježja: 1. Vjerovanje u zajedničku realnost koja je nezavisna od subjekta i određuje istinitost sudova, formulirano stavom: "u prirodi postoje entiteti i zakoni koji vrijede neovisno o našoj spoznaji"; 2. Uvjerenje da postoji skup vjerovanja koji je zajednički svim racionalnim bićima i kojemu pripadaju pouzdana empirijska vjerovanja; 3. vjerovanje u to da postoje apriorni zakoni mišljenja (logike) nezavisni od našeg poznavanja tih zakona; 4. Uvjerenje da postoji, da mora postojati ili da je moguće uspostaviti zajednički sustav jezičnih pravila i značenja koji omogućuje sporazumijevanje ili prevođenje.

Ova četiri obilježja, aksioma, tvore doktrinu o racionalnoj jezgri o kojoj je već bilo riječi. To su četiri pretpostavke bez kojih se prilikom prosudbe različitih mišljenja i teorija ne bismo mogli složiti, niti bismo mogli znati kako bi to slaganje izgledalo. One se mogu dodatno opravdavati, ali bi po mišljenju njihovih zastupnika njihovo opovrgavanje destruiralo svako mišljenje, a time i čovjekovu egzistenciju.

Osim navedenih pretpostavki, realistički model karakterizira još niz osobina: 1. Provjerljivost: racionalne su one teorije i ona vjerovanja čija značenja mora biti moguće provjeriti. 2. Receptivizam: duh funkcionira kao ogledalo prirode; kada dobro funkcionira, donosimo istinite sudove o realnosti; tek poremećaji (ideološka opterećenost) razaraju pravilnu sliku realnosti. 3. Fundacionalizam: temeljna vjerovanja moraju se zasnivati na izravnom znanju o stvarnom stanju stvari; ona se oblikuju pomoću protokolarnih sudova ili konstatacija. 4. Podjela na vrijednosne i faktične sudove: samo vjerovanja koja su utemeljena na faktičnosti mogu se uvrstiti u skup teorijskih sudova. Ako se pokaže da sud izražava neko vrednovanje, to automatski isključuje njegovu faktičnost. Faktični sudovi koji odgovaraju objektivnosti ne samo da su mogući nego su i isključivi nosioci racionalnosti. U području vrijednosti jednoznačno određenje "provjerljivosti", tj. istinitosti i lažnosti, nije moguće. Ta doktrina često se naziva i "prihvaćeni stav o teorijama", i o njoj će biti riječi u našoj prolegomeni.

6.2. Drugi model nazvat ćemo kritičko-racionalističkim modelom. Prema modelu kritičkog racionalizma sva su naša znanja pogrešiva, a pogrešiva su zato što ne postoje univerzalni (apsolutni) temelji znanja. Premda se kritički racionalisti također drže četiriju navedenih aksioma, oni smatraju da to što zastupaju te stavove nije apsolutno utemeljeno, nego zasnovano na našoj "iracionalnoj vjeri u razum" (Popper 1986,II). Ti su aksiomi načela triju doktrina kritičkog racionalizma: doktrine falibilizma, doktrine

antifundacionalizma i doktrine o moralnom utemeljenju racionalnosti. Unatoč tome što nema apsolutno pouzdanog temelja znanja, možemo ponuditi kriterije znanja. Po mišljenju kritičkih racionalista, naše je znanje nagađajuće, ono nastaje jednostavnom metodom pokušaja i pogreške. No iz pogrešaka možemo nešto naučiti. Stoga je kriterij relativne izvjesnosti učenje na pogreškama. Što je pokušaj smjeliji, lakše ćemo pogriješiti i time lakše naučiti što ne bismo trebali pokušavati. Prema tome, smjeliji su pokušaji racionalniji upravo zato što će nas prije nečemu naučiti. Izraženo teorijskim jezikom, a pod pretpostavkom da prihvaćamo logiku opovrgavanja, tj. učenja na pogreškama (modus tollens), ta nam falsifikacionistička doktrina kaže da je smjelija hipoteza, tj. ona koja se odnosi na što je moguće veći spektar činjenica, bolja odnosno racionalnija jer ćemo je lakše opovrgnuti i tako nešto naučiti. Kriterij koji se postavlja za takve hipoteze jest da unaprijed odrede u kojim će se slučajevima smatrati pogrešnima. Ako se pokaže da ti slučajevi postoje ili da su istiniti, hipoteza je opovrgnuta i ulazi u korpus pouzdano neistinitih tvrdnji. U skladu s tim, zadatak racionalnih bića nije pružanje neopovrgljivo istinitih sudova, (jer takvih po kritičkom racionalizmu nema), već pokušaj da se približe istini. Cilj racionalne djelatnosti nije uspostavljanje neoborivih istina, dogmi, nego pogrešivih sudova pomoću kojih možemo više naučiti. Ta doktrina o približavanju istini naziva se doktrinom o istinolikosti (verisimilitude) (Popper 1972). Kako za istinitost nema jamstva, jedino na što se pri prosudbi istinitosti možemo osloniti jest objektivnost metode kojom se služimo. Objektivnost metode ne sastoji se u subjektivnom preispitivanju ili dosezanju istine, nego u kritičkoj i javnoj procjeni (opovrgavanju) zajednice istraživača◎.

Već i iz ovako sažetog prikaza kritičkog racionalizma vidimo koliko su norme racionalnosti s obzirom na "prihvaćeni", realistički stav oslabljene. (Kažem "oslabljene" pod pretpostavkom da se njihova "jačina" mjeri kriterijima njihove "nezavisnosti od naše volje ili spoznaje" i "objektivnosti")◎. Prema kritičkim racionalistima apsolutnih temelja znanja, apsolutnih i neoborivih istina nema. Štoviše, one ne predstavljaju ni regulativ, tj. cilj racionalne djelatnosti. Naša su znanja pogrešiva, a njihova se relativna korist utvrđuje kritičkom prosudbom koju vrši zajednica istraživača.

Ako je tome tako, što je logičnije nego pretpostaviti da su racionalnost i znanstvenost društvene činjenice? Nisu li to već dovoljni razlozi za prihvaćanje jačeg sociologističkog programa? Ne igra li društvo u uvjetima naše pogrešivosti i lišenosti apsolutnih (racionalnih) temelja znanja presudnu ulogu u uspostavljanju tih mjerila "približavanja istini"?

6.3. Strogi sociologistički program, naš treći model, odgovara potvrdno na to pitanje. Prvo, kao što priznaju i kritički racionalisti, naša se racionalnost ne može utemeljiti drukčije nego moralno, u "iracionalnoj vjeri u razum", drugim riječima, u dogmi da je biti racionalan moralna i socijalna nužnost. Ali to isto tako znači da će mjerila racionalnosti biti u bitnoj svezi s ostalim moralnim vrijednostima ili čak utemeljena na vrijednostima

koje se određuju u društvu i radi društva. Drugo, po analogiji s argumentom morala, ako apsolutnog temelja izvjesnosti nema, sve je dopušteno. Ali to "sve je dopušteno" znači samo odsutnost norme nezavisne od ljudi koji ipak djeluju i razmišljaju na određen način. Kao što odsutnost boga ne sprečava ljude da djeluju na određen način, tako ih ni odsutnost univerzalne norme racionalnosti ne sprečava da na određen način misle. Samo što u toj situaciji i na moralnom i na epistemološkom području kriteriji prosudbe više nisu apsolutni, nego relativni, "lokalni" ili kontekstualni. Da bismo razumjeli zašto netko razmišlja na određen način - pod pretpostavkom da, kako tvrde kritički racionalisti, nema apsolutnih temelja znanja - ne možemo se poslužiti univerzalnim pravilom i promatrati je li to razmišljanje u skladu s njim ili nije, već je potrebno shvatiti pojedinačne ili partikularne ciljeve koji se žele ostvariti ili, kako bi sociolozi radije rekli, interese koji su tog mislitelja vodili®. Stoga strogi sociologistički program zahtijeva nepristranost; on traži da se pri prosuđivanju ili objašnjavanju vjerovanja ne služimo vlastitim vrijednosnim procjenama, pretpostavljajući da one imaju univerzalnu vrijednost.

Zašto bismo smjeli pretpostaviti, kaže strogi sociologistički program, da postoje apsolutni, univerzalni temelji racionalnosti, ako ne postoje apsolutni temelji izvjesnosti? Ne čine li racionalisti "antinaturalističku pogrešku", skok s faktičnog nepostojanja tih normi na na njihovo postuliranje.

Razvoj filozofije znanosti, sažet u trima sukcesivnim i sustavno odijeljenim modelima, pokazuje tendenciju slabljenja strogih racionalističkih normi znanstvenosti. Unutrašnje slabosti racionalističkog programa dovele su do isprva bojažljivih pokušaja da se stvore sociologističke koncepcije koje su filozofi znanosti smatrali ustupcima sociologiji®. Pokazalo se da unutrašnji problemi filozofije znanosti ne iziskuju samo "ustupke" sociologiji nego i cjelovitu promjenu poimanja racionalizma. Popis tvrdnji oko kojih se teoretičari znanosti danas slažu Mary Hesse naziva postempirističkim stavom prema teorijama, a mi ćemo ga nazvati prolegomenom svakom budućem sociologizmu. Na tom popisu neki problemi predstavljaju središnje točke. U odjeljku "Prolegomena svakom budućem sociologizmu" pokušat ću pokazati zašto se oni moraju interpretirati na sociologistički način.

Antiteza: Što je to sociologizam? (Redukcionizam "strogog programa u sociologiji spoznaje")

Dosada je o "strogom programu u sociologiji spoznaje" bilo riječi samo okvirno. Govorili smo o strogome programu samo kao o doktrini koja se suprotstavlja racionalizmu i njegovome zahtjevu za asimetričnošću objašnjenja, njegovoj podjeli na kontekst nastanka i kontekst opravdanja, njegovom uvjerenju da vjerovanja trebamo objašnjavati pomoću izvankontekstualnih normi racionalnosti ili pomoću jezgre racionalnih vjerovanja itd. Rekli smo također da se "strogi program" suprotstavlja eksternalističkoj sociologiji znanja koja se slaže s racionalističkim dualizmom objašnjenja. Na probleme koji proizlaze iz prijepor unutar filozofije znanosti vratit ću se kasnije. Prije toga potrebno je opisati u čemu se sastoji strogi program i što ga razlikuje od drugih sociologističkih programa.

#1. Dvije vrste redukcionizma

"Strogi program u sociologiji spoznaje" nazvali smo sociologističkim programom. Pojmom "sociologizam" označava se pokušaj objašnjenja ili norma istraživanja kojom se neko sociologiji "strano" predmetno područje objašnjava ili pokušava objasniti sociološkim sredstvima ili socijalnim zakonitostima. Metodološka sredstva zajednička svakom pokušaju svođenja "stranih" predmetnih područja na jedinstveno područje objašnjenja zove se redukcija, a metodološka norma svojstvena takvom svođenju - redukcionizam.

U znanstvenom objašnjenju najčešći su primjeri redukcionističkih pokušaja fizikalizam, biologizam, psihologizam i sociologizam. Redukcionističke se metode najčešće primjenjuju i izgrađuju u znanostima kojima odgovaraju kategorijalno odijeljena ontička (predmetna) područja: sfera anorganskoga, organskoga, psihičkoga i duhovnoga (društvenoga). Navedeni redukcionistički programi polaze od pretpostavke da je objašnjenje karakteristično za jednu znanstvenu disciplinu također prikladno i potrebno za objašnjenje nekog drugog predmetnog područja. Argumenti koji idu u prilog pojedinim redukcionističkim programima najčešće se isključuju zbog različitih temelja redukcije, tj. zato što se zakoni koji vrijede za neka znanstvena područja po sadržaju razlikuju od onih koji vrijede za druga, ali neki se redukcionistički programi, ovisno o svojim formulacijama, mogu uklopiti u općenitiji program redukcije. Tako se npr. biologističko načelo svođenja društvenog života na prirodni vrlo lako može uklopiti u fizikalistički program koji tvrdi da se i sami zakoni biologije, temelj redukcije za društvene pojave, mogu objasniti zakonima fizike. Slično vrijedi i za psihologizam.

Mogući su i drukčiji tipovi biologističkog i psihologističkog načela redukcije. Primjerice, evolucionističko načelo u biologiji ne tvrdi da se samo društveni fenomeni mogu podrediti principima evolucije, nego da ono vrijedi i za fizičke i za društvene pojave. Psihologistički program, s druge strane, može tvrditi da bez psihičkog života nikakvo objašnjenje svijeta ne bi bilo moguće. Stoga je preduvjet za spoznaju svijeta spoznaja zakonitosti svojstvenih mehanizmima spoznavanja.

Za razliku od fizikalizma, psihologizma i biologizma, koji složenost pojava ontički višeg reda pokušavaju objasniti jednostavnijim načelima i zakonima koji primarno vrijede za ontički niži red, sociologizam se ne može uklopiti u takav ontološki smjer redukcije. To bi bilo moguće kada bi postojalo neko predmetno područje složenije od društvenog, te bi otkriveni društvenog života mogli poslužiti kao temelj redukcije za te složenije pojave. Takve pojave međutim ne poznajemo, pa je ta redukcija složenoga na jednostavno za sociologizam nemoguća.

Smjer sociološke redukcije sličniji je spomenutom psihologističkom programu. Njegovo načelo nije ontološko svođenje složenoga na jednostavno, nego spoznajnoteorijsko po kojemu spoznaja o svijetu ne može postojati ako ne postoji društvo koje legitimira spoznavanje, posreduje i prisiljava na nj. Proučavanje društvenog života daje ključ za razumijevanje (objašnjenje) stvarnosti i same spoznajne moći. Spoznaja zakona i kategorija bilo kojega ontičkog reda ne bi bila moguća bez neke društveno-institucionalne matrice koja će dati objektivnost subjektivnom doživljavanju stvarnosti.

Najčešći i najjači argument za oba tipa redukcionizma jest princip jednostavnosti ili tzv. Occamova britva, koji kaže: entia non sunt multiplicanda (bića ne treba umnažati). Ako su nam za objašnjenje neke pojave potrebne ideje, to ne znači da one postoje na neki drugi način od onih pojava koje objašnjavamo. Epistemološka varijanta Occamove britve odnosi se na objašnjenja. Ako su za objašnjenje neke pojave predložene mnoge teorije, opravdano je pretpostaviti da je samo jedno objašnjenje ispravno. Riječ je o tzv. zahtjevu za unifikacijom objašnjenja (Kitcher 1988), koji kaže: "Cilj je znanstvenog objašnjenja oduvijek bila unifikacija, tj. razumijevanje maksimuma činjenica i pravilnosti pomoću minimuma teorijskih pojmova i pretpostavki" (Feigl, cit. prema Kitcher 1988:167).

Postoje dakle dva redukcionistička smjera. Prvi, ontološki, pretpostavlja da se ontička jednostavnost podudara s metodološkim zahtjevom za jednostavnošću, te da se objašnjenje složenih fenomena ili stanja može objasniti isključivo pozivanjem na ontologiju. Budući da se svijet izgrađuje (primarno ili isključivo) na principima fizike, onda i fizikalni zakoni moraju biti osnova za objašnjenje fenomena realno izgrađenih na tim principima. Drugi je smjer spoznajnoteorijski ili epistemološki. On ne tvrdi da složena stvarnost nije izgrađena od jednostavnih elemenata, već da spoznaja te jednostavnosti ne bi bila moguća bez složenih (psihičkih i društvenih) stanja, tako da objašnjenje ontološke jednostavnosti nije moguće bez razumijevanja zakonitosti koje vrijede za ontološki složena stanja. Ta ontološki složena stanja moraju dakle imati spoznajnu prednost, a prema tome i prednost u objašnjenju.

Složenost socijalnih stanja ne može biti temelj metodološkog zahtjeva za pojednostavljenjem, pa se sociologizam, tj. spoznajnoteorijski reduktivni smjer, mora opravdati drugim sredstvima. Kao i ostali redukcionistički pokušaji, sociologizam se također poziva na objašnjavalačku, eksplanatornu jednostavnost i unifikaciju objašnjenja®.

Osim što pokušava ispuniti zahtjev za unifikacijom objašnjenja i jednostavnijim razumijevanjem svijeta, sociologizam, za razliku od fizikalizma i biologizma, zadovoljava još dva kriterija objašnjavalačke snage: princip poznatosti, koji kaže da objašnjenje mora pokušati svesti nepoznate i nejasne stvari na poznatije, i princip "intelektualne mode"◎, koji kaže da se nepoznate stvari objašnjavaju pozivanjem na već shvaćene fenomene, tj. "ideale prirodnog poretka", ili na vladajuće misli što se u nekom razdoblju smatraju neprijepornima. Ovdje nećemo raspravljati o konzistentnosti tih principa, nego ćemo se zadovoljiti konstatacijom da sociologizam formalno može ispuniti navedene zahtjeve. Valja također reći da je sociologizam u tom smislu program odnosno norma istraživanja koja se može, ali i ne mora potvrditi kao istinita, valjana i poželjna. Ona međutim nudi objašnjavalačko obećanje koje, kako kaže Kitcher, najčešće prethodi utvrđivanju činjenica.

Redukcionizmu suprotstavljene metodologije, primjerice Bergsonov vitalizam, pretpostavljaju da reduciranim objašnjenjem gubimo izvornost, neponovljivost i specifičnost (emergenciju) fenomena koji objašnjavamo. Naprimjer, ako objašnjavamo kretanje živih bića, onda ćemo redukcijom oblika života na svijet ili fizikalne zakone svjesno zanemariti upravo one karakteristike na temelju kojih smijemo govoriti o živom biću. Drugim riječima, antiredukcionistički stav poziva se na princip složenosti, koji tvrdi da jedinstveni tip objašnjenja za sve pojave nije dostatan za objašnjenje raznolikosti pojavnog svijeta odnosno, u kontekstu navedenog primjera, da su raznoliki oblici prirodnog i duhovnog života nesvodivi na fiziku. Isto će se tako protivnici sociologizma pozivati na nesvodivost vjerovanja, znanja, duhovnog života na socijalne ili sociološke zakone.

#2. Sociologistički primjeri

Svi sociologističkim primjerima koje namjeravam razmotriti svojstven je epistemološki redukcionistički smjer. U svim je navedenim primjerima eksplanandum (ono što valja objasniti) znanje, spoznaja, misaona "nadgradnja", logika. Njihov su eksplanans (ono čime se objašnjava) - tj. osnova redukcije - zakoni, funkcije, kategorije, strukture društva. Temeljna je pretpostavka da naše znanje uopće, pa tako i znanje o nekom ontičkom području, ne bi bilo moguće bez društva i bez razumijevanja njegova funkcioniranja i utjecaja na pojedinačna znanja. Filozofskim terminima izraženo, sociologizam tvrdi da društvenost i njezino poznavanje nisu samo nužni nego i dovoljni uvjeti za nastanak i razumijevanje spoznaje◎.

U povijesti sociologije nema mnogo sociologističkih teorija. Osnivači sociologije, Comte, Spencer, Marx, bili su klasični redukcionisti, ali nijedan od njih nije bio "klasični" sociologist. Prvi je bio fizikalist, drugi biologist, a treći zastupnik ekonomizma.

Marxov ekonomizam možemo gotovo s punim pravom zvati sociologizmom, jer je ekonomija za njega isključivo društvena kategorija (ne možemo npr. govoriti o ekonomiji rezoniranja ili o ekonomičnosti fotosinteze). Svi oblici života svode se na uporabnu ili

razmjensku vrijednost ("Zemlja, ekonomski se tu računa i voda") ili pak na određene društvene interese koji objašnjavaju pojave ("Jedna osnova za život, a druga za znanost, to je otpočetka laž"). Poteškoća s Marxovim ekonomizmom (sociološkim reduktivizmom) postala je vidljiva kada se postavilo pitanje mogu li se pomoću njegove paradigme objasniti baš svi oblici života. Marx je dao upute za svođenje fenomen jedne sfere na drugu (nadgradnje na osnovu, svijesti na materijalni život), ali ostalo je nejasno mogu li se pojave u prirodi i njihova objašnjenja uklopiti u analizu lažne svijesti na isti način kao što je to slučaj s pravom, moralom ili filozofijom. Engels je u svojoj "Dijalektici prirode" pokušao dijalektičko objašnjenje protegnuti i na prirodne znanosti, ali takva objašnjenja nisu bila zadovoljavajuća, pa su se Marxovi nastavljači, primjerice Luk cs i Mannheim, radije ograničavali na primjenu dijalektike i sociologističke analize pri objašnjavanju društvenog života i njegovih svjesnih izraza. Marxovo objašnjenje služilo se dijalektičkom metodom. Ponekad osnova uvjetuje nadgradnju, a ponekad nadgradnja (svjesni život) povratno djeluje na osnovu. Stoga možemo ponoviti ono što Merton (1964) prigovara Marxu, naime da zapravo ipak ne znamo može li se nadgradnja svesti na osnovu, jer ta dvostrana, kružna uzročnost (dijalektičnost) ostavlja otvorenim pitanje uzročnog objašnjenja.

Drugi najpoznatiji sociologistički pokušaj jest Durkheimova teorija o postanku logičkih struktura iz društvenih i teorija o socijalnoj prirodi logike. Potonja pretpostavlja da ćemo tek upoznavši društvene kategorije shvatiti one logičke, tj. zakone mišljenja®. No problem s navedenom sociologističkom hipotezom leži u tome što Durkheim dopušta da u tom objašnjenju logici ostane i reziduum neobjašnjenoga (1982:397): "Svakako, nikada nije naodmet naglasiti diferencijalna obilježja što ih logika pokazuje u raznim trenucima povijesti; ona evoluira poput samih društava. Ali ma koliko stvarne bile, te nas razlike ne smiju navesti da zanemarimo sličnosti koje nisu manje bitne". Dakle, kao i u Marxa, dopušta se mogućnost da neki skup činjenica ne bude objašnjen, tj. obuhvaćen redukcionističkim načelom.

U Durkheima je kauzalno objašnjenje ograničeno isključivo na postanak logike, na njezinu genezu. Nakon postanka logika ima samostalan život, pa sociologističko objašnjenje promjena u logici od trena njezinog nastanka može biti samo funkcionalno ili korelacijsko, ali ne i kauzalno. Društvene se strukture i dalje podudaraju s logičkima te predstavljaju temelj redukcije, ali sada se samostalan život logike samo posredno može kauzalno objasniti društvenim kategorijama, tj. preko pretpostavke o društvenoj genezi. Umjesto društvenog antecedensa i logičkog konsekvensa, sada imamo paralelizam različitih geneza, tj. funkcionalnu povezanost®.

#3. Sociologizam "strogog programa u sociologiji spoznaje"

U gotovo svih zastupnika strogog programa u sociologiji spoznaje "edinburške škole" pronalazimo programske konstatacije kojima se izriče nezadovoljstvo ulogom što je u racionalističkoj podjeli "racionalno - socijalno" dodijeljena sociologiji spoznaje.

Kao što kaže Steven Shapin (1979:42),

*tradicionalne formulacije prijepora o internalizmu i eksternalizmu sada su prevladane. Sada je povjesničar znanosti pred novim zadatkom. Taj se zadatak sastoji u razjašnjenju i potankom opisu načina na koji se znanstvena spoznaja odnosi prema različitim kontekstualnim faktorima i interesima što je stvaraju. Više nas ne zadovoljava puka tvrdnja da znanstvena spoznaja "mora imati" neke veze s društvenim poretkom i da ona "nije autonomna". Sada moramo specificirati na koji to način moramo znanstvenu kulturu smatrati društvenim proizvodom. Potrebno je ustanoviti pravu narav povezanosti između opisa prirodne realnosti s jedne strane i društvenog poretka s druge. Ukratko, moramo osigurati socijalnu epistemologiju koja će biti u skladu s povješću znanosti.

Barry Barnes (1974:154-6) formulira strogi program na sljedeći način:

*Dokazivanje da se u sociološkom objašnjenju prema svim sustavima vjerovanja moramo odnositi simetrično pokazalo je da su mnogi tradicionalni načini opravdavanja vjerovanja kao znanja ostali neodređeni... Opis znanja koji ovdje nudimo ne smije zahtijevati nikakav povlašteni status; on mora biti potpuno refleksivan. Tvrdili smo da znanje raste s razvojem ili proširenjem modela i metafora i da se taj proces može razumjeti deterministički, da su tvrdnje o valjanosti posve kontingentne, jer se bilo koji izabrani "kontekst opravdanja" uvijek mora temeljiti na konvencijama o kojima se može pregovarati i na egzemplarima koji su nam zajednički... Povjesničari znanosti pokušavaju obesnažiti postojeće znanje kao mjerilo procjene ranijih djela i misle da je moguće nastaviti s radom na vlastitom području bez upotrebe njima izvanjskih standarda "istinitosti" ili "racionalnosti".

Ali najsažetiju i najjasniju formulaciju "strogoga programa" dao je David Bloor:

*Cilj sociologije spoznaje jest da pomoću utjecaja koji djeluju na ljudska uvjerenja objasni njihov nastanak. Ovaj program možemo razložiti na četiri zahtjeva. Sociologija spoznaje mora prvo locirati uzroke vjerovanja, tj. opće zakone kojima se vjerovanja povezuju s nužnim i dovoljnim uvjetima što ih određuju. Drugo, vjerovanje istraživača koji se drži ovog programa ne smije biti iznimka. Moramo izbjeći povlašten položaj te navesti uzroke kako za vjerovanja kojih se pridržavamo tako i za ona koje odbacujemo. Program mora biti nepristran s obzirom na istinitost i lažnost. Sljedeći je zahtjev sukladan navedenome. Sociologija spoznaje mora objasniti vlastito pojavljivanje i vlastite posljedice: ona mora biti refleksivna. ^etvrti i posljednji zahtjev razrada je zahtjeva za nepristranošću. Ne samo da moramo objasniti i istinita i lažna vjerovanja nego iste vrste uzroka moraju stvarati obje klase uvjerenja. Taj zahtjev možemo nazvati zahtjevom za simetrijom. Odsada ćemo ta

četiri zahtjeva, kauzalnost, nepristranost, refleksivnost i simetriju, zvati strogi program u sociologiji spoznaje (Bloor 1973:)◎.

Formulacija koja se najčešće spominje nalazi se u Bloorovom djelu Knowledge and Social Imagery (1976:7)

*1. Sociologija znanstvene spoznaje trebala bi biti kauzalna, tj. trebala bi se baviti uvjetima nastanka vjerovanja ili stanja znanja. Osim socijalnih, postoje naravno i drugi tipovi uzroka što sudjeluju u stvaranju vjerovanja.

*2. Trebala bi biti nepristrana u razmatranju istinitosti i lažnosti, racionalnosti i iracionalnosti, uspješnosti i neuspješnosti. Obje strane svake od tih dihotomija traže objašnjenje.

*3. Trebala bi biti simetrična u stilu objašnjavanja. Isti tipovi uzroka objašnjavali bi, recimo, istinita i lažna vjerovanja.

*4. Trebala bi biti refleksivna. Njezini bi obrasci objašnjenja u principu trebali biti primjenljivi na samu sociologiju. Kao i zahtjev za simetričnošću, to je odgovor na potrebu za traženjem općih objašnjenja. Posrijedi je očito principijelan zahtjev, jer bi u suprotnom sociologija stalno opovrgavala vlastite teorije.

*Navedena četiri obilježja: kauzalnost, nepristranost, simetrija i refleksivnost definiraju ono što nazivamo strogim programom sociologije spoznaje. On nipošto nije originalan, ali tvori spoj optimističnijih i znanstvenijih svojstava koje možemo naći u Durkheima (1938), Mannheima (1936) i Znanieckog (1965).

Što je u tom programu "strogo"? Navedeni je program strog zato što smatra da su sva vjerovanja nečim uzrokovana. Kao i u drugim znanostima, u sociologiji također uzroci moraju biti odgovorni za nastanak i objašnjenje događaja. Strogi program "pretpostavlja da je za svako vjerovanje, u bilo kojem kontekstu, moguće (a možda i nužno) utvrditi one aspekte konteksta koji su u pojedinačnim slučajevima nužni, a zajedno i dovoljni da stvore vjerovanje koje valja objasniti...". Koji se tip nužnosti ovdje podrazumijeva? Na drugom mjestu u istom članku Bloor tvrdi da se ta nužnost svodi na "socijalnu prisilu" (Millstone 1978:112).

Bloorovu redukcionističku hipotezu možemo formulirati na sljedeći način: Sva vjerovanja (pa tako i rezultati znanstvene spoznaje) mogu se u potpunosti objasniti sociološkim sredstvima. Dopuna hipoteze glasila bi: za objašnjenje vjerovanja i sadržaja znanstvene spoznaje nije potrebna racionalistička pretpostavka◎ o nezavisnosti prosudbe spoznajnih fenomena, tj. pretpostavka da vjerovanja i njihov sadržaj imaju izvansubjektivni i naddruštveni karakter, te da za istinita vjerovanja treba postojati posebno (antikauzalno), tj. racionalno ili, kako Bloor kaže, teleološko objašnjenje.

Za razliku od racionalizma koji ističe "povlašteni status" istinitih vjerovanja u objašnjenju, tj. dualizam objašnjenja s obzirom na apriornu prosudbu vjerovanja kao istinitog ili lažnog, strogi program nudi unifikaciju objašnjenja: sva vjerovanja, bez obzira na vrednovanje, moraju se objasniti na isti način (istim tipovima uzroka). Da bismo u tom raznolikom polju vjerovanja mogli razlučiti (socijalne) pravilnosti njihova formiranja, potrebno je izbjeći prethodnu procjenu njihove istinitosti. To je tzv. teza o simetriji.

Nadalje, strogi program nudi objašnjenje manje poznatoga pomoću poznatijega, nadalje, objašnjenje prihvaćenosti složenih matematičkih zakona pomoću rasprava o pravu prvenstva nad otkrićem ili pomoću sustava vladajućih ideja.

Bloor smatra da između vjerovanja (eksplananda) i socijalnih fenomena (eksplanantia) postoji jednostrana kauzalna veza. Društvena su zbivanja dovoljni razlozi za objašnjenje vjerovanja. Oni su njihovi eficijentni uzroci. Zakonitosti koje se navode primjerice su: "otkrića potiču rasprave o primatu nad otkrićem" ili "društva nazivaju tajnovitima one činjenice ili djelatnosti koje žele prikriti".

Na temelju takve podjele nastale su neke predrasude: 1. Sociologija ne može vrednovati istinita vjerovanja, jer joj nisu dostupna normativno-racionalna, nego samo empirijska sredstva za prosudbu. Prema tome, sociologija se može baviti samo lažnim vjerovanjima i vrstama izvrtanja istine. 2. Sociologija ne može objasniti same norme racionalnog prosuđivanja. 3. Sociologija sama nije normativna.

Može li sociologija objasniti istinita vjerovanja (znanja) ili ne može, to nije pitanje apriorne odluke, nego empirijskog istraživanja, kaže Bloor. No za to su joj potrebna metodološka sredstva kojima se služi "stroga znanost". Znanstveno objašnjenje ne može biti strogo ako smatramo da je eksplanatorni dualizam pogodan ili potreban, stoga sociologija mora prihvatiti četiri navedene metodološke "norme". Nepristranost je potrebna radi potpune deskripcije objašnjavalačkog polja, simetričnost i kauzalnost radi unifikacije objašnjenja, a refleksivnost radi provjere neproturječnosti.

Bloorova hipoteza o "racionalnim" normama, slična Durkheimovoj, glasi: racionalne norme ujedno su socijalane norme. Kriteriji valjanosti i vjerodostojnosti lokalnog su karaktera, pa će strogi program ispitivati lokalni karakter normi valjanosti vjerovanja i vjerodostojnosti znanja. Drugim riječima, hoće li neki postupak biti racionalan, može se odrediti samo s obzirom na kontekst vrednovanja, na društvo ili zajednicu koja taj postupak legitimira ili odbacuje. Navedena hipoteza formulirana je i kao jednostavna "socijalna teorija objektivnosti". Ona kaže: "objektivno = socijalno". Nadindividualni karakter vjerovanja pruža isključivo zajednica, a ono što pruža zajednica jest objektivno. Teorija ne kaže da je objektivno = istinito, kao što tvrdi racionalizam, nego samo to da norme objektiviranja (pretvaranja subjektivnog iskustva ili uvjerenja u nešto u kontekstu prihvatljivo, razumljivo i nadindividualno, tj. na lokalan način "univerzalno") podliježu isključivo društvenoj kontroli.

Što se tiče normativnosti, Bloor priznaje da njegovu teoriju valja odbaciti ako je racionalizam istinit, pa se zajedno s Barnesom i zagovornicima strogog programa zauzima za ispitivanje "prirodne racionalnosti". Normativne rekonstrukcije znanstvene povijesti bit će prema tome uvijek rekonstrukcije nekog subjekta ili zajednice koji će imati određene interese, potrebe, mnijenja, stoga ne može biti govora o "vječnim, neproblematičnim normama".

Međutim, sociologija se također koristi metodološkim normama (i sam je strogi program u tom smislu normativan). Kitcher na primjeru Newtonovih i Darwinovih objašnjenja tvrdi da obećanje unifikacije objašnjenja često prethodi utvrđivanju činjenica, pa je prema tome unifikacija objašnjenja koju treba pružiti sociološka kauzalna analiza jedan od metodoloških imperativa.

4. Strogi program kao metodološko-istraživački program

Za opravdanje sociologizma potrebno je razlikovati vrednovanje metodološkog programa i vrednovanje teorije koja proizlazi iz programa ili ga podupire. Mjerila za vrednovanje metodološkog programa bitno su različita od vrednovanja teorije, to je jedna od bitnijih teza ovoga rada. Bloorove sociološke teorije, kao i one koje podupiru strogi program, treba vrednovati posebno. One ne padaju s programom, kao što ni program ne pada s njima. To znači da bismo od nekih metodoloških zahtjeva mogli odustati, a da ne ugrozimo teorije stvorene na temelju strogog programa; jednako je i obratno, teorije koje izvodimo iz programa ne upućuju eo ipso na pogrešnost programa.

Potreba za konstrukcijom naziva za općenitije teorije nastala je iz dvoznačnosti riječi "teorija". Prema prvom značenju, teorija obuhvaća koherentan skup tvrdnji o vrlo ograničenom predmetnom području, kao što je primjerice Marxova radna teorija vrijednosti, Freudova teorija o regresiji libida u infantilno razdoblje ili Leukipova atomistička teorija. Na drugoj su strani

*mnogo općenitiji skupovi doktrina i pretpostavki koje je mnogo teže provjeriti. Tako govorimo o "teoriji atoma", "teoriji evolucije", "kinetičkoj teoriji plinova". U svakom od tih slučajeva govorimo o cijelom spektru pojedinačnih teorija, a ne o jednoj jedinoj... Sve dok ne postanemo osjetljivi za kognitivne razlike i razlike u prosuđivanju teorija te vrste, bit će nemoguće dobiti povjesno opravdanu i filozofski prikladnu teoriju napretka (Laudan 1977:71-2).

Edinburški program zadovoljava gotovo sve kriterije koje filozofi znanosti postavljaju metateorijskim znanstvenim programima pri procjeni njihove racionalnosti i objašnjavanju napretka znanosti. On može biti Lakatosev "metodološko-istraživački program", Kuhnova "paradigma" ili "disciplinarna matrica", Laudanova "istraživačka tradicija", Holtonova "thema" ili Brownova "globalna jedinica". Unatoč velikoj brizi racionalista da svakoj od tih normativnih konstrukcija daju posebno značenje, držim da

zbog velikih sličnosti među njima nije potrebno posebno provjeravati strogi program u svim različitim značenjima kako bismo dokazali da on nije samo individualizirana teorija nego i meta-teorijski istraživački program.

Strogi program nazvat ćemo metodološko-istraživačkim programom, prema odrednicama što ih je za takve programe predložio Imre Lakatos (1986). Jedan od ključnih kriterija vrednovanja metodološko-istraživačkih programa po Lakatosu je potencijalno povećanje opsega objašnjenja: bolji (progresivniji) je onaj program koji može objasniti više činjenica. Jezgra strogog programa upravo je metodološko načelo povećanog opsega objašnjenja. Prvo, strogi program može objasniti sve eksternalističke sociološke teorije, teorije koje objašnjavaju kontekste nastanka vjerovanja, ali ne zadiru u njihovu racionalnost. Usto se sociologističkim sredstvima mogu objasniti i oni iskazi koji se daju objasniti racionalističkim sredstvima i oni koji ostaju izvan domašaja racionalističkog objašnjenja. Prema tome, sociologizam može objasniti iracionalna vjerovanja (što racionalizam priznaje), ali i ona za koja racionalist vjeruje da su objašnjiva isključivo njegovom metodom. Nesumnjivo je stoga da je strogi sociologistički program opsežniji od racionalističkoga, jer pokušava objasniti one činjenice koje racionalisti dobrovoljno prebacuju sociolozima, kao i one za koje se racionalisti osjećaju isključivo mjerodavnima.

U svojim člancima "Falsifikacija i metodologija znanstveno-istraživačkih programa" i "Povijest znanosti i njezine racionalne rekonstrukcije", Imre Lakatos je predložio razloge i načine za procjenu metodološko-istraživačkih programa. Lakatos smatra da su racionalne rekonstrukcije znanstvene povijesti njegovih prethodnika prekratkog dometa. Klasični primjeri prethodnika svodili su se na oštro razgraničenje znanosti i neznanosti, a prema tim definicijama brojne su teorije morale biti proglašene neznanstvenima, odnosno podložnima sociološkoj (eksternoj) analizi. Tako su induktivisti odbacivali sve "metafizičke" stavove, uključujući i one s dvojbenim kriterijem provjere. Konvencionalisti su primjenjivali samo jedan kriterij pri prosudbi znanstvenih teorija - jednostavnost. Popperov falsifikacionistički kriterij isključio je brojne teorije koje nisu mogle opravdati falsificirajuće protuprimjere. U svim tim tim primjerima ima mnogo, isuviše mnogo znanstvenih teorija koje su upravo zbog apriornih kriterija razgraničenja gurnute u područje iracionalnoga, tj. onoga što je prikladno za sociološke i psihološke analize. Svaki kriterij razgraničenja također podrazumijeva razgraničenje racionalnoga i iracionalnoga u znanosti, kao i to da se ta granica pomiče ovisno o tome čemu se od toga dvojega priklanjamo. Nesumnjivo je međutim da je do mnogih značajnih otkrića u znanosti došlo unatoč tim kriterijima, stoga će najbolji kriterij razgraničenja očito biti onaj koji uspije opravdati što više znanstvenih teorija. Da bi uklonio rigorizam svojih prethodnika, Lakatos postavlja sljedeće kriterije:

*1. ključne eksperimente prosuđujemo tek dugo nakon otkrića; 2. istraživački program napreduje sve dok njegov teorijski rast anticipira njegov empirijski rast, a stagnira ako

teorijski rast zaostaje za empirijskim; 3. ako jedan istraživački program objašnjava više od nekog drugog, suparničkog programa, on ga istiskuje i time eliminira; 4. da bi došlo do zamjene teorija, prva teorija čak ni ne mora biti opovrgnuta; 5. ni logičarov dokaz o nedosljednosti, ni znanstvenikov eksperiment ne može jednim udarcem poraziti istraživački program; 6. da bismo objasnili različite brzine razvoja istraživačkih programa, možda ćemo se morati pozvati na izvanjsku povijest; 7. racionalna rekonstrukcija ne može biti sveobuhvatna, jer ljudi nisu potpuno racionalna živa bića; 8. povijest znanosti uvijek je bogatija od svoje racionalne rekonstrukcije.

Što se tiče distinkcije između unutrašnje i izvanjske povijesti (prva je isključivo racionalna, a druga psihosociološka), vrijede sljedeći principi:

*a. razgraničenje normativnoga (unutrašnjega) i empirijskoga (izvanjskoga) različito je za svaku metodologiju; b. pritome je izvanjska povijest nebitna ili manje bitna; c. povijest znanosti je test za racionalne rekonstrukcije.

Bloor je napadao ideju po kojoj prvo moramo imati normativnu definiciju racionalnosti, da bismo tek onda dopustili da našu sliku o racionalnosti znanosti dopuni izvanjska empirijska povijest. Logična posljedica takve distinkcije bila je u svim slučajevima racionalne rekonstrukcije znanosti to da su mnoge teorije ostale u sferi iracionalnoga i da nikakva racionalna rekonstrukcija nije mogla dokraja objasniti zašto je neka teorija pobijedila i dobila status znanstvene istine. Bloorov program i njegov "empiristički" zahtjev ukazuju na besmislenost Lakatoseva prvog zahtjeva: ako razgraničenje treba primjenjivati za svaku novu metodologiju napose, onda je sam zahtjev besmislen. Puno je jednostavnije odbaciti normativno razgraničenje i ispitati socijalne uvjete vjerodostojnosti i valjanosti koji su imali udjela u znanstvenim postupcima te predložiti unificirano objašnjenje za te različite kriterije.

Lakatos pretpostavlja da su "izvanjska povijest" i povijest znanosti različite, ali ne može odrediti do koje mjere "izvanjsku" povijest treba uključiti u objašnjenje one "unutrašnje". Međutim, ukidanjem distinkcije između racionalne i iracionalne povijesti strogi program pokazuje na koji način povijest znanosti postaje "provjera za racionalne rekonstrukcije". Povijest je uvijek socijalna povijest. Ona neće biti samo provjera nego i sredstvo objašnjenja "unutrašnje rekonstrukcije". Bloorov program unosi poboljšanje u rasprave o kriterijima razgraničenja. Kriteriji racionalnosti izvest će se iz realne znanstvene povijesti i bit će isključivo lokalnog karaktera. Zašto je jedna teorija proglašena istinitom, a druga lažnom, to ne ovisi isključivo o svojstvima samih teorija nego i o lokalnim kriterijima vjerodostojnosti koji su primijenjeni u danom slučaju. Umjesto prosudbe samo onih teorija koje su normativno proglašene racionalnima ili istinitima, strogi nam program predlaže da prosuđujemo sve teorije i empirijski utvrdimo koji su kriteriji racionalnosti primijenjeni prilikom ustoličenja neke teorije kao istinite ili racionalne. Pritome racionalnost nije

nikakva fikcija niti proizvoljno odabran kriterij, nego je empirijski ustanovljiva i sukladna historiografiji znanosti.

Historiografski stav koji Lakatos predlaže radi dopune racionalne rekonstrukcije pokazuje pak da je strogi program u posljednjih petnaestak godina očito bio progresivan, jer je njegov teorijski rast anticipirao empirijski. S druge je strane program racionalne rekonstrukcije historije znanosti zbog svoje rigoroznosti bio osuđen da zaostaje za svojim empirijskim rastom.

U skladu s Lakatosevim kriterijima, a unatoč Bloorovim izjavama, da bismo slijedili sociologistički program, ne moramo opovrgnuti suparnički racionalistički program. Bitno je da teorijski rast anticipira empirijski i da objašnjava više od suparničke teorije. Ako strogi (sociologistički) i racionalistički program smatramo konkurirajućim metodološko-istraživačkim programima, onda je prvi u prednosti, jer nikakav teorijski rast u racionalističkoj rekonstrukciji ne može anticipirati toliko empirijskih podataka kao sociologistički program koji priznaje povijest kao činjeničnu osnovu objašnjenja.

Nadalje, prednost strogog programa pred racionalnim rekonstrukcijama sastoji se u tome što strogi program može dati kauzalno objašnjenje nasljeđivanja teorija. To kauzalno objašnjenje proizlazi iz empirijskih podataka, a ne iz proizvoljnih racionalističkih kriterija. Stoga on ne transformira empirijske podatke, kao što je slučaj u racionalnoj rekonstrukciji, nego ih objašnjava tvrdnjama koje pripadaju jezgri programa i teorije, dakle ne hipotezama ad hoc ili dodatnim hipotezama posuđenima od "izvanjske" povijesti.

Postoji i pragmatički kriterij prosudbe konkurirajućih metodološko-istraživačkih programa. Lakatos je tvrdio da uspješnost programa treba opravdati racionalističkim sredstvima (logikom znanstvene situacije) i objašnjenjem posuđenim od "izvanjske" povijesti. Sociolog međutim ima puno pravo da ustvrdi kako se uspješnost programa može gotovo isključivo sociološki objasniti. ^ak i kada se opravdanje uspjeha može činiti racionalno objašnjivim, uspjeh racionalnog kriterija ima sociološko objašnjenje. S druge strane, ako je uspješnost kriterij legitimacije programa koji smijemo primijeniti na kontroverziju racionalizam - sociologizam, vidimo da sociologizam postaje sve dominantnija vrsta istraživanja u znanosti, pa se umjesto o racionalnoj rekonstrukciji sve češće govori o socijalnoj i narativnoj rekonstrukciji znanosti®.

Međutim, usporedba konkurirajućih programa skopčana je s nekoliko poteškoća. Prvo, objašnjavaju li ti programi iste činjenice? Drugo, nije li anticipacija empirijskog rasta kod strogog programa (kojemu racionalistički ne može konkurirati jer i ne objašnjava "empirijske" činjenice, nego njihovu idealiziranu verziju u obliku logičnih razloga) vezana za pojedinačno tumačenje znanstvenih rezultata, za neku vrstu "socioterapije", kako kaže Popper, u kojoj se razlozi interpretiraju kao da imaju socijalne uzroke? ^ini se da je socijalne uzroke lakše pronaći nego racionalne jer ih možemo gotovo proizvoljno imputirati.

Moguća slaba točka strogog programa jesu znanja matematike i logike. U knjizi Knowledge and Social Imagery Bloor napada Mannheimovu nedosljednost u primjeni sociologističkih načela, jer ostavlja netaknutima matematičke tvrdnje i uopće teorije prirodnih znanosti. Dobro je poznata činjenica sociologije spoznaje da su apriorne spoznaje logike i matematike experimentum crucis sociologističkog programa. Ako se strogi program ne bi mogao primijeniti na matematičke spoznaje, onda bi konkurirajući metodološko-istraživački program, u ovom slučaju racionalistički, mogao odnijeti i globalnu pobjedu. Bloor odgovara tako što Popperovu metodu nagađanja i opovrgavanja pretvara u socijalnu teoriju opravdanja koja kaže da vrste opravdanja i uvjeravanja ovise o socijalnoj strukturi koja ih potiče ili stvara®.

^ak i kada bismo pretpostavili da pomoću strogog programa možemo objasniti sva znanja (vjerovanja) matematike i logike, moglo bi se postaviti pitanje da li bi to objašnjenje ispunilo dano obećanje, naime da li bi ono bilo i najjednostavnije®.

Sociologistički strogi program ima relativno čvrstu metodološku jezgru i opravdanje, ali za izgradnju sveobuhvatne socijalne teorije znanja koja će ustanoviti pravilnosti kauzalnog formiranja vjerovanj□ i njihovih sadržaja potrebno je iskoristiti ili formulirati teorije koje ga podupiru i kojima će se fenomeni objašnjavati. Te će teorije predstavljati zaštitni omotač (protective belt) čvrste jezgre, koji će biti izložen napadu kritike. Opovrgavanjem neke od protektivnih i podupirućih teorija metodološki program neće biti izavno ugrožen, ali će u skladu s Lakatosevim mjerilima za racionalnu rekonstrukciju postati degenerativan i trebat će mu nova vrsta potpore. Bloorovi kritičari napadaju strogi program kao teoriju, a ne kao program®, no pritom ne napadaju zaštitne ili podupiruće teorije, nego sam zahtjev za sociologističkim objašnjenjem. Vrsta napada analogna je napadu na mehanicizam bez pokušaja opovrgavanja teorija koje su formulirane u okviru mehanicističkog programa.

Bloor je naveo pet vrsti istraživanja (teorija) koji podupiru strogi program: 1. teorije o povezanosti globalnih socijalnih struktura i općih oblika kozmologija (ideologija) kojima se društvene skupine potčinjavaju; 2. studije o utjecaju gospodarstva, tehnike i industrije na sadržaj znanstvenih teorija; 3. studije o utjecaju neznanstvenih kultura na stvaranje i procjenu znanstvenih teorija; 4. studije o važnosti socijalizacije i obrazovanja za izvođenje znanstvenih istraživanja; 5. utjecaj duha vremena na izbor znanstveno-metodoloških programa. Tim istraživanjima Bloor i Barnes dodaju sociološku teoriju objektivnosti, socijalnu teoriju interesa, teoriju implementacije, sociolingvističke teorije (teoriju socijalne kontrole jezične akvizicije, lingvistički konvencionalizam), teoriju pregovora u matematici, empirističku teoriju logike, teoriju smjene znanstvenih paradigmi itd. Time popis teorija nije iscrpljen. Nastavljači sociologizma i strogog programa dodaju čvrstoj metodološkoj jezgri konstruktivističku teoriju formiranja znanstvenih činjenica (K. Knorr), teoriju socijalne dekonstrukcije činjenica (B. Latour), teoriju replikacije znanstvenih činjenica (T.

Pinch), teoriju sekundarnosti prirodnoga (H. Collins), teoriju refleksivnosti (S. Woolgar, M. Ashmore), a u prilog strogom programu mogu se također navesti različiti oblici etnometodoloških studija (Garfinkel, Cicourel, Lynch), konsenzualna teorija istine (Habermas), teorije znanstvenog diskursa (N. Gilbert, M. Mulkay) te sociološke teorije moći (P. Bourdieu).

Teoretičar može formulirati svoju teoriju tako da izabere neki metodološki program, ali taj uvjet nije nužan, niti je često zadovoljen. Neka teorija može poslužiti posve različitim metodološkim programima. Stoga se neke od spomenutih teorija ne pozivaju na strogi kauzalističko-sociologistički program. Snaga programa ovisi o sposobnosti uključivanja hipoteza, pojedinih teorija i njihovih rezultata u programska načela. Kao što smo već istaknuli, progresivan metodološko-istraživački program mora biti kadar objasniti više činjenica i uklopiti više postojećih teorija u svoju "paradigmu" nego drugi programi.

Za razliku od sociologizma, racionalizam ne može iskoristiti ni u svoj program uklopiti gotovo nijednu od spomenutih teorija. (Zato su racionalisti i izmislili dihotomiju "unutrašnje" i "izvanjske" povijesti kako bi brojne sociološke teorije, njihove rezultate te velik dio znanstvene historiografije mogli isključiti iz polja relevantnih činjenica). Racionalist bi svoju metodološku paradigmu mogao poboljšati tako da ponovno pokuša ustanoviti strogo razgraničenje "racionalnoga" i "socijalnoga", morao bi se vratiti čvrstom pozitivističkom stavu koji isključuje bilo koju socijalnu komponentu iz analize znanstvenih vjerovanja. Ako se u znanstvenoj djelatnosti otkrije bilo kakva socijalna komponenta, onda to znači da tu djelatnosti moramo isključiti iz sfere racionalnoga. To bi, kako kaže Lakatos, značilo povratak radikalnom induktivizmu, stavu koji isključuje velik dio znanstvene povijesti. Dopustimo li međutim da društvo utječe na oblikovanje znanstvenih teorija ili racionalnih kriterija, dopustit ćemo da strogi program postane prikladno objašnjenje.

U ovom dijelu dokazao sam, nadam se, tvrdnju da je sociologizam načelno prikladan za objašnjenje znanstvenih vjerovanja, odnosno da u strogom programu ne postoje apriorni razlozi za njegovo odbacivanje. On je program poput drugih metodoloških programa. Njihova se stvarna prikladnost utvrđuje empirijski. Pogrešno je napadati strogi program kao teoriju. On služi isključivo kao općenito metodološko opravdanje za formuliranje znanstvenih (sociоloških) teorija kojima se znanstvena vjerovanja pokušavaju u potpunosti objasniti. Vidjeli smo također da je sociologizam strogog programa u najmanju ruku dobar konkurent racionalističkom programu objašnjenja znanstvenih djelatnosti i da je od njega bolji jer može opravdati mnogo veći broj činjenica iz znanstvene historiografije.

No čak i kada bi te teorije bile pogrešne, to još ne bi bio dovoljan razlog za potpuno odbacivanje sociologističkog zahtjeva. Tada bi se moglo samo reći da je program u tom trenutku beskoristan i da nam ne daje nikakvo novo "objašnjavalačko obećanje". Sociologizam zasigurno nudi takvo obećanje, jer zadovoljava princip unifikacije,

poznatosti (familijarnosti) i jednostavnosti kao kriterije znanstvenog objašnjenja i uvećanja znanja. U sljedećim poglavljima vidjet ćemo kojim se reduktivnim objašnjavalačkim strategijama služe zastupnici "strogog programa".

#5.Vrste sociološke redukcije

5.1. Ontologija i epistemološki reduktivizam

U prethodnom odjeljku rekli smo da je sociološki redukcionizam (sociologizam) vrsta epistemološkog, a ne ontološkog redukcionizma. Osnovna pretpostavka te vrste redukcionizma jest tvrdnja da o stvarnosti ne možemo govoriti bez analize iskaza o njoj, odnosno da je stvarnost samo ono što se na različite načine formulira u iskazima, teorijama ili hipotezama. Mogli bismo tu tvrdnju nazvati metafizičkim načelom: nema stvarnosti bez iskaza o njoj. To je načelo prvi korak redukcije, jer postojeće veže za subjekte koji mogu izricati sudove o realnosti. Nema objekta bez spoznajućeg subjekta. Sociologizam je stoga jedno od uporišta anti-realizma, u mnogo čemu analogno ili čak istovjetno s idealističkim doktrinama. Bloorova definicija, prema kojoj je znanje "sve što ljudi smatraju znanjem", pretpostavlja da se uz apriorne procjene racionalnosti i iracionalnosti predikat "realno" u sociološkoj analizi također treba staviti u zagrade. Kako ne postoji jedinstven kauzalni utjecaj realnosti na naše poimanje stvarnosti, ona sama ne može biti glavni oslonac objašnjenja. Pa ipak, pogrešno je zastupnicima strogoga programa pripisivati takvu radikalnu verziju anti-realizma. Barnes (1974:VI) na samom početku knjige Znanstvena spoznaja i sociološka teorija kaže:

*Od vremena do vremena postojeći rad ostavlja dojam da stvarnost nema nikakve veze s onime što se socijalno konstruira ili o čemu se pregovara u raspravi o prirodnom znanju, ali možemo sa sigurnošću reći da je taj dojam slučajan proizvod suviše entuzijastične sociološke analize te da bi sociolozi u cjelini priznali da svijet na neki način utječe na naše vjerovanje o tome što on jest. Pa ipak ostaje pitanje: kakva je narav tog ograničenja i koliko je ono jako?

Razloge za pobijanje utjecaja realnosti na naše teorije i znanja sažimaju sljedeće Barnesove riječi:

*Sve kulture simetrično se odnose prema realnosti. Ljudi su u svim kulturama sposobni razborito reagirati na kauzalne podatke koje dobivaju od realnosti, tj. sposobni su za učenje. Ali ne treba nas iznenaditi to što struktura našeg verbalnog znanja time neće nužno konvergirati u jedinstven oblik, izomorfan realnom. Zašto bismo uopće očekivali da je to svojstvo naših lingvističkih i kognitivnih sposobnosti? (Barnes 1977:26).

To su idealističko-relativističko načelo znanstvenici i suvremeni filozofi često kritizirali. Uporište kritike naša je realistička intuicija, naime tvrdnja da je postojeće nezavisno od postojanja ljudi, odnosno tvrdnja da svijet postoji i bez spoznavajućih subjekata.

Međutim, realistički kritičari anti-realizma griješe kada anti-realistima pripisuju stav o nepostojanju realnosti bez spoznajnog subjekta. U idealističkoj terminologiji postoji razlika između svijeta (realnosti) i objekta. Idealist može naime prihvatiti tvrdnju da svijet postoji bez nas, a uglavnom to i čini, ali dodaje da o toj stvarnosti, o tom svijetu ne

možemo reći ništa ako ne koristimo dio svog spoznajnog aparata, koji on pokušava analizirati. Realnost, stvar po sebi, kako kaže Kant, jest nepoznanica; o njoj ne možemo suditi. Realnost dakle može postojati "izvan ili pokraj nas", ali je ona epistemološki nerelevantna, nespoznatljiva. "Postojanje" nije realni predikat. To znači da o stvari kojoj pripisujemo postojanje nismo rekli ništa, jer smo apstraktnoj stvari koju treba opisati dodali apstraktan predikat; ako mu želimo dati neki sadržaj, moramo mu dodati nove predikate.

Realisti griješe kada anti-realistički stav shvaćaju kao poricanje realnosti. Poricanje realnosti jest metodološko ishodište, a ne sadržajni stav o stvarnosti. Kao što fizičari "stavljaju u zagrade" mnoga svojstva predmeta, primjerice okus ili miris, kako bi istaknuli ona obilježja koja žele opisati i objasniti, tako i idealisti stavljaju u zagrade svojstvo realnosti da bi opisali i objasnili druge vrste pojava®.

No isključenje realnosti ili realističkog diskursa nije tako dobroćudno kao što se na prvi pogled čini. Realisti su dokazivali da takav stav nužno vodi u relativizam, jer bez zajedničke realnosti na koju se naslanjaju različite konceptualne sheme ne možemo komparativno procijeniti njihovu istinitost. Kada prosuđujemo dva proturječna stava o stvarnosti (o onome što jest), ne možemo odlučiti koji je od njih istinit. Tako je posljedica isključivanja realnosti radikalni relativizam. Tu posljedicu mnogi su spremni prihvatiti. No poteškoća s relativizmom nastaje kada i sam stav o isključivanju realnosti promatramo kao jedan od suprotstavljenih sudova čiju istinosnu vrijednost treba odrediti. Budući da isključivanje realnosti dovodi do relativizma, a relativizam do neodlučivosti pri određivanju istinosne vrijednosti, nije moguće prosuditi ni stav isključivanja (redukcije) na kojemu se temelje svi daljnji opisi, odnosno nije moguće odrediti njegovu istinosnu vrijednost. Tako nastaje problem samoopovrgljivosti, problem neodlučivosti istinosne vrijednosti utemeljivačkog principa, o kojemu će biti riječi u poglavlju o refleksivnosti.

Relativistički nam stav dakle onemogućuje da procjenimo je li on sam istinit ili lažan. O opasnostima i osnovnim ciljevima relativizma bit će više riječi u posljednjem poglavlju. Ali prije nego što odlučimo o primjerenosti metafizičkih polazišta sociologizma, valja razmotriti metode sociološke redukcije.

5.2. Pseudo-eksternalističke strategije

Osnovno je polazište sociologizma pokušaj redukcije kognitivnih činitelja na socijalne; riječ je o tvrdnji da socijalno ima objašnjavalačku prednost pred kognitivnim. Kao što smo istaknuli na početku rasprave, ta se tvrdnja temelji na intuiciji o društvenoj uvjetovanosti znanja. Društvo je uzrok, a znanje posljedica. Kojim se strategijama možemo poslužiti da bismo dokazali to načelo?

Prvu vrstu strategija nazvat ću pseudo-eksternalističkim strategijama. To su strategije kojima se kognitivni činitelji i prosudbe smještaju u općenitiju socijalno-povijesnu ili

antropološku deskripciju. Za tu vrstu objašnjenja karakteristično je da kognitivni činitelji imaju jednaku kauzalno-objašnjavalačku ulogu i važnost kao i drugi socijalni činitelji. Bloor u knjizi Znanje i društvena mašta (1976) govori o teorijama povezanosti globalnih socijalnih struktura i općih oblika kozmologija kojima se društvene skupine potčinjavaju. Izrijekom spominje antropološku teoriju Mary Douglas (1973, 1982, 1991). Njezina se "teorija" sastoji od jednostavnog i široko primjenljivog heurističkog sredstva klasifikacije koje naziva matricom "grid - group" (matricom intenziteta potčinjavanja, intenziteta skupne povezanosti i odnosa poretka i moći). Matrica izgleda ovako:

grid (intenzitet
potčinjavanja,
slojevitost)

potčinjavanje bez skupne povezanosti	hijerarhija
individualizam	povezanost bez hijerarhije

group (intenzitet grupne povezanosti)

Svaki od kvadranata opisuje jedan sklop vrijednosti kojima se priklanja pojedinac ili skupina, koji Douglasova naziva "kozmologijom", ali isto tako i vrstu, tj. intenzitet skupne povezanosti među pojedincima. Ona pretpostavlja da pojedinačan izbor osnovnih (moralnih i kognitivnih) vrijednosti koincidira sa socijalnim položajem (ulogom ili statusom) unutar izabrane skupine, tako da na temelju socijalne vrijednosti možemo odrediti kognitivnu i obrnuto. Postoji dakle, kako kaže David Ostrander (1982), jedan od autora koji se služi matricom Mary Douglas, korespondencija između socijalne i kognitivne okoline. Martin Rudwick (1982), jedan od članova edinburške Science Studies Unit, primjenjuje tu matricu prilikom klasifikacije kognitivnih stilova u geologiji i dokazuje kako izbor kognitivnih stilova podrazumijeva izbor usklađenih socijalnih vrijednosti. Bloor (1982) se također služi navedenom matricom kako bi pokazao da su pregovori u matematici (na primjeru iz Lakatosa (1991); vidi u daljnjem tekstu) određeni izborom općenitih strategija u raspravama ili u društvenom životu. Svrsishodnost matrice Mary Douglas posebno se ističe na primjerima kognitivnih i socijalnih odnosa prema

"čudovištima", socijalnim ponašanjima koja se ne uklapaju u kod skupine, ili prema teorijskim protuprimjerima. Ukratko, matrica Douglasove temelji se na Durkheimovoj tezi o podudarnosti socijalnih i simboličnih sustava te je dodatno razrađuje.

Međutim, nedvojbena opća heuristička plodnost matrice Mary Douglas predstavlja problem za jaku strogoprogramsku tezu o kauzalnosti. Ta matrica može dobro opisati podudarnost socijalnih i simboličnih sistema, ali ne može opisati njihov kauzalni odnos. Drugim riječima, između kognitivnih i socijalnih sistema, kao i u Durkheima, postoji "samo" funkcionalni odnos. Strogoprogramska redukcija kognitivnoga na socijalno zaustavlja se tako isključivo na utvrđivanju korelacije.

Kao potkrepu strogog programa zastupnici strogog programa nadalje navode studije utjecaja ekonomije, tehnike i industrije na sadržaj znanstvenih teorija. Primjer koji se često navodi jest utjecaj eksperimentiranja s parnim strojevima na termodinamiku (Kuhn 1977). U članku "Konzervacija energije kao primjer simultanog otkrića" Kuhn opisuje kako unatoč brojnim dokazima o pretvaranju topline u rad termodinamički zakoni, hipoteze o konzervaciji energije, nisu formulirani sve dok "nije došlo pravo vrijeme". On ističe da je tehnologija bila presudan faktor za njihovo oblikovanje. Iz njegove teze Bloor (1976:4) zaključuje da je kauzalna povezanost "izvan svake sumnje", implicirajući da je "duh vremena", tehnologija, kauzalno utjecao na formuliranje teorije.

U prilog strogom programu zastupnici strogog programa također navode studije o utjecaju neznanstvene kulture na stvaranje i prosudbu znanstvenih teorija. Neznanstvenom kulturom Bloor naziva primjerice "političku kulturu". Zastupnici strogog programa brojnim su primjerima dokumentirali taj utjecaj (Shapin (1979), Bloor (1981b), Shapin - Barnes (1979), MacKenzie - Barnes (1979)). U potonjoj studiji MacKenzie i Barnes opisuju prijepor između Batesonovih mendelovskih genetičara i Pearsonovih biometričara. Izbor teorija poklapao se s političkim stavovima: formulacije prvih podudarale su se s konzervativnim interesima britanskog društva, dok su na druge utjecale reformističke (evolucionističke) ideje.

Strogi program po Blooru nadalje potkrepljuju studije o važnosti socijalizacije i obrazovanja za izvođenje znanstvenih istraživanja. Kao primjer za utjecaj socijalizacije on navodi Kelvinovu kritiku teorije evolucije i nesposobnost njegovih utjecajnih sljedbenika da se odupru njegovu autoritetu, da odbace njegovu argumentaciju i prihvate teoriju evolucije. Bolji primjer iznosi Kuhn (1977) u članku "O funkciji misaonih eksperimenata". Pomoću Piagetovih istraživanja dječje psihologije Kuhn ilustrira da se dvoznačnost naše percepcije i poimanja "brzine" razdvaja tek socijalizacijom. Tek učenjem ili navikom koristimo onaj pojam "brzine" koji je u skladu sa suvremenim teorijama. O utjecaju i značenju socijalizacije za formiranje uvjerenja bit će posebno riječi u poglavlju o finitizmu.

Napokon, strogi se program potkrepljuje ujecajem "duha vremena" na izbor znanstveno-metodoloških programa. Bloor navodi istraživanje Paula Formana o anti-kauzalizmu

fizičara u Weimarskoj republici (1971) o kojemu će biti riječi u poglavlju o kauzalnosti. Studije poput onih koje smo spomenuli opisuju okolinu u kojoj nastaje znanje i najčešće ne pretendiraju na to da objasne sam sadržaj tvrdnji. One ističu uzajamnu funkcionalnu zavisnost kognitivnih i socijalnih činitelja i u tom smislu nisu dostatna potkrepa strogoprogramskih namjera. Ali njihovu vrijednost ne treba umanjivati. Tvrdnja o uzajamnoj funkcionalnoj zavisnosti također poriče mogućnost autonomne kognitivne (racionalne) prosudbe vjerovanja. Zastupnici strogog programa često su se služili spomenutim studijama kako bi eliminirali racionalističku postavku o mogućnosti autonomno-racionalne prosudbe znanstvenih tvrdnji i potkrijepili "jaču" tezu o kauzalnoj društvenoj uvjetovanosti vjerovanja.

5.3. Strogoprogramske strategije redukcije

Te se strategije često povezuju ili brkaju s imanentnim redukcionističkim strategijama. Radi se o strategijama opravdanja kognitivnih postavki. Sociologizmom u pravom smislu riječi smijemo zvati samo imanentne redukcionističke strategije.

Sociologizam "strogog programa" mogli bismo nazvati i sociologijom opravdanja. U engleskom jeziku pojam "justification" ima dva značenja: "opravdanje" i "utemeljenje". U hrvatskome tom distinkcijom možemo obilježiti vremenski raspon između nastanka neke tvrdnje ili vjerovanja (utemeljenja) i njihove post hoc racionalizacije tj. post hoc opravdanja. U prvom slučaju analiziraju se kauzalni utjecaji na nastanak uvjerenja, a u drugome se uzroci ili razlozi smatraju odgovornima za njihovu racionalizaciju.

Zastupnici "strogog programa" povezali su ta dva značenja i te dvije distinkcije. Njihova se redukcionistička metoda proizlazi iz shvaćanja po kojemu su uzroci nastanka jedina primjerena sredstva za racionalizaciju post hoc, tj. za opravdanje ili objašnjenje. Pa ipak, taj "argument stvaranja" često je neprimjereno ili nedostatano objašnjenje, odnosno ne predstavlja bitnu razliku s obzirom na eksternalističke strategije redukcije. Kauzalnoj analizi potrebno je dodati funkcionalni "argument strukture". ^esto je naime nemoguće rekonstruirati cjelinu kauzalnih uvjeta koji su odgovorni za nastanak nekog vjerovanja. Argument strukture ne proturječi kauzalnoj analizi, on nadomješta nepoznavanje konkretnih uzroka ili smatra određenu genezu tipičnom.

Naprimjer: vjerovanje da postoji ekvator "objektivno" je ne zbog toga što je on vidljiv "golim okom", nego zato što obilježava jednu nadindividualnu, nadsubjektivnu društvenu potrebu: potrebu za orijentacijom u prostoru. Postanak pojma "ekvator" zasigurno je društveno uvjetovan; u tom smislu on ima svoj "uzrok", on je nastao iz nečije subjektivne predodžbe o orijentaciji. Ali ta je predodžba o orijentaciji mogla postati "objektivna" vrijednost kojoj se dodjeljuje karakter činjeničnosti isključivo stoga što je društveno prihvaćena. Zato zastupnici strogog programa govore o istovjetnosti objektivnoga i društvenoga. Ta jednadžba ne opovrgava kauzalnu analizu, nego postupak objektiviranja subjektivne predodžbe shvaća kao tipičan. "Argumentom strukture" reducira se

nadindividualni karakter neke postavke ili vjerovanja na određen tip društvenog postanka, što znači da se često ispušta daljnja retrogradna karika u lancu objašnjenja, tj. ponovno svođenje "objektivne" postavke ili činjenice na nastanak u subjektivnosti predodžbe.

Dvije su karakteristične strogoprogramske metode opravdanja znanstvenih tvrdnji: prva je teza o istovjetnosti objektivnoga i socijalnoga, a druga je teza o prednosti neformalnog rezoniranja pred formalnim.

5.3.1. Istovjetnost objektivnoga i socijalnoga

Prva vrsta strogoprogramske redukcije na socijalno jest redukcija objektivnosti na socijalno, odnosno poistovjećenje objektivnosti sa socijalnime©. Bloor je izriče kao formulu: "objektivno je socijalno" (1983-4:229), ili na drugim mjestima: "teorijska komponenta znanja je upravo socijalna" (1976:86), "epistemički su razlozi zapravo socijalni" (1984:297), "objektivnost treba izjednačiti sa socijalnime (1976:87). Bloor zastupa durkheimovsku tezu po kojoj društvo ona vjerovanja koja bi uništila opstanak njegove socijalne strukture pretvara u objektivne činjenice. Zato postoji stalna tendencija mistifikacije odnosno postvarenja tih vjerovanja, pretvaranja objekata društvenih vjerovanja u činjenice. Te "činjenice" u sebi sadrže moralnu, a ne logičku prisilu. Primjerice, premda brak ne postoji kao opaziva činjenica, on se po Durkheimu mora tumačiti kao društvena činjenica, kao činjenica koja se može proučavati jednako kao realni objekt, jer je društvo shvaća kao stvarno postojeću, tj. kao nešto što ima moć prisile odnosno karakter realne nužnosti. Ta tendencija mistifikacije ili postvarenja idealnih objekata (ili društvenih veza) može se po Blooru primijetiti i u užim i u širim društvenim skupinama. Na taj se način tumači primjerice fregeovski platonizam: kada neka zajednica, recimo, zajednica matematičara, postane respektabilna i zahtijeva poseban društveni status, ta će skupina po Bloorovoj tezi mistificirati objekte kojima se bavi, ili filozofskim jezikom rečeno, pokušat će svojim predodžbama dati (pribaviti) status (objektivne) činjeničnosti.

Bloorova sociološka teorija objektivnosti je objašnjenje "nezavisnosti" bitka platoničkih entiteta, odnosno pokušaj opovrgavanja platonizma na kojemu se po njegovu mišljenju temelje mnoge predrasude o autonomiji znanja. Sociološka je teorija objektivnosti zapravo vrlo jednostavna i trivijalna. Bloor je izriče na sljedeći način:

*Evo moje teorije: objektivnost je socijalna. Kada kažem da je objektivnost društvena, želim reći da impersonalnost i stabilnost koja se pripisuje nekim našim vjerovanjima i karakter realnosti koji se pripisuje njihovim referensima potječe od toga što su ta vjerovanja društvene institucije. Objektivno vjerovanje ne pripada ni jednom pojedincu. Ono ne nastaje niti nestaje poput subjektivnog stanja ili osobne volje. Ono nije moje ili tvoje, već se može dijeliti. Pripisujemo mu vječnost i stvarnost. (...) Postupci koji se uzimaju zdravo za gotovo i koje podupire neka skupina imaju upravo svojstvo nečega

izvanjskog u odnosu na pojedinca. Oni su puno stabilniji od promjenljivih pojedinčevih želja... Stoga upravo institucije zadovoljavaju opći uvjet objektivnosti. (Bloor 1983:229)

Ta teorija uključuje sve one tvrdnje o znanju koje imaju nadindividualni status. To su dakako sve tvrdnje koje se promatraju nezavisno od svojih nosilaca, kao da imaju općenitiji ili općevrijedeći karakter. Bloorova sociološka teorija objektivnosti je reinterpretacija Popperove doktrine o trećem svijetu. Sve predmete Popperova trećeg svijeta, dakle sve teorije, hipoteze, knjige, umjetnička djela itd., treba tumačiti kao socijalne konstrukcije. Kao što ćemo kasnije vidjeti, u klasu tih "predmeta" treba ubrojiti i "pojmove". Ti "predmeti" ne moraju biti istiniti (Popperov treći svijet uključuje naime i pogrešne teorije), ali moraju biti "nadindividualni" poput Platonovih ideja. Prema Popperu (1972) treći je svijet

*prirodni proizvod čovjeka, usporediv s paukovom mrežom...(112) Ideja autonomije je središnja u mojoj teoriji trećeg svijeta. (118) Tim objektima raspolažemo gotovo kao fizičkim objektima (163).

Kada pitamo kako to ideje komuniciraju sa svojim nosiocima i tvorcima, a da su pritom autonomne, problem za Poppera postaje prilično zamršen. Platonisti (uključujući Poppera) pretpostavljaju da ideje postoje nezavisno od ljudi, što znači da bi postojale i kada ljudi ne bi bilo. Ali gdje postoje kada nema ljudi?

Bloor daje odgovor na problem autonomije. Ako ideje i teorije shvatimo kao socijalne kategorije, onda je problem njihova nastanka i interakcije sa svijetom njihovih tvoraca lako riješiti. Bloor na već opisani način sekularizira Popperove (1972) racionalizacije o objektivno postojećem svijetu teorija ili ideja. Subjektivna predodžba nije objektivna - ona po Popperu pripada psihološkom (drugom) svijetu. Objektivnost i nezavisnost (autonomija) ideja (trećeg svijeta) po Blooru nastaje onda kada društvo prihvati neku predodžbu kao instituciju tj. kao nešto što se ne može po volji mijenjati. To što se predodžbama, pojmovima ili teorijama predicira objektivnost ili činjeničnost znači samo da se subjekti prema njima odnose kao prema nečemu što izmiče njihovoj volji ili sposobnosti proizvoljne promjene. Subjekt može percipirati problem, subjektivno rabiti pojam ili "obrađivati" teoriju. Konzekvencije njegova odnošenja prema "objektivnim" idejama trostruke su: ako se njegova percepcija ili interpretacija slaže s društveno prihvaćenim, "objektivnim" stavom, onda je njegovo vjerovanje istinito, objektivno i racionalno. Ako se ne slaže s društveno prihvaćenim shvaćanjem, postoje dvije mogućnosti: ili se njegov odnos proglašava subjektivnim i proizvoljnim ili se pak značenje dotada "objektivne" činjenice mijenja u skladu s njegovim prijedlogom. U tom slučaju novo rješenje postaje nova institucija, nova objektivna činjenica.

Ta socijalna interpretacija platoničkog svijeta uspijeva dakle pomiriti Popperove tvrdnje o "stvorenosti" svijeta, tj. o njegovu društvenom podrijetlu, i ujedno objasniti njihovu objektivnost i autonomiju. Zanimljivo je da Bloor ističe i negativnu varijantu iste tvrdnje:

intelektualni problem ili pojam nema gotovo, objektivno rješenje ili značenje ako mu ne odgovara neko socijalno značenje, ako ono nije postalo "institucija".

*U toj... okolini ne može se postaviti pitanje: gdje je granica kojom se označava "pravi" poliedar? On nema intelektualno značenje zato što nema socijalno značenje; ne postoje stabilne platoničke biti, jer ne postoje (odgovarajuće) društvene biti (Bloor 1982:202).

Bloor standardno primjenjuje durkheimovsku metodu povezivanja "idealnih" i društvenih biti, socijalnih i simboličnih sistema. Nema autonomije "idealnih biti" bez njihova društvenog stvaranja, prihvaćanja ili opravdanja. Ta metoda predstavlja temelj sociologizma strogog programa. Za svaku "hipostazu" strogi program traži socijalno utemeljenje (opravdanje), a njegovi zastupnici smatraju da takav postupak predstavlja objašnjenje vjerovanja u "nadindividualne entitete".

Objektivnost idealnih tvorevina postiže se dakle tek institucionalizacijom subjektivnih predodžbi, tj. društvenom kontrolom nad upotrebom određenih pojmova. Pogrešna je premisa racionalista da ideje mogu ljude na nešto prisiljavati, tj. da pojam racionalne metode prisiljava na to da se poštuju stanovita pravila. To je najjezgrovitije formulirao Wittgenstein:

Opasnost je, vjerujem, u tome što svoje postupanje utemeljujemo ondje gdje ništa slično ne postoji, a umjesto toga bismo morali jednostavno reći: tako mi to radimo... Zakoni logike prisiljavaju nas u istom smislu kao i zakoni ljudskoga društva... Logični zaključci su koraci koji se ne dovode u pitanje. Sve dok mislimo da ne može biti drukčije, izvodimo logične zaključke. (cit. prema Bloor 1983:119,121,130).*

5.3.2. Prednost neformalnog rezoniranja pred formalnim

Iz sociološke teorije objektivnosti proizlazi da su formalna pravila racionalnog postupanja (primjerice u logici i matematici) samo kodifikacija ili institucionalizacija određenog tipa društvenog postupanja. Formalizam logike ili matematike nije ništa drugo doli simbolična notacija kojom se standardizira pravilnost postupanja. Prisila logike jest prisila društva da se postupa po "uhodanim" pravilima.

Međutim, za takvu je tvrdnju potreban jači dokaz od puke analogije. Hipotezu o prednosti neformalnoga pred formalnim Bloor naziva "preporukom Lorda Mansfielda" (1976:118). U osnovi ona se svodi na tvrdnju J. S. Milla da se sveza općih principa i slučajeva koji su u njih uključeni mora konstantno stvarati. Razlog za to jest činjenica da (deduktivni) silogizam počiva na 'petitio principii', naime to što za legitimiranje općenite premise ("svi ljudi su smrtni") moramo poznavati i izvedenu konkluziju ("Sokrat je smrtan"). Jedini legitiman način zaključivanja po Millu je zaključivanje iz pojedinačnih slučajeva na pojedinačne slučajeve. No ako želimo legitimirati općenitu premisu, moramo izgraditi interpretativni most. Taj postupak, kako kaže Mill, nije proces zaključivanja, nego proces

interpretacije. To znači da deduktivan postupak izgrađujemo na temelju induktivnih i neformalnih principa rezoniranja.

Središnja ideja sastoji se u tome da su formalni principi uma sredstva neformalnih principa razmišljanja. Deduktivna je logika tvorevina naših induktivnih sposobnosti; ona je proizvod naknadnih interpretativnih opravdanja (afterthoughts). Tu ideju nazvat ću prednošću neformalnoga pred formalnime. Kako se ona očituje?... Prvo, neformalna misao može se služiti formalnom. Ona može pokušati srediti i opravdati već predodređene konkluzije, time što će ih zaogrnuti deduktivnim velom. Drugo, neformalna misao može pokušati kritizirati, izbjeći, nadvladati ili izokrenuti formalne principe. Drugim riječima, primjena formalnih principa uvijek je potencijalni predmet neformalnih pregovora. Te pregovore Mill je nazvao interpretativnim ili hermeneutičkim procesom. Oni se tiču veze između bilo kojeg pravila i bilo kojeg slučaja koji navodno potpada pod to pravilo (Bloor 1976:118).*

Bloor razmatra jednostavno (deduktivno) pravilo tranzitivnosti kako bi pokazao važnost navedene ideje. Na prvi pogled čini se da zaključci: "Svi A su B, C je A, dakle C je B" ili "Ako je A veće od B i ako je B veće od C, onda je A veće od C" ne podliježu nikakvim pregovorima. Obično se misli da to pravilo tranzitivnosti nije vezano ni za kakve kulturne partikularnosti. "Ali to ne znači da će svaka primjena tog pravila biti uvjerljiva i da će njezina istina biti očita ili da tu nema problema s relativnošću" (Bloor 1976:120). Bloor pronalazi slučaj u kojemu se ta naša intuicija izokreće - transfinitnu aritmetiku i beskonačne nizove brojeva. Transfinitna aritmetika utemeljena je na eksplicitnom odbacivanju principa po kojemu je cjelina veća od svojih djelova, jer je beskonačan niz parnih brojeva jednako beskonačan kao niz prirodnih brojeva.

*Stoga je dio jednako velik kao cjelina, a cjelina nije veća od svoga dijela... Taj primjer pokazuje da se očite, samoevidentne istine... mogu izokrenuti i nanovo raspraviti... Nekada je to bio dokaz da je sama ideja o nizovima beskonačnih veličina paradoksalna, kontradiktorna i logički manjkava... Međutim, ono što je nekoć bilo razlog za odbacivanje beskonačnih skupova sada se prihvaća kao sama njihova definicija... Kako je moguće da se kontradikcija pretvori u definiciju, kako je moguć takav pregovor? Neformalna je misao izokrenula tobože prisiljavajući princip i istaknula novi neformalni model. Ustanovljen je novi spektar iskustva za eksploataciju... Zaključak iz toga jest da ne postoji apsolutni smisao zbog kojega bi svatko morao prihvatiti princip da je cjelina veća od dijelova. Sama značenja riječi ne prisiljavaju nas ni na kakvu konkluziju, jer nas ne mogu prisiliti na odluku da svaki novi slučaj uključimo u pravilo... Ako pravilo ima prisiljavajući karakter, onda se on sastoji isključivo u navici ili tradiciji korštenja jednih, a ne drugih modela (Bloor 1976:121-2).

Ukratko, pregovori su mogući čak i na područjima logike i matematike, koja navodno sadrže opće zakone misli, jer je uvijek potrebna posebna ("hermeneutička") interpretacija podređivanja posebnoga slučaja općem pravilu.

Kako se na implicitnom platonizmu i na intuiciji o prisiljavajućem karakteru logičkih i matematičkih pravila temelje gotovo sve naše intuicije o autonomiji zakona logike i matematike te intuicije o neprikladnosti njihovih sociooloških objašnjenja, Bloor navodi brojne primjere sociološkog objašnjenja upravo formalnih zakona logike i matematike. Iz njegove sociološke teorije objektivnosti i hipoteze o prednosti neformalnoga u odnosu na formalno, izvedene su daljnje strategije redukcije i objašnjenja. Pogledajmo dakle kako izgleda sociologistička strategija s obzirom na temelje racionalnosti, na pretpostavljenu apriornu valjanost ("analitičnost") i utemeljenost pravila logike i matematike.

Ekskurz: Prijepor o racionalnosti logike i matematike

Strogi program u sociologiji spoznaje po mnogima je važan upravo zato što dokazuje primjerenost sociologizma na području logike i matematike. Naime, u starijim sociologističkim programima, Marxovom, Mannheimovom i Durkheimovom, teorije logike i matematike predstavljale su granice sociologističkog objašnjenja. Strogost strogog programa sastoji se dakle u pokušaju sociologističke interpretacije svih vjerovanja i teorija, pa tako i matematičkih i logičkih. Kriterij racionalnosti i logičnosti kao uporište racionalizma najčvrća je meta sociologista. Ako se naime pokaže da postoje univerzalna racionalna pravila koja ne ovise o kontingentnosti naših procjena, onda je načelno moguće da se sva vjerovanja prosuđuju pomoću univerzalne matrice racionalnih uvjerenja, a ne pomoću socijalnih uvjeta. Ako je to moguće, sociologizam će pokazati svoja bitna ograničenja u objašnjenju vjerovanja.

Protiv apriorne samorazumljivosti, utemeljenosti i racionalnosti logike, Bloor i Barnes navode dva dodatna korolara "korolara" sociološkoj teoriji objektivnosti i teoriji prednosti neformalnog nad formalnim:

1. pravila logičnog zaključivanja nisu utemeljena na logičkim pravilima stoga njihovu utemeljenost i "objektivnost" ne treba tražiti u strogim i autonomnim metodama racionalnog mišljenja; 2. intuitivne i analitičke vrijednosti logičkih veznika konvencionalne su formalizacije naših načina postupanja (operacionalizacije).

Ad 1. Kao protuprimjer logičkoj, tj. "racionalnoj" utemeljenosti logičnog zaključka Bloor i Barnes navode priču Lewisa Carrolla (1989) o Ahilu koji pokušava uvjeriti kornjaču da mora prihvatiti određeni zaključak iz zadanih premisa:

*Ahil joj je predočio premise 'p implicira q' i 'p', ali kornjača odbija izvući zaključak 'q', sve dok se ne opravda taj korak. Ahil ispunjava njezin zahtjev te izriče pravilo u skladu s kojim kornjača mora postupati. Pravilo jasno ističe razloge pomoću kojih se može

zaključiti na 'q'. Ako imaš pravilo da "kada imaš 'p implicira q' zaključi 'q' i kada imaš i 'p implicira q' i 'p', hoćeš li sada zaključiti 'q'?, pita je Ahil. Kada dodamo opravdavajuću premisu, kornjača nažalost može opet tvrditi kako je novi zaključak ovisan o koraku koji se upravo dovodi u pitanje: zbog toga on mora opet oblikovati novu premisu i tako dalje. Pokušaj opravdanja zbog toga propada i Ahil shvaća da ne može koristiti logiku kako bi natjerao kornjaču da izvuče željeni zaključak. Pouka ove priče sastoji se u tomu da opravdanja dedukcije sama pretpostavljaju dedukciju. Ona su kružna jer se pozivaju na same principe zaključivanja koji su dovedeni u pitanje. (Bloor - Barnes 1990:55-6).

Racionalisti su od ovoga circulus vitiosus (petitio principii) pokušali napraviti circulus virtuosus tvrdeći da se krug na nekoj točki mora prekinuti. Ali prekidanje kruga da bismo zadržali privid utemeljenosti samo je izraz jedne provizorne ili proizvoljne (ne-nužne) odluke. Neki racionalisti, poput Cohena i Nagela (1977:205), smatraju da su

*logički principi sadržani u svakom dokazu, te u tom smislu svaki dokaz zavisi od njih, bez obzira da li ih mi eksplicitno znamo ili ne znamo i bez obzira da li u njih imamo ili nemamo povjerenja.

Unatoč tome, oni tvrde da se

*logički principi u svojoj punoj općenitosti ne mogu dokazati, jer svaki dokaz koji pokušamo pružiti mora pretpostaviti neki princip ili sve principe. Upravo ono što je potrebno da bi se bilo što dokazalo samo se ne može se dokazati.

I Nelson Goodman (1965:67) slaže se s takvim zaključkom:

*Principi deduktivnog zaključivanja temelje se na usklađenosti s prihvaćenom deduktivnom praksom. Njihova valjanost ovisi o slaganju sa specifičnim deduktivnim zaključivanjem, sa zaključivanjem koje uistinu činimo i sankcioniramo. Ako pravilo traži neprihvatljive zaključke, mi ga odbacujemo kao nevaljano. Utemeljenje općih pravila proizlazi na taj način iz sudova kojima se odbacuju ili prihvaćaju pojedini deduktivni zaključci.

Tvrdnja o vanlogičkoj utemeljenosti može se još lakše ustanoviti i na postupku utemeljenja induktivnog zaključka. U induktivnom zaključku krećemo od pojedinačnih instanci kako bismo opravdali općenitiji konzekvens. Induktivno opravdanje indukcije sastoji se analogno od pojedinačnih induktivnih zaključaka koji bi trebali opravdati opće načelo induktivnog zaključivanja. Induktivni zaključak opravdava općenitiju premisu samo s određenom vjerojatnošću, jer se potencijalno mogu pronaći i suprotne instance; isto je tako i s induktivnim zasnivanjem indukcije koje po analogiji opravdava induktivni postupak samo s izvjesnom vjerojatnošću, naime s pretpostavkom da će korišteno načelo vjerojatno funkcionirati i u budućim slučajevima. Tako opravdanje deduktivnog zaključka boluje od istog nedostatka kao i opravdanje induktivnoga, koje se sastoji u primjeni indukcije kako bi se pokazalo da ona funkcionira.

Ako logička pravila nisu utemeljena na samim racionalnim normama, kao što dokazuju Bloor i Barnes, onda se postavlja pitanje iz čega proizlazi njihov prisiljavajući karakter. U potonjoj "slabosti" induktivnog zasnivanja indukcije, tj. nemogućnosti imanentno-logičkog zasnivanja pravila zaključivanja, već se nazire odgovor: mi koristimo induktivni zaključak vjerujući da će on funkcionirati i u budućim instancama. Drugim riječima, samo postupanje zasniva naša praksa induktivnog zaključivanja. U tome nema nikakve imanentne logičke prisile. Stoga zastupnici strogog programa imaju spreman wittgensteinovski odgovor: Prisilnost ideja (logike, matematike) sastoji se u društvenoj prisili da se u svakoj instanciji postupa na kodificiran način. Ta prisilnost i objektivnost pravila proizlazi iz kodifikacije standardnog načina na koji postupamo; drugim riječima, iz rutine koju prihvaćamo kao samorazumljivu. Otklon od takvih "objektivnih" pravila smatra se neuobičajenim, tj. moralnom povredom, i takvi se postupci dočekuju s moralnom odbojnošću. Drugim riječima, kao što u Durkheimovim analizama pretpostavljamo da je moralna kategorija poput braka činjenica, tako također pretpostavljamo da su logička pravila objektivne (o subjektivnoj volji neovisne), tj. neprijeporne i nepobitne procedure mišljenja i da je otklon od njih, kao i kod kršenja društvenih normi, anomično ponašanje.

Ako ni induktivan ni deduktivan zaključak nije utemeljen logičkim sredstvima, kao što tvrde Bloor i Barnes, onda se ni racionalnost ne može temeljiti na njima. (Isti krug opravdanja mogao bi se konstruirati kako bismo pokazali da racionalnost i logika utemeljuju jedna drugu.)

Bloor i Barnes ruše dvije dogme o logici: onu o logici kao determinanti budućeg djelovanja, odnosno kao sistemu koji određuje "autonomnu" racionalnost pravila postupanja i "poštivanja pravila", i dogmu o tome da je logika potrebna za utemeljenje racionalnosti. Kao što je vidljivo iz Carollova primjera o Ahilu i kornjači, po Blooru i Barnesu logika kao sistem normativnih pravila ne determinira smjer djelovanja (prakse, spoznavanja). Bloor navodi primjer koji pokazuje da je logika društvena institucija. Riječ je o praksi pripisivanja nelogičnosti onim postupcima i vrstama rezoniranja koji narušavaju konvencionalne društvene norme; time se logičke norme izravno postovjećuju s prihvatljivom društvenom praksom. Logika je derivacija određene društvene prakse. Ona je institucionalizirana praksa, i kada institucija logike prijeti da naruši samu društvenu strukturu, mijenja se institucija logike. ^esto citiran Evans-Pritchardov primjer za takav zaključak jest postupak u plemenu Azande (Bloor 1976;122, Latour 1987:187-9; Barnes 1974) i njegova analogna primjena na naše društvo:

U plemenu Azande postoji pravilo nasljeđivanja koje kaže da su svi potomci vještica i sami vještice, tj. da se svojstva vještica prenose s koljena na koljeno. To bi dovelo do umnažanja optužbi, jer bi sve potomke vještica također trebalo proglasiti vješticama. Ali to nije tako, zbunjeno tvrdi antropolog Evans-Pritchard. Umjesto da izvedu logičan

zaključak, pripadnici plemena jednostavno tvrde da u klanu postoje "hladne", tj. nevine, vračare koje ne treba optuživati i opasne, "tople" vračare koje treba ukloniti iz klana. Pred sud racionalnosti izvodi se jasno proturječje s pravilima racionalnosti. Azande primjenjuju dva oprečna pravila: 1. pravilo - vještičja svojstva šire se u obitelji; 2. pravilo - ako je član klana optužen za čaranje, to ne znači da su i ostali članovi njegova klana vještice. Umjesto da uoče proturječje i da ga uklone, Azande jednostavno ne obraćaju pozornost na nj. To neobraćanje pozornosti toliko je šokantno da se oni naprosto moraju optužiti za iracionalnost. No i racionalist i antropolog navode olakotne okolnosti: kada bi Azande smatrali da je svaki član vještičjeg klana i sam vještac, trebalo bi ukloniti cijeli klan, a to bi dovelo u pitanje cijelu zajednicu. Da zaštite svoje pleme, oni se odlučuju da ne izvode racionalne zaključke. To je nelogično, kaže sud, ali razumljivo: socijalna prisila ima prednost pred razumom. Kazna ne smije biti suviše stroga, jer Azande nisu kao mi, oni više vole štititi stabilnost svog plemena nego racionalno postupati.

U obranu Azanda Bruno Latour (1987:187-9) priča analognu priču:

U našim modernim društvima postoji vrlo strog zakon koji čovjeku zabranjuje ubijanje drugog čovjeka. Ljudi koji su prekršili taj zakon zovu se "ubojice". Postoji također ne tako rijetka praksa koja se sastoji u tome da se bacaju bombe na ljude koji se smatraju neprijateljima. Pilote tih letjelica moramo stoga nazivati "ubojicama" i osuditi ih. Nije baš tako, zbunjeno u Europi tvrdi antropolog koji proučava Azande. Umjesto da izvedu logičan zaključak, Europljani te pilote jednostavno smatraju "ubojicama po dužnosti", oni su nevini i protiv njih se ne vodi sudski postupak. Pred isti onaj sud racionalnosti afrički antropolog izvodi sada jasan slučaj iracionalnosti. S njegova stajališta Europljani istodobno primjenjuju dva pravila; 1. pravilo - ubijanje ljudi je razbojstvo; 2. pravilo - ubijanje ljudi nije razbojstvo. Umjesto da uoče proturječje i da ga pokušaju ukloniti, Europljani se jednostavno ne obaziru na nj. Ta skandalozna indiferentnost očit je razlog da se optuže za iracionalnost. Istina, postoje i olakotne okolnosti. Kada bismo pilota izveli pred sud, bilo bi to poništenje vojnih ovlasti, a to bi ugrozilo cijelo europsko društvo. Da zaštite svoje socijalne institucije, Evropljani stoga radije ne izvode logične zaključke. I tu smo uveli socijalne razloge da bismo objasnili zašto takvo ponašanje nije u skladu s logičkim zakonima.

Ovo Latourovo (Evans-Pritchardovo) razmišljanje jasno pokazuje kako zajednice ne vide "nelogičnost" vlastita postupanja, jer je logičnost izgrađena u skladu s postojećim društvenim institucijama. Kada logika prijeti da naruši temeljne društvene institucije, ona se mijenja dodavanjem novih pravila kojima se usklađuju logičke i društvene institucije, prikriva proturječje ili, što je samo drugo ime za to prikrivanje, kodificira općeniti način standardnog društvenog postupanja. Logička pravila upućuju na stanovit način postupanja i pronalaženja pogreške. Ali ona se sama utemeljuju na određenoj praksi postupanja, na onome što smatramo pravilnim objašnjenjem. Tako "kodifikacija postaje

utemeljenje same sebe. Naša praksa opravdava pravila koja je kodificiraju, a pravila utemeljuju praksu koja je s njima usklađena" (Bloor 1983:118).

S obzirom na nemogućnost apsolutno racionalnog (logičnog) utemeljenja samih logičkih pravila, a uz pomoć primjera navedene vrste, sociologisti pokušavaju obesnažiti opravdanje racionalnosti utemeljeno na apsolutnoj vrijednosti logičkih pravila, opravdanje pomoću kojega bi se u sljedećem koraku trebalo odrediti koja su vjerovanja racionalna. Kao što smo vidjeli, vrijednost logičkih pravila nije samorazumljiva kako što se općenito pretpostavlja.

Nadalje, prema riječima Steve Woolgara (1988), kada pogledamo "logičnost" silogizma, vidimo da je deduktivna logika u praksi suvišna. U klasičnom silogizmu: "Svi ljudi su smrtni, Sokrat je čovjek; Sokrat je smrtan", konkluzija utemeljuje prvu premisu. Moramo unaprijed znati da je Sokrat smrtan kako bismo utemeljili prvu (opću) premisu da su svi ljudi smrtni. Ili obratno, naše znanje o Sokratovoj smrtnosti izvedeno je kao dio poznavanja opće premise. Tako je i silogizam oblik kružnog zaključivanja.

*Kada uzmemo ta dva argumenta zajedno, pokazuje se da rezoniranje ima sasvim drukčiju funkciju od one koja mu se obično pripisuje. Umjesto da determinira neki smjer djelovanja, ona je post hoc racionalizacija već uređene prakse i konvencionalnog načina postupanja. Oblici logike, racionalnosti i uma stoga su samo formalni izrazi koji odražavaju naše prihvaćanje institucionalizirane prakse i postupanja. Oni predstavljaju riječnik pomoću kojega priznajemo ili uspostavljamo primat konsenzualne prakse i institucije (Woolgar 1988:48).

Logika je za racionaliste nedvojbeno temelj racionalnosti. Ali ako sam taj temelj nije racionalno utemeljen, onda slobodno možemo reći da smo "zakone" logike ili njezina pravila postulirali. Poslužimo li se Kantovom terminologijom, mogli bismo reći da formalno-logička pravilima treba utemeljiti nečime što je njima izvanjsko: to je od Leibniza preuzeti principium rationis sufficiendis, princip dovoljnog razloga, princip koji će omogućiti razložnost formi zaključivanja.

Postulati racionalnosti ne mogu poslužiti kao univerzalna objašnjenja. Mogli bismo poput Russella ustvrditi da "metoda postuliranja onoga što želimo ima mnoge prednosti; one su poput prednosti krađe pred poštenim trudom". No bez obzira na to jesu li, kada je riječ o obrazlaganju racionalnosti postupaka, metode postuliranja zakona logike svojstvena obilježja "krađe", za razliku od "poštenog truda", ona dokazuje da su "logičnost" i "racionalnost" određen način postupanja ili, kako kaže Popper, određena odluka. Ako je postuliranje logičnosti ili utemeljenje logičkih pravila odluka, onda su nedvojbeno posrijedi izbor, naime više ili manje konvencionalni načini postupanja, socijalno utvrđene norme ili institucionalizirana, tj. društveno prihvaćena vjerovanja. Tako je odustajanje od racionalističkog utemeljenja logičkih principa jedan od pokazatelja ograničenja apsolutne utemeljenosti "autonomnih principa uma".

Wittgensteinov citat najslikovitije ilustrira Bloorovu poantu: logičnošću nazivamo postupke koje ne dovodimo u pitanje. Zakoni logike ne prisiljavaju nas na nešto kao zakoni ljudskoga društva, kako kaže Wittgenstein, nego zato što to jesu zakoni ljudskoga društva.

Drugi "korolar" strogoprogramskih općenitih strategija redukcije logičkog i matematičkog na socijalno jest opovrgavanje analitičke vrijednosti logičkih veznika. Neki filozofi misle da se autonomija procjene racionalnosti sudova temelji na analitičkoj vrijednosti logičkih kopula. Taj stav počiva na teoriji krutosti označitelja u jezičnim terminima. Kako ćemo o lingvističkim strategijama redukcije više govoriti u našoj prolegomeni, ovdje ćemo se zadržati na čisto logičkoj argumentaciji. Kako bi opovrgnuli analitičku vrijednost logičkih veznika, Bloor i Barnes služe se argumentacijom A.N. Priora (1967). Doktrina o analitičkoj vrijednosti logičkih veznika pretpostavlja da se istinitost složenih sudova može izvoditi iz operacionalnih (logičkih) pravila određenih pomoću vrijednosti operatora. Budući da sadržaj sudova pritome nije bitan, očito se vrijednost složenih sudova izvodi iz same vrijednosti veznika. Ali što veznicima jamči njihovu univerzalnu vrijednost, tj. značenje? Prema logičarima, to su naše intuicije o značenju riječica "i", "ili", "ako", "niti" i sl.

*Zašto je "p i q, dakle q" valjan zaključak? Teorija analitičke vrijednosti kaže da je valjan zbog značenja veznika "i". Koje je značenje veznika "i"? Ono proizlazi iz uloge koju taj termin ima u formiranju složenih sudova ili konjunkcija te iz zaključaka što se iz njih izvode. "I" se definira pravilima da 1. iz bilo kojeg para tvrdnji "p" i "q" možemo izvesti tvrdnju "p i q" te da 2. iz bilo koje vezničke tvrdnje "p i q" možemo izvesti bilo koji konjunkt. Kao protulijek toj varljivoj moći kružnog postupka Prior pokazuje da bi sličan niz definicija omogućio uvođenje veznika koji bi opravdali izvošenje bilo kojih tvrdnji jednih iz drugih. Pogledajmo, kaže on, novi logički veznik "tonk". Njegovo je značenje u potpunosti dano pravilima da 1. iz bilo koje tvrdnje p možemo izvesti bilo koju tvrdnju do koje se dolazi spajanjem p s bilo kojom tvrdnjom q pomoću "tonka" te da 2. iz bilo koje "tonkom povezane" tvrdnje p-tonk-q možemo izvesti jednostavan sud q... Prema tome, iz bilo kojeg q možemo izvesti bilo koji p. Ono što Priorov rad pokazuje jest da pozivanje na pravila značenja ne može samo po sebi opravdati naše intuicije o vrijednosti, jer se sama pravila i značenja procjenjuju prema tim intuicijama, tj. intuicijama koje se odnose na to da je "i" definirano prihvatljivim pravilima, a "tonk" nije. Teorija analitičke vrijednosti poziva nas da se okrenemo značenjima kako bismo opravdali naše intuicije o vrijednosti, no onda se opet moramo vratiti našim intuicijama o vrijednosti kako bismo opravdali izbor značenja. To što smo skloniji "pravim" pravilima koja definiraju "prihvatljive" veznike otkriva kružnost iznesenog opravdanja (Barnes, Bloor 1982:42-3).

Isti postupak opovrgavanja "analitičke" vrijednosti logičkih pravila, tj. svođenja njihovih značenja na socijalne konvencije, Bloor (1983) u poglavlju "Prisile, konvencije i

kodifikacije" primjenjuje na intuicije o analitičkoj vrijednosti logičkih operatora "implicira" i "ili".

Da postupak kružnog opravdanja intuicije i operacionalizacije ima svoja ograničenja, pokazuju primjeri neintuitivnih pravila, kao što je, recimo, pravilo po kojemu iz negacije antecedenta slijedi bilo što. Uzmimo primjer: "Ako snijeg pada, postoje Marsijanci. Snijeg ne pada, dakle Marsijanci lete." Taj posve valjan zaključak (formalno zapisan kao "p implicira q, ne-p dakle r") pokazuje da je antecendens potpuno nebitan za konzekvens. Logička pravila (tablice za implikaciju) omogućuju protuintuitivno zaključivanje, po kojemu negacija antecedenta ima za posljedicu bilo koji konzekvens. Irelevancija antecedensa uništava i samu prirodu implikacije, čiji se smisao sastoji upravo u vezivanju konzekvensa za antecedens, u logičkom povlačenju jednog stava iz drugog. Prihvatimo li Bloorov i Barnesov tip argumentacije, i ovdje je na djelu kodifikacija, tj. institucionalizacija jednog sustava postupanja koji se ne temelji na konvenciji. Argumente irelevancije navest ćemo nešto ekstenzivnije:

*Russell je rekao da se pojam logičke implikacije ne može definirati, ali je s "p implicira q" postupao kao da je ekvivalentno s "ne (p i ne-q)". Drugim riječima, sud p implicira sud q za bilo koji p i q, osim kada je p istinit, a q lažan... Iz toga odmah proizlaze dva protu-intuitivna rezultata. Prvo, pogrešan sud implicira bilo koji sud. Drugo, istinit sud implicira se bilo kojim drugim sudom. Obje tvrdnje mogu se izvesti zato što izbjegavaju zabranjen uvjet da imamo istinit antecedent i pogrešan konzekvens. Na te rezultate možemo odgovoriti na nekoliko načina. Možemo ih shvatiti kao dokaz za tvrdnju da je logički sustav koji ih stvara nužno iz temelja pogrešan; ili pak da je naše neformalno razumijevanje implikacije nezadovoljavajuće i da se mora promijeniti; ili da riječ "implicira" znači jedno u logici, a nešto sasvim drugo u običnom diskursu... Umjesto Russellove ideje implikacije koja se zove "materijalnom implikacijom", Lewis je uveo ideju "striktne implikacije"... Sud p striktno implicira q kada je nemoguće da je p istinit, a q lažan... Nažalost, "čudni teoremi", kako kaže Lewis, koje su bile u žarištu početne brige oko materijalne implikacije imaju jednako začudne strane u sustavu striktne implikacije... Umjesto da pogrešan sud (materijalno) implicira bilo koji sud, sada dobivamo rezultat da bilo koji nemoguć ili kontradiktoran sud (striktno) implicira bilo koji sud. Isto tako, umjesto da svaki sud implicira bilo koji istinit sud, sada imamo teorem da svaki sud implicira nužan ili tautološki sud... Taj rezultat sukobljuje se s onime što intuitivno zamišljamo pod valjanošću, iz jednostavnog razloga što konkluzija nema nikakve veze s premisama. ^ini se razložnim zahtijevati da premise i konkluzije valjanog zaključka moraju bti spojene pomoću značenja ideja i termina što ih sadrže. Sve što dovodi do toga da jedno u potpunosti prestaje biti relevantno za drugo zasigurno se protivi zahtjevu zdravog razmišljanja. Tako se Lewisov teorem optužuje za pogrešku relevancije. Laička logička intuicija podržava tu sumnju u Lewisov teorem. Kada bismo laika priupitali što proizlazi iz nemoguće pretpostavke (ili proturječja), čini se vjerojatnijim da bismo dobili

impulzivan odgovor "ništa" umjesto logičareva odgovora "sve". ^injenica da imamo pažljivo formaliziran dokaz za potonji rezultat znači međutim da moramo reći koja je elementarna pretpostavka u dokazu pogrešna (Bloor 1983:125-7).

Bloor, Belnap i Anderson kažu da je "pogrešno" to što se koriste nerelevantni konjunkti i disjunkti.

*Kada kažemo da "p i q" impliciraju "p", jasno je da samo jedna strana konjunkcije obavlja posao impliciranja. "I" ne igra nikakvu ulogu... (Nadalje) implicira li "p" doista "p ili q"? Odakle uskače taj irelevantni "q"? Možemo li vjerovati u disjunktivni silogizam?... Najzanimljivija primjedba upućena Lewisovu dokazu usredotočuje se na disjunktivni silogizam... Belnap i Anderson tvrde da Lewisov teorem počiva na dvosmislenosti u tretiranju logičke riječce "ili". Razmotrimo riječ "ili" kako se pojavljuje u postupku: "ne p, p ili q, dakle q". Kritičari tvrde da valjanost tog zaključka ovisi o tome jesu li "p" i "q" relevantni jedan za drugi. Valja imati na umu da "p ili q" znači da se između njih doista može birati i da nas odbacivanje jednoga obvezuje na prihvaćanje drugoga... Ti zahtjevi nisu ispunjeni ako je disjunkcija sastavljena pomoću riječi "ili" između bilo koja dva suda... Primijenimo li to na Lewisov dokaz, poanta je u tome što slijed sa p na "p ili q" ne tvori "pravu disjunkciju"... Bradley je rekao da disjunkciju treba utemeljiti. Ona se mora oblikovati na temelju pretpostavke o "sferi u kojoj se disjunkcija afirmira"... Tako Lewisov dokaz ignorira kontekstualni karakter nekih zaključaka na kojima se temelji. Rečeno na drugi način, dokaz je prijeporan zato što u potpunosti ne eksplicira sve uvjete koji su uključeni u dokaz. Neke premise nisu eksplicirane (Bloor 1983:129).

O smislu tog problematiziranja utemeljenosti logičkih pravila i intuitivne analitičke vrijednosti logičkih operatora Bloor, slijedeći Wittgensteina, donosi sljedeći zaključak. Na Lewisovu primjeru pokazuje se da se

*dokazi u formalnoj logici mogu osporavati, ali se to uglavnom ne čini. Unatoč njihovu rigoroznom formalnom karakteru, oni počivaju na temeljima koji se uzimaju zdravo za gotovo. Recimo: na pretpostavci da se riječ "ili" uzima jednoznačno u čitavom dokazu. Sve dok se to ne smatra prijepornim, sve se čini savršeno mehaničkim i apsolutno uvjerljivim... Umjesto do logičkog kamena temeljca, logičar nas zapravo vodi samo utrtim stazama navike... Zastupniku Lewisova teorema koji kaže da je jasno da "q" mora proizaći iz "p i ne p", Wittgenstein bi odgovorio: "Ne, nije istina da mora proizaći, ali proizlazi: mi činimo taj potez". Poanta je u tome da je Lewisov, kao i početni Russellov sistem, "igra koju treba naučiti". Ali kao u svakoj igri koja uključuje oprečnu relevancijsku logiku, nema krajnje, nužne točke na kojoj se kritika mora zaustaviti. Uvijek možemo stvarati nevolje, otkrivati dvosmislice ili prihvaćene korake pretvarati u entimeme. Svaka zaustavna točka koja se slučajno prihvati stoga je stvar konvencije (Bloor 1983:131,2).

Nijedna definicija implikacije ne može zadovoljiti sve zahtjeve koje joj nereflektirano postavljamo, jer ti su zahtjevi međusobno nekonzistentni... Poteškoća je s intuicijama

relevancije u tome da "p" može biti relevantan za "q", "q" može biti relevantan za "r", a da "p" ne bude relevantan za "r". Međutim, logika zahtijeva neograničenu tranzitivnost... S druge strane, ako vrline intuicije prihvatimo kao izvjesne, možemo odmah negirati da su postojeće ideje izvođenja i implikacije zadovoljavajuće (1983:132).*

Bloor zato predlaže trodjelni model objašnjenja:

deduktivne intuicije

interesi i potrebe

jezične igre

*Možemo se pozivati na intuicije, na postojeće kodifikacije kao etablirane institucije, možemo se pozvati na "cijenu" promjene logičkog sistema, sve su to javno dostupni izvori vjerodostojnosti... Bez obzira na privatne pobude ljudi, na idiosinkratične ili autobiografske temelje njihovih preferencija, izvori opravdavanja i pripisivanja vjerodostojnosti tih preferencija nisu stvari u glavama pojedinaca. Zato je analiza strukture rasprave o Lewisovu teoremu zapravo sociološka. Bilo bi pogrešno pretpostaviti da teme vjerodostojnosti možemo odvojiti od "pravog sadržaja" rasprave. Te su teme sama supstancija, jer ono što se problematizira jest tvrdnja da su određeni formalni koraci rezoniranja valjani. Argumenti te vrste po svojoj su prirodi neformalni... ^ak i kada argumenti postaju tehnički, krajnje točke ostaju neformalne. Branitelj Lewisova teorema može pravdati korištenje disjunktivnog silogizma ističući da je u računu sudova, ako je ne-p teorem i ako je 'p ili q' teorem, onda teorem i q. Kritičar Lewisova teorema može to potvrditi, ali i dalje dokazivati kako nema općenito valjanog zaključka u obliku "ne p. p ili q. dakle q". On će reći da je tema relacija valjanog zaključivanja i formalno sličnih obrazaca u dvovalentnom računu sudova. Problem je značenje formalne mašinerije računa. To nas odmah vodi natrag u područje neformalnog rezoniranja: do problema uspostave formalne jezične igre i institucionaliziranja njezinih tehnika i prakse (Bloor 1983:134-5).

Navedene poteškoće "imanentno" logičke analize, odnosno ograničenja logičke upotrebe osnovnih složenih sudova, pokazuju kako su i logička pravila podložna pregovaranju. Kada se ekspliciraju neke opovrgavajuće ili "protuintuitivne" instance, ili tzv. "čudovišta" (kao što je tvrdnja "iz negacije antecedensa slijedi bilo što"), i logičke tvrdnje, poput svih ostalih, podložne su sljedećoj vrsti pregovora: treba li zanemariti protuprimjer (čudoviše) ili je pak nužno izmijeniti pravilo tako da uključi protuprimjer. Priklanjanje jednoj od alternativa je odluka koja ne sadrži nikakvu imanentnu logiku, taj je izbor čisto pragmatičke naravi. Kako ćemo ubrzo vidjeti, isti se proces pragmatičkog odlučivanja može pokazati i u matematičkom spoznavanju.

Dok se na temelju logičkih primjera pomoću hipoteze o prednosti neformalnoga pred formalnim opovrgava racionalistička tvrdnja o prisiljavajućem karakteru logičkih pravila,

u obrazlaganju sociološke prirode matematike Bloorova je primarna meta matematički platonizam. Po Blooru (1976, 1982, 1983), zamišljati da su matematički objekti realni znači reificirati socijalni proces oblikovanja pojmova. U matematičkim pojmovima (objektima) nema ničega realnog i nadvemenskog. Oni se mijenjaju, jednako kao drugi pojmovi, u skladu s kognitivnim interesima, odnosno ciljevima koje određenim postupkom želimo postići. Kao i drugdje, u matematici je određeno stanje problema također posljedica socijalnog procesa u kojemu se sukobljavaju različite koncepcije, ciljevi i interesi.

S druge strane, skloni smo nazvati objektivnima one stvari ili postupke koji nadilaze našu moć utjecaja na njih. Objektivnima zapravo nazivamo društveno sankcionirana vjerovanja, dakle vjerovanja koja imaju društvenu podršku i opravdanje. Kako kaže Ludwig Fleck:

*Pojedinac u zajednici nikada (ili gotovo nikada) nije svjestan vladajućeg stila mišljenja koji gotovo uvijek na njegovo mišljenje djeluje kao apsolutno prisiljavajuća sila kojoj nije moguće proturječiti (1980:41).

U tom slučaju vjerovanja koja pripadaju našem "stilu mišljenja" razabiremo kao nešto objektivno. Wittgensteinova tvrdnja o zakonima logike koji nas prisiljavaju u istom smislu kao zakoni društva, njegova tvrdnja da su logički zaključci koraci koje ne dovodimo u pitanje, podjednako vrijedi i za matematiku. Umjesto da utemeljujemo svoje postupke, mogli bismo jednostavnije reći: "tako mi to radimo".

Da ponovimo, postupak redukcije matematičke ontologije na socijalni proces, koji treba razmotriti na konkretnim primjerima, sastoji se dakle po Bloorovoj metodi od dva tipična koraka: 1. od opovrgavanja matematičkog platonizma pomoću "naturalističkog" pristupa u matematici; 2. od tvrdnje da su matematički aksiomi i rezultati posljedica socijalnih procedura ili podržavanja nekih tipova kognitivnih stilova: od tvrdnje da matematika i logika imaju pregovarački karakter. Bloor dakle prvo razotkriva filozofsku pozadinu matematičke ontologije, da bi potom pokazao kako "aura matematičke objektivnosti" i prisile ima socijalni karakter.

Ad 1. Kako bi pokazao neutemeljenost matematičkoga platonizma, Bloor se poslužio prijeporom između naturalističko-psihologističkog pristupa J. S. Milla i Fregeove "objektivističke", antinaturalističke kritike.

Po Millovu mišljenju, matematika je induktivna poput drugih znanosti: matematičke dokaze također pribavljamo iz iskustva. Oblici našeg mišljenja izvedeni su iz obrazaca grupiranja fizičkih stvari. Oni su modeli takvih grupiranja. "Kada razmišljamo matematički, implicite se pozivamo na takvo znanje". Doduše, rijetko postoji svijest o tome da se prilikom matematičkog rezoniranja pozivamo na iskustvo, jer je navikom taj proces postao mehanički. Frege međutim dokazuje da matematički entiteti ne mogu biti subjektivni (mentalni), kao što to nisu ni svojstva fizičkih objekata. Oni nisu ni tvorevine

misli ni psihološki procesi. Oni su objektivni objekti uma ili "pojmovi". Oni su objektivni, znači nezavisni od naših osjetila, mentalnih slika, ali ne i nezavisni od našega razuma. Bloor se slaže s tim da Millovu psihologističkom pristupu nedostaje jedna bitna značajka, značajka prisile kojoj matematički objekti i zakoni podvrgavaju naša psihička stanja (mi doduše možemo razvrstavati stvari na različite načine, i ti načini mogu odgovarati matematičkim predodžbama o pravilima, ali im nedostaje nužnost klasifikacije svojstvena matematici); on dakle prihvaća "objektivnost" matematike, ali se pita što zadovoljava Fregeovu definiciju objektivnosti.

*Što je to što nije ni mentalno ni fizičko, što je realno, ali nije aktualno; što se misli pojmom kao što je "ekvator"?... Ekvator je nešto poput teritorijalne granice. I to je imaginarna linija... Obično bismo rekli da teritorijalne granice imaju status socijalnih konvencija, ali to ne znači da su one "puke" ili "proizvoljne" konvencije. One su veoma značajne, jer se na razne složene načine odnose prema poretku i pravilnosti života koji se unutar njih živi. Nadalje, one se ne mogu mijenjati kako nas je volja. Puko zamišljanje nimalo ih ne mijenja. Pojedinac može imati pravilne i pogrešne predodžbe o njima, ali one ne nestaju ako nitko o njima nema mentalnu sliku. Ali one nisu ni tjelesni objekti kojima se može baratati ili koji se mogu osjećati... Napokon, o takvim granicama može biti riječi u tvrdnjama o događajima koji su se odvijali prije nego li je itko o njima išta znao. Taj primjer upućuje na zaključak da su stvari koje imaju status socijalnih institucija usko vezane za objektivnost. mogla bi nam pasti na um hipoteza da taj specijalni, treći status između fizikalnoga i psihološkoga pripada isključivo onome što je socijalno... Frege je nedvojbeno u pravu. Zemljina os nije aktualna u tom smislu da se manifestira kao tlo po kojemu hodamo. S druge strane, željeli bismo da te stvari jesu realne, jer vjerujemo da se Zemlja kreće oko osi. To uvjerenje pokazuje da ti pojmovi igraju središnju ulogu u našoj koncepciji stvarnosti, a posebno u mehaničkim teorijama koje su njezina kruna. Bitno je međutim imati na umu da ta realnost nije empirijska, nego sustavno razrađena slika svijeta. Ona je usko vezana za ono što može postati dio svačijeg iskustva. Ispostavlja se da su dva pojma što ih je Frege odabrao kao primjere objektivnoga teorijski pojmovi. Ali teorijska komponenta znanja upravo je njezina socijalna komponenta... Slijedi zaključak da Fregeovoj definiciji objektivnosti možemo pridati značenje tako da je izjednačimo sa socijalnim. Institucionalna vjerovanja zadovoljavaju njegovu definiciju. To je ono objektivno (Bloor 1976:85-7).

Slično je i s definicijama broja. Premda svatko od nas zamišlja nešto kada kažemo "broj dva" i premda bismo morali zaključiti da postoji mnogostrukost "brojeva dva", ili još bolje "broja nula", skloni smo tvrditi da postoji "broj dva" koji je neovisan o našoj predodžbi. Ako na taj način izjednačimo sadržaje naših pojmova i počnemo govoriti o "nadsubjektivnom broju dva", taj pojam postaje "institucionalno vjerovanje" i po Blooru eo ipso socijalna stvar.

*(Broj) nije bilo koja stvar, nego nešto prema čemu se odnosimo na poseban način zbog posebnih svrha, tipično: u ritualiziranu svrhu brojanja... Broj je uloga i ne može se zamijeniti objektom koji slučajno može zauzeti njegovo mjesto. Iskustvo koje povezujemo s brojevima jest iskustvo o objektu koje se slaže s pravilima te karakterističnim obrascima i podjelama objekata (Bloor 1976:89).

Kada hipostaziramo pojmove i kada im pridajemo karakter realnosti, iako pripadaju samo pojmovnom svijetu, ukratko, kada ih počnemo tretirati kao platoničke objekte koji postoje neovisno o našoj volji, posrijedi su institucionalna vjerovanja. Ona nadilaze karakter pukih konvencija i postaju socijalne ili objektivne činjenice.

Bloor tako modificira Millovu psihologističku teoriju. Njegova je teorija matematike naturalistička jer hipostaziranim objektima platoničkog neba pripisuje prirodna odnosno društvena svojstva. Kao što je država objektivna (tj. socijalna) rezultanta subjektivnih predodžbi s većom ili manjom sposobnošću nadsubjektivne prisile, tako je i s objektima platoničkog neba. Strogi program priznaje objektivnost matematike, ali samo zato što izjednačuje objektivno sa socijalnim, tj. institucionaliziranim.

Druga vrsta dokazivanja i redukcionističkog svođenja matematičkih objašnjenja na društvenu praksu sastoji se u tvrdnji o pregovaračkom karakteru matematike. Pri izvođenju tog dokaza Bloor (1976, 1982) se služi Lakatosevim djelom Dokazi i opovrgavanja (1991). U toj knjizi Lakatos na primjeru iz geometrije pokazuje da je racionalni postupak i u matematici, jednako kao u empirijskim znanostima, metoda pokušaja i pogreške, tj. metoda uklanjanja pogreške. Posljedica falsifikacionizma u matematici jest tvrdnja da "ne postoji konačna točka na kojoj možemo reći da smo razotkrili bit stvari".

Po Euleru formula: uglovi - bridovi + plohe = 2 vrijedi kao teorem za sve poliedre. Jednostavnim provjeravanjem vidimo da je za jednostavne poliedre taj teorem istinit. Ali takav postupak nije "teorem", nego induktivna provjera. Nedostaje dakle dokaz. Bloor kaže: "Rezultat do kojega je došao Euler danas nipošto ne bismo proglasili teoremom. On ne bi mogao biti ništa više od induktivne ili moralne izvjesnosti. Induktivne generalizacije mogu se uvijek pobiti protuprimjerom. Pravi teorem mora imati dokaz." Neki su matematičari, poput Cauchyja, Lhuiliera, Hessela, Moebliusa, sukcesivno pokušavali dokazati Eulerov teorem®. Problemi koje su iznosili spomenuti matematičari sastojali su se u tome što je za svaki predloženi dokaz bilo moguće uputiti na brojne protuprimjere koji nisu bili obuhvaćeni dokazom ili su ga opovrgavali. U tim situacijama nastao je prijepor:

*Kada se dokaz suoči s protuprimjerom, nastaje problem kako odlučiti je li dokaz uopće dokaz ili protuprimjer zapravo uopće nije protuprimjer. Možda on samo ograničuje dokaz?

Treba li dakle odbaciti dokaz uzimajući u obzir protuprimjere ili pak zadržavši definiciju poliedra dokazivati da protuprimjeri nisu "pravi". Bloor (1983) na temelju tih različitih strategija čak pokušava pomoću socijalne matrice Mary Douglas pružiti socijalnu tipologiju Lakatosevih idealiziranih matematičara koji se zauzimaju za različite moguće strategije.

Sve je počelo s induktivnom generalizacijom. Predložio se dokaz i to je otvarilo put kritici generalizacije. Protuprimjeri su pokazali da je bilo nejasno što treba smatrati poliedrom. Trebalo je odlučiti što treba označavati pojmom poliedra, jer je to zbog napada protuprimjera postalo potpuno neodređeno. Definicije su se rađale u koliziji dokaza i protuprimjera. One su svjedočanstva tijeka pregovora. Definicije će doista reflektirati ciljeve onih koji su ih određivali. Naprimjer, one će otkriti koji se likovi ili koje se značajke likova smatraju važnima i zanimljivima.

Taj postupak ne čini teoreme trivijalno istinitima niti dokaze beskorisnima. Po Lakatosu, ideja o dokazu važan je izvor spoznavanja. Ona ističe zahtjev da se stvari razumiju u svjetlu stanovitog modela, odnosno s obzirom na postavljene ciljeve i određene strategije. Ne postoji stoga apsolutno rješenje. Po Lakatosu i Blooru,

*Objaviteljski karakter svojstven aksiomima formalnih sustava i intuitivno trivijalnim koracima rasuđivanja čista je iluzija. Nešto je očito samo zato što ga nismo pokušali kritizirati. Kriticizam detrivijalizira trivijalno i pokazuje koliko se toga uvijek uzima kao sigurno i po sebi očito. Neformalno ima prioritet nad formalnim. Pružiti dokaz za matematički rezultat za Lakatosa je poput nuđenja teorijskog objašnjenja za empirijski rezultat u prirodnim znanostima. Slučajevi koji su se činili objašnjenim dokazima mogu se objasniti još uvjerljivije na druge načine ili se pretvoriti u protuprimjere. Slično se i model dokaza koji djeluje ili pada u jednom području može upotrijebiti u druge svrhe, poput modela i metafora fizikalne teorije. Otkrivanje novog dokaza ili modela zaključivanja može radikalno promijeniti značenje neformalnog matematičkog ili logičkog rezultata. Ta otvorenost spram invencije i pregovora, sa svim mogućnostima preuređenja prethodne matematičke aktivnosti, znači da se svaka formalizacija može potkopati. To znači: sva se pravila mogu reinterpretirati i sve ideje upotrijebiti na nove načine. Neformalna misao u principu uvijek može nadjačati formalnu (Bloor 1976:135-6.

Stoga su po Lakatosu bolja razdoblja kriticizma, prevrednovanja.

*Ako se povijest matematike sastoji samo u takvom stilu pisanja povijesti, onda povjesničar matematike može s razlogom inzistirati na tome da je ujedno bio sociolog znanja... ^ak i u matematici, najslavnijoj disciplini, ljudi vladaju idejama, a ideje ne kontroliraju ljude. Razlog je tome jednostavan. Ideje se množe ako im se nešto aktivno pridodaje. One se stvaraju da bi se mogle umnažati. To množenje značenja i uporabe ne postoji prije značenja ili neovisno o njemu. Buduće uporabe ili proširenje značenja pojmova, implikacija, nisu u njemu prisutne kao u embriju. Pomnije istraživanje, refleksija

ili analiza ne mogu razotkriti koji je ispravan ili pogrešan način korištenja pojma u novoj situaciji. U Eulerovu slučaju, da bi se došlo do odluke o tome što treba smatrati poliedrom, nema smisla reći da je stvar već bila određena značenjem pojma. Značenja pojmova s obzirom na protuprimjere jednostavno ne postoje... Pojam poliedra ne upravlja ponašanjem ljudi niti može odrediti njihovu odluku o tome što treba uključiti u njegov doseg, a što ne (Bloor 1976:138).

Iz Lakatoseva antifundacionalističkog zaključka Bloor izvlači sljedeću pouku. "On uklanja mit da ideje leže unaprijed dane na putu koji mislioci moraju slijediti. On uklanja mutno vjerovanje da uloga ideja u ponašanju isključuje socijalne faktore kao uzroke konkurentnih ideja".

Primjer dokaza za Eulerov teorem pogodan je i za falsifikacionističku (kritičko-racionalističku) i za Bloorovu sociologističku interpretaciju. Lakatos u skladu sa svojom metodologijom istraživačkih programa (u kojima razlikujemo čvrstu jezgru i zaštitni omotač) ispisuje racionalnu rekonstrukciju u tekstu, a realnu povijest u bilješkama. On pokazuje kako se povijesno, ali i imanentno racionalno određivala logika situacije. Njegov je primaran cilj bio dokaz da nema neoborivih dokaza u matematici i da svaki pokušaj formalizacije u sebi sadrži i ono što Bloor naziva kodifikacijom odnosno dogmatizacijom određenih rješenja.

*Sada metamatematičari, kao nekada logicisti, traže da prihvatimo njihove intuicije kao "konačan" ispit; time su i jedni i drugi zapali u isti subjektivni psihologizam koji su nekoć napadali. Ali zašto trebamo "konačan" ispit i "vrhovni" autoritet? ^emu utemeljenja ako priznajemo da su subjektivna? Zašto pošteno ne dopustimo matematičku pogrešivost i ne pokušamo dostojanstvo pogrešivog znanja obraniti od ciničnog skepticizma, umjesto da se zavaravamo time da smo kadri zakrpati čak i posljednje podrtine u tkivu naših "konačnih" intuicija... Kada netko odustane od intuicije, očajava zbog sigurnosti i izjednačava znanje sa sigurnošću, tada i može okrenuti leđa istini i poigravati se formalnim sistemima, a da ga ne "smetaju" nastojanja da se stekne "sigurnost"... Tužno je vidjeti koliki "logičari" slijede taj savjet i brzo zaboravljaju da je predmet logike prenošenje istine, a ne nizanje simbola... Njihovim je radom tehnika logike nadjačala svoj predmet i započela svoj izopačeni život (Lakatos 1987:95,95 ff).

Lakatosev rezultat Bloor je interpretirao radikalnije. On se nije zadržao na tvrdnji da ne postoje apsolutno utemeljeni matematički aksiomi i dokazi, nego je iz te tvrdnje izveo zaključak o nepostojanju platoničkih entiteta koji određuju ljudsko ponašanje. Ljudi stvaraju značenja i ta se značenja (bez obzira na to je li riječ o matematici ili prirodnom jeziku) mogu mijenjati prema općim strategijama: može se zadržati dokaz i zanemariti protuprimjer ili pak promijeniti pojam kako bi sadržavao nove instancije. Takvo postupanje izjednačuje matematiku sa svim oblicima konstruiranja i uporabe pojmova. Stoga za matematičke i logičke tvrdnje, kao i za sva empirijska znanja, vrijedi opće

pravilo: ono što smatramo objektivnim samo je vrsta kodificirane prakse - "tako mi to radimo"◎.

Sukob i prevlast antiteze: Prolegomena svakom budućem sociologizmu.

#1. Tradicionalni i postempiristički stav prema teorijama

Premda se gnjev zastupnika "strogog sociologističkog programa" sručio na zastupnike "strogog racionalističkog programa", odnosno na filozofe (Bloor 1973), dualistička matrica objašnjenja nije njihova izmišljotina. U Mannheimovoj sociologiji spoznaje linija razgraničenja pojedinih načina na koje se objašnjavaju vjerovanja ne prolazi između područja filozofije i sociologije, nego između prirodnih i društvenih znanosti. To je razgraničenje još starijeg datuma. U neokantovskom razgraničenju nomotetskih i ideografskih disciplina čujemo daleki odjek racionalističkog dualizma. Ali unatoč tome što "egzistencijalnu uvjetovanost" vide samo na jednoj strani, ni Mannheim ni Rickert ne tvrde da "egzistencijalna uvjetovanost" podrazumjeva laž i iracionalnost®. Za njih, kao i za zastupnike strogog sociologističkog programa, "egzistencijalna uvjetovanost" podrazumjeva ograničenu valjanost tvdnji. Bloor i Barnes protežu tu ograničenu vrijednost na sve znanstvene tvrdnje.

Staro razgraničenje prirodnih i društvenih znanosti, u kojemu su prirodne znanosti izborile status nepobitnih i stoga racionalnih tvrdnji, pravi je predmet sociologističkog napada. U stanovitom smislu paradoksalno, to ukidanje apsolutne vrijednosti znanstvenih tvrdnji treba zahvaliti upravo strogim racionalistima, falibilistima, koji su tvrdili da nema apsolutnih temelja izvjesnosti, da su sva "znanja", i "prirodna" i "društvena", pogrešiva i da se znanstvenost tvrdnji sastoji u njihovoj opovrgljivosti.

Neokantovska podjela na nomotetske i ideografske discipline ili ono što se katkada naziva tradicionalnim stavom prema teorijama (Hesse 1980:170) bila je pokušaj spasa društvenih znanosti pred naletom naturalističkih doktrina, osobito pozitivizma. Prema naturalističkom stavu, svaka se teorija koja ima pravo na to ime mora oblikovati po ugledu na prirodne znanosti. Kako društvene znanosti nisu ponudile analogan ujediniteljski program, one su tražile metodološka opravdanja za strogo razdvajanje, za svojevrsnu "ekološku nišu", što je predstavljalo uzmak. Bilo je razmjerno lako pronaći opravdanja za takvu podjelu. U svojoj knjizi Bijeda historicizma Popper (1988) navodi sljedeće elemente "antinaturalističkog historicizma": 1. ^injenice koje objašnjavaju (razumijevaju) ideografske discipline neponovljive su, 2. s njima se ne može eksperimentirati, 3. one se mogu razumijevati samo u totalitetu, u zavisnosti od cjeline kojoj pripadaju, 4. one su podložne zakonu "novuma", 5. one se oblikuju u skladu s vrijednostima istraživača, 6. one su složenije, na temelju njih ne mogu se izvoditi točna predviđanja, 7. one se moraju razumijevati intuitivno (uživljavanjem), 8. analiza mora biti kvalitativna, a ne kvantitativna, kao u nomotetskim disciplinama, 9. nasuprot instrumentalizmu prirodnih znanosti, karakteristična metodološka tendencija u društvenim znanostima je esencijalizam.

Tradicionalni stav o teorijama karakterizirala su sljedeća obilježja ili norme "strogosti" znanosti odnosno "racionalnosti": 1. Ono što opažamo objektivno je, provjerljivo i nezavisno od naših teorija. Subjektivna se opažanja mogu provjeriti i u toj se intersubjektivnosti sastoji objektivnost izvanjske predmetnosti. 2. Zakonitosti (zakonolike relacije), kao i predmeti, objekti, nezavisne su od naše volje i percepcije. One su realne. 3. Jezik kojim se izražava opažanje i iskustvo precizan je, doslovan i može se formalizirati. Stoga se značenja mogu nedvosmisleno i objektivno izraziti. Značenja su nadalje odvojena od činjenica, ali opisuju prirodne klase ili vrste objekata. 5. Metoda objašnjenja jest metoda supsumcije pod opće pravilo. Pojavu smo objasnili ako smo je na temelju općih zakona i početnih uvjeta mogli predvidjeti. 6. Znanost primjenjuje instrumentalističku metodu pri opisivanju i predviđanju ponašanja pojava, a ne govori "što su pojave". 7. Metodološka pravila istovjetna su za sve znanosti. Pravila logike i ciljevi znanosti su univerzalni. 8. temelj nezavisne provjerljivosti iskustva jest ponovljivost pojava i mogućnost eksperimenta.

U skladu s tom "tradicionalnom podjelom", društvene su znanosti primjenjivale oprečne ili "oslabljene" metode i početne pretpostavke. Prema toj tradicionalnoj podjeli, društvene znanosti imaju sljedeća obilježja: 1. ^injenice nisu odvojive od teorije. One se rekonstruiraju u skladu s teorijom i opterećene su interpretacijom (vrijednosnim sudovima). 2. Kriterij dobre teorije jest razumijevanje značenja, intencija pomoću uživljavanja, a ne deduktivno objašnjenje. 3. Relacije su interne, imanentne teoriji. Objekti se tek teorijom konstituiraju i taj je proces konstitucije misaoni proces. 4. Jezik kojim formuliramo teorije je višesmislen i prilagođava se posebnostima objekata koje razumijevamo. 5. ^injenice ovise o značenjima. 6. Za razliku od prirodnih, društvene znanosti pokušavaju objasniti bit neke stvari, a ne samo njezinu pojavnost. 7. Metodološka se pravila razlikuju s obzirom na predmete objašnjenja. 8. Društvene su pojave neponovljive i nepredvidljive. Eksperiment je zbog neponovljivosti nemoguć. 9. Društvenu pojavu ili činjenicu ne možemo objasniti bez poznavanja nečim uzrokovanih ili stvorenih činjenica i vrijednosti.

Radikalni obrat, promjena stava po kojemu su prirodne znanosti imale primat ili, zbog svoje univerzalističke težnje, svojevrstan monopol na racionalnost, rezultirao je prihvaćanjem mnogih normi "ideografskih" disciplina kao univerzalnih mjerila racionalnosti teorija. Mary Hesse naziva takav novi skup mjerila "postempirističkim stavom prema teorijama". Prema promijenjenom, postempirističkom stavu, obilježja, nekada karakteristična za društvene znanosti, postaju obilježja znanosti uopće:

1. ^injenice se ne mogu odvojiti od teorija, a ono što se smatra činjenicom određeno je nekom teorijskom interpretacijom.*

2. Teorije nisu modeli koji se izvanjski uspoređuju s prirodom, već su to načini viđenja samih činjenica.*

3. Zakonolike relacije na temelju iskustva su interne, jer se ono što se smatra činjenicom konstituira pomoću onoga što teorija kaže o toj relaciji.*

4. jezik prirodne znanosti je metaforičan i neprecizan, a može se formalizirati samo uz iskrivljavanje povijesne dinamike.*

5. Značenja su određena teorijom, određuje ih koherencija, a ne korespondencija s činjenicama.*

6. Umjesto univerzalističkog kumulativnog pristupa deskripciji realnoga istražuju se konceptualne sheme. Umjesto instrumentalističkog modela koristi se hermeneutički (interpretativni).*

7. Nema stabilne opservacije. Skupovi opažanja mogu se interpretirati različitim teorijama.*

8. Govor o istini postaje unutarteorijski.*

(Hesse 1980:170-3).

Do sličnog je zaključka došla i skupina filozofa koja je istraživala slaganja i prijepore unutar filozofije znanosti. Komparativnom analizom Laudan, Donovan i dr. (1986) zaključili su da se vodeći filozofi znanosti slažu oko sljedećih tvrdnji:

1. Najvažnije jedinice za razumijevanje znanstvene promjene širokog su spektra, to su relativno dugotrajne pojmovne strukture koje razni teoretičari nazivaju "paradigmama", "globalnim teorijama", "istraživačkim programima", "istraživačkim tradicijama", a mi ćemo ih radi neutralnosti nazvati vodećim pretpostavkama (guiding assumptions).*

2. Kada se jednom prihvate, vodeće se pretpostavke veoma rijetko, a možda i nikada ne odbacuju samo zbog suočavanja s empirijskim poteškoćama. One preživljavaju unatoč negativnim eksperimentalnim ili opservacijskim testovima. Ukratko, negativni dokazi manje su značajni za prihvaćanje teorija širokog spektra nego što se obično misli. Taj zaključak očito proturječi starom popperovskom inzistiranju na centralnosti opovrgavanja te na zdravorazumskoj pretpostavci znanstvenika praktičara i povjesničara znanosti da protudokazi pogađaju u srce svake testirane teorijske strukture.*

3. ^injenice ne određuju u potpunosti izbor teorije, tj. opservacije i eksperimenti ne osiguravaju dostatnu osnovu za nedvosmislen izbor skupova pretpostavki vodilja, tj. suparničkih teorija.*

4. Metafizički, teološki i drugi neznanstveni faktori igraju važnu ulogu u prihvaćanju znanstvenih teorija i vodećih pretpostavki. Prihvaćanje nije samo stvar odnosa vodećih pretpostavki ili teorije prema dokazima. *

5. Prihvaćanje pretpostavki ovisi podjednako o procjeni njihovih potencijala i o izvještaju o njihovom uspjehu, pri čemu se prvo ne može svesti na drugo.*

6. Znanstvenici ne donose apsolutne sudove o prednostima nekog skupa pretpostavki ili neke teorije, nego komparativne sudove o postojećim suparnicima.*

7. Ne postoje neutralna opažanja u znanosti; ona su ukotvljena u teoriji (theory laden), premda ne nužno u teorijama o čijoj se konkurentnosti arbitrira.*

8. Stvaranje nove teorije i modificiranje postojećih znanstvenih teorija nije nasumičan proces; on se najčešće stvara s obzirom na heuristiku ili skup smjernica.*

9. Vodeće pretpostavke nikada se ne napuštaju ako ne postoji novi skup prikladan da ih zamijeni.*

10. Koegzistencija konkurentnih skupova vodećih pretpostavki u znanosti je češće pravilo negoli iznimka. Rasprava o konkurirajućim skupovima pretpostavki ne mijenja se s razdobljima univerzalnog prihvaćanja jednog skupa, nego se pojavljuje stalno.*

11. Skup vodećih pretpostavki uvijek je suočen s očitim empirijskim poteškoćama.*

12. Novi skupovi vodećih pretpostavki ne mjere se istim mjerilima kao skupovi dobro utemeljenih.*

13. Kasniji skup vodećih pretpostavki rijetko uključuje sve objašnjavalačke uspjehe svog prethodnika. U procesu zamjene ima dobitaka i gubitaka.*

14. Tehnička mašinerija teorije konfirmacije i induktivne logike nema nikakve veze s procjenom teorije.*

15. Prihvaćanje teorije nižeg ranga zasniva se djelomice na uspjehu vodećih pretpostavki s kojima je udružena.*

16. Teorije su uvijek suočene s očitim empirijskim poteškoćama, ali se nikada ne napuštaju zbog njih.*

17. Kada znanstvena teorija pruži odgovore na probleme, ti se odgovori smatraju aproksimativnima samo ako je tu znanstvenu teoriju već zamijenila nova.*

Navedeni popis uključuje sve komponente Hesseova "postempirističkog stava" i dodaje neke nove. Slaganje oko navedenih tvrdnji, "oslabljivanje strogosti" tradicionalnog stava prema teorijama, omogućuje međutim i "sociološki obrat", nov, radikalan utjecaj sociološkog objašnjenja znanstvenih teorija i tvrdnji. U idućem poglavlju pokazat ćemo kako navedena obilježja mogu poslužiti kao temelj i opravdanje sociologističkih objašnjenja. Ono se može shvatiti i kao nastavak poglavlja o sociologističkim strategijama redukcije.

#2. Postempiristički stav kao potpora sociologizmu

Okvir u kojemu se dosada kretalo naše dokazivanje opravdanosti i uvjerljivosti strogoprogramskoga sociologizma bilo je pogrešno uvjerenje filozofije znanosti da je

moguće naći univerzalni obrazac opravdanja i objašnjenja racionalnih vjerovanja. Prema fizičaru Jamesu Cushingu (1990), filozofija znanosti iznevjerila je četiri vlastita cilja:

*1. Da znanost može pronaći empirijski adekvatne istinite teorije za koje možemo znati da su istinite te da nam ona može pružiti istinitu sliku o svijetu: ostvariti Baconov i Descartesov ideal.

*2. Da filozofija znanosti može otkriti univerzalne karakteristike znanosti koje vrijede za svako vrijeme, mjesto i područje predmetnosti. Poteškoća je u tome što racionalnost ne određuje praksu, nego praksa određuje racionalnost. Metodološka se pravila mijenjaju.

*3. Da skup pravila mora biti objektivan i čisto racionalan, neovisan o socijalnim faktorima.

*4. Da nam isključivo znanost može pružiti shvatljive i razumljive teorije koje objašnjavaju naš svijet...

Te propale iluzije filozofije znanosti doista su bile povod nastanku drukčijih objašnjenja vjerovanja.

Sociologizam počiva na nizu zavisnih doktrina, na skupu pretpostavki koji smo nazvali postempirističkim stavom prema teorijama. Nijedna od njegovih karakteristika nije tipično "sociološka". Riječ je o sljedećim postavkama ili doktrinama:

1. Teorije moramo prosuđivati pomoću njima imanentnih mjerila. To je zahtjev koherencije ili "unutarteorijske procjene" koji se u historiografiji manifestira kao dijakrona historiografija.

2. Sve su opservacije opterećene teorijom. ^injenice se ne mogu odvojiti od teorija, a ono što se smatra činjenicom određeno je nekom teorijskom interpretacijom. Opažanje je interpretativna djelatnost.

3. Na temelju empirijskih podataka možemo formulirati različite teorije. Nijedna teorija ne može objasniti sve relevantne činjenice. To je tzv. doktrina o nedovoljnoj određenosti teorija empirijskom osnovom (doktrina o nemogućnosti apsolutne determinacije izbora teorija).

4. Značenja teorijskih i empirijskih termina nisu izvanteorijska, nego ih određuje teorija. Značenja variraju ili se konstruiraju. To je doktrina o radikalnoj varijantnosti značenja (doktrina o konvencionalnosti značenja i jezičnih pravila).

5. Teorije se ne mogu uspoređivati pomoću pretpostavke o "zajedničkoj realnosti". Svaka teorija interpretira stvarnost na specifičan način. To je doktrina o nesumjerljivosti teorija (doktrina o nužnosti procjene teorija isključivo pomoću skupa u njoj determiniranih značenja).

6. Značenja nepoznatih jezičnih sustava ili sustava vjerovanja ne mogu se jednoznačno i u potpunosti prevesti. To je teorija o nemogućnosti prevođenja (doktrina o nužnosti empirijskog i kulturnog stjecanja jezika i o nepostojanju zajedničke, univerzalne jezgre racionalnih vjerovanja).

Sve su te doktrine po podrijetlu filozofske ili lingvističke. Ali njihov krajnji ishod predstavlja jaku potporu sociologističkim programima kakav je "strogi program u sociologiji spoznaje".

#3. Anakronistički i dijakronistički pristup historiografiji

Jedna od središnjih, a možda i sama središnja točka prijepora između racionalista i sociologista jest odnos prema interpretacijama vjerovanja u povijesti. Riječ je o klasičnom historiografskom problemu: treba li vjerovanja prošlih generacija objašnjavati pomoću kategorija koje su se koristile u vrijeme njihova nastanka ili pomoću današnjih znanja i kategorija?

Doktrina prezentizma, anakronizma, tzv. whigovska interpretacija povijesti ili sankcionirana historiografija, interpretira vjerovanja prošlosti u svjetlu današnjih znanja. Prema toj doktrini, posve je legitimno, ako ne i nužno, da povjesničar intervenira u događaje prošlosti pomoću spoznaja vlastitoga doba i da procjenjuje njihovu važnost i valjanost iz suvremene perspektive.

Za ispravno procjenjivanje prošlosti povjesničar znanosti mora poznavati sadašnjost; on mora što bolje izučiti znanost čiju povijest namjerava pisati... Tek kada je povjesničar znanosti upućen u suvremenost znanosti, on je sposoban razotkriti više skrivenih nijansi povijesti znanosti. (Bachelard, cit. prema Kragh 1989:92)*

Prema dijakronističkom pristupu historiografiji, događaje i vjerovanja prošlosti treba interpretirati u svjetlu situacije onoga vremena u kojemu se pojavljuju. Zadatak je povjesničara, prema toj doktrini, da što realističnije opiše "duh vremena" i da pokaže veze između aktualnih događaja i vjerovanja.

Povijest..., to znači misliti glavom drugih ljudi, promatrati njihovu situaciju njihovim očima i za sebe razmišljati o tome jesu li joj pristupili na pravi način. Ako ne možete vidjeti bitku očima čovjeka prikovanog za galiju..., onda niste ni početnik u povijesti brodarstva, nego ste upravo izvan nje. (Collingwood, cit. prema Kragh 1989:90)*

Premda je današnja historiografija vrlo kritički nastrojena prema whigovskoj interpretaciji povijesti, obično se u tim metahistoriografijama tvrdi da se ona ne može izbjeći. Ona kaže da se povjesničari i laici ni uz najbolju volju ne mogu osloboditi misli svoga vremena, te je zbog toga iluzorno htjeti "misliti glavom drugih ljudi". Svaki povjesničar misli kategorijama svoga vremena i prisiljen je pomoću njih interpretirati povijest, ali ne samo zato što nužno misli pomoću njih. ^ak i kad bi imao sposobnost uživljavanja u situaciju

prošlosti, on bi je morao interpretirati tako da ona bude shvatljiva ljudima za koje tu povijest piše (Hull, 1979).

Stav o neizbježnosti anakronističke interpretacije povijesti temelji se na brkanju dviju varijanti prezentizma. Prema prvoj varijanti, whigovskoj interpretaciji povijesti, povijest je povijest napretka u kojoj je posljednji stadij, postojeće stanje, najsavršeniji. Povijest ima svoj telos, svoju svrhu, a ona je kretanje prema savršenosti (u whigovskom slučaju prema liberalnoj demokraciji). Ta whigovska pretpostavka o kretanju prema savršenijim ili najsavršenijim oblicima mišljenja ili kulture postavlja pred povjesničare posve određen zadatak: da vrednuju prošle događaje i vjerovanja prošlosti u svjetlu današnjih, savršenijih oblika. Stoga se prošlost pokazuje kao niz nesavršenosti, pogrešaka, za koje mi, suvremenici, znamo da su pogreške.

Druga, sasvim različita pretpostavka prezentizma jest hermeneutička i historicistička postavka o nemogućnosti nadilaženja misli vlastitog doba. Jezik, kategorije, naša psihološka konstitucija i socijalni okoliš u potpunosti determiniraju našu misao, tako da je nemoguće govoriti o nepomućenom i nezainteresiranom proučavanju prošlosti. Stoga svaka epoha mora pisati svoju povijest u čijoj se interpretaciji ogledaju ograničenosti doba u kojemu je pisana.

I suviše često te se proturječne postavke navode kao jedinstven prezentistički stav, pa ih stoga treba strogo lučiti. Namjera whigovske interpretacije jest deontološka, vrijednosna procjena događaja i vjerovanja, interpretacija koja svoje vrijednosti postavlja kao apsolutna mjerila. Nasuprot tome, historicistička pretpostavka ograničava vlastito poimanje i relativira svoje procjene, kao i procjene prošlosti. U tom smislu ona je bliža dijakronom pristupu historiografiji.

Racionalizam počiva isključivo na prvom stavu, na whigovskoj interpretaciji prošlosti. On ne relativira svoju poziciju time što sebe smješta u beskonačan povjesni tijek u kojemu se vlastita procjena pokazuje tek kao jedan relativno mali odsječak, nego smatra da su današnja poimanja najsavršenija. Poteškoća takvoga stava nije samo pogrešna apsolutizacija vlastitosti nego i to što je takav stav vrlo pogodan za iskrivljavanje povjesnih događaja. Racionalisti, primjerice Lakatos, tvrde čak da se povijest znanosti mora pisati tako da se opiše kako se ona morala zbiti s obzirom na posebnu filozofiju znanosti, a ne kako se doista odvila.

Jedan od načina da se obilježe diskrepancije između povijesti i njezine racionalne rekonstrukcije jest da o internoj povijesti pišemo u tekstu, a da u bilješkama naznačimo kako se stvarna povijest u svjetlu racionalne rekonstrukcije pogrešno odvijala. (Lakatos, cit. prema Sesardić 198?)*

Racionalna je rekonstrukcija interna, "pročišćena" povijest, a stvarna je povijest eksternalna i "pogrešna". Ta "pročišćena" povijest, koju su racionalisti držali jedinom koja

ima smisla, uopće nije povijest u uobičajenom smislu riječi, nego je to koncepcija koja se ugrađuje u povijest bez obzira na to kako se ona doista odvijala, pa i nije čudno da iskrivljuje stvarnu povijest.

Ta racionalna rekonstrukcija nije međutim zamišljena kao još jedna povjesna koncepcija sa svojim povijesnim ograničenjima, kao što misle neki kritičari (Hull 1979) koji whigovskom stavu imputiraju historicističko-relativistički ton. Ona je zamišljena kao idealna shema u kojoj je razum samosvrhovit, u kojoj nas "razum" takoreći gura prema savršenosti.

Pogreška takvog stava ne sastoji se toliko u potonjoj pretpostavci, koliko u tome da se naša racionalnost pretvara u natpovijesni i apsolutni entitet.

Upravo je "strogi program u sociologiji spoznaje" takvu koncepciju postavio za primarnu metu svoje kritike, ona je postala njegov prvi motiv. "Racionalne rekonstrukcije" objašnjavaju naime racionalnost historijski određenih vjerovanja tako što ih podređuju idealiziranoj povijesti. Bloor i Barnes posve opravdano pitaju je li takvo podređivanje uopće objašnjenje.

Kuhn, Bloor i Barnes zastupaju dijakroni pristup historiografiji, stav po kojemu su sva vjerovanja metodološki istovrijedna, u tom smislu što iziskuju povijesno, sociološko ili racionalno objašnjenje. Ali to se objašnjenje ne smije tražiti apriornom procjenom racionalnosti, tj. pomoću zadanih "racionalnih" normi rekonstrukcije, nego induktivno, kao što to historičari obično i čine. Kuhnova maksima za novu internalnu historiografiju glasi:

Povjesničar bi trebao zanemariti znanost koju poznaje. On svoju znanost treba učiti iz udžbenika i časopisa onoga razdoblja koje proučava te ih treba svladati zajedno s prirođenim tradicijama koje se u njima podastiru, prije nego što se počne baviti inovatorima čija su otkrića promijenila tijek znanstvenog progresa (Kuhn, 1977).

Što se tiče historičnosti objašnjenja, prvi kritičar whigovske interpretacije, Herbert Butterfield, dobro opisuje u kojem je smislu takvo istraživanje iznad misli vremena koje proučava:

*Povjesničar je više od pukoga izvanjskog promatrača. Potrebno je nešto više, ako ni zbog čega drugog, onda barem da mu omogući detaljnost i otkrivanje sličnosti i pronalaženje uzajamno zavisnih činjenica. Imaginativnom simpatijom on prošlost čini razumljivom. On prevodi svoje povijesne prilike u pojmove koje mi danas možemo razumjeti. Samo se u tom smislu povijest mora pisati sa stajališta sadašnjosti. U tom smislu svako doba morat će iznova pisati svoju povijest. (Butterfield, cit. prema Barrow, Tippler 1986)

Dok je racionalistima potrebno čvrsto uporište za prosudbu, koje pronalaze u postojećim znanjima, dijakrona mu historiografija oduzima legitimnost. Zastupnici dijakrone historiografije traže da napustimo vlastitu povijesnu pristranost prilikom interpretiranja prošlosti. Napuštanje pristranosti interpretacije podrazumijeva također skeptičnost prema

vlastitim dosezima. Jedan od argumenata za takav zahtjev naziva se argumentom "pesimistične indukcije":

*Ako razmislimo o činjenici da su sve fizikalne teorije prošlosti doživjele svoj vrhunac, da bi potom bile odbačene kao pogrešne, pojavit će se neki problemi. Doista postoji induktivna potpora za pesimističku indukciju: za, recimo, 200 godina otkrit će se da je pogrešna svaka teorija koju smo smatrali istinitom. Možda mislimo da su neke naše današnje teorije istinite. Ali skromnost zahtijeva da pretpostavimo suprotno. Jer što je tako posebno u sadašnjosti? Imamo dobre induktivne razloge da zaključimo kako će se današnje teorije, čak i one do kojih najviše držimo, smatrati pogrešnima. Doista možemo reći da postoje dobri argumenti i za zaključak kako nijedna teorija koju će ljudska vrsta tek pronaći neće biti istinita (Newton-Smith, 1990:14).

Bez obzira na opravdanost tog induktivnog zaključka o pesimističnoj indukciji, činjenica je da taj argument predstavlja jezgru strogoprogramskog sociologizma i relativizma, kao i opravdanje dijakrone historiografije. On u sebi sadrži jednu moralnu vrijednost, skromnost utemeljenu na epistemološkom kategoričkom imperativu: kako procjenjuješ druge, procjeni i samoga sebe. Ako smatraš da su tuđe teorije pogrešne, pretpostavi da je to i tvoja®. Tu "vrlinu" Bloor je nazvao zahtjevom za konzistencijom sociološke teorije - refleksivnošću. S druge strane, "skromnost" o kojoj govori Newton-Smith ističe jednu drugu, mnogo jaču pretpostavku: stav o nepostojanju apsolutnih kriterija istinitosti.

Racionalisti međutim smatraju da je neopravdano zanemarivati naša znanja i napredak koji je u povijesti zaista primjetan. Stoga postavljaju pitanje kako opravdati historijski relativizam, ako primjerice znamo da je Zemlja okrugla i da je u tom smislu racionalnije vjerovati da ona jest okrugla nego da to nije.

*Ma koliko se taj problem činio jednostavnim, i mi možemo pogriješiti. Problem je u tome kako opisati takvo stanje stvari s obzirom na ljudsku pogrešivost i varijabilnost diskursa. Jedno rješenje je izjednačenje istinitosti s vjerovanjem. Reći da je nešto istinito prema tome je isto što i tvrditi (poput historicista) ljudi o kojima raspravljamo u to vjeruju. Prema jednoj ekstremnoj interpretaciji, te tvrdnje podrazumijevaju da je Zemlja promijenila svoj oblik u skladu s promjenom njihova vjerovanja o tom pitanju... Apsurdnost te interpretacije može se izbjeći ako se uopće odbija govoriti o Zemljinu obliku i poziva isključivo na ljudska vjerovanja (Hull 1979:12).

Nije mi poznato je li itko zastupao Hullovu "ekstremniju interpretaciju", prema kojoj relativizam podrazumijeva da se Zemlja pretvorila iz ploče u kuglu. No druga je varijanta doista strategija koju su zastupnici strogog program primjenjivali, zahtijevajući to i od drugih istraživača. Ono što Hull pogrešno formulira jest njegov posljednji stav: strogi program (i uopće relativizam i historicizam) ne odbija govoriti o Zemljinu obliku, o sadržaju tvrdnji i vjerovanja. Kada bi bilo tako, više se ne bi imalo što objašnjavati. Poistovjećenje tvrdnji s vjerovanjem podrazumijeva samo odbijanje da se tvrdnje i

vjerovanja vrednuju prema postojećim kriterijima istinitosti ili racionalnosti. Hullova griješi, jer smatra da stavljanje u zagrade takvog vrednovanja podrazumijeva stavljanje u zagrade samog sadržaja na koje se vjerovanje odnosi. Zastupnici strogog programa, historicisti, relativisti, hermeneutičari itd., ne odbijaju govoriti o Zemljinu obliku, nego drže da je pretpostavka o istinitosti i "stvarnom stanju stvari" samo još jedno od vjerovanja koje treba objasniti istim sredstvima kao ona koje su mu oprečna. Filozofskim žargonom rečeno, pretpostavka o postojanju neke stvari sadrži ujedno vlastiti kriterij procjene, pa je stoga za objašnjenje vjerovanja potpuno neupotrebljiva.

Nasuprot tome, racionalisti pretpostavljaju metafizičku, nadepistemološku realnost (čija se egzistencija ne može dokazati drukčije doli opet pomoću stavova i vjerovanja), kako bi pokazali da ipak postoji objektivno mjerilo za vjerovanja: stvarno stanje stvari. Može li pretpostavljeno "stvarno stanje stvari", nezavisno od tvrdnji o realnosti, biti kriterij prosudbe tvrdnji, posve je prijeporno☺.

Kao zaključak ovoga poglavlja bitno je ponoviti: postoje dvije radikalno suprotstavljene historiografske metodologije koje se odražavaju na stav o mogućnosti objašnjenja vjerovanja: prezentistička i dijakrona. Racionalizam u filozofiji znanosti uvijek je na strani prezentizma, dok je konzekventni sociologizam uvijek na strani dijakrone historiografije. Posljedica prezentizma često je iskrivljavanje povijesnih zbivanja i nedokaziva pretpostavka o svrhovitosti povijesti, stoga se danas koristi blaža varijanta prezentizma utemeljena na hermeneutičkoj pretpostavci o nužnom interpretiranju vjerovanja i teorija pomoću vlastitih kategorija. Ali spomenuti oblik hermeneutičkog prezentizma ne opravdava pretpostavku o univerzalnoj "racionalnosti", nego je poput dijakrone historiografije smješta u povjesno relativan okvir.

#4. Teorijska opterećenost opažanja

Zacijelo ste često imali prilike vidjeti optičke varke gestalt-psihologa, nadrealističke ili maniriističke slike ili ste pak pokušali pronaći neki oblik na zvjezdanom nebu, u oblacima ili u krševitom krajoliku. Naknadnim razmišljanjem ili dugotrajnim fokusiranjem predmeta pronašli ste oblik koji ispočetka niste primjećivali. Kada zagubite neki predmet u svome stanu, morate otprilike znati gdje bi se mogao nalaziti kako potraga ne bi bila uzaludna. Te dvije vrste djelatnosti određuju značaj teorijske opterećenosti percepcije. Doktrina o teorijskoj opterećenosti opažanja tvrdi: prvo, da nema izravnog prenošenja perceptivnih svojstava na teorijske termine, nema izravnog opažanja. Ono je posredovano našim kognitivnim sposobnostima; ono što smo opazili treba tek interpretirati kako bi se osjetilni podaci mogli svrstati u razumljive kategorije. Zorovi bez pojmova su prazni. Opažanje je interpretativna djelatnost kojom se osjetilni podaci transformiraju u neku razumljivu cjelinu. Drugo, da bismo mogli shvatiti što vidimo, primjerice pod mikroskopom, moramo unaprijed otprilike znati što očekujemo da ćemo vidjeti. Stari su

racionalisti govorili da prirodi moramo postavljati ograničenja kako bismo je mogli razumjeti i kontrolirati. Iz tih dviju tvrdnji zaključujemo da na percepciju utječu naša znanja i da je "čisto opažanje" nemoguće. Prije opažanja mora postojati neki sustav očekivanja, neka teorija o tome što se može vidjeti.

Naša prethodna znanja (background knowledge) i očekivanja utječu na percepciju. Ovisno o tome pozadinskom očekivanju, mi "ucjelovljujemo" niz osjetilnih podataka kao određenu figuru ili oblik. Mogućnost da niz osjetilnih podataka ucjelovimo na različite načine svjedoči o tome da percepcija nije samo odražavalačka (receptivna) nego i interpretativna djelatnost, čin kojim se recipirani predmet "kreira", tumači ili svrstava u određen, prethodno zadan tip kategorije. Osim klasičnih gestaltističkih primjera s mrljama, varkama i nemogućim predmetima, filozofi obično navode Wittgensteinov (1980) lik patke-zeca ili Hansonov (1965) lik jarca-rode. Oba lika mogu se protumačiti na dva načina. Hoćemo li lik percipirati kao patku ili zeca, to ovisi o našem primarnom ucjelovljenju, o mehanizmu kojim percepcija izabire jednu vrstu interpretacije umjesto druge. Mehanizmu percepcije svojstvena je stanovita neravnoteža, nesigurnost u to kako treba protumačiti lik. Dužim promatranjem možemo uočiti dvoznačnost. Kada uočimo i drugi lik koji se može ucjeloviti, dolazi do tzv. gestalt-switcha, do skokovite promjene u interpretaciji percipiranoga. Bitan zaključak izveden iz tih geštaltističkih eksperimenata sastoji se u opovrgavanju jednoznačne interpretacije osjetilnih podataka i u dokazu da je percepcija opterećena očekivanjem ili pozadinskim znanjem. Na tome se temelji postavka o teorijskoj opterećenosti opažanja.

Pojam gestalt-switcha, promjene gestalta, ima dalekosežne posljedice za teoriju i filozofiju znanosti. Kuhn taj pojam koristi da bi objasnio skokovite promjene u teorijskim interpretacijama stvarnosti. Jedan od njegovih klasičnih primjera za teorijsku opterećenost opažanja je Herschelovo otkriće planeta Urana. Herschelovi prethodnici promatrali su putanju nepoznate točke na nebu, za koju su pretpostavljali da je zvijezda. Tumačenje te točke kao "zvijezde" prouzročilo je niz teorijskih problema prilikom tumačenja njezine putanje. Herschelovo se otkriće sastojalo u bitno različitom tumačenju opažene svijetle točke na nebu. On je jednostavno pretpostavio da "svjetla točka na nebu" nije zvijezda, nego planet. Promjenom značenja (intenzije) opaženoga, riješen je i niz teorijskih problema, jer je "promjenom gestalta" putanja svijetle točke postala razumljiva. Tako je promjenom očekivanoga opaženo poprimilo sasvim novo teorijsko značenje. Na djelu je bila čisto teorijska interpretacija opažanja.

Nasuprot tome, prema strogo pozitivističkoj koncepciji, razum pasivno i (uglavnom) pouzdano reprezentira stvarno stanje stvari. Teorije se utemeljuju (i opravdavaju) pomoću nadsubjektivnih osjetilnih podataka, i to tako da značenja prodiru "uzlazno": od osjetilnih podataka preko "empirijskih pojmova" do teorijskih pojmova i konstrukcija. Tako se valjanost teorija i značenja pojmova izvodi iz osjetilnih podataka. Na temelju osjetilnih

podataka, za čiju nepobitnost ili nadsubjektivnost po pretpostavci jamči istovjetnost predmeta opažanja, oblikuju se empirijski pojmovi koji zahvaćaju pojedine klase osjetilnih podataka. Empirijski se pojmovi povezuju "operativnim pravilima" kojima se formulira teorija. Herbert Feigl (198) i Frederick Suppe (1977) nazivaju takvu teoriju "uzlaznom teorijom značenja". Prema Feiglovoj slici konstrukcije te teorije, sustav postulata lebdi nad iskustvenim tlom. Postulati se sastoje od primitivnih teorijskih pojmova. Iz njih se nadalje izvode definirani pojmovi. Zatim im se pridružju empirijski (opažajni) pojmovi koji interpretiraju osjetilne podatke. Nadalje, primitivni teorijski pojmovi povezani su jezičnim pravilima u postulate. Iz postulata, primitivnih pojmova i jezičnih pravila izvode se definirani pojmovi. Pravilima korespondencije primitivni i izvedeni pojmovi povezani su s empirijskim pojmovima koji se odnose na uočljive činjenice. Iskustveni pojmovi operativno su definirani pomoću pravila promatranja, mjerenja (povezivanja sa samim opažajima). Tim definicijama određuje se i ograničuje njihova primjena. Dok se termini teorijskog jezika mogu samo djelomice definirati, prema tzv. prihvaćenom ili ortodoksnom stavu opažajni jezik nije teorijski opterećen.

Ortodoksni stav prema teorijama pretpostavlja da teorije nisu tvorevine ljudske mašte, već isključivo derivacije osjetilnih podataka i pravilne sintakse: što su teorije "udaljenije" od iskustva, to manje korespondiraju sa stvarnošću. U skladu s tim stavom, smjenjivanje teorija tumači se većom empirijskom potporom koju ima neka nova teorija.

Suvremena znanost koristi se teorijski postuliranim entitetima, ona postupa s tim teorijskim konstrukcijama kao da su stvarni, premda se opažaju samo neizravno, odnosno uz prethodnu pretpostavku da će teorijska konstrukcija biti uočeni ili na neki način empirijski verificirana. Za verifikacionistički racionalizam to je razmjerno velika poteškoća, jer se značenje naših "teorijskih očekivanja" ne može izvesti iz empirije, kako to tvrdi "uzlazna teorija o značenju" jer iskustvenu potvrdu tek treba dobiti. Stoga se suvremena znanost, napose mikrofizika koristi upravo obrnutim, konstruktivnim postupkom: umjesto derivacije iz iskustva, značenje teorijskih termina i postojanje postuliranih entiteta tek treba dobiti, ili se, kao što je češće slučaj, njihova opravdanost izvodi pomoću koherentnosti s drugim teorijskim pretpostavkama (Galison 1987); na taj način, konstruktivni postupak pokazuje kako u velikoj većini najsuvremenijih istraživanja teorija prethodi iskustvu. Ona se dakle ne može legitimirati "osjetilnim podacima" ni "empirijskim pojmovima", jer im epistemološki prethodi®.

Problem teorijske opterećenosti opažanja sastoji se u nemogućnosti apsolutno empirijskog, tj. jednoznačnog utemeljenja teorijskih pojmova. Kako kaže Bloor (1976:12-13),

*Teorije i teorijsko znanje nisu stvari koje su dane u našem iskustvu... To ne znači da se teorija ne mijenja u skladu s iskustvom. Mijenja se, ali nije dana paralelno s iskustvom koje objašnjava, niti je to iskustvo na jedinstven način podupire. Jedan drugi, nefizički faktor

potreban je za vođenje i podupiranje te komponente znanja. Teorijska komponenta znanja je socijalna, ona je nužni dio istine, a ne znak puke greške.

Doktrina o teorijskoj opterećenosti opažanja kaže nam da se prevođenje iskustvenih termina u teorijske (i obratno) ne odvija jednoznačno. Iskustvo ne determinira teoriju. Kako bismo ustanovili polje mogućeg iskustva, moramo se služiti nekim sistemom očekivanja koji se na iskustvo primjenjuje interpretativno, pomoću modela i metafora. To je smisao Kuhnove znanstveno-socijalne definicije paradigmi.

Ne postoji način da modelima i metaforama, sistemima očekivanja onoga što će se tek pojaviti, pripišemo nužnost, univerzalnost i "apsolutnost". Oni se izabiru na temelju prethodnog znanja. Ali prethodna su znanja različita za različite subjekte. Zato se izabrani sistemi prethodnih znanja mogu definirati pomoću teorijskih očekivanja, kao i pomoću društvenih (znanstvenih) skupina koje izabiru i zastupaju neki takav sistem. Paradigme su prema tome teorijske, ali i socijalne definicije. One su konvencionalne početne točke u zahvaćanju stvarnosti. Njihov partikularni izbor determinirat će očekivano. Tako umjesto univerzalnog kriterija prosudbe teorija dobivamo partikularna ili relativna sredstva.

#5. Neodređenost teorija činjenicama

Teorije su dakle samo više ili manje pogodni instrumenti za interpretaciju ili klasifikaciju realnosti, konvencionalna izabrana sredstva znanstvene zajednice. Koncepcija instrumentalnosti teorija (premda je nastala kao pozitivistička doktrina) osobito je pogodna za sociološku upotrebu. Instrumentalizam je koncepcija koja teorije shvaća samo kao konceptualna oruđa pomoću kojih na različite, više ili manje primjerene načine opisujemo stvarnost ili predviđamo buduće stanje stvari. Ona su relativna, jer je na temelju osjetilnih podataka odnosno činjenica moguće stvoriti niz konceptualnih sistematizacija koje se razlikuju samo po tome koliko postižu ciljeve koje smo im zadali. Ne smijemo ih smatrati stvarnima. U postvarenju teorija, u njihovoj reifikaciji, u shvaćanju da one jesu stvarne zato što 'odgovaraju' realnosti krije se velika esencijalistička pogreška "metafizike"◎. Prema instrumentalistima, moguće je zamisliti paralelne teorijske sustave koji će koristiti iste podatke za posve različite konceptualizacije. Koja će sredstva biti prihvaćena, ovisi o tome koja teorijska konstrukcija najbolje ispunjava postavljene ciljeve znanstvene zajednice.

Empirijsku osnovu tvori skup empirijskih podataka. Ti podaci, oblikovani u protokolarne rečenice, atomarne sudove, osnovne tvrdnje, konstatacije i sl., vrlo su raznoliki i često proturječni, pa ih jednom teorijom ne možemo obuhvatiti i objasniti. Stoga se, kada gradimo teoriju pomoću empirijskih podataka, uvijek postavlja problem koje "činjenice", konstatacije, protokole i sl. treba uzeti kao relevantnu osnovu za uspostavljanje teorije i (kasnije) za njezinu prosudbu. Zato se uvijek suočavamo sa izborom. Nijedna se teorija ne može opravdati svim uočenim činjenicama, pa "uzlazni prodor" nije jednoznačan. Ne postoji samo jedan "uzlazni prodor" od osjetilnih podataka prema teorijama. Spomenuti

Kuhnov primjer Herschelovog otkrića Urana pokazuje da ne postoji jednostavan niz empirijskih podataka iz kojega možemo izvesti samo jednu racionalnu interpretaciju opaženoga. To znači da "empirija", tj. ono opaženo, ne determinira teorijski izbor u potpunosti, odnosno da je na temelju empirijskih podataka moguće oblikovati niz suprotstavljenih ili proturječnih teorija.

Ne postoji dakle teorija koja može objasniti sve podatke. To znači da "empirijska osnova" ne determinira u potpunosti izbor teorija. Svaka teorija susreće se s nizom oprečnih primjera. Tako nastaje problem odnosa prema protuprimjerima. Koji su protuprimjeri (falsifikatori) značajniji? Treba li prihvatiti teoriju koja objašnjava više činjenica ili onu koja ima najmanje uočenih protuprimjera?

Ako je racionalnost nemoguće jednoznačno odrediti na temelju potvrde teorijskih hipoteza, kao što su mislili pozitivisti, možda je kriterij racionalnosti izbora teorija moguće pružiti na temelju njihova odbacivanja. Kritički racionalizam ponudio je odgovor na taj problem odbacujući teoriju o uzlaznom prodoru i verifikacionističku teoriju racionalnosti. Hipoteze možemo predlagati nasumce. Opravdanje, način na koji smo došli do tih nagađanja, potpuno je nevažan. Bitno je da svoja nagađanja formuliramo empirijski precizno, u tom smislu da ih empirijske instancije mogu opovrgnuti. U tome se sastoji falsifikacionistički kriterij racionalnosti. Ali što smijemo smatrati opovrgavajućom instancijom? Koliko je opovrgavajućih instancija dovoljno za odbacivanje hipoteze? I osim toga, što zapravo opovrgava negativni primjer?

Prema naivnom falsifikacionizmu, za obaranje hipoteze dovoljna je jedna opovrgavajuća instancija. U jednostavnijim hipotezama to možemo smatrati opravdanim. Ali stvar nije tako jednostavna. Hipotetičko-deduktivni model objašnjenja i predviđanja sastoji se od početnih uvjeta ili pomoćnih hipoteza, općeg pravila i konkluzije u sljedećem obliku:

1. (opća premisa) Ako vrpcu specifične elastičnosti g opteretimo masom od 2 tone, ona će puknuti.

2. (početni uvjet 1) Ovo je vrpca elastičnosti g.

3. (početni uvjet 2) Opteretili smo je s 2 tone.

4. (konkluzija) Vrpca će puknuti.

Ako vrpca nije puknula, jesmo li opovrgnuli hipotezu ili početni uvjeti nisu bili zadovoljeni? Koja je od te tri premise bila netočna? To je samo jednostavniji primjer falsifikacionističke neodređenosti. U sljedećem koraku lako bismo ustanovili koja premisa nije bila zadovoljena. Ali u složenijim teorijama pojavljuje se niz neizrečenih "početnih uvjeta" koji utječu na silogizam, kao što su naprimjer funkcioniranje aparature, vremenske prilike itd., čije pogrešno funkcioniranje nije lako ustanovljivo i zbog kojih nije jasno gdje treba tražiti grešku: na strani početnih uvjeta ili na strani općeg pravila (hipoteze) koje provjeravamo. Tako će se i u falsifikacionističkom postupku pojaviti niz neodređenosti

zbog kojih postupak treba ponavljati. Ali prilikom ponavljanja postupka dobivaju se različiti rezultati. Tako se opet ponavlja pozitivistički problem: koje instancije treba prihvatiti kao pravilan konzekvens postupka? Koja opovrgavanja trebamo smatrati ključnima◎?

Ako ni iskustvo ni pokušaji opovrgavanja jednoznačno ne determiniraju izbor najbolje ili najadekvatnije teorije, ako su teorije odvojene od iskustva, onda osim iskustva mora postojati neka druga komponenta kojom se legitimira ili izabire teorija. Iz doktrine o teorijskoj opterećenosti opažanja i nedostatnoj određenosti podataka (underdetermination of data) za izbor teorije proizlazi da se teorije grade pomoću početnih pretpostavki o kojima se mora složiti skupina znanstvenika koji žele riješiti neki problem. Taj se konsenzus međutim ne može stvoriti pukim opažanjem. Zastupnici strogog programa stoga zajedno sa Kuhnom tvrde da prilikom objašnjenja izbora teorija moramo istražiti socijalnu komponentu znanja; riječ je upravo o istraživanju onih razloga koji su za određenu znanstvenu zajednicu neproblematični, razloga koji se ne dovode u pitanje; onih argumenata i definicija na kojima se konvencionalno temelji daljnji teorijski rad.

Važnost argumenta o teorijskoj opterećenosti opažanja i o nedovoljnoj određenosti teorija podacima sastoji se za sociologizam u tome što se izbor činjenica i teorija ne odvija isključivo pomoću racionalnih sredstava. Teoretičar odlučuje koje će činjenice uzeti kao neupitan temelj svog objašnjenja. Ali on je tek iznimno svjestan da njegov izbor ne ovisi samo o "samorazumljivoj istini" nego i o nizu izvanteorijskih činitelja, konvencija, prihvaćenih značenja, pozadinskih znanja, očekivanja, dogovora o pravilnom funkcioniranju strojeva, interpretacija opaženih simbola i sl. To nije važno samo zbog objašnjenja izbora činjenica prilikom nastanka teorije, tj. u takozvanoj logici ili kontekstu otkrića, nego i u kontekstu opravdanja, jer se kontekst opravdanja derivira ili objašnjava upravo pomoću činitelja koji su bili djelatni prilikom izbora ili ustoličenja teorije. Drugim riječima, nemoguće je govoriti o opravdanju teorije racionalnim sredstvima bez pozivanja na one samorazumljive referentne točke (opravdavajuće uzroke) koje su utjecale na izbor. Sociologisti stoga smatraju da su ti lokalni uvjeti valjanosti opravdanja ujedno sredstva pravilnog objašnjenja vjerovanja. "Kontekst otkrića" pruža sredstva koja moramo koristiti u "kontekstu opravdanja". Umjesto toga, racionalističko razdvajanje konteksta otkrića i konteksta opravdanja pretvara pregovarački karakter početne pretpostavke a time i njezinih posljedica, u gotovu, samorazumljivu činjenicu. Znanstvena se tvrdnja (o kojoj se može raspravljati) time pretvara u neproblematičnu i neproblematiziranu "crnu kutiju" otkrivene istine, a razum u teleološko-metafizičko ogledalo prirode.

Sociologist otvara "crnu kutiju" pretpostavljene činjeničnosti sadržane u znanstvenoj tvrdnji (Latour 1987), problematizira pretpostavljeni status znanstvenosti preispitujući temelje na kojima je izgrađen i pokazuje da je sama narav sadržaja (značenja) znanstvenih tvrdnji i oblika njihova stvaranja društvenog karaktera. Kako kaže Bloor (1976:138),

buduće uporabe i proširena značenja pojmova, njihove implikacije, ne postoje u idejama kao u embriju.

#6. Sociolingvističke strategije redukcije

Gotovo najvažnija strategija na kojoj počiva sociologizam sastoji se u svođenju misaonih oblika na jezik. Svaka se teorija i svaka misao oblikuje u jeziku. Bez analize jezika nemoguće je išta reći o mišljenju. Analiza jezika prethodi stoga analizi mišljenja: to je pretpostavka od koje polaze sociologisti, kao i brojni lingvisti i filozofi poput Wittgensteina, Wincha, Benvenista, de Saussurea, Whorfa, Levi-Straussa i drugih. Mišljenje se oblikuje isključivo pomoću simbola; mišljenje "spoznajemo" tek kada se oblikuje u simbolični sistem.

Redukcija mišljenja na simbolične oblike posebno je važna za sociološko objašnjenje empirijskih vjerovanja i empirijskih teorija. Prema racionalistima, matematika i logika sadrže zakonitosti mišljenja, pri čemu je njihova simbolizacija samo korisno izražajno sredstvo. Simbolizacija tih zakona je sporedna: zakoni mišljenja postoje ma kako ih zapisivali. U empirijskim znanostima (i vjerovanjima) veza između označenoga i označitelja nije analitička, tu se ne možemo pozivati na 'intuicije' o značenju nekog logičkog veznika ili pravila povezivanja simbola.

Sociologističko objašnjenje empirijskih vjerovanja usmjerit će se stoga na pobijanje nužnosti veze između označitelja i označenog. Ni u stvarnosti ni u mišljenju ne postoji ništa što bi nas prisiljavalo na određenu vrstu povezivanja jezičnih izraza i onoga što se njima označava. Jezik je stoga za sociologiste sustav konvencija i društvenih pravila: jezik ne bi postojao bez zajednice koja ga koristi, koja kontrolira primjenu značenja ili legitimira povezivanje simbola s opazivim ili zamišljenim entitetima. Iz takve koncepcije proizlazi nekoliko važnih zaključaka. Ako je ta koncepcija istinita, ako jezikom ne možemo objektivno reprezentirati stvarnost, onda sustavi vjerovanja ovise o sustavu jezične reprezentacije unutar zajednice koja se služi određenim sustavom (jezikom). Tada istinitost tuđih vjerovanja možemo procjenjivati isključivo lokalnim kriterijima, kriterijima koji vrijede unutar neke zajednice, skupine znanstvenika ili, još radikalnije, unutar teorije kojom smo determinirali neki skup značenja.

Kako "strogi racionalisti" Popper i Lakatos nisu obraćali pozornost na taj "puki jezični problem", smatrajući da se oko značenja možemo lako dogovoriti®, oni su očito potcijenili probleme koji za racionalizam izviru iz konvencionalizma značenja. Problem se međutim sastoji u tome što postoji bezbroj različitih "racionalnih prosudbi" vjerovanja i tvrdnji ako prihvatimo konvencionalizam značenja, jer izabrani sustav značenja određuje mjerila racionalne prosudbe.

Pozitivistički "racionalisti"® i današnji realisti (obje skupine nazivat ćemo racionalistima) poriču međutim da se značenja determiniraju koherencijom s drugim značenjima u

zadanom jezičnom sustavu. Ako žele dokazati mogućnost jedinstvene "objektivne" racionalne procjene, oni moraju zastupati stav da jezik više ili manje pravilno reprezentira stvarnost i da se razlike u jezičnim sustavima reprezentacije mogu prevesti na zajedničku matricu, na "objektivni jezik". Značenje nekog termina izvire po njima iz kauzalnog utjecaja fizičkih objekata na formiranje pojmova, pa se pojmovi mogu verificirati, empirijski provjeriti, jer jezik izražava prirodnu klasifikaciju stvarnosti fizičkih objekata. U skladu s tim stavom, naša se uporaba termina kontrolira i korigira pomoću usporedbe sa stvarnošću. Kako na jednom mjestu kaže Davidson, "jezik je objektivan koliko je to moguće".

No ako jezikom nazivamo sustav značenja u kojemu je značenje pojedinih termina određeno značenjima ostalih te ako s druge strane ne postoje nužna pravila za označavanje opaženih fenomena, onda se mjerila istinitosti uspostavljaju unutar samih sustava. Tada njihovu istinitost moramo provjeravati isključivo pomoću onog sustava značenja u kojemu smo formulirali sud o stvarnosti. Tada se značenja određuju na temelju teorije, koherencije između tvrdnji i pojmova teorije, a ne na temelju korespondencije s objektivnim činjenicama, te rasprava o istini postaje unutarteorijska. Ako dakle jezik na različite načine klasificira stvarnost i ako ni za koju klasifikaciju ne možemo unaprijed reći da joj najbolje odgovara, onda ta koncepcija vodi relativizmu. To znači da procjena istinitosti ovisi o zajednici koja se služi određenim sustavom značenja. Zbog toga racionalisti u polemikama sa sociologistima najviše napadaju upravo te sociolingvističke postavke.

#7. Finitizam

Racionalistički i sociologistički strogi programi zastupali su oprečne teorije značenja. Premda se same "racionalističke" teorije značenja bitno razlikuju, obradit ćemo ih pod zajedničkim imenom ekstenzionalizam. Temelj te teorije jest tvrdnja da značenje označava istovjetnu karakteristiku beskonačnog niza instancija ili entiteta, njihovu utvrđenu bit.

*Jezgra je (ekstenzionističkog) stava ideja da predikati uza se vežu "referencijalnu klasu" ili "ekstenziju". Ekstenzija riječi jest klasa svih stvari na koje se predikat zaista može odnositi. Ekstenzija "vode" jest sve znano i neznano što se s pravom može zvati voda (Bloor 1983:25).

Nasuprot racionalističkom ekstenzionalizmu i njegovoj temeljnoj pretpostavci o fiksiranosti referensa bilo putem intenzije (jedinstvenog opisa) ili pomoću kauzalnog utjecaja ekstenzije na naše raznolike deskripcije, jezgra sociologističkog stava prema značenju jest Wittgensteinova tvrdnja da se značenja određuju uporabom. Prema toj koncepciji značenja, koja se naziva konvencionalističkom teorijom značenja ili finitizmom, pojmovi nemaju unaprijed utvrđeni referens. Njihov je doseg finitan, konačan, tj. ograničen na niz instancija koje se koriste u diskursu, ali on ne definira buduće instancije.

Finitizam je doktrina koja pretpostavlja da je naše iskustvo i jezično izražavanje ograničeno.

*Teorije imaju beskonačno mnogo različitih uočljivih posljedica, pa ipak ih možemo prosuđivati samo na temelju konačnog broja empirijskih provjera. Isto je tako i s pojmovima: oni se uče pomoću konačnog broja primjera: kao djeca učimo što znači "jabuka" tako da nam se pokaže nekoliko primjeraka. Ali obično pretpostavljamo da potpun doseg pojma "jabuka" ili bilo kojega drugog pojma uključuje beskonačno mnogo drugih instancija, mnogo više od onih s kojima smo se susreli. Ovo jednostavno razmatranje upućuje na mogućnost društvene uvjetovanosti (Brown, 1989:49).

U nekom sljedećem diskursu, uz poznavanje novih instancija, oznaka može promijeniti referens ili doseg. Referens se određuje konvencionalno, usput, odnosno može se promijeniti u skladu s namjerama njegovih korisnika. Bloor karakterizira tu doktrinu kao

*tezu da ustanovljeno značenje riječi ne determinira njezino buduće korištenje. Razvoj jezične igre nije određen svojom prošlom verbalnom uporabom. Značenje se stvara aktima korištenja.... Oznaka 'finitizam' dobra je zato što značenje moramo zamišljati tako da vrijedi samo u ograničenom skupu okolnosti u kojima se rabi, a ne izvan njega (Bloor 1983:25).

U spisu "Relativizam, racionalizam i sociologija spoznaje" Bloor i Barnes konvencionalizam značenja i finitizam dokazuju pomoću jezične akvizicije.

Pogledajmo što je uključeno u djetetovo učenje elementarnog pojma kakav je "ptica". Takvo učenje traži neprekidnu pomoć odraslih osoba koje su za tu kulturu kompetentne. Učitelj može pokazati prema nečemu na nebu i reći: "Ptica". Uz dobro poznatu neodređenost demonstriranja, dijete će time vjerojatno dobiti vrlo malo informacija: da li se misli na predmet ili na okoliš? No pošto mu se nekoliko puta pokažu različite ptice u različitom okolišu, dijete će postati sposobno razlikovati "ptice" od "ne-ptica", te će možda i samo pokušati pokazati i imenovati ono što smatra pticama. Pretpostavimo sada da dijete nazove avion u prolazu "pticom". To bi bila sasvim normalna stvar s obzirom na sličnosti između aviona i ptica. Naravno, postoje također primjetne razlike, ali na taj se način od prethodnoga razlikuje i svaki daljnji primjer za ono što se pravilno naziva "pticom". Svi primjeri empirijskih pojmova razlikuju se jedan od drugoga u pojedinostima i nikada takve pojmove ne možemo primijeniti na osnovi savršene istovjetnosti, nego isključivo na temelju sličnosti. Dijete zapravo prosuđuje jesu li sličnosti između aviona i prethodnih primjera "ptice" značajnije od njihovih razlika (Barnes - Bloor 1990:51-2).*

Isto ponavlja i Barnes (1982). On započinje analizom konteksta učenja koje je potrebno za razumijevanje primjene pojmova. Ljudi uče kako pojmove treba primjenjivati. Tako uče da na određen način razvrstavaju stvarnost. Složene informacije recipiraju se po određenom

ključu. Naučiti razvrstavati podatke, znači naučiti upotrebljavati klasifikaciju koja vlada u nekom društvu ili kulturi da bi se moglo komunicirati s drugim ljudima.

Postoje dva procesa učenja: ostenzivno učenje i učenje generalizacija. Ostenzivno učenje jest selekcija podataka pomoću koje se imenuju određeni predmeti, a isključuju druga svojstva. Na temelju utvrđivanja i razlikovanja pojmova i stimulusa stvaraju se primarne generalizacije, naprimjer: "sve što leti je ptica". One omogućavaju očekivanje iskustva. No ta se očekivanja opet podvrgavaju društvenoj kontroli kada se pojavi instancija generalizacije kojoj primjenjeni pojam ne odgovara. Dijete pokazuje avion i kaže: "ptica". Tako pomoću društvene kontrole nad korekcijom generalizacije stječemo osnovna znanja koja su pak podložna novim korekcijama. Sistem simbola i očekivanja sadržanih u generalizacijama predstavlja osnovnu taksonomiju. Da bi se postigla "pravilna" primjena mehanizma poistovjećivanja pomoću sličnosti i razdvajanja pomoću razlika potrebna su sredstva društvene kontrole:

"Ne, to je avion". Taj ispravak ujedno je čin društvene kontrole i čin prenošenja kulture. On mu (djetetu) pomaže da nauči koje od mogućih procjena jednakosti njegovo društvo prihvaća kao relevantne za uporabu riječi "ptica". Na taj se način pojedinosti iskustva sređuju u sklopove i oblike specifične za kulturu (Barnes - Bloor 1990:52).*

Međutim, veza između simbola i generalizacija upućuje samo na određenu vjerojatnost, a ne na nužnost njihova povezivanja. Sustav simbola (pojmova) i generalizacija (očekivanja instancija) tvori globalnu mrežu pojmova. Pod svakim pojmom zamišlja se određen broj recipiranih instancija i velik broj nerecipiranih instancija koje zajedno tvore pojmovnu tenziju. Prihvaćanje društvene kategorizacije ne znači jednoznačnu primjenu pojmova u novim slučajevima, prilikom identifikacije novih instancija. U svakom pojedinom slučaju moramo odlučiti pripada li nova instancija klasificiranoj vrsti ili pada izvan nje.

Implikacije te tvrdnje su goleme. To znači da na svakom koraku, svaki put kada se suočimo s određenim predmetom, donosimo konvencionalnu odluku o tome hoćemo li ga uključiti u skup labudova ili ćemo ga isključiti iz njega. (Brown 1989:57)*

Svaki fenomen moramo na neki način klasificirati i kategorizirati. Ali postoje različite mogućnosti njegove klasifikacije: možemo ga prvo svrstati u već postojeću kategoriju; drugo, pod utjecajem novog fenomena možemo promijeniti generalizaciju (definiciju kategorije); napokon, možemo stvoriti posve novu kategoriju koja će uključivati posve novu specifikaciju instancija. Eksternalistička koncepcija

uključuje tvrdnju da su sličnosti jače od razlika. Ali u prirodi, u izvanjskoj stvarnosti ili u prirodi razuma, ne postoji nikakva skala za procjenu jačine sličnosti i razlike. Što se realnosti ili razuma tiče, govornik može tvrditi da ne postoje dovoljne sličnosti i unatoč tome zadržati primjenu pojma... Svaka primjena pojma "pas" uključuje kontingentni sud o većim sličnostima negoli razlikama. To vrijedi i za slučajeve kada je govornik psihološki

potpuno siguran da su sličnosti izuzetno jake. Takvo uvjerenje ne proizlazi iz "značenja" pojma, nego iz rutinske operacije govornikove percepcije i njegova shvaćanja, iz nečega što je kontingentno i što se može revidirati. Ako primjena pojma ovisi samo o tenziji termina, to je važan sociološki zaključak. Ne samo da su instancije unutar tenzije dio prihvaćene kulture nego su i procesi kojima se instancije jedna po jedna dodaju tenziji, procesi koji uključuju socijalno situiran sud. Drugim riječima: primjena pojma nije samo socijalna djelatnost koja je determinirana kulturno zadanom klasifikacijom realnosti nego je i društvena djelatnost kojom se razvija ili izmišlja obrazac same te klasifikacije. Obrazac ne objašnjava djelatnost, nego djelatnost objašnjava obrazac (Barnes, 1982:26)◎.*

Istu misao, izraženu sociološki primjerenijim jezikom, nalazimo i u Kuhna (1974:250).

Premda se jačina grupnog povezivanja mijenja, što ima nimalo trivijalne posljedice i za heuristiku i za prihvaćanje ontološkog modela, svi modeli imaju slične uloge. Oni opskbljuju konkretnu grupu preferiranim ili dopustivim analogijama i metaforama. Na taj način pomažu da se odredi što će se prihvatiti kao objašnjenje i rješenje zagonetke; i obratno, pomažu pri određivanju službenog popisa neriješenih zagonetki te pri prosudbi značenje svake od njih.*

Finitizam i radikalna promjenljivost značenja pretpostavljaju da se značenja grupiraju u određen sklop, jezik ili kod. Vidimo da u Kuhnovu navodu jezično-teorijski model služi kao socijalna definicija.

Svaki pojam nalazi se u mreži pojmova i generalizacija (očekivanih instancija) i ne može se iz nje izdvojiti bez poremećaja, tj. bez promjene značenja srodnih pojmova. Empirijski jednako vrijedne klasifikacijske sheme predstavljaju jedinstvene cjeline, stoga značenja treba promatrati holistički. Svaki pojam ima tenziju, tj. vezan je za generalizaciju kojom se definira pojavljivanje budućih instancija. Svaka kultura pomoću jezika proizvodi sustav klasifikacije značenja, tj. pojmova za dohvaćanje stvarnosti. Temelj konvencionalističke teorije značenja predstavljaju klasifikacijske sheme. Svaki jezik, prema konvencionalistima, segmentira realnost na određen način i izabire sustave klasifikacija pomoću kojih se uspostavljaju društveno prihvaćeni izbori jednakosti i razlika između instancija ili entiteta◎. Po tome je značenje socijalna činjenica.

Varijabilnost značenja omogućuje promjena dosega upotrebe ("ovo još jest labud, a ono više nije, to je patka") ili promjena definicije, tj. generalizacije kojom raspoznajemo instanciju ("labud je ptica duga vrata...").

Ne postoje biti kojima odgovara "objektivno" značenje. Da bi dokazali tu tezu, Bloor i Barnes koriste se dvjema Wittgensteinovim teorijama značenja: teorijom jezičnih igara i teorijom o istovjetnosti značenja i njegove uporabe ("Doseg značenja jest doseg njegove uporabe"). Obje koncepcije formuliraju relativističku i sociologističku doktrinu značenja, jer pretpostavljaju da je uporaba značenja kontingentna, nevezana za prirodne vrste ili za

čvrsti referens. Ona kaže da ljudi mogu proizvoljno odrediti uporabu značenja, da su situacije u kojima se primjenjuje neki pojam za različite govornike različite i da ne znamo na koji će način govornici rabiti taj pojam u budućnosti.

Wittgenstein (1980) dokazuje svoje postavke pomoću pojma "igra". Što je igrama zajedničko? Za svaku moguću definiciju, za svaku pretpostavljenu bit "igre" postoji spreman protuprimjer. Neke su igre natjecateljske, neke nisu. Neke su misaone, a neke fizičke, za neke su potrebni suigrači, a za neke nisu. Što onda igru čini igrom? Po Wittgensteinu, jedino je zajedničko obilježje različitih igara sama oznaka "igra". Stoga, kada god upotrijebimo pojam "igra", nećemo narušiti nikakva čvrsta pravila uporabe ili pretpostavljenu bit koju smo definirali pojmom. Svaka definicija igre upućuje na ograničen broj instancija za primjenu tog pojma. Tako je doseg naše uporabe pojma "igra" istovjetan s instancijama za koje ga rabimo. Ona određuje našu jezičnu igru, odnosno konvenciju o tome na koje instancije treba primjenjivati izabrani pojam. Umjesto biti igre dobit ćemo samo njihove "obiteljske sličnosti". Da bismo promijenili ekstenziju "igre", moramo primijeniti i jezično pravilo kojim se ona determinira.

Sociologiji spoznaje ta je doktrina potrebna kako bi pokazala da se ispitivanje značenja i većih pojmovnih sklopova (teorija) mora provoditi empirijski, tj. kontekstualno. Pošto smo opisali situaciju u kojoj su pojmovi upotrijebljeni, možemo pružiti objašnjenje, odnosno odgovoriti na pitanje zašto su govornici u tom kontekstu rabili određena značenja.

Eksternalizam može dopustiti da se značenja mijenjaju ili obogaćuju u skladu s novim uočenim instancijama, ali ne dopušta promjenu pravila poistovjećenja i razgraničenja instancija, kojima se determinira značenje. Po finitističkoj doktrini, nasuprot tome, mijenjaju se značenja (zbog novih instancija), ali i pravila determinacije instancija. Zato Bloor kaže da je klasa na koju bi se pravilo trebalo odnositi otvorena i da pravilo vrijedi samo za onu klasu na koji se ono trenutno primjenjuje. Kako je promjena značenja više-manje empirijska činjenica, postavlja se pitanje čime treba objasniti eksternalističku tvrdnju o krutosti i nepromjenljivosti značenja (referensa). Barnes (1982:30ff) kaže:

Možemo reći da teorija ekstenzije uopće nije teorija koja se odnosi na stvarno prihvaćenu uporabu, nego izraz filozofskih preferencija. Ako je tako, onda ekstenzije ne indiciraju kako će stvarna uporaba ubuduće izgledati i kako će se razvijati, nego nego indikacije o tome što filozofi misle da bi trebalo: 'teorije ekstenzije' moramo smatrati normativnima, a ne empirijskima, sredstvom pomoću kojega filozofi moraliziraju o jeziku... Deskriptivizam i esencijalizam dvije su strategije, a ako se jedna od njih prihvati, to neće imati nikakve veze s tobožnjim imanentnim svojstvima termina. To će samo značiti da se autoritet primijenio tako da se uporaba razvila u jednom smjeru umjesto u drugom.*

Premda ne postoji prirodna prisila zbog koje bi pojedinci morali rabiti određene pojmove (značenja) u određenim situacijama, radikalna promjenljivost značenja ipak ne prerasta u

kaos. Za to postoje dva razloga: 1. Da bismo mogli priopćiti vlastite misli, potrebne su nam čvršće konvencije uporabe značenja. 2. S druge strane, kako je uočio Durkheim (1963), individualna spoznaja, razlikovanje novih instancija, moguća je tek ako postoji provizorna generalizacija buduće uporabe, odnosno ako postoji mogućnost da se kaos dojmova pretvori u rutinu ili obrazac imenovanja, navika ili institucija.

Bit argumenta nije da se pokaže kako govornici mogu vjerovati bilo što, nego da pokaže kako generalizacije i njima srodne vjerojatnosti uključene u postojeću mrežu nikada ne proturječe iskustvu. (Barnes, 1982:39)*

Radikalna konvencionalističko-finitistička teorija značenja uspostavlja mogućnost komunikacijskih rezova ili blokada, zbog kojih svaku teoriju moramo prosuđivati pomoću njoj svojstvenog sistema jezično-teorijskih pravila. Ako je tako, onda je univerzalistička racionalistička rekonstrukcija samo još jedna fikcija, fikcija kojom svoja znanja i svoju klasifikaciju realnosti pretvaramo u apsolutno mjerilo.

Finitistička teorija nije važna samo zato što dokazuje konvencionalnost definicija i pravila uporabe značenja. Radikalna varijabilnost značenja, srž finitizma, pretpostavlja da je u našem jeziku, kako kaže Wittgenstein, "skrivena cijela jedna metafizika". Tu metafiziku formulirala je tzv. Whorf-Sapirova teorija (hipoteza). Prema Whorfovoj teoriji (1979), svaki jezik, ili točnije, svaka jezična skupina, ima specifičnu jezičnu strukturu zbog koje nije moguće prevesti sve oblike jednog jezika u drugi. Budući da je sintaksa temelj logike, svaka jezična struktura zahtijeva samo njoj svojstvene kriterije prosudbe onoga što se pomoću nje izriče.

*Stajalište lingvističke relativnosti mijenja izjavu običnog čovjeka: umjesto da kaže "rečenice su različite zato što govore o različitim činjenicama", on sada razmišlja na sljedeći način: "činjenice su različite za govornike kojima njihova jezična pozadina pruža različitu formulaciju tih činjenica" (Whorf 1979:156).

To je temelj tzv. doktrine o nesumjerljivosti teorija ili jezika.

#8. Nemogućnost prevođenja

Iz finitističke doktrine proizlazi da je razumijevanje značenja moguće samo ako pomoću društvene kontrole naučimo sve elemente primjene pojmova na izvanjezične instancije, odnosno ako naučimo pravila jezične igre. Razumijevanje značenja tako je prihvaćanje kulturno specifičnih konvencija koje se stječu učenjem. Tek tada moguće je "kretati se u jednom jeziku" ili služiti se značenjem kao jezičnom igrom. Nemoguće je igrati sve igre odjednom.

Za racionaliste, ekstenzionaliste, koji pretpostavljaju da značenja imaju čvrsti referens, ta je konvencionalistička doktrina besmislena. Ali da bi dokazali njezinu besmislenost (ili

neistinitost), oni moraju pokazati ili 1. da postoji odlučivost u prijeporu o pravilnosti između različitih taksonomija, odnosno da je među suparničkim taksonomijama jedna ispravnija, ili 2. da je moguća univerzalna i obostrana prevodivost različitih jezičnih struktura.

Iz pretpostavke o čvrstim referensima proizlazi doktrina o univerzalnoj taksonomiji. Nasuprot konvencionalizmu, prema kojemu jezik samo na različite načine segmentira stvarnost (pri čemu je upravo jezik sredstvo segmentiranja), ekstenzionalizam pretpostavlja da postoji neka prirodna segmentacija kojoj ona jezična treba odgovarati. Ta je zajednička prirodna taksonomija onda sredstvo procjene suparničkih konceptualnih shema. Ali koji jezik izražava tu prirodnu taksonomiju? Ako pretpostavljamo da je on moguć, treba barem pokazati kako bi izgledao. Prva je pretpostavka da termine različitih jezika možemo prevoditi jedne na druge.

Ono što racionalistu treba jest zajednički skup vjerovanja i logičkih operatora na koji bi se mogle reducirati sve potencijalne razlike u značenju. Quine (1959) zamišlja situaciju u kojoj susreće govornika njemu potpuno stranoga jezika i ustanovljava da ne može odrediti instanciju termina "Gavagai". Premda se taj termin rabi u odnosu na zeca koji je nazočan, on ne može odrediti da li se termin odnosi na zeca koji trči, na dio zeca, na konkretnog zeca, na okolinu u kojoj zec trči itd. Ne pomaže mu ni ponavljanje u različitim situacijama. Ono što Quine ne može ustanoviti jest krajnji doseg značenja tog pojma, odnosno odredba pomoću koje se normiraju slučajevi i situacije legitimne upotrebe termina. Da bi to saznao, morao bi poznavati cijeli niz vjerovanja koji utječu na kategorizaciju ostalih stvari, odnosno cijelu jezičnu shemu.

Quine je pravilno zaključio da je jedini pristup determinaciji pojedinačnog referensa holistički. To znači da je potrebno poznavati cjelinu jezičnih pravila i značenja da bismo ustanovili konkretan doseg primjene pojedinačnog termina. Premda je započeo pretpostavkom o mogućnosti takvog prevođenja, njegov je rezultat negativan: nemoguće je prevođenje termina bez poznavanja cjeline sistema označavanja i vjerovanja. Premda je Quineova namjera bila potpuno suprotna, njegov je rezultat posve u skladu s konvencionalizmom i finitizmom. Nemogućnost radikalnog prevođenja jedan je od temeljnih sociologističkih argumenata koji se obično naziva doktrinom o nesumjerljivosti konceptualnih shema.

Ali umjesto da se na temelju Quineovog rezultata - nemogućnosti radikalnog prevođenja (prevođenja bez dvojezičnog prevoditelja) - zaključi da struktura našeg jezika i skup naših vjerovanja nije dovoljna aparatura za zaključak o postojanju zajedničke sheme, Quineovi nastavljači strategijama ad hoc pokušavaju spasiti apriorni univerzalizam čvrstih referensa. Jedna je od takvih strategija Davidsonov princip dobronamjernosti.

Da izbjegao za racionalizam, tj. ekstenzionalizam poguban zaključak o nepostojanju zajedničkih jezgri vjerovanja na koje se svode sve jezične razlike i o opravdanosti

konceptualnog shematizma, Davidson (1986) izbjegava racionalistički problem uvodeći tzv. princip dobronamjernosti. Davidson tvrdi da se neki jezik ne može razumjeti ako se ne poznaju vjerovanja njegovih govornika. Da bismo razumjeli jezik, moramo poznavati vjerovanja subjekta koji se njime služi i obratno, da bismo shvatili o kojim je vjerovanjima riječ, moramo poznavati jezik. Taj hermeneutički krug Davidson presijeca principom dobronamjernosti koji kaže: da bih mogao početi išta razumijevati, moram pretpostaviti da sugovornik ima racionalna i istinita uvjerenja i da ga načelno mogu razumjeti. Mora postojati neki zajednički temelj, jer u suprotnom ne bih mogao razabrati da li govorimo o istim ili o različitim stvarima.

Zato nas ne smije čuditi brz odgovor na načelnu dobronamjernost: drukčija će se uvjerenja vrlo brzo proglasiti iracionalnima. Davidsonov (1986), Lukesov (1982) i Hendersonov principle of charity, Grandyjev "princip humanosti", Hortonova "primarna teorija" samo su licemjerna dobronamjernost koja "divljacima" pruža ruku zajedništva sve dok se možemo složiti. Kada je to nemoguće, oni postaju iracionalni, te ih onda ponovno, tada s "teorijskim opravdanjem", smještamo u kategoriju koju zaslužuju. Preporuke za taj "dobronamjerni" postupak su sljedeće:

*Pri samoj identifikaciji vjerovanja i sistema vjerovanja moramo pretpostaviti zajedničke standarde istinitosti i zaključivanja, zatim zajedničku jezgru vjerovanja čiji se sadržaj ili značenje utvrđuje primjenom standarda.... Zajednički se standardi traže da bismo utvrdili značenja vjerovanja, bilo zajedničkih ili različitih; i samo ako imamo most zajedničkih vjerovanja, možemo razlučiti zajedničko od stranoga. (Lukes, 1982:262)

*Osnovna strategija mora biti da pretpostavimo kako su vjerovanja govornika kojega još ne razumijemo dosljedna i korektna, naravno prema našim standardima (kurziv moj). Slijedimo li tu strategiju, rečenice koje izgovara govornik moći će se pridružiti našim rečenicama koje smatramo istinitima u tim okolnostima. Ako to činimo sistematično, dobivamo metodu prevođenja. Tijekom projekta moguće je, čak i nužno, da dopustimo neke greške ili razlike u mišljenjima. Ali ne možemo shvatiti grešku dok ne uspostavimo osnovu sporazuma". (Davidson: 1986a:238-9).

Izrada takvog "radikalnog prijevoda" prema našim standardima za Davidsona je nužna:

*Prisiljeni smo biti dobronamjerni na taj način, željeli to ili ne: ako želimo razumjeti druge, moramo smatrati da u većini stvari imaju pravo. (Davidson, 1986:197)

Lukes odmah dodaje: "Poteškoća s tako nedefiniranom dobronamjernošću leži u tome što ona nužni sporazum zasniva na previše istina." Prema R. Grandyju,

*u takvim slučajevima bolje je pripisati im neobjašnjivu pogrešnost nego misterioznu istinu (kurziv moj). Princip humanosti objavljuje: "smatraj da su njihova vjerovanja razumljiva ili možda ispravna, sve dok ne možemo objasniti zašto su ispravna ili dok ne možemo bolje objasniti zašto su pogrešna". (Lukes, 1982:264)

Za Hollisa to je i praktična nužnost: "na svakom terenskom poslu prisiljeni smo potvrditi epistemološko jedinstvo čovječanstva" (Hollis, 1982:272). Međutim, malo manje "dobronamjerno" orijentirani antropolozi svjedoče upravo suprotno:

*Kako se strančevo (antropologovo) stajalište odlučno primiče normama domaćina, osobito ako je dobrodušno primljen, moglo bi se pretpostaviti da će on prema njima osjećati sve veću privrženost. Paradoksalno, to nije slučaj. Što više postaje poput domaćina, stranac se sve više osjeća kao outsider. Veća udomaćenost u krugu domaćina i privikavanje na njihov način ponašanja čine ga sve svjesnijim ponora koji ih razdvaja. Dok je ispočetka mogao misliti da će moći pregovarati o udaljenosti što domaćine dijeli od njegove vlastite kulture, ta zadaća s vremenom postaje sve beznadnija... Sada je riječ o mijenjanju cijelih kultura bez granica na vidiku... On svjesno prelazi u nedodirljivost marginalnosti u kojoj će ostati sve dok ne postane punopravan član domaćinske grupe ili dok ih sve zajedno ne napusti." (Nash, 1982:470).

U pripisivanju "neobjašnjive pogrešnosti" umjesto "misteriozne istine" prepoznajemo skriveni tribalizam. Cijeli postupak sastoji se u prevođenju na našu shemu u kojoj, naravno, nerazumljiva uvjerenja ostaju nerazumljiva ili čak postaju "iracionalna".

Tako razumijevanje dosljednosti i korektnosti, "naravno prema našim standardima", kako kaže Davidson, nije ništa drugo doli prevođenje tuđih tvrdnji na našu, po pretpostavci univerzalnu shemu racionalnosti. Jer odmah po prevođenju slijedi procjena njihove istinitosti u našim relacijama. Naravno, "dopustit ćemo greške", no sve u svemu, njihova će se vjerovanja i stavovi naposljetku ipak pokazati iracionalnima.

Pomoću sličnih primjera zamišljene antropologije Quine (1959) je dokazao "neodređenost prevođenja" radikalno drukčijih, nepoznatih jezika. Ali umjesto da se taj dokaz upotrijebi protiv mogućnosti uspostavljanja jedinstvene racionalne (lingvističke i psihološke) matrice, on je poslužio kao povod Davidsonovoj "radikalnoj interpretaciji" i odbacivanju same ideje konceptualne sheme. Jer, kako kaže Davidson,

*ako ne možemo razumljivo reći da su sheme različite, ne možemo ni razumljivo reći da je ona jedna te ista... Ako nam je dana dogma dualizma sheme i realnosti, dobivamo konceptualni relativizam, istinu relativnu u odnosu na shemu. Bez te dogme tu vrstu relativnosti možemo jednostavno odbaciti. Naravno, istina rečenica ostaje relativna u odnosu na jezik, ali to je onoliko objektivno koliko može biti (Davidson 1986:198).

Time što je razlike između shema sveo na unaprijed pretpostavljenu zajedničku shemu po kojoj su sve razlike samo razlike u mnijenjima (zbog kojih su neka vjerovanja racionalna, a neka iracionalna), on je neodređenost prevođenja preveo u jedinstvenu matricu za procjenu racionalnosti i iracionalnosti i time obranio racionalizam od neugodnog Quineova rezultata. Nije rekao: naš racionalizam, ali to se podrazumijeva.

Razlog za tu "nužnost" povezujuće sheme ili, točnije, zajedničke pozadine vjerovanja, Davidson vidi u tome što bez nje ne bismo mogli ni identificirati ni opisati vjerovanja, ali što je najvažnije, da nema takve "zajedničke jezgre", ne bismo mogli znati da se naša vjerovanja razlikuju. Moramo biti dobronamjerni da bismo ustanovili u čemu se sastoji ta jezgra.

Sociologistička ili "relativistička" taktika bit će suprotna i u doslovnom smislu charitable, dobronamjerna. Međutim, svoju dobronamjernost ona neće isticati kao teorijski nužnu pretpostavku. Svoje će stavove doduše gurnuti u prvi plan. Ali nakon dugotrajnog nerazumijevanja ona neće, poput Davidsona i Lukesa, konstatirati da razgovara s luđakom, već s nekim tko razmišlja i postupa na drukčiji, nerazumljiv način. Relativist će stoga, upravo suprotno od Grandyjeva prijedloga, radije priznati misterioznu istinitost strančevih uvjerenja nego njihovu neobjašnjivu pogrešnost. On će priznati da mnoge stavove ne razumije. Iracionalnost će radije nazvati nesumjerljivom konceptualnom shemom, jer se u pripisivanju "iracionalnosti" krije vrijednosni, socijalno partikularni sud koji danost ne opisuje na prikladan način. Umjesto "ludilo", relativist će radije reći "drugi oblik normalnosti". On će naposljetku priznati da se gotovo u potpunosti mora prilagoditi tuđoj paradigmi ili kulturi, a to znači sve učiti ispočetka, boraviti u toj okolini i odreći se svih svojih znanja, umjesto da se u trenutku neslaganja brzo vrati pod okrilje svoje "jezgre vjerovanja" tvrdeći da su divljaci, unatoč našoj dobronamjernosti, ipak iracionalni. Ta faktična tolerancija spram nerazumljivog ponašanja i razmišljanja uistinu je charitable. Relativist se odriče apsolutnih mjerila racionalnosti, jer skromno priznaje vlastitu pogrešivost, kako u opažajnim stvarima tako i u stvarima logike. Kao što smo vidjeli u poglavlju o finitizmu, nemoguće je identificirati vjerovanja bez poznavanja jezika, a jezik je nemoguće poznavati ako se ne poznaju društveno podržane konvencije uporabe i značenja koje su mu svojstvene. Stoga "zajednička jezgra" potencijalnog slaganja ne dokazuje postojanje "univerzalne racionalnosti", nego nužnost socijalnog konsenzusa u razgovoru. Ako je istina relativna u odnosu na jezik, kao što priznaje Davidson, to ne znači da taj jezik odražava neku univerzalnu jezgru vjerovanja. Jezik se može naučiti, ali baš zbog toga što se mora učiti (što nije aprioran) u njemu nema ništa apriorno racionalno.

Pripisivanje iracionalnosti sadrži stoga nešto nedvosmisleno vrijednosno-moralno. Relativist se bar u tom smislu odriče moralnog prosuđivanja: u tim pitanjima on poistovjećuje razumijevanje i opravdanje. Kako kaže Ruth Benedict (1976:241-294),

*(Različite kulture) nisu samo raznorodne zbirke postupaka i vjerovanja. Svaka od njih ima i određene ciljeve prema kojima je njezino ponašanje usmjereno i kojima njezine ustanove služe. One se jedna od druge ne razlikuju samo po tome što jedna neku odliku ima, a druga nema, ili po tome što se neka druga odlika javlja u dvama područjima i u dvama različitim oblicima. One se u još mnogo većoj mjeri razlikuju po tome što su kao cjeline različito usmjerene. One se kreću različitim putovima radi postizanja različitih

ciljeva, a ciljevi i sredstva jednog društva ne mogu se prosuđivati mjerilima nekoga drugog društva, zato što u biti nemaju ništa zajedničko... Jedini znanstveni smjer za nas je to da svoju vlastitu kulturu, ako smo za to sposobni, smatramo jednim od bezbrojnih primjera za različite oblike ljudske kulture. Kulturni obrazac svake civilizacije služi se nekim isječkom široke lepeze potencijalnih ljudskih ciljeva i pobuda, baš kao što (...) svaka kultura primjenjuje neke odabrane materijalne postupke ili ima vlastite osebujnosti. Široka lepeza po kojoj su raspoređena sva moguća ljudska ponašanja suviše je prostrana i prepuna proturječja da bi bilo koja kultura mogla iskoristiti makar i njezin manji dio. Izbor je prvi zahtjev. Bez izbora nijedna kultura ne bi mogla postići čak ni to da bude razumljiva, a ciljevi što ih izabire i usvaja daleko su važniji od tehnoloških pojedinosti ili bračnih formalnosti koje na sličan način također izabire... Nije nimalo vjerojatno da će čak i najbolje društvo biti sposobno da u nekom društvenom poretku otkrije sve vrline što ih u ljudskom životu cijenimo... Prosudba vlastitih najznačajnijih odlika mora čekati sve dok odlika o kojoj je riječ ne prestane biti živa funkcija... Društvena misao današnjeg doba nema važnijeg zadatka od toga da vodi računa o kulturnoj relativnosti... Varljiva suvremena usmjerenost učinila je od društvene relativnosti... doktrinu očaja... Prihvaćanje kulturne relativnosti nosi sa sobom specifične vrijednosti kojima vrijednosti apsolutističkih filozofija ne trebaju. Ono predstavlja izazov uvriježenim mišljenjima, a kod onih koji su odgojeni u tom apsolutističkom duhu izaziva oštar otpor. Ono rađa pesimizam zato što unosi pomutnju među stare obrasce, ali ne zato što bi sadržavalo neku unutrašnju poteškoću. ^im se novo mišljenje prihvati kao uvriježeno vjerovanje, ono će postati nov pouzdan temelj ugodna života. Tako ćemo, prihvaćajući obrasce života koji postoje istodobno i imaju podjednaku vrijednost kao podlogu nade i novu osnovu snošljivosti, dosegnuti realističnije društveno vjerovanješto ga je iz sirove građe života čovječanstvo stvorilo s□mo za sebe.

Umjesto da se Davidsonov pokušaj svođenja konceptualnih razlika i razlika u vjerovanjima na zajedničku jezgru vjerovanja tumači kao argument u prilog racionalizmu, trebao bi se tumačiti sociologistički. Davidsonova nužnost slaganja ne uspostavlja empirijsku jezgru zajedničkih vjerovanja kao sredstvo racionalne prosudbe, naprotiv, riječ je samo o tome da ondje gdje je komunikacija moguća i gdje primjećujemo slaganje u vjerovanjima očito mora djelovati neki jezični konsenzus. Točno je da o razlikama ne možemo govoriti bez slaganja, ali s obzirom na to da je zajednička jezgra slaganja uvijek upitna, nikada nemamo pravo pripisivati iracionalnost drukčijim uvjerenjima zato što se ne slažu s prihvaćenom "zajedničkom jezgrom". Izraz "iracionalno" trebalo bi koristiti samo kao oznaku za ono što nismo razumjeli. Kao i u Lakatosevoj metodologiji, nikada nećemo biti sigurni treba li pogrešku pripisati početnoj pogrešci u zajedničkoj jezgri usvojenoj konsenzusom ili u njezinoj nekoherentnosti s izraženim stavom. Zato se relativist radije služi terminom "nesumjerljivost" umjesto da sugovorniku pripisuje neobjašnjenu iracionalnost.

Prema racionalistima, opasnost sociologističkog relativizma leži u nemogućnosti da pruži bilo kakvo objašnjenje vjerovanja. Newton-Smith (1982:106) tvrdi da je "relativizam objašnjavalačka slijepa ulica".

*Ne samo da (relativizam) ništa ne objašnjava; on stvara nove zagonetke i misterije.

Prema Newton-Smithu, relativist objašnjava razliku između nas i onih koji vjeruju u nešto "neadekvatno", a da te druge ne optužuje za iracionalnost. "Oni nisu pogriješili, oni jednostavno barataju sistemom u kojemu su razlozi drukčije stvari", to je relativističko objašnjenje. Međutim, po Newton-Smithu relativizam ostavlja zagonetnim zašto su druge stvari prihvaćene kao razlozi, i tako svako objašnjenje pomoću nama nepojmljivih razloga postaje nova misterija. Racionalist, naprotiv, pokušava približiti tuđi način razmišljanja našemu i na taj ga način objasniti.

S druge strane, relativist pretpostavlja različitost na dvjema razinama: na razini vjerovanja o svijetu i na razini vjerovanja o međusobnom odnosu vjerovanja. Metodološki to nije obećavajuće. Jer što više različitosti imputiramo između njih i nas, to će biti teže prikazati razumljivost njihova ponašanja (Newton-Smith 1982:111-2).*

Navedeni prigovor bitno izvrće relativističke postavke. Relativist imputira različitost, jer tek pod pretpostavkom različitosti tuđeg odnosa prema svijetu i različitosti u sistemima vjerovanja može neko vjerovanje uklopiti u razumljivu smislenu cjelinu. Nasuprot tome, racionalist se neće potruditi da smislenost pojedinačnog vjerovanja uklopi u drukčiji sistem. On će ga jednostavno usporediti sa svojim i u slučaju nepoklapanja proglasiti iracionalnim, lažnim ili besmislenim. Ako postoji temeljna razlika između racionalista i relativista, ona se može sažeti sljedećim riječima: cilj je racionalista askripcija besmislenosti; cilj je relativista krajnje pripisivanje smislenosti - ustanovljavanje smislenosti različitih diskursa.

U skladu s tim, relativizmu je upućen daljnji prigovor, prigovor njegovoj tobožnjoj dobronamjernosti. U navedenom spisu o relativizmu Newton-Smith (1982) nadalje ističe da se relativizam prikazuje kao vrlo otvoreno stajalište, spremno za prihvaćanje raznih neobjašnjivih tvrdnji. Cijena te dobronamjernosti (odricanje od vlastitih vrijednosnih kriterija) jest potpuna nerazumljivost tuđih uvjerenja. Drugim riječima, ako smo potpuno dobronamjerni, time što unaprijed pretpostavljamo postojanje nekog radikalno drukčijeg sistema vjerovanja, nećemo moći ništa razumjeti. "Jer ako nije moguće nikakvo prevođenje, njima ne možemo pripisati nikakva vjerovanja i potrebe... Relativizam započinje s ciljem dobronamjerne konstrukcije različitosti vjerovanja, da bi završio time što im odriče bilo kakvo vjerovanje" (114). Svako prevođenje opovrgava relativizam, jer pretpostavlja neku mogućnost preslikavanja na zajedničku jezgru vjerovanja.

Racionalist logično rekonstruira proces razumijevanja i poput Davidsona tvrdi da pod pretpostavkom različitosti konceptualnih shema ili sistema vjerovanja nikakvo

razumijevanje nije moguće. Nasuprot tome, sociologizam tvrdi da ta radikalna različitost nije apriorna premisa, nego konkluzija empirijskog sporazumijevanja. To znači da smo drukčijem rezoniranju pripisali radikalnu različitost tek kada su empirijske nepodudarnosti postale suviše nerazumljive, suviše teške za konstantno prevođenje u naše termine. Umjesto radikalnog prevođenja (prevođenja pod pretpostavkom da postoji apriorno zajedničko slaganje) sociologizam traži da se takav strani jezik prvo nauči, kako bismo pomoću njegove segmentacije realnosti shvatili cjelinu značenja, odnosno u njima implicitnu normu za prosudbu racionalnosti vjerovanja.

#9. Nesumjerljivost teorija

Radikalna promjenljivost značenja i nemogućnost radikalnog prevođenja uvodi nas u još jedan klasični problem teorije znanosti - nesumjerljivost. Gotovo se svi teoretičari slažu da je doktrina o nesumjerljivosti teorija elementum crucis razrješenja prijepora između racionalizma i sociologizma (i različitih oblika relativizma). Odgovori na to pitanje pouzdano su razgraničenje racionalizma i sociologizma. Dok racionalizam pretpostavlja da je ta doktrina pogrešna, sociologizam smatra da je istinita. Ali sasvim je drugo pitanje da li neka metodologija podupire doktrinu o nesumjerljivosti teorija ili na njoj počiva. No finitizam je samo jedan od bitnih elemenata doktrine o nesumjerljivosti teorija.

Kuhnova doktrina o nesumjerljivosti teorija kaže da se različite znanstvene paradigme ne mogu međusobno uspoređivati, jer se značenja ili skupovi značenja odnose na posve različite zbiljnosti. Jedini način da razumijemo teorije prethodnika jest da naučimo upotrebljavati njihove termine s onim značenjima što su ih imali u tim sustavima. Nikakvo pozivanje na izvanjsku stvarnost ne može nam pomoći u usuglašavanju značenja:

*'Stvarnosti' se ne tiče kako je grupiramo: 'stvarnost' je naprosto golemo, složeno područje neverbaliziranih informacija koje klasificiramo. To znači da su različite mreže ekvivalentne u odnosu prema 'stvarnosti' ili fizičkoj okolini... (R)azličite su mreže ekvivalentne što se tiče 'racionalnog opravdanja'. Svi sustavi verbalne kulture jednako su racionalni... Te dvije jednakosti upućuju na to da su alternativne klasifikacije konvencije koje ne može vrijednosno razlikovati ni 'stvarnost' ni 'čisti um'. Prihvaćeni sustavi klasifikacije društvene su institucije (Barnes 1982: 33).

Doktrina o nesumjerljivosti teorija počiva na već razmotrenim pretpostavkama o nedostatnoj određenosti teorija, o nužnosti teorijske interpretacije opažanja i o radikalnoj promjenljivosti značenja. Iz tih pretpostavki izvlače se zaključci

*1. o nemogućnosti univerzalnog prevođenja teorijskih termina. Svaka teorija implicite ili eksplicite definira zatvoreni sklop termina i njihovih referensa, pri čemu promjena značenja jednog termina povlači za sobom promjenu čitava sklopa. Iz toga proizlazi da

svaki širi teorijski sklop (paradigma, disciplinarna matrica) determinira pravila za korištenje tih termina kojima procjenjujemo njihovu valjanost.

*2. o izboru teorija determinirih izborom relativnih vrijednosti i ciljeva znanstvene metodologije koji se oblikuju u skup operacionalnih pravila za djelovanje (pod imenom paradigma ili disciplinarna matrica).

*3. o izvanracionalnosti, tj. o socijalnoj determinaciji takva izbora ili odluke.

Te pretpostavke i doktrine važne su zato što pomoću argumenata iz stvarne povijesti znanosti crpe relativističku doktrinu o nemogućnosti jednostavne i univerzalne procjene racionalnosti. Racionalisti s pravom u njima vide opasnost za čitav racionalistički metodološki program. Ali njihov je strah precijenjen kada tvrde da Kuhnove postavke ugrožavaju svaku racionalnost.

Kuhnova primarna "pogreška" sastoji se u tome što on povijest znanosti proučava pomoću mjerila epohe u kojima zatječe epizodu koju objašnjava. U njegovim se povijesnim istraživanjima pokazuje da mnoge doktrine postaju potpuno nerazumljive ako se ne uživimo u vrijeme njihova nastanka i ako ne prihvatimo leksik i skup značenja što ga te teorije određuju. Svoje lekcije iz povijesti Kuhn sažima na sljedeći način:

Prvo, postoji mnogo načina čitanja teksta; oni suvremenicima najprihvatljiviji često su neprimjereni kada se primjenjuju na prošlost. Drugo, plastičnost teksta ne dopušta svako moguće čitanje, neka od njih (mnogi se nadaju: ona konačna i jedina) prihvatljiva su i koherentna, a neka nisu. Prenoseći te lekcije studentima, predlažem im maksimu: Kada čitate djela važnog mislioca, prvo potražite očite apsurde u tekstu i zapitajte se kako je razumna osoba mogla takvo što napisati. Kada nađete odgovor, kada ti odlomci postanu smisleni, tada ćete možda shvatiti da su bitnija poglavlja, ona za koja ste prije mislili da ih razumijete, promijenila značenje... Otada sam shvatio da "promjena značenja" nije izolirani fenomen, nego problem, i sada sam uvjeren, dijelom pod utjecajem Quinea, da problem nesumjerljivosti i djelomične komunikacije treba tretirati drukčije. Zastupnici različitih teorija govore različitim jezicima, jezicima koji izražavaju različite kognitivne sklonosti prema različitom svijetu. Njihova sposobnost da shvate tuđe stavove zbog toga je nužno ograničena nesavršenošću procesa prevođenja i određivanja značenja. (Kuhn 1977:xii-xxiii)*

Ian Hacking (1987) dijeli problem nesumjerljivosti na tri zasebna problema. Prvi je problem nesumjerljivost tema. Nasuprot klasičnom kumulativnom pristupu, prema kojemu bolja teorija uvećanjem empirijskog opsega nužno objašnjava uspjehe svojih predaka, teza nesumjerljivosti kaže da paradigme čine zasebne stvari; one ne obrađuju iste teme. Ciljevi su i smjerovi istraživanja sukcesivnih teorija različiti, stoga ih ne možemo prosuđivati istim parametrima.

Drugi je problem disocijacija. Disocijacija je nesposobnost razumijevanja koja nije posljedica nerazumijevanja pojmova koji se koriste u teoriji, nego posljedica pomanjkanja kriterija za prosudbu valjanosti ili istinitosti teorije. Primjer za takvu nesposobnost Hacking nalazi u Paracelzusa: "Priroda djeluje pomoću drugih stvari kao što su slike, kamenje, biljke, riječi ili kada stvara komete, sličnosti, odjeke i druge neprirodne proizvode neba" (Hacking 1987:70, vidi isto i u Fleck 1980))

Napokon, teza o nesumjerljivosti podrazumijeva nesumjerljivost značenja. Pojam sile nije istovjetan u Aristotela i Newtona. Pojam života nije isti za fizičare peripatetičare i suvremene biologe. Da bismo mogli prosuditi što se uopće misli tim kategorijama, te pojmove moramo uklopiti u cjelinu pojmova, značenja i vjerovanja onih koji su ih koristili. Ali takvo uklapanje, kako kaže Kuhn, moguće je tek pomoću "geštaltističkog obrata", ako naša značenja pojmova stavimo u zagrade, tj. ako pojmove interpretirane teorije primjenjujemo samo u onom smislu u kojemu su ih rabili autori i zastupnici tih teorija. Slika koju dobivamo takvim obratom posve je različita od naše. Ali mi ne smijemo reći da je ona zbog toga pogrešna ili iracionalna. Ona je racionalna i opravdana u vlastitim (jezičnim ili eksternim) okvirima.

Hacking razlaže problem nesumjerljivosti kako bi pokazao da su neki elementi nesumjerljivosti prihvatljivi za racionaliste, odnosno da bi nesumjerljivost nestala kada bismo neke probleme točnije analizirali. Primjerice nesumjerljivost tema ne predstavlja nikakav problem. Ona samo označava da su se teoretičari bavili različitim stvarima. Nadalje, za disocijaciju ne možemo reći ni da je nesumjerljiva ni da nije, jer jednostavno ne razumijemo što se htjelo reći. Ali upravo u tome i jest problem. Ne razumijemo o čemu je riječ, jer su se promijenila značenja; stoga u nekim slučajevima ne možemo utvrditi niti jesu li teme koje obrađuju različiti znanstvenici iste ili različite.

Pravilnost Kuhnova zaključka o nesumjerljivosti teorija ovisi prvenstveno o semantičkoj doktrini koju prihvaćamo. Prihvatimo li finitizam (doktirnu o ograničenom opsegu za korištenje značenja), nesumjerljivost je neizbježna posljedica. Da bi opovrgnuo doktrinu nesumjerljivosti, racionalist mora pokazati zašto pojmovi poput "sile", "atoma" ili "magnetskog polja" nužno podrazumijevaju one realne veličine koje on podrazumijeva tim pojmovima. Budući da različiti ljudi istim oznakama podrazumijevaju različite stvari, takav dokaz ne može se izvesti empirijski. Dokaz se dakle može pružiti samo pomoću apriorne koncepcije o nužnoj povezanosti pojma i onoga na što se pojam odnosi. Tvrdnja: "Mora postojati nužna i istinita veza između pojma i onoga na što se on odnosi" za racionalizam je izraz racionalističke potrebe, a ne empirijske činjenice. Ako se ta veza može dokazati, onda umjesto nesumjerljivosti pojmova dobivamo sumjerljivost, tj. kriterij za prosudbu pravilne uporabe.

Racionalist tu nužnu povezanost obično uspostavlja pomoću jednostavnog trika: pomoću izbacivanja intencionalnosti iz pojmova. Posljedica takvog izbacivanja jest stav Hilary

Putnama da "značenja nisu u glavi". U svom poznatom "misaonom eksperimentu" o Zemlji blizanki na kojoj naš identični blizanac vodu kemijski obilježava s ABC umjesto s H2O, Putnam pokušava dokazati da je referens (ekstenzija) naših oznaka isti u oba slučaja. Bez obzira kako nazvali jednu kemijsku supstanciju, ona će biti to što jest, a njezin stvarni sastav bit će mjerilo za procjenu pravilnosti upotrebe njezine kemijske formule. Drugim riječima, bez obzira što možemo misliti o kemijskom sastavu vode, bez obzira na naše "intencije" i na "intenziju" korištenog pojma, sastav vode bit će takav kakav jest i to što je voda ni na koji način ne ovisi o nama.

Problem ontološkog utvrđivanja referensa sastoji se u tome što ne postoje nezavisni kriteriji tog utvrđivanja, kriteriji pored onih koje determinira značenje (intenzija, pojam). Pojmom, intenzijom ili značenjem upravo određujemo obilježja predmeta koji želimo označiti. To znači da ne možemo govoriti o "vodi kao takvoj", a da je ne imenujemo. Međutim, čim je imenujemo, ona se veže za "ime" i to ime počinje podrazumijevati niz deskripcija ili obilježja predmeta. U Putnamovu slučaju doista je nebitno obilježava li naš identični blizanac vodu s ABC ili H2O, ali samo zato što je unaprijed pretpostavio da obje oznake opisuju isti niz obilježja predmeta (prozirnost, pitkost, tekuće stanje itd.). Dakle njihovi H2O i ABC po pretpostavci (konvenciji) opisuju iste stvari, pa ih možemo koristiti promiscue. Pogrešno je međutim pretpostaviti da unaprijed znamo na što se neko ime odnosi i potom raspravljati o pravilnosti ili nepravilnosti imena.

Stvarna je situacija bitno drukčija. Kada je Niels Bohr predložio svoj model atoma, nismo znali što je "atom zapravo" i onda provjerili je li njegova uporaba pojma "atom" točna ili netočna, nego je njegov "model", tj. sustav opisa ili načina uporabe pojma "atom", bio prijedlog oko kojega se znanstvena zajednica tek trebala složiti. Da još više zaoštrimo stvar: premda se znanstvena zajednica nije složila s tim da je Bohrov "model" atoma (tj. njegov sustav opisa) najpouzdaniji i najtočniji, ona se unatoč tome još uvijek koristi Bohrovim pojmom atoma kao modelom, "aproksimacijom" i pedagoškim sredstvom. Ona ne kaže da je on pogrešan, što bi po racionalističkim kriterijima trebala, već smatra da je primjeren stanju rješavanja problema. To se zbiva zbog toga što je svaki pojam zapravo takav model kojim se služimo za provjeru daljnjih instancija. Pojmovi su modeli; oni ne odgovaraju stvarnosti, nego su konstrukcije, "mreže" pomoću kojih zahvaćamo raznolike oblike njezina pojavljivanja.

#10. Problem vrijednosti

Na kraju naše prolegomena vraćamo se na osnovni problem, koji možemo nazvati nesumjerljivošću racionalnih vrijednosti. Argumenti koje smo naveli pokazuju da prijepor između racionalizma i sociologizma nije isključivo prijepor o objašnjenju vjerovanja, nego prijepor između bitno različitih, metafizičkih istraživačkih programa. Kao što je rečeno u uvodnom odjeljku, mislim da se njihova "metafizičnost" može sažeti u temeljni prijepor o

znanstvenim vrijednostima. To se zacijelo dobro vidjelo na primjeru racionalističke i sociologističke "dobronamjernosti" pri interpretaciji tuđih vjerovanja. Cilj racionalističke dobronamjernosti bio je pripisivanje iracionalnosti (lažnosti) u uvjetima nemogućnosti prevođenja, dok je cilj sociologista bilo traženje racionalnosti tamo gdje je na prvi pogled nema. Sažimajući navedene argumente u prilog sociologizmu, vraćamo se jednom od osnovnih problema u prijeporu racionalizam - sociologizam s kojim je započeo Kuhn, a to je problem znanstvenih vrijednosti.

Pretpostavka na kojoj mora počivati racionalistička postavka, jest teza o jedinstvenoj kognitivnoj vrijednosti vjerovanja, sudova i teorija. Drugim riječima, da bismo mogli imati jedinstvene racionalne kriterije prosudbe, moramo se složiti oko vrijednosti koje trebaju ostvariti naši racionalni postupci.

Opisujući vrste prijepora o znanstvenim vrijednostima, Larry Laudan (1983) klasičnom slikom o vrijednostima u znanosti naziva tzv. hijerarhijski model razrješenja znanstvenih prijepora. Popperov ili tzv. hijerarhijski model racionalnog formiranja konsenzusa u znanosti (i filozofiji) izgleda ovako:

Razina neslaganja	Razina razrješenja
oko činjenica	metodološka
oko metoda.....	aksiološka
oko vrijednosti	ne postoji

Ako je sporna razina činjenica, po tom će se modelu prijepor o njima voditi na temelju suglasnosti o metodologiji koju treba primjenjivati kako bismo do njih došli. Suglasnost oko metodologije istraživanja ograničit će polje činjeničnih tvrdnji o kojima se može smisleno raspravljati. S druge strane, kada nastane prijepor o izboru metodologije, ona će se racionalno izabrati na temelju znanstvenih vrijednosti.

Hijerarhijski model zamišljen je kao koncepcija prebacivanja nadležnosti za nesuglasice s niže na višu razinu, da bi naposljetku završio kao metafizički prijepor o vrijednostima. Premda je "aksiološka razina razrješenja prijepora" vrhovni arbitar, stroga racionalistička koncepcija u prijeporima o vrijednostima ne vidi nikakvu zapreku za ustanovljenje činjenične osnove.

Tu je naivnu (racionalističku) koncepciju razrješenja prijepora lako oboriti. Poteškoća je s hijerarhijskim modelom u tome što je "vrhovni arbitar" tj. aksiološka razina, razina vrijednosti, gotovo uvijek svjesno ili nesvjesno uključena u izbor ili prilikom ustanovljavanja činjenica. Ako nema sredstava kojim bi se aksiološki prijepori mogli razriješiti, drugim riječima, ako su vrijednosti "relativne", kako možemo očekivati da će relativne vrijednosti dovesti do metodološke ili činjenične izvjesnosti? Nije li otpočetka

jasno da će izbor vrijednosti determinirati i (relativan) izbor metodologije i činjenične osnove?

Laudan primjećuje problem, ali tvrdi (1983:46) da "razrješenje aksioloških razlika nije nužan preduvjet za suglasnost na nižim stupnjevima u hijerarhiji". Njegov "retikulacijski" (ukršteni, tj. kružni) model pretpostavlja da "naša vjerovanja o činjenicama drastično oblikuju naša stajališta o prikladnim metodama i o tome kakve metode zapravo promoviraju izabrane ciljeve" (1983:62). Prema njegovu retikulacijskom modelu,

1. teorije ograničavaju metode, metode opravdavaju teorije; *

2. metode izlažu primjenjljivost ciljeva, ciljevi opravdavaju metode; *

3. teorije moraju harmonizirati ciljeve, a ciljevi moraju harmonizirati teorije. *

No konsenzus nećemo dobiti ni takvom "kružnom prosudbom", jer će u skladu s njom nastati još zamršeniji (filozofski) prijepori. Ako naša vjerovanja o činjenicama oblikuju ciljeve, a ciljevi izbor činjenica, moći ćemo zamisliti velik broj nesumjerljivih "kružnih prosudbi", pa će se nerješivi aksiološki prijepori iz hijerarhijskog modela po tom prijedlogu uvećati za neriješene činjenične prijepore.

Laudanov aksiološki model pokušava obraniti racionalističku paradigmu u uvjetima prijepora o ciljevima znanosti. Naime, ako racionalizam ovisi o aksiološkom konsenzusu, onda stoji na klimavim nogama, jer su ciljevi znanstvenika, a u skladu s njima i metode i izbor činjenica, vrlo različiti. U Laudanovu modelu izbor ciljeva podupire izbor metodologije ili činjenica, izbor metodologije podupire izbor ciljeva i činjenica, a izbor činjenica podupire izbor ciljeva i metoda. Tako pojedinačni izbor na bilo kojoj razini koherentno određuje izbor na drugim razinama.

Temeljno obilježje znanosti i racionalnosti po Laudanu je sposobnost rješavanja problema. Njegova metodološka strategija "rješavanja problema" pretpostavlja da će se postupno prijepori o ciljevima spontano "harmonizirati", tj. da načelna apriorna odluka o prikladnosti ciljeva i metoda nije nužna. Ali racionalizam mora imati apriorna načela razrješenja spora, jer će u suprotnom postati samo deskriptivna teorija koja će aposteriorno opravdavati pragmatične odluke. U tom slučaju, međutim nestaju razlike racionalizma i sociologizma, jer bi načelo racionalizma tada glasilo: "racionalno je ono što je zajednica iz pragmatičnih razloga prihvatila kao racionalno".

Takva je strategija dakle sukladna sociologizmu, jer pretpostavlja da su socijalni faktori djelatni i u "kontekstu opravdanja", tj. pri procjeni racionalnosti vjerovanja i djelatnosti, među ostalim i zato što pretpostavlja da ne postoji jedinstvena paradigma racionalnosti kojom bismo mogli mjeriti sve postupke, nego dopušta, pa čak i zahtijeva da se racionalnost procjenjuje pomoću "lokalnih" uvjeta ili kontingentno postavljenih ciljeva. Problem vrijednosti postavlja se dakle samo onim "strožim" racionalističkim paradigmama koje 1. strogo luče vrijednosne i faktičke sudove te smatraju da vrijednosti

utječu na izbor teorija i metoda kao inhibicije ili iskrivljavanja faktičnosti i onima koje 2. podrazumijevaju izvjesnost, neoborivost, tj. apsolutnost racionalnosti znanstvenih ciljeva.

Ali problemi s utjecajem vrijednosti nisu riješeni. Već smo spomenuli Popperovu "iracionalnu vjeru u razum" kao sredstvo utemeljenja njegove znanstvene aksiologije i metodologije. To je bez sumnje vrlo iskrena tvrdnja, ali vrlo začudna za racionaliste koji traže ili se ponašaju kao da postoji kamen mudrosti, univerzalno sredstvo procjene racionalnosti. Nadalje, ako se prijepori rješavaju pomoću vrijednosti, onda je jasno da moramo imati i višu razinu arbitraže ako želimo da izbor metodologije i činjenične osnove bude racionalan. Ne možemo se pozivati na relativnost vrijednosti da bismo utemeljili pouzdanu ili apsolutnu racionalnost izbora metodologije i činjenične osnove.

Za nas je najbitnije istaknuti sljedeću posljedicu prijepora o vrijednostima. Problem vrijednosti postavlja se isključivo racionalistima. Samo racionalist bit će u nedoumici kako da objasni znanstvene tvrdnje ako apsolutno racionalnog kriterija nema. Nasuprot tome, sociologist, recimo zastupnik strogog programa koji je odbacio apriornu procjenu racionalnosti kao sredstvo za objašnjenje vjerovanja i koji je takvo odbacivanje postavio kao normu, upravo će iskoristiti neodlučivost aksioloških prijepora kao svoj argument. Ako su vrijednosti na temelju kojih se odlučuje o metodološko-činjeničnim prijeporima relativne, jasno je da će takve biti i metode i činjenice. Ali za razliku od racionalista, on se u tom prijeporu može služiti negativnim argumentima: jer, ako vrijednosti određuju izbor činjenica i metoda, onda izbor činjenica, metoda i vrijednosti treba zajednički objašnjavati nekim njima zajedničkim uzrocima. Ti su uzroci socijalne prirode. Sociologist zastupa Laudanov retikulacijski model, ali s potpuno različitim predznakom: ne zato da bi utvrdio racionalnost činjenica i metoda, nego da bi utvrdio njihovu relativnost ili kontingentnost, ili drugim riječima relevantnost u određenim socijalnim uvjetima. Sociologist priznaje vrijednost hijerarhijskog modela, jer poput strogog racionalista priznaje da vrijednosti odlučuju o metodama, a metode o činjenicama. Vrijednosti su relativne (ne postoji razina razrješenja aksioloških prijepora) i upravo zbog toga ne možemo imati apsolutne kriterije racionalnosti izbora činjenica i metoda. Za razliku od racionalista, sociologist može istražiti kontingentne uvjete za prihvaćanje određenih vrijednosti. I upravo u tome on vidi svoj zadatak. Ako vrijednosti utječu na izbor metoda i činjenica, onda pravo objašnjenje leži u objašnjenju kontingentnog, socijalnog izbora vrijednosti.

Kuhn je prvi naveo problem, ali nije želio prihvatiti njegove relativističke konzekvencije. On je utvrdio da apsolutni kriteriji racionalne prosudbe ne mogu postojati zbog različitih koncepcija znanstvenih vrijednosti. On je utvrdio da svaka teorija zadovoljava neke znanstvene vrijednosti, ali ne sve: jednostavnost, ali ne i preciznost, bogatstvo posljedica, ali ne i objašnjenje uspjeha svojih suparnika. No premda je naveo gotovo sve argumente u prilog sociologizmu, nije se usudio ustvrditi da odsutnost apsolutnog kriterija podrazumijeva relativnost socijalne prosudbe.

Relativno dobro poznata teza (o nesumjerljivosti) ne sugerira da nema dobrih razloga kojima će nas netko uvjeriti, niti to da ti razlozi nisu odlučujući za određenu grupu. Ona čak ne podrazumijeva da se razlozi za izbor razlikuju od onih koje obično nabrajaju filozofi znanosti: točnost, jednostavnost, plodnost i slično. Ali ona sugerira da takvi razlozi djeluju kao vrijednosti i da ih ljudi koji sudjeluju u priznavanju tih vrijednosti mogu različito primjenjivati, pojedinačno ili kolektivno. Ako se dva čovjeka ne slože, recimo, oko relativne plodnosti svojih teorija ili ako se oko toga slažu, ali se razilaze oko relativne važnosti te plodnosti ili izgleda da se jedna od njih izabere, nijedan se ne može proglasiti krivim za pogrešku. Isto tako, nijedan se od njih nije ponio neznanstveno. Jer ne postoji nikakav neutralni algoritam za izbor teorije, nikakva sistematska procedura koja bi u slučaju valjane primjene morala svakog pojedinca u skupini voditi istoj odluci. U tom smislu efektivnu odluku donosi zajednica stručnjaka, a ne njezini pojedini članovi (Kuhn 1974:268).*

Odbacimo li mogućnost racionalne odluke o vrijednostima, moramo biti relativisti. Zanemarimo li anarhistički prizvuk te tvrdnje, vidjet ćemo da se time stječe i nešto pozitivno: stječe se mogućnost pronalaženja prikladnog unificiranog objašnjenja druge vrste. Sociološko objašnjenje nije iste vrste kao racionalno. Ono je "izvan" ili "iznad" svih dualizama, kao što su istinito - lažno, racionalno - iracionalno, dobro - loše. Umjesto "dobrim razlozima", ono vjerovanja objašnjava socijalnim uzrocima, analizom uvjeta u kojima određena tvrdnja zbog socijalne kontrole ili poticanja poprima istinit ili lažan karakter.

Racionalizam i sociologizam počivaju na nizu odluka čiji se izbor prosuđuje isključivo pomoću niza proizvoljno izabranih vrijednosti njihovih zastupnika, odnosno zajednice istraživača pojedinog programa. Svaka od tih odluka skopčana je s nizom metodoloških rješenja na koja ih prisiljava njihov primarni izbor vrijednosti: izbor vrijednosti prisiljava ih na eksternalizam ili finitizam, apsolutizam ili relativizam, realizam ili antirealizam. Taj izbor može biti različita podrijetla, ali svoju legitimnost ne stječe svojom racionalnošću (objavom istine), nego isključivo time što ga prihvaća određena zajednica koja prosuđuje naše tvrdnje.

Nerealistični normativizam, teorijska opterećenost opažanja, "nedostatna određenost" teorija te neprikladna teorija značenja i prevođenja slabe su strane strogog racionalističkog programa, koje iskorištava suparnički sociologistički program. Sociologizam na njima gradi svoje teorije i uporišta svoje metodologije. Razlike među tim programima nadilaze prijepore o objašnjenju vjerovanja: one se razlikuju gotovo kao stavovi prema svijetu. U tom su smislu racionalizam i sociologizam metafizički istraživački programi.

Postavke dijakrone historiografije, teorijska opterećenost opažanja, nedostatna određenost podataka, finitizam, nemogućnost prevođenja, koncepcija nesumjerljivosti teorija i neodlučivost o vrijednostima predstavljaju metafizičku pozadinu strogoprogramskog

sociologizma. Ona se sastoji od argumenata protiv jedinstvene racionalističke jezgre vjerovanja, od argumenata protiv nužnosti (i mogućnosti) jedinstvenog opravdanja racionalnosti teorija i općenitih sistema vjerovanja. Ti argumenti upućuju na zaključak da ne postoji autonomija spoznaje kojom bismo mogli univerzalno normirati racionalno postupanje i prosudbu teorijskih tvrdnji. Po svim tim obilježjima "postempirističkog stava prema teorijama", strogi se program opredjeljuje za relativističku stranu pete Kantove antinomije.

Racionalizam uzvraća udarac: Problemi s kauzalnošću

Na pitanje "Imaju li sva vjerovanja uzroke i mogu li se sva vjerovanja kauzalno objasniti", zastupnici strogog programa daju pozitivan odgovor. U strogom programu takav je odgovor prvi metodološki zahtjev sociološke analize i sociološkog objašnjenja:

Sociologija znanstvene spoznaje trebala bi biti kauzalna, tj. baviti se uvjetima nastanka vjerovanja ili stanja znanja. Osim socijalnih, postoje naravno i drugi tipovi uzroka koji sudjeluju u stvaranju vjerovanja (Bloor 1976:5).*◎

Odrekne li se sociologija kauzalnog objašnjenja, odreći će se i mogućnosti da znanstveno spozna samu sebe, kaže Bloor. Sociologija ne može postati stroga znanost sve dok i sama ne prihvati metode koje drugim znanostima osiguravaju njihovu strogost.

Drago mi je što vidim da sociologija počiva na istim temeljima kao ostale znanosti... Doista, sociologija nema drugog izbora nego da počiva na tim temeljima, a nema ni neki prihvatljiviji model koji bi mogla koristiti. Jer ti su temelji naša kultura. Znanost je naš oblik znanja (Bloor 1976:144).*

Za razliku od filozofa, objašnjavalačkih dualista koji jedan tip objašnjenja (pomoću "dobrih razloga") zahtijevaju za istinita vjerovanja, a drugu (kauzalnu) za neistinita, zastupnici strogog programa zauzimaju se za metodološki monizam s ujedinjujućom ulogom kauzalnog objašnjenja ili za tzv. simetriju objašnjenja.

Unatoč tome što kauzalnost igra gotovo presudnu ulogu u strogom programu, Bloor i Barnes ne troše mnogo riječi da bi razjasnili što misle pod tim pojmom i pod tim objašnjenjem. U Bloorovoj knjizi Knowledge and Social Imagery (1976) kauzalnost se definira kao skup činitelja koji stvaraju znanje. Kauzalno je objašnjenje spoznajnih tvrdnji pronalaženje tih činitelja, tj. uzroka koji su stvorili znanje. Kauzalnim objašnjenjem znanja bave se sociologija, psihologija, biologija, dok filozofija kao objašnjenja koristi "opravdavajuće razloge".

Kako izgleda sociološko kauzalno objašnjenje? Da bi se procijenila ispravnost metodološkog zahtjeva za kauzalnošću, treba pobliže analizirati probleme vezane za uzročnost.

#1. Vrste uzročnosti

Prema Mariu Bungeu (1959) postoje tri značenja riječi kauzalnost. 1. Kauzalnost kao kategorija obuhvaća općenito nomičku vezu dvaju fenomena, npr. plamen se općenito povezuje s gorenjem. 2. Kauzalnost kao princip kaže da isti uzrok uvijek dovodi do iste posljedice. Kao kauzalni zakon ona se ograničuje na pojedinačnu tvrdnju kauzalne determinacije: plamen neizbježno uzrokuje opekotine ljudske kože. 3. Prema trećem značenju, kauzalnost obuhvaća doktrinu kauzalnog determinizma ili kauzalizma, koja postavlja tvrdnju o univerzalnoj valjanosti kauzalnog principa. Po Bungeu, kauzalnost je

sinonim za kauzalni neksus. To je čvrsta i stalna ontološka veza; ona nije relacija između ideja, nego kategorija veze i determinacije faktičnog svijeta, te nije čisto epistemološka, kao što tvrde moderni empiristi. Za empiriste kauzalnost se tiče naših iskustava o stvarima, a ne samih stvari.

Valja također razlikovati kauzalnost od determinacije. A) Kao svojstvo: neka stvar može biti određena (determinirana), a da ne možemo razlučiti uzrok i posljedicu. Nužna veza između varijabli ne podrazumijeva kauzalnu vezu. Na temelju determiniranosti možemo kalkulirati i kvantitativno predviđati, ali ne i zaključivati o kauzalnoj vezi. Primjeri za takvu nedvosmislenu determinaciju bez kauzalnosti matematičke su jednadžbe u kojima su varijable međusobno determinirane (recimo, E=mc2). Isto tako postoji potpuna određenost vrijednostima i nepotpuna određenost, primjerice u kvadratnoj jednadžbi. B) Kao proces: determinacija podrazumijeva ontološko određenje u kojemu razlučujemo uzrok od posljedice.

Prema Bungeu, kauzalnost je samo jedna od mnogih kategorija determinacije. On razlikuje:

1. Kvantitativno samoodređenje: determinacija konzekvensa antecedensom ili kretanje tijela koje je jedinstveno određeno masom i brzinom.*

2. Kauzalnu determinaciju ili kauzaciju: determinacija učinka pomoću dostatnog izvanjskog uzroka. Primjer: "Ako pucamo u prozor, on će se razbiti."*

3. Interakciju kao recipročnu kauzalnost ili funkcionalnu međuovisnost. Primjer: orbite dvostrukih zvijezda određene su gravitacijskom interakcijom.*

4. Mehaničku determinaciju: promjenu stanja pod utjecajem sile.*

5. Statističku determinaciju. Primjer: otprilike polovica novorođene djece ženskog je spola.*

6. Strukturalnu ili holističku determinaciju. Primjer: funkcioniranje organa djelomice je određeno potrebama cijelog organizma.*

7. Teleološku determinaciju. Ptice grade gnijezdo da bi sklonile svoje mlade.*

8. Dijalektičku determinaciju.*

Ovaj popis kategorijalnih razlika pokazuje nam da su zastupnici strogog programa poklonili malo pažnje tim važnim distinkcijama. Iz njihovih djela možemo nažalost samo rekonstruirati koja su od navedenih značenja podrazumijevali pojmom kauzalnosti. U nekih se autora (Hesse 1980) pokazuje da je njihova upotreba tog pojma katkada i proturječna. Mary Hesse tvrdi da zastupnici strogog programa ne moraju zastupati jaku doktrinu determinizma (u smislu općeg važenja zakona kauzalnosti), premda Barnes

(1974) baš to tvrdi. Pokušat ćemo stoga rekonstruirati sociologističko poimanje kauzalnosti.

#2. Sociologističko kauzalno objašnjenje vjerovanja

Prvo, što se tiče uzročnosti nastanka vjerovanja, dakle ontološke determinacije, zastupnici strogog programa tvrde da su sva vjerovanja, bez obzira na njihovu epistemološku prosudbu, kauzalno određena, tj. da su nastala pod utjecajem raznih uzroka. Tvrdnju da su vjerovanja 'na neki način' uvjetovana, tj. da su na neki način nastala, racionalisti ne dovode u pitanje. Ona se zapravo svodi na tvrdnju da je postojalo prethodno stanje odgovorno za nastanak vjerovanja i mislim da je u tom obliku postavka uzročnosti neprijeporna.

Problem nastaje kada se pitamo na koji način dvjema (empirijski odvojenim) činjenicama možemo pripisati nomičku vezu. Što povezuje prethodno i novonastalo stanje? Kako ta veza nije uočljiva, očito je moramo pretpostaviti. Na čemu će se temeljiti naša pretpostavka o povezanosti?

"Ubio sam ga", reče Angel.*

"Niste", reče Jocko. "Vi ste ga gurnuli, a on je umro tek kada je udario o kamenje. To je slučajnost."*

Ovaj ulomak iz romana Borisa Viana Jesen u Pekingu vrlo dobro ilustrira teškoću prilikom pripisivanja uzroka. Uočili smo guranje i pad na kamenje, no da bismo Angelu pripisali ubojstvo, treba pretpostaviti zakonoliku vezu, generalizaciju iz koje bismo izveli uzrokovanost pojedinačnog slučaja: "Svaki put kad nekoga gurnete niz liticu, a on padne na kamenje, on će umrijeti." Ili: "pad s litice na kamenje uzrokuje smrt". Takvo rezoniranje dovelo je filozofe do takozvanog Humeova problema: smijemo li pretpostaviti bilo kakvu generalizaciju koja se ne temelji na opažanjima? No čak i ako pretpostavimo da naše uopćavanje nije "samo navika", kako misli Hume, za sociologe se postavlja pitanje posjedujemo li ikakve generalizacije socijalne prirode iz kojih bismo mogli deduktivno zaključiti o socijalnoj determiniranosti pojedinačnog slučaja. Neki su autori, npr. Karl Popper (1988), smatrali da su socijalne generalizacije (zakoni) isuviše trivijalne da bi se posebno isticali, dok William Dray smatra kako bi se generalizacijama i zakonitostima u društvenom životu trebalo dodati suviše specifičnosti da bismo takvu zakonoliku premisu mogli smatrati zakonom, pa se objašnjenja u povijesti uopće ne temelje na takvim premisama, tj. zakonima (vidi Wright 1975:79), a Bertrand Russell (1989) navodi argumente za opće odbacivanje uzročnosti.

Kada zastupnici strogog programa zahtijevaju kauzalnu analizu vjerovanja, oni pretpostavljaju da naša analiza mora slijediti i rekonstruirati ontološki proces, nastanak vjerovanja. U tu je pretpostavku uključena i pretpostavka da će nam rekonstrukcija nastanka ujedno objasniti vjerovanje. Pa ipak treba strogo lučiti ontološku uzročnost i

uzročno objašnjenje. Primjerice, Hendrick v. Wright koristi za navedenu distinkciju termine "uzročna analiza" i "uzročno objašnjenje":

Uzročnu analizu treba razlikovati od uzročnog objašnjenja. Kod uzročne analize prvo nam je dan neki sistem, da bismo potom pokušali otkriti odnose uvjetovanosti koji vladaju u tom sistemu. U slučaju uzročnog objašnjenja dano nam je pojedinačno javljanje neke generičke pojave, a potom tražimo sistem u kojem se ta generička pojava, taj eksplanandum pomoću nekog odnosa uvjetovanja može povezati s nekom drugom pojavom" (Wright 1975:108-9).*

#3. Modeli kauzalnih objašnjenja

Kojim se modelom kauzalnih objašnjenja služe zastupnici strogog programa? Pod uzročnim objašnjenjem obično se misli na hipotetično-deduktivni (HD) model ili na model pokrivajućeg zakona (covering law model):

Dati kauzalno objašnjenje događaja znači tako deducirati tvrdnju koja ga opisuje da kao premise dedukcije rabimo jedan ili više univerzalnih zakona i neke singularne rečenice kao početne uvjete (Popper 1934:59).*

Hipotetično-deduktivni model sastoji se od dva tipa rečenica. Prvi opisuje uvjete koji su dani prije fenomena koji se želi objasniti ili istodobno s njim (početni uvjeti), a drugi se sastoji od općih zakona. Događaj o kojemu se raspravlja objašnjava se tako supsumcijom pod opći zakon, tj. "upućivanjem na njegovo pojavljivanje u skladu s tim zakonom pomoću ostvarenja specificiranih početnih uvjeta" (Hempel & Oppenheim 1988:10). Tako HD model odgovara jednostavnom logičkom modus ponens. Istodobno snaga HD modela leži u poistovjećenju strukture objašnjenja i strukture predviđanja. Iz takvoga modela, u kojemu su opći zakon i početni uvjeti premise zaključka, možemo objasniti zašto se neka stvar dogodila, ali isto tako možemo i predvidjeti što će se tek dogoditi.

^ini se da je stvar jednostavna. Ali zanemarimo li humeovski problem, što ako još nemamo ni približnu sliku pokrivajućeg zakona za supsumciju događaja ili vjerovanja koje želimo objasniti? Koji su to sociološki "pokrivajući" zakoni pomoću kojih možemo objasniti vjerovanja? Ima li u povijesti uopće takvih univerzalnih zakona? Prema Popperu, rekli smo, takvi su zakoni suviše trivijalni za konkretno povijesno objašnjenje, dok su prema Drayu isuviše nespecifični za objašnjenje pojedinačnih događaja. Ili ćemo dakle morati u zakon "ugurati" previše partikularnosti, pa će takav pokrivajući zakon izgubiti karakter zakona, ili će zakon svojom općenitošću biti nedovoljno specifičan da bismo iz njega izveli partikularno objašnjenje događaja ili vjerovanja.

Bloor (1976) je nagovijestio mogućnost primjene takvih sociooloških pokrivajućih zakona u objašnjenju partikularne povijesno-sociološke situacije. Zastupnici strogog programa često ističu svoj naturalizam i empirizam, pa ipak smatraju da je model objašnjenja koji (u budućnosti) treba primjenjivati u sociologiji upravo hipotetično-deduktivni model. Oni

smatraju da su njihove analize opravdale neke generalizacije koje bi mogle poslužiti kao objašnjenje, uopćenja kao što su "otkrića potiču rasprave o primatu nad otkrićem" ili "društva nazivaju misterioznima one činjenice ili djelatnosti koje žele prikriti". Premda su zastupnici strogog programa ponudili takve generalizacije (i implicite smatrali da su one moguće), najčešće su tvrdili kako se prosudbe (objašnjenja) znanstvenih vjerovanja mogu davati za svaki slučaj napose. Njihovo zalaganje za empirizam i naturalizam podrazumijeva da se znanstvena uvjerenja mogu procjenjivati tek nakon detaljne analize povijesno-socioloških uvjeta u kojima zatječemo njihove nosioce. Kako su ti su uvjeti kontingentni, ne možemo očekivati da će potencijalna objašnjenja za vjerovanja imati oblik nomičkih veza ili zakonolikih rečenica.

Razmotrimo primjerice studiju Paula Formana (1971) o kauzalizmu u Weimarskoj republici. Na temelju istraživanja javnih govora fizičara nakon I. svjetskog rata, Forman je među fizičarima uočio sklonost odbacivanju ideje kauzaliteta i sve češću uporabu akauzalnih modela objašnjenja. (Prisjetimo se samo kvantne mehanike ili Maxa Webera među sociolozima. Forman spominje Wiena, von Misesa, Weyla, Borna, Sommerfelda i druge). Prema Formanovim riječima, nakon I. svjetskog rata i njemačkog poraza javnost je bila potpuno razočarana znanošću i tehnologijom. Evociranje prošlosti i romantizam stvorili su mistično i antiracionalno raspoloženje u javnosti. Spenglerova utjecajna knjiga Propast Zapada isticala je "faustovsku" prirodu zapadnjačke kulture, a jedna od njezinih osnovnih karakteristika jest princip kauzalnosti. Matematika, fizika, kauzalnost i racionalnost neodvojivo su vezani za smrt, nasuprot kreativnoj "sudbini" koja daje životnu energiju. Znanstvene su mogućnosti iscrpljene i jedini spas, po Spengleru, leži u povratku znanosti svojim duhovnim izvorima. Neprijateljstvo javnosti prema znanosti navodilo je fizičare da u svojim javnim govorima odbacuju kauzalni princip kao temelj znanosti kako bi se približili vladajućem raspoloženju i time izbjegli neprijateljstvo koje se sa znanosti prenosilo na znanstvenike.

Naveli smo samo jednu vrlo često spominjanu studiju kako bismo pokazali da se pronalaženje utjecaja društva na racionalnu sliku u znanosti (na formiranje uvjerenja) ne može lako uopćiti. Ma koliko sporni bili rezultati Formanove studije, postavlja se pitanje kako generalizirati rezultate takvih studija. Takve pojedinačne "kauzale analize" teško je uopćiti, jer svaka analiza pojedinačnih slučajeva iziskuje previše pojedinosti koje apstraktnije oblike povijesno-sociooloških generalizacija čine nemogućima ili besmislenima. Svaki je analitičar dakle, osobito zastupnik kauzalnih objašnjenja, suočen s dilemom: ili da bude detaljan (tada se pojedinačni kauzalni utjecaji teško mogu uopćiti) ili da pokuša generalizirati rezultate (tada je generalizacija pojedinačnog slučaja suviše "nategnuta" i ne objašnjava konkretan događaj). Bloor i Barnes smatraju da i sociologija, poput svake druge znanosti koja započinje skupljanjem podataka, mora započeti takvim studijama. Zastupnici strogog programa sudjelovali su u njihovu prikupljanju i "kategorizaciji"◎. Oni ne poriču mogućnost da se u sociološkom istraživanju pronađu

"pokrivajući zakoni". Međutim, dok se ti zakoni sa stanovitim pravom ne nagovijeste, koristi se druga metoda kauzalnog objašnjenja - analiza kontingentnih uvjeta.

Osim rigorozne analize pokrivajućih zakona pomoću hipotetičko-deduktivnog modela objašnjenja, pri analizi kontingentnih uvjeta možemo primijeniti još tri modela: a) statističko-induktivno kauzalno objašnjenje (Salmon 1988), b) epistemičko-induktivno kauzalno objašnjenje (Gaerdenfors 1990) ili c) abdukcijsko odnosno retrodukcijsko objašnjenje (Hanson 1965, Peirce).

Edinburžani ni na jednom mjestu ne spominju statističko-induktivno kauzalno objašnjenje. Odsutnost statističke analize može se pravdati na tri načina: 1. nepostojanjem dovoljnog uzorka za relevantnu prosudbu, 2. poznatim slabostima statističko-induktivne metode, 3. uvjerenjem da se znanstvena vjerovanja ne mogu objasniti statistički, nego isključivo kvalitativno. Pravi je odgovor ovaj zadnji. ^ini se da zasada nemamo ni predodžbu o tome kako bi statistika formiranja vjerovanja mogla izgledati. To naravno ne znači da ne možemo istraživati kvalitativne stavove, nego samo da se takvim istraživanjima ne dobivaju nikakvi relevantni podaci za ustanovljavanje nastanka vjerovanja. ^ak i kada bi to bilo moguće, Edinburžani smatraju da nikako ne treba prihvaćati obrazloženja samih nosilaca vjerovanja, stoga njihova izjašnjavanja ne možemo smatrati relevantnim objašnjenjima.

Hipotetičko-deduktivni i induktivno-statistički modeli objašnjenja temelje se na pretpostavci da je objašnjenje oblik dokazne relacije između explananduma i explanansa ili, kako kaže Stegm□ller, na trećoj dogmi empirizma, prema kojoj su logička sredstva dovoljna za objašnjenje svih fundamentalnih pojmova u filozofiji znanosti. Kako na jednom mjestu kaže Kitscher (1988), kada pružimo HD objašnjenje pomoću supsumcije pojedinačnog slučaja pod opće pravilo, nemamo osjećaj da smo taj događaj i razumjeli. I Popper i Hempel misle da je supsumcija sama po sebi dovoljna za razumijevanje.

Za razliku od logicističkih objašnjenja, epistemičke teorije objašnjenja odbacuju tu dogmu; kako kaže Gaerdenfors (1990:109), one pretpostavljaju

da prilikom određivanja da li je nešto objašnjenje nije dovoljno razmatrati rečenice koje tvore explanans i explanandum i njihovu dokaznu relaciju; potrebno je razmotriti i značaj epistemičkih okolnosti. Za procjenu ponuđenog objašnjenja, ključna su posebno vjerovanja osobe koja pruža ili zahtijeva objašnjenje.*

Epistemičko objašnjenje sastoji se u procjeni explanansa i explananduma s obzirom na epistemičko stanje, tj. pozadinsko ili dostupno znanje, i na tzv. iznenađujuću vrijednost koju pruža explanans. Premda Gaerdenforsova koncepcija epistemičkog objašnjenja nije namjeravala podržavati sociologizam, ona u objašnjenje uvodi upravo kontingentne činitelje koji formiraju vjerovanje i o kojima naposljetku ovisi što treba smatrati objašnjenjem. Poslužimo li se Kitscherovim jezikom, objašnjenje i razumijevanje ne idu

istim putem. Objašnjenje je objašnjenje za nekoga tko ga može razumjeti, pa je stoga u strukturu objašnjenja nužno uvesti i opise epistemičkog stanja.

Epistemička objašnjenja priskaču u pomoć sociologistima koji su se stoljećima neuspješno upinjali da pronađu pokrivajuće zakone kako bi objasnili socijalnu uvjetovanost znanja. Mogućnost pronalaženja takvih univerzalnih kauzalnih socijalnih zakona uvijek se samo nagovještavala i pretpostavljala. Smatralo se da ćemo tek pomoću takvih zakona dostatno dokazati postojanje socijalne determinacije ideja i socijalno-kauzalno objasniti neku znanstvenu misao. Ta pomoć sastoji se u relativno novom zahtjevu postavljenom teoriji objašnjenja, u zahtjevu da objašnjenja budu relativna spram vjerovanja i znanja onih koji objašnjenja pružaju ili primaju.

Osim epistemičkih objašnjenja u Gaerdenforsovom smislu riječi, koja su karakteristična za sociologiste, kao četvrti model objašnjenja spomenuli smo abdukciju, retrodukciju ili zaključak na najbolje objašnjenje. U stanovitom smislu to nije model objašnjenja, nego model zaključivanja koji nam kasnije služi za objašnjenje logike otkrića ili za otkrivanje pokrivajućeg zakona.

Svako istraživanje započinje opažanjem... nekoga začudnog fenomena... Istraživanje započinje... traženjem neke točke koja bi mogla riješiti tu zagonetku. Naposljetku se pojavljuje nagađanje koje zadovoljava moguće "objašnjenje", pri čemu mislim na silogizam koji tu začudnu činjenicu kao nužnu posljedicu izvodi iz premise okolnosti njezina pojavljivanja i iz istinitosti vjerodostojna nagađanja kao druge premise... Karakterističnu formulu razmišljanja uključenoga u taj proces nazivam retrodukcijom, tj. zaključivanjem sa konzekventa na antecedens.*

Prvo uspostavljanje hipoteze..., bilo kao upit ili već s nekim stupnjem uvjerenja, jest korak u zaključku koji nazivam abdukcijom. Među hipotezama koje jednako dobro objašnjavaju činjenice taj zaključak uključuje izbor jedne od njih, pri čemu se izbor ne temelji na prethodnom znanju o istinitosti hipoteze, niti na njezinoj već obavljenoj provjeri. Svaki takav zaključak nazivam abdukcijom, jer njegova legitimnost ovisi o sasvim drukčijim principima od onih koji vrijede za druge vrste zaključaka. (Peirce: Essays in the philosophy of Science, 236-7.)*

Kepler nije započeo s hipotezom da je Marsova putanja eliptična kako bi iz nje izveo sudove u skladu sa Braheovim opažanjima. Ta su opažanja Kepleru već bila dana i za njega su predstavljala ishodišni problem. Od njih je skakao prema jednoj hipotezi, pa prema drugoj, pa prema trećoj, da bi naposljetku došao do hipoteze o eliptičnoj putanji (Hanson 1965:72).*

Abdukcija ili retrodukcija kao vrsta zaključivanja između indukcije i dedukcije uvodi se u rasprave iz filozofije znanosti kako bi se dokazalo da kontekst otkrića, nasuprot uvjerenjima strogih racionalista, ima svoju logiku. To znači da teorije nisu bljeskovi

neobjašnjive intuicije, nego racionalni postupci utemeljeni na zaključcima koji nisu ni deduktivni ni induktivni. Ali ona za sociologizam nije važna samo zato što takve vrste zaključivanja podržavaju mogućnost objašnjenja u okvirima konteksta otkrića time što opisuju njegovu logiku. Naš je sadašnji zadatak da ustanovimo kojom se vrstom objašnjenja služe sociologisti. Važnost abdukcije ili retrodukcije za sadašnju raspravu izvodi se iz tvrdnje da je zaključivanje i objašnjavanje u društvenim znanostima, a posebno u povijesti i sociologiji (pa tako i u metodologiji strogog programa) primarno utemeljeno na abdukciji, na zaključivanju iz poznatih premisa na najjednostavnije obuhvatno objašnjenje.

Vidjeli smo da bi zastupnici strogog programa željeli svoje objašnjenje utemeljiti na HD modelu kauzalnog objašnjenja, ali su njihove hipoteze o pokrivajućim zakonima za takvo objašnjenje suviše skromne i neprecizne. Ono što oni zapravo traže jesu ti pokrivajući zakoni kojima će se ujediniti raznolikost (uvjetovanosti) vjerovanja, pri čemu su opažanja iz kojih će se moguće zakonolike konstatacije izvesti gotove činjenice. Prijeporna je hipoteza koja će ih ujediniti i time deduktivno objasniti. Ono što se u društvenim znanostima općenito traži upravo su pokrivajući zakoni izvedeni iz gotovih činjenica. Kada zastupnici strogog programa tvrde da zastupaju empirizam i kritiziraju racionalizam, onda zamagljuju predmet koji istražuju: njih zapravo ne zanimaju pojedinačne činjenice, niti ih oni istražuju radi njih samih, nego ih zanima model kojim će sve ustanovljene činjenice ujediniti®. Njima se činilo da je kauzalni (HD) model objašnjenja najprimjereniji i on to svakako jest, ali to je, istini za volju, u njihovim istraživanjima samo abdukcijsko nagađanje, hipoteza, a ne ustanovljeni silogizam. Oni bi voljeli da vjerovanja mogu objasniti pomoću strogog deduktivnog zaključka, ali takvom deduktivnom zaključku još nedostaje općenita premisa. Zbog toga Bloor i Barnes često ističu svoj empirizam, premda njihov pravi cilj nije ustanovljavanje činjenica, nego uspostavljanje tipičnih kauzalnih veza. Kao što smo vidjeli kod Peircea, očito je posrijedi tipično abdukcijsko traženje ujedinjujuće točke koja će riješiti zagonetku. Barnes potvrđuje zaključak zastupnika strogog programa o abdukcijskom zaključivanju:

Iz socioloških teorija ne proizlazi nikakva sigurnost na temelju koje bismo prihvatili neke nužne ili determinirajuće veze između individualno biografskih sklonosti, akcija i sudova; prihvatimo međutim uvjetno da različiti pojedinci u sličnim kontekstima, sa sličnim biografijama mogu oblikovati bilo koji broj tih veza. No same veze moraju se u principu izabrati iz skupa danih mogućnosti, a njihov je broj određen socijalno-strukturnim činiteljima. Odrastajući, pojedinci različitih biografija suočavaju se u mnogim društvima s nizom subkultura i institucionalnih oblika kojima mogu postati skloni. Kako početne sklonosti utječu na daljnje povezivanje, stvaraju se tipični obuhvatni načini života i obrasci individualne biografije u kojima su sklonosti, aktivnosti i vjerovanja već povezani. Prema tome, neki tipovi pojedinaca doista su skloni prihvatiti stanovita opravdanja i oblike znanja; no to je posljedica socijalne strukture koja ograničuje moguće pojedinačne izbore,

a ne posljedica reakcije pojedinaca na psihološka ograničenja ili nužnosti (Barnes 1977:63).*

Bez obzira na pomoć epistemičkih koncepcija objašnjenja, dogma da je hipotetičko-deduktivni model objašnjenja jedini ispravan model (pri čemu su induktivno-statistička objašnjenja samo bolje ili lošije opravdavala generalizaciju iz koje se izvodilo objašnjenje partikularnog događaja), dogma kojoj su zastupnici strogog programa podlegli, mogla se srušiti i na drugi način. Kao što smo vidjeli kod Bungea, uzrokovanost nekog događaja ne podrazumijeva laplaceovsku nebesku mehaniku, univerzalni zakon determinacije ili apsolutni determinizam. Ako je udarac štapom pomaknuo biljarsku kuglu, to ne znači da moramo znati kojim se zakonima pokorilo kretanje kugle kako bismo mogli tvrditi da je udarac bio uzrok, a kretanje kugle posljedica. Drugim riječima, tvrdnja o uzrokovanosti ne uključuje poznavanje univerzalnih nomičkih veza. S druge strane, ako poznajemo primjerice zakon slobodnog pada, to ne znači da će nam taj zakon objasniti zašto je konkretni predmet počeo padati. I napokon, čak i fizika, uzor nomičkih veza, iziskuje zakone slučaja. Kako kaže Daniel Bohm (1972:35-9),

Nužnost kauzalnog zakona nikada nije apsolutna. Razmotrimo primjerice zakon: ispušteno tijelo pada. Obično se to stvarno i zbiva. No ako je posrijedi komad papira te ako "slučajno" puhne jači vjetar, papir se može i dignuti uvis. Vidimo da se prirodni zakon može shvatiti kao nužan samo uz apstrahiranje slučajnih okolnosti; one su ustvari nezavisni faktori, izvan onoga što obuhvaća dotični zakon, te stoga ne proizlaze nužno ni iz čega što je u kontekstu toga zakona. (...) Vidimo da je nužnost prirodnog zakona uvjetna, jer je zakon primjenljiv samo ako se takve slučajnosti mogu zanemariti. Njih je zaista i moguće zanemariti u mnogim slučajevima. Naprimjer, u kretanju planeta slučajnosti su praktično beznačajne. U većini ostalih primjena zakona mehanike slučajnost igra puno važniju ulogu. ^ak i onda kada su slučajnosti bitne, moguće je apstraktno promatrati kauzalni zakon kao nešto što bi vrijedilo kada ne bi bilo slučajnosti... Nema poznatog kauzalnog zakona koji ostvaruje taj ideal (ukidanje slučajnosti). Istina, u svakom danom problemu moguće je naći zakone kojima se pokoravaju neke od prijašnjih slučajnosti, potrebno je samo dovoljno proširiti kontekst promatranih procesa.... Drugim riječima, kako je svaka kauzalna relacija definirana u konačnom kontekstu, uvijek je prate slučajnosti nastale zbog onoga što je izvan toga konteksta... Procesi u prirodi pokoravaju se općenitijim zakonima od kauzalnih. U tim procesima također se očituju zakoni slučajnosti, a i zakoni koji se odnose na relacije uzročnosti i slučajnosti. Za opću kategoriju zakona, koja obuhvaća kauzalne zakone, zakone slučajnosti i zakone koji povezuju ta dva razreda zakona, koristit ćemo naziv prirodni zakoni.*

Zastupnici strogog programa koji pokušavaju pronaći zakone socijalne uzrokovanosti vjerovanja zaboravljaju, čini se, da tvrdnja o kauzalnoj uvjetovanosti vjerovanja uopće ne iziskuje poznavanje općeg zakona njihove determinacije. Dakako, pronalaženje takvih

zakona bilo bi korisno s obzirom na neke općenite kvalitete teorije, recimo predviđanje. Ali to ništa ne mijenja na zahtjevu za kauzalnim objašnjenjem. Analogno Bohmovu nazivu "prirodni zakoni", koji u fizici uključuju i nomičke veze i kauzalnost slučajnosti, Bloor i Barnes mogu legitimno govoriti o društvenim zakonima po kojima se kauzalni zakoni u društvu povezuju sa zakonima društvenih slučajnosti. Time još ne bismo ništa objasnili, ali bismo otupili oštricu racionalističkih kritičara koji strogi program u sociologiji spoznaje kritiziraju upravo zbog pomanjkanja eksplicitnih pokrivajućih zakona.

Stoga kauzalnost strogog programa ostaje hipoteza (čija primjena, priznajem, često djeluje ad hoc), ali hipoteza koja je, kao i u drugim znanostima, potrebna ako želimo imati ujedinjujuće odnosno bolje objašnjenje.

#4. Prigovori sociologističkom kauzalnom modelu

Postoje mnogi razlozi zbog kojih racionalizam proturječi sociologističkom kauzalizmu, ali dva su osnovna - i pogrešna. Prvo, racionalist "uzrokom" vjerovanja imenuje isključivo "izvanjske uzroke", tj. okolnosti u kojima nastaje vjerovanje. U tom je slučaju sasvim moguće i vjerojatno da uzroci nastanka vjerovanja nemaju nikakve veze sa sadržajem vjerovanja. Ako je neki konzervativni istup naveo primjerice Hamiltona da oblikuje svoju antiformalističku algebru (Bloor 1981b), to ne znači da je konzervativni istup objašnjenje antiformalističke algebre. Iz toga proizlazi drugi racionalistički protu-razlog: Ako su sadržaji vjerovanja nezavisni tj. autonomni od procesa uzrokovanja, onda kauzalna analiza vjerovanja nije dostatna za objašnjenje sadržaja vjerovanja, odnosno njegovih opravdavajućih razloga. Zbog toga se može opravdano reći da vjerovanje i suđenje ima izvjestan stupanj autonomije prema izvanjskoj, sociološkoj ili nekoj drugoj determinaciji. Oba se prigovora često sreću među kritičarima strogog programa.

Sasvim je točno da zastupnici strogog programa često koriste navedena značenja: u tome su slučaju racionalistički napadi posve opravdani. Treba dakle odmah reći da se sociologizam može braniti samo ako se termin "uzrok" može upotrebljavati i kao "motiv", tj. imanentan razlog vjerovanja. Samo ako je neki "razlog", dakle neki sud i njegov sadržaj, poslužio kao "poluga" ili, jednostavnije, uzrok za neko vjerovanje, moguće je općeniti kauzalni pristup sociologije znanja koristiti za utemeljenje sociologizma. Drugim riječima, "izvanjski uzrok" kakvim obično smatramo sociološke, morao je imati neki sadržajni ekvivalent u svijesti, koji obično nazivamo "motivom" ili "interesom", koji je pokrenuo proces, odnosno determinirao odluku ili izbor među danim opcijama na temelju kojih je nastalo vjerovanje. Izvanjski se uzrok dakle internalizira i postaje svijestan ili nesvjestan "imanentni uzrok" danog vjerovanja. Shema te determinacije tada glasi:

1. izvanjski uzrok -- motiv, interes -- opcije -- vjerovanje.

O terminologiji uzroka i razloga još će biti riječi. Potrebno je međutim odmah istaći, da ovakvo poistovjećivanje uzroka i razloga, ili tumačenje razloga možemo susresti i kod nekih racionalista (Davidson 1986a).

Pogledajmo sada niz prigovora koje racionalisti upućuju sociologističkom kauzalizmu.

1. Razlozi za vjerovanje nisu uzroci vjerovanja. Matthias Kaiser (1990:202) navodi zgodan primjer protiv isključivosti kauzalnog objašnjenja: učenik nakon školskog sata redovito prati mladu, zgodnu profesoricu do zbornice, ne bi li (po vlastitom vjerovanju) saznao nešto više o nastavnom predmetu. Njegovi su razlozi: saznati što više o predmetu koji profesorica predaje. Kauzalist će pronaći latentne uzroke njegova ponašanja - njemu se sviđa profesorica. Koje je objašnjenje prikladnije? Kaiser odgovara da podobnost objašnjenja ovisi o količini informacija koje imamo o učeniku. Naprimjer, ako učenik ima odlične ocjene iz drugih predmeta, mogli bismo razložno zaključiti da su učenikovi razlozi prikadniji za objašnjenje njegova ponašanja od sociologovih "skrivenih uzroka". Stoga izbor odgovarajućeg objašnjenja ovisi o količini informacija. Kako smo već spomenuli, Bloorov se odgovor sastoji u tvrdnji da su razlozi također uzroci. Sociološko objašnjenje sada se svodi na odgovarajuće objašnjenje razloga (npr. zašto učenik želi znati više o nastavnom predmetu).

2. Vjerovanja nisu socijalno determinirana. Postoje dvije vrste tog prigovora. Prva varijanta tog prigovora glasi: nijedno vjerovanje nije socijalno determinirano, a druga: vjerovanja nisu determinirana samo socijalno. Prva je varijanta očito pogrešna: poznajemo barem neke primjere socijalno determiniranih vjerovanja. Odgovor na drugu varijantu prigovora Bloor jasno formulira: naravno da postoje razne vrste determiniranosti (psihološka, biološka, ekonomska itd.), ali je pitanje postoji li nešto iznimno u vjerovanjima znanstvenika (koji formuliraju "istinita vjerovanja") što može objasniti biologija i psihologija. Drugim riječima, sociologizam je (barem zanimljivija, ako ne i isključiva) vrsta determinacije koja može objasniti specifičnosti znanstvene spoznaje. Jesu li u objašnjenju vjerovanja socijalni uzroci jedini tip djelatnih uzroka? Ako u objašnjenju možemo koristiti biološke ili psihološke uzroke, koliko je opravdano inzistirati na sociologističkom shvaćanju? Eric Millstone (1978) i Robert Nola (1990) tvrde da postoji uža i šira interpretacija strogog programa. Prema "užoj" interpretaciji svi su uzroci kojima se objašnjavaju vjerovanja socijalni, dok su prema "široj" interpretaciji svi uzroci dopušteni. Ako postoje i druge vrste kauzalnog objašnjenja osim one pomoću socijalnih uzroka, onda kauzalno objašnjenje vjerovanja u sociologiji spoznaje prema Millstoneu nije posebno "strogo". Bloor smatra da postoje i drugi tipovi uzroka vjerovanja, ali da u njima "nema ništa osobiti zanimljivo što bi objasnilo sudove znanstvenika", pa sva znanstvena vjerovanja, bez obzira mogu li se za njih naći i druga kauzalna objašnjenja, pokušava objasniti socijalnim uzrocima. Najprikladniji protukandidati socijalnim uzrocima jesu oni psihološki: motivi, interesi, kognitivni mehanizmi odlučivanja. Kada su psihološki uzroci

empirijski ustanovljivi, zastupnici strogog programa pokušavaju pronaći sociološko objašnjenje za izbor motiva, interesa i odluka. Drugim riječima, tada su psihološki uzroci uzroci prvog reda koje treba objasniti "dubljim" socijalnim uzrocima, pa se time ne narušava sociologistički program.

3. Sadržaji vjerovanja nemaju uzroke. Možda je jasno da vjerovanja imaju uzroke, ali sadržaji ih zacijelo nemaju. Netko može vjerovati da je pet prosti broj jer su ga tome naučili u školi, ali sociologija ne može odgovoriti zašto je pet prosti broj. Na taj prigovor zastupnici strogog programa odgovaraju: istinosna vrijednost sadržaja suda "pet je prosti broj" ovisi o prihvaćanju definicije prostog broja i definicije broja pet. Razlozi zbog kojih smo prihvatili upravo te definicije, a ne neke druge, isključivo su socijalne prirode. Sredstva procjene vjerodostojnosti suda lokalne su prirode, ma koliko se trudili da toj vjerodostojnosti pribavimo apsolutno-logički karakter.

4. Norme za procjenu istinitosti vjerovanja nisu determinirane. Primjerice logika. Kada bi logika bila socijalno determinirana, tada bi bila promjenljiva poput društva i nikakvo pouzdano znanje ne bi bilo moguće. Bloor i Barnes (1990) upotrijebili su npr. dokaz Lewisa Carolla o nemogućnosti deduktivnog opravdanja deduktivnog zaključka kao argument za neutemeljenost tzv. "samostalnosti" logike, tj. za tvrdnju da logika počiva na odlukama. Ako logika i matematika kako smo ranije vidjeli počivaju na "pregovorima", jasno je da odluke o normama treba prihvatiti kao socijalne konvencije koje se, dakako, objašnjavaju sociološkim sredstvima. Poznato je da su norme, poput one "treba biti dobar" ili "budi dobar", po sebi apstraktne. Sociolog ne objašnjava naredbe nego njihove konkretne realizacije koje se pokazuju u obliku sudova, vjerovanja ili postupaka. Tada je moguće odgovoriti koji su uzroci bili djelatni u provedbi zadane naredbe.

5. Ako su sva vjerovanja determinirana socijalno, onda je i teorija o socijalnoj determinaciji socijalno determinirana. Taj tzv. argument samoopovrgljivosti često se upotrebljavao protiv sociologizma, kao dokaz nemogućnosti njegova utemeljenja. Pritome je prešutno pretpostavljeno da socijalna determinacija za sobom povlači laž. Odbacimo li tu nedokazanu prešutnu pretpostavku, problem utemeljenja postaje pseudoproblem®.

6. Sociologija može utvrditi uvjete koji su djelovali na oblikovanje nekog vjerovanja, ali ne može utvrditi nomičku povezanost te kauzalne veze. Sociologija ne može odgovoriti na problem kontrafaktičnih kondicionalnih tvrdnji: što bi se dogodilo da djelatni "uzroci" nisu bili prisutni. Ona može utvrditi samo elementarnu korelaciju dviju pojava, ali ne i njihovu uzrokovanost. Za kauzalnu povezanost potrebno je stvoriti hipotezu o nomičkoj povezanosti, tipa "svaki put kad se pojavi fenomen A, nastat će fenomen B. Ne pojavi li se fenomen A, B neće nastati". Na taj prigovor možemo nadovezati

7. Humeov argument protiv mogućnosti empirijskog ustanovljavanja kauzalne veze. Preduvjet koji u sociologiji još nije zadovoljen jest utvrđivanje kauzalne veze u pojedinačnim slučajevima. Humeov problem može se u sociologističkom programu

pojaviti na nekoj višoj razini uopćavanja, stoga se sociolog(ist) može za početak zadovoljiti i navođenjem empirijskih instancija kauzalne veze i ne mora navesti opći zakon.

8. Sociološko objašnjenje je nužan, ali ne i dovoljan uvjet u kauzalnom objašnjenju vjerovanja. Primjer: da bismo zapalili svijeću u prostoru, treba postojati kisik (nužan uvjet), ali je isto tako potrebno da netko zapali fitilj (dovoljan uvjet). Analogno tome, društvo je kontekst bez kojega ne bi bilo znanja (nužan uvjet), ali ono nije dovoljan uvjet da bismo poznavali infinitezimalni račun. No kao što bez kisika paljenje fitilja ne bi bio dovoljan uvjet za izgaranje svijeće, tako ni bez društva ne bi mogao postojati infinitezimalni račun. Ako malo razmislimo, argument se preokreće: kao što je kisik (nužan uvjet) ključ za objašnjenje izgaranja svijeće, tako je i društvo ili neki socijalni aspekt (nužan uvjet) ključ za razumijevanje infinitezimalnog računa. Budući da su racionalisti odbacili "kontekst otkrića" kao irelevantan za objašnjenje njegove racionalnosti, sociolog se ne mora ni truditi da objašnjava "dovoljan uvjet", tj. razloge koji su doveli do nekog otkrića. No postoji opće slaganje da upravo objašnjenje "konteksta otkrića", tj. "dovoljnih uvjeta", pruža sociologu prednost pred racionalistom. Tako se tobožnji argument protiv sociologa okreće u njegovu korist.

Osim navedenih argumenata, koji se mogu pobiti, objašnjenje nekog vjerovanja pomoću njegova nastanka prema racionalizmu je nedostatno objašnjenje, jer istinitost nekog vjerovanja nadilazi konkretnu subjektivnu predodžbu o toj istinitosti i uvjete njezina nastanka. Stoga prema racionalizmu istinitost vjerovanja moramo moći procjenjivati nezavisno od konteksta nastanka i upravo u toj nezavisnosti procjene leži mogućnost ispravnog spoznavanja.

Postoji također niz racionalističkih prigovora koje možemo svrstati u klasu "nesporazuma".

Mnogi kritičari (Millstone 1978, Laudan 1984, Hollis 1982, Nola 1990) shvatili su strogoprogramski zahtjev za kauzalnošću kao tvrdnju o nužnoj ontološko-socijalnoj determinaciji ideja, kao vid "teorije odraza". Prema Millstoneu (1978:112) tvrdnja o uzrokovanosti znanja podrazumijeva da su

vjerovanja pasivni odrazi izvanjskih utjecaja. Utjecaji uzrokuju vjerovanja u nama, vjerovanja o kojima mislimo i s kojima živimo. Takav model, razumljivo, nije pravedan prema ljudskoj stvarnosti. On ili poriče ili ignorira utjecaj subjekta na misli, vjerovanje i znanje... On ne pripisuje nikakvu ulogu činu suđenja. Ali vjerovanja ne apsorbiramo kao radijaciju niti se njima hranimo. Naš se doprinos stvaranju vlastitih vjerovanja ne može zanemariti, jer postoje situacije u kojima moramo birati i braniti svoja vjerovanja ili ih preispitati i promijeniti. Socijalne i materijalne okolnosti pružaju priliku za takve promjene, ali mi stvaramo ili ne stvaramo promjenu. Bloorov prijedlog nije samo kruto mehanicistički, on je također redukcionistički i jednosmjeran. On ne pruža nikakva razmišljanja o utjecaju ljudskih misli, vjerovanja, znanja i djelovanja na svijet oko nas.*

Stoga se Millstone zalaže za svojevrsnu dijalektičku uvjetovanost, u kojoj izvanjski svijet djeluje na ideje, a ideje djeluju na svijet. Sličan nesporazum pojavljuje se i kod Hollisa (1984:85):

Princip kauzalnosti mora se dopuniti kako bi dopustio dvosmjernu uzročnost.*

Kada se strogi program povezuje s "teorijom odraza", posrijedi je nesporazum. Premda se zahtjev za univerzalnom kauzalnošću može shvatiti i na mehanicistički način, mislim da je takva imputacija potpuno pogrešna. Upravo zato što ljudi stvaraju vjerovanja i djeluju na svijet, upravo zato što su aktivni, pojavljuje se potreba za objašnjenjem promjenljivosti okolnosti. Ali to ne znači da sam čin djelovanja ili stvaranja vjerovanja nije uzrokovan tim promjenljivim okolnostima. Ako kažemo da društvo djeluje na mišljenja pojedinaca, to ne znači da je pojedinac pasivan objekt tih utjecaja. Bloor je često isticao utjecaj psiholoških faktora na formiranje vjerovanja. Isto tako nije poricao (niti bi to imalo smisla) da vjerovanja utječu na logiku situacije, na "duh vremena" i slično.

Taj nesporazum (na koji Bloor i Barnes nisu dali zadovoljavajuće odgovore) posljedica je brkanja ontološke kauzalnosti i kauzalnog objašnjenja. Proces objašnjenja ne ponavlja proces nastanka. Sociologija rekonstruira uzroke, kao što filozofija rekonstruira razloge. Kada objašnjavamo neku pojavu, recimo Zemljino kretanje oko Sunca, koristimo se teorijskim terminima poput gravitacije. Zakon gravitacije kauzalno objašnjava fenomen, premda ne govori ništa o postanku Zemlje. Isto tako, kada Bloor i Barnes raspravljaju o Lavoisier-Priestleyevu sporu oko kisika i flogistona, oni ne opisuju kako je Priestleyu palo na pamet da višak vode u retorti objasni pojavom nepoznatog elementa - flogistona, nego činjenicu da njegovo objašnjenje ne prihvaćamo kao istinito. Izbor "istinitog" objašnjenja jest pojava koju sociolog treba objasniti tako što će joj pronaći uzrok. Pitanje zašto su prevagnuli Lavoisierovi "dobri razlozi" traži uzročno socijalno objašnjenje. Prema tome, zabluda racionalista u pripisivanju osobina "teorije odraza" strogom programu proistječe iz njihove predrasude da se sociologija bavi isključivo kontekstom nastanka i da pomoću njega pokušava pružiti objašnjenje unutar "konteksta opravdanja". Dakako, sociologija se bavi i "kontekstom nastanka", ali on joj ne služi kao isključivo sredstvo objašnjenja. Radikalan prodor sociologije u filozofski zabran sastoji se upravo u tome što ona kontekst opravdanja također smatra svojim terenom. U poglavlju o strategijama sociološke redukcije razmotrili smo spektar raznorodnih vrsta sociologističkih objašnjenja. Redukcija na ontološki proces, na kontekst nastanka, samo je jedna od trivijalnijih vrsta sociološkog kauzalnog objašnjenja.

Kauzalno objašnjenje zastupnika strogog programa nipošto nije jednosmjerno kao što tvrdi Millstone. Redukcija vjerovanja na (socijalne) uzroke provodi se na vrlo različite načine i ne isključuje kreativnu ulogu pojedinaca u oblikovanju vlastita svijeta. (Ne zove li se programatska Bloorova knjiga Znanje i socijalna mašta?) Da bismo objasnili u čemu se sastoji ta "maštovitost" socijalnih subjekata, moramo shvatiti tipove prihvatljivosti i

raspoznatljivosti njihovih tvorevina, uzroke odnosno kontekst u kojem se neko rješenje smatra maštovitim. Pripisivanje "maštovitosti" nemoguće je bez raspoznavanja uvjeta u kojima (ili pomoću kojih) se ona prosuđuje. Ako neko teorijsko rješenje svodimo na "disciplinarnu matricu" ili "jezičnu igru" koju prihvaća određena znanstvena zajednica i ako tu redukciju smatramo kauzalnim objašnjenjem (zbog toga što ta zajednica određuje tipove raspoznavanja ili prikladnosti rješenja), to ne znači da smo zanijekali kreativnu ulogu zajednice ili pojedinaca u njoj. To samo znači da objašnjenje racionalnosti pomoću "dobrih razloga" nije dostatno objašnjenje. Da bismo mogli znati koji se razlozi smatraju "dobrima", moramo protumačiti zašto se u određenim okolnostima neko rješenje smatra "dobrim". To je programatski impetus strogog programa.

Drugi tip načelnog prigovora postavio je Slezak (1989) usporedivši strogi program s behaviorizmom. Sličnost strogog programa i behaviorizma leži u nezainteresiranosti za "unutrašnjost", za "duh" koji ima motive i stvara vjerovanja. Strogi program zanimaju samo "izvanjski" uzroci, a behavioriste samo manifestne reakcije na podražaje. U biti, taj se prigovor može poistovjetiti s Millstoneovim. Optužba ponovno glasi da zastupnici strogog programa promatraju ljudska ponašanja i vjerovanja kao čistu reakciju na izvanjske uzroke. Ali za razliku od behaviorizma, strogi program ne tvrdi da postoji jednostavna kauzalnost stvaranja vjerovanja, kao što je to u behaviorizmu odnos podražaj - reakcija. Oni ne poriču kreativan utjecaj duha na oblikovanje vjerovanja, ali vjeruju da se njegov utjecaj ne može objasniti razlozima, odnosno onim argumentima što ih sami ljudi iznose kao povode za akciju ili vjerovanje. Za razliku od behavioristi čkih tvrdnji, oni imaju slobodu izbora, ali je svaki izbor uklopljen u neki obrazac socijalne reakcije na sadržaj problema.

U sljedećim odjeljcima raspravit ćemo navedene prigovore.*

#5. Zajednički uzroci

Prema Brownu (1989:46) traženje zajedničkog uzroka među fenomenima različitih vrsta, kao što su socijalni i kognitivni, jedan je od najvrednijih principa strogog programa i "možda jedan od najjačih argumenata iz arsenala strogog programa". Racionalizam u svom "arsenalu" nema taj argument, jer za njega su socijalni fenomeni a priori odvojeni od kognitivnih i svako od tih područja istraživanja koristi različita objašnjenja. Pokaže li se međutim da koincidencije i korelacije socijalnih i kognitivnih fenomena imaju isti uzrok, dokazat ćemo istodobno nekoliko važnih stvari: 1. da su kognitivni faktori uzrokovani, 2. da se kognitivni faktori mogu prosuđivati na temelju socijalnih uzroka, 3. da ista vrsta uzroka može dovesti i do istinitih i do lažnih sudova (čime će se dokazati teza simetrije, o čemu pobliže u daljnjem tekstu).

Metoda traženja zajedničkog uzroka standardna je sociološka metoda. Ako postoji značajna korelacija između potrošnje sladoleda i broja silovanja (primjer iz Robertson 1984), onda nije logično pretpostaviti da sladoled ima veze sa silovanjem, nego da oba

fenomena imaju zajednički uzrok (recimo, toplije godišnje doba). Isto tako, ako se na više mjesta u isto vrijeme oglasi sirena, onda oglašavanje sirene u jednom mjestu nije uzrok oglašavanju sirene u drugome, nego obje činjenice imaju zajednički uzrok u konvencionalnom načinu objavljivanja kraja radnog vremena.

Zastupnici strogog programa često se služe tom metoduom. Analizirajući rasprave o frenologiji u Edinburghu krajem XIX. stoljeća, Steven Shapin (1975) pokazuje da postoji korelacija između zastupanja frenologije i pripadnosti srednjem socijalnom sloju te suprotstavljanja frenologiji i pripadnosti višem društvenom sloju. Premda postoji nekoliko načina kauzalnog povezivanja tih raznorodnih činjenica, Shapin objašnjava tu korelaciju kao kauzalnu vezu, smatrajući pripadnost socijalnom sloju uzrokom izbora frenološke ili anti-frenološke doktrine.

Jednako postupa i Bloor u svom spisu o Hamiltonu i Peacocku (1981b). Peacock i zastupnici matematičke škole u Cambridgeu s jedne strane i Hamilton s druge strane zastupali su oprečne stavove u prijeporu o biti algebre. Prvi su bili zastupnici formalizma u matematici, dok je Hamilton bio zastupnik intuicionizma. Premda su se suprotstavljene strane uvelike slagale oko tehničko-operacionalne strane simbola, prijepor o biti algebre bio je prilično buran. Bloor pokušava dokazati da je taj prijepor uzrokovan oprečnim političko-socijalnim i metafizičkim stavovima sukobljenih strana. Velik broj sociologa primjenjuje istu metodu◎.

Premda je ta metoda sociološki i filozofski vrlo relevantna, Brown (1989:48) kaže:

ne smijemo uvijek skakati na zaključak da je izravna kauzalna veza između A i B, kada postoji, jedina odgovorna za korelaciju. Bez obzira na to, ta opasnost ne umanjuje važnost utjecaja socijalnoga na sam sadržaj znanosti.*

#6. Uzroci i razlozi

Niz problema s kauzalnim objašnjenjem proizlazi iz pojmovne zbrke oko toga što smijemo zvati uzrokom. U poglavlju o redukcionizmu strogog programa naveli smo primjer iz Kaiserova spisa (1990) prema kojemu terminologiju uzroka i razloga treba podijeliti na sljedeći način. Razlozi su sudovi koje sam subjekt izriče kao opravdanje svojih postupaka i vjerovanja. Oni su interni i intencionalni. Oni obrazlažu motive, namjere i ciljeve kojima se subjekt rukovodio prije izvršenja radnje. Što se tiče razloga za vjerovanje, oni odgovaraju na pitanje o prethodnim vjerovanjima koja su utjecala na formiranje vjerovanja što ih post hoc treba objasniti. ^esto se termin razlog rabi za vjerovanje koje se izriče bez obzira na njegov nastanak, atemporalno, odnosno kao da ono samo nije kauzalno nastalo. S druge strane, uzroci su eksterni, od subjekta nezavisni činitelji. Oni djeluju bez naše svijesti, volje ili htijenja. U racionalističkoj terminologiji ta se opreka još pojednostavnila, tako da glasi: razlozi = dobra opravdanja; uzroci = pogrešna opravdanja; dakle, ako je neko vjerovanje istinito, onda za njega postoje dobri razlozi; ako je neistinito, onda su uzroci spriječili

uviđanje dobrih razloga. Postoje i dobri razlozi za pogrešna uvjerenja, ali oni očito nisu dovoljno dobri.

Jedna od najznačajnijih taktika sociologista u borbi protiv racionalista jest tvrdnja da "dobri razlozi" funkcioniraju kao uzroci vjerovanja. Kako kaže Bloor (1973:297): "Epistemički razlozi doista su socijalni".

Tako oslonac racionalizma, racionalna vjerovanja koja počivaju na "dobrim razlozima", postaje argument suprotne sociologističke strane. Svoju sociologističku doktrinu Bloor često naziva "sociologijom razloga"©. Bloor i Barnes pišu (1990:43):

(T)eško bi se moglo naći neizvjesnije i socijalno promjenljivije područje od dokaznih razloga. Dokazni razlog za neko mišljenje u jednom kontekstu u drugom će se smatrati dokazom za posve drukčiji zaključak... Kao što su pokazali povjesničari znanosti, razni su znanstvenici izodili različite zaključke služeći se istim argumentima da bi dokazali različite stvari. To je moguće jer je nešto dokaz za nešto drugo samo kada je postavljeno u kontekst pretpostavki koje mu daju značenje... Dokazni su razlozi dakle primaran cilj sociološkog istraživanja i objašnjavanja. Nema sumnje da se sociologija znanja posvetila uzrocima, a ne dokaznim razlozima. Ona se bavi upravo uzrocima kao dokaznim razlozima.*

Poanta ovih navoda nije samo u tome da uzroci trebaju poslužiti kao dokazni razlozi ili da funkcioniraju kao dobri razlozi pri procjeni racionalnosti vjerovanja. Bloor i Barnes ovdje (prešutno) ističu dvije daleko bitnije stvari: 1. da razlozi jesu uzroci i 2. da "dokazne razloge" treba dalje objašnjavati.

U vezi s poistovjećivanjem uzroka i razloga postoje dva oprečna stava. Prema prvom, Humeovu stavu, razlozi su uzroci. Taj se stav naziva internalizmom, jer se svi razlozi za postupke svode na one osobne i djeluju kao pokretač individualnog ponašanja, te stoga uzrokuju radnju.

*Pitanje da li su razlozi za postupke uzroci ima smisla samo u kontekstu objašnjenja ponašanja, dakle u vezi sa osobnim razlozima. Oni se mogu posmatrati iz dva ugla, iz činjeničnog, iz kojeg se pokazuju kao psihološka stanja ... i iz pojmovnog, iz kojeg nas zanima identifikacija razloga kao razloga, točnije, sadržaj želja i vjerovanja subjekata (to što se želi i što se vjeruje. Spor oko odgovora na pitanje da li su razlozi uzroci ima podrijetlo u ovom dvostrukom aspektu osobnih razloga (Lazović, 1988:12).

Internalistički stav ističe upravo činjenični aspekt razloga, tj. činjenicu da razlozi djeluju kao pogonska snaga. Prema drugom, Kantovu stavu, razloge treba procjenjivati normativno, kao opravdavajuće razloge. Taj se stav naziva eksternalizmom. Prema tom "racionalističkom" stavu, razlozi se promatraju nezavisno od osobe koja ih iznosi ili posjeduje i procjenjuju se nezavisno od "psihološkog konteksta".

*Razumljivo je onda što u takvom kontekstu nije prikladno postaviti pitanje o uzročnom statusu razloga (Lazović 1988:13).

Kao primjer za taj stav Živan Lazović navodi primjer Shakespeareova Bruta u Juliju Cezaru: "Osobna razloga nemam da nasrnem na njega, već samo općeg dobra radi". Interpretacija Brutova čina tada zahtijeva normativnu prosudbu, prosudbu neovisnu o Brutovim osobnim motivima.

Lučenje internalizma i eksternalizma u vezi s interpretacijom razloga ponavlja razlike između racionalizma i sociologizma: racionalizam će se zalagati za normativno-eksternu, a sociologizam za naturalističko-internalističku interpretaciju.

Bloor i Barnes shvaćaju razloge humeovski, tj. internalistički kao uzroke, ali kako je to u prvom redu psihološko pitanje, oni svoju pažnju razumljivo usredotočuju gotovo isključivo na "opravdavajuće razloge". Za sociologizam su opravdavajući razlozi ili objektivirani subjektivni razlozi ili internalizirani objektivni razlozi. U oba slučaja izneseni razlozi imaju privid objektivnosti zbog implicitne ili eksplicitne tvrdnje o svojoj "općenitosti". Prema sociologizmu, njihova je "općenitost" samo drugo ime za socijalnu legitimnost.

Na Lazovićevu se primjeru vrlo lako može uočiti problem. Kada Brut kaže da ubija Cezara "općeg dobra radi", racionalist prosuđuje njegovu izjavu kao da se ona može prosuditi nezavisno od njegovih stvarnih razloga, tj. pobuda. On će reći: "S obzirom na postavljene ciljeve, ubojstvo Cezara bilo bi za svakoga najracionalnije sredstvo". Nasuprot tome, sociologist zanemaruje postavku racionalnosti postupka i Brutovu tvrdnju interpretira na dvojak način: on prvo ističe da je Brutov opravdavajući razlog, shvaćanje općeg dobra, bio konkretan uzrok ubojstva. Brut je introjicirao socijalnu vrijednost, "opće dobro", i djelovao u skladu s njom. Znači, njegov je razlog konkretno djelovao kao uzrok ubojstva. S druge strane, Brut je svoj razlog opravdao socijalno. Drugim riječima, njegov je razlog imao socijalno opravdanje. Tu je socijalno opravdanje (objašnjenje cilja koji je legitimirao postupak) djelovalo kao uzrok. Zato što se ubojstvo smatralo socijalno opravdanim, Brut je ubio Cezara. Tako se pokazuje da je primjer koji je trebao poslužiti za racionalističku, eksternalističku analizu, neprikladan kao dokaz za to da razloge ne možemo promatrati kao uzroke. S druge strane, on vrlo dobro pokazuje da su "opravdavajući razlozi" upravo socijalne prirode.

Ali u tom smislu primjer ne mora biti općenito valjan. Uzmimo stoga drugi primjer, u kojemu se etičke vrijednosti neće miješati s racionalnima: šah. Racionalist će reći da je potez igrača A racionalan iz dva razloga: zbog njegova vjerovanja da ga potez vodi k određenom cilju (matiranju protivnika) i zato što se njegovi razlozi za vjerovanje mogu opravdati "objektivno", tj. neovisno o izvanjskim (psihološkim i socijalnim) uzrocima. Kako se čini, iz tog primjera proizlazi da je opravdanje racionalnosti poteza autonomno. Za sociologa potez možemo prosuditi kao racionalan samo ako uvidimo bitna ograničenja

racionalističke analize, naime ako prethodno pretpostavimo da je matiranje protivnika racionalno, i drugo, ako prihvaćamo konvencije o pomicanju figura. Drugim riječima, opravdanje racionalnosti temeljit će se na "prešutnim pretpostavkama", tj. na konvencijama o tome što je racionalno u nekoj igri. Ako odustanemo od konvencije pomicanja figura ili od cilja da matiramo protivnika, potez igrača A gubi svoju racionalnost. Naša procjena racionalnosti vjerovanja i njegovih "dobrih razloga" presudno je vezana za naše prihvaćene konvencije o tome što je racionalno. Dogovor o njima postaje institucija. Budući da u temelju procjene racionalnosti leže konvencije koje možemo ili ne moramo prihvatiti, sociološka je analiza konvencija i institucija temeljnije objašnjenje od racionalističkog.

Ali ni taj primjer nije presudan za racionalizam. Možda sociologizam ima neku snagu u etičkim vjerovanjima i u konvencionalnim igrama u kojima je objektivna istinitost sporna. No u svakodnevnom i znanstvenom mišljenju istinitost vjerovanja i dobri razlozi za vjerovanje čine veliku razliku s obzirom na objašnjenje. Racionalisti tvrde da je prosudba "dobrih razloga" presudna za objašnjenje vjerovanja. Ako su vjerovanja istinita, onda istinitost objašnjava zašto netko u nju vjeruje i zašto je to vjerovanje racionalno. To je Laudanov princip aracionalnosti o kojemu je bilo riječi na početku.

Kako treba shvatiti tvrdnju da istinitost predstavlja opravdanje racionalnosti vjerovanja? Navedimo Brownov (1989) down-to-earth primjer: ako sjedimo, imamo dobre razloge za vjerovanje da sjedimo, puno bolje nego za vjerovanje da lebdimo. Zašto Brown vjeruje da sjedi? Pa zato što doista sjedi. Nasuprot tome, Green stoji, a vjeruje da sjedi. On nema dobre razloge za vjerovanje da sjedi. Zbog toga je Brown racionalniji od Greena. I stoga ne možemo koristiti isti tip objašnjenja za Brownovo i Greenovo vjerovanje. Sociologističke teze o simetriji i nepristranosti nemaju stoga nikakvu snagu. Takvi banalni primjeri često se koriste kao ključni®.

Struan Jacobs (1989:76-79) spominje još tri slična primjera. Tako je neki Kenneth Minogue navodno rekao: "Ne možemo a da se ne zapitamo što se događa sa zajednicama koje poriču da metak ubija, da arsen truje ili da ljudi zadobivaju ozbiljne ozljede kad skoče s litice". Nicolaus Myrepsus, bizantski liječnik, priredio je popis lijekova prema arapskim izvorima. Na nesreću svojih čitatelja, kaže Jacobs, Myrepsus je zbog netočnog prijevoda prepisivao arsen kao lijek u nekim slučajevima. Napokon, on citira i Thomasa Reida: "u životu u stvarnom svijetu, izvan metafizičarove sobe, prisiljeni smo neke principe uzeti zdravo za gotovo: ako je užarena željezna šipka pokraj mog nosa izvor topline koju osjećam, bit će uskoro i nepopravljiva šteta za mene ako se ne izmaknem".

Na toj down-to-earth razini stvar za sociologiste izgleda beznadna. Oni moraju poricati da su Brown, Lakatos, Reid i ostali racionalni u svojim uvjerenjima da stvari jesu upravo onakve kakve jesu. Što se sociologa tiče, on može i priznati da je Brown racionalan, ako

racionalist misli da je time dobio bitku. Bitka se međutim ne vodi oko tautologija. Uzmimo zbog toga malo složeniji slučaj iz Kuhnove Strukture znanstvenih revolucija.

Herschel vjeruje da je na teleskopu uočio planet Uran zato što je doista uočio planetu Uran. Per analogiam, racionalist će reći da je njegovo uvjerenje racionalno, jer je doista vidio planetu Uran. Ali kako znamo da je vidio planetu Uran? Kako znamo da je vidio planetu? Kako znamo da je to Uran? Kako znamo da je teleskop dobro funkcionirao? Kako znamo da je teleskop pouzdan? Kako znamo da je Herschel ispravno izvijestio o tome što je vidio? Je li Herschel pouzdan? Racionalist odgovara da njegove iskaze možemo provjeriti i da će naša provjera Herschelovu uvjerenju dati objektivnost i jamčiti za njegovu istinitost, te ga legitimirati kao racionalno. Zamišljamo provjeru. Uperimo teleskop u nebo i vidimo svijetlu točku. Jesmo li vidjeli Uran? Jesmo li vidjeli planetu? Funkcionira li teleskop pravilno? Racionalist odgovara: naravno, pretpostavlja se da znate što treba gledati. "U tome je dakle stvar", kaže sociologist. "Ti pretpostavljaš da ja moram znati što gledam kako bih provjerio da je Herschel imao pravo, kako bih mogao reći da je njegovo uvjerenje racionalno!" To pozadinsko znanje jest ključ rješenja na koje se poziva racionalist i ključ skeptičnog zaključka sociologista. Moramo prihvatiti pravila igre, pretpostaviti da je teleskop pouzdan, da znamo što gledamo itd., moramo pretpostaviti niz stvari koje racionalist uzima "zdravo za gotovo". I na svakom novom stupnju opet se podrazumijeva niz novih pozadinskih znanja©.

Racionalist inzistira na razlici između uzroka i razloga da bi zadržao distinkciju između unutrašnjeg (imanentnog), tj. glavnog, i izvanjskog (eksternog), tj. sporednog, objašnjenja. Ali vidjeli smo da razlozi funkcioniraju kao unutrašnja kauzalna objašnjenja; subjektivno gledano, razlozi funkcioniraju kao uzroci ponašanja ili vjerovanja. Racionalist međutim mora subjektivne razloge pretvoriti u objektivno valjane razloge da bi opravdao racionalnost i nesimetričnost objašnjenja.

Sociologizam zasijeca na toj točki. To pretvaranje subjektivnih razloga u objektivne nije samorazumljivo. Poanta sociologizma stoga je u navedenoj strogoprogramskoj tezi da dokazne razloge treba dalje objašnjavati, odnosno da dokazni (subjektivni) razlozi nisu dostatno objašnjenje vjerovanja. Ako izuzmemo tautologije, kao što su racionalnost Brownova vjerovanja da sjedi kada sjedi, sociolog traži uzroke ili razloge iz kojih se neki tip evidencije smatra uvjerljivim, pouzdanim i istinitim. ^ak i u Brownovu trivijalnom primjeru možemo postaviti pitanje: kako znamo da Brown sjedi? Tada filozofski odgovor, recimo, "znamo da Brown sjedi jer nas (njega) osjetila ne varaju", treba pobliže objasniti ili interpretirati tako da tvrdnja o pouzdanosti osjetila daje određenoj izjavi istinosni karakter. Naše pretpostavljeno istinito uvjerenje da Brown sjedi počiva na pretpostavci da nas osjetila ne varaju, na pretpostavci koja zahtijeva društvenu potporu. Tada je pouzdanost osjetila "evidencing reason", dokazni razlog, vrsta argumenta na kojoj smijemo zasnivati svoje pretpostavke o istinitosti. To je tip argumenta o kojemu mora

postojati konsenzus. Da bismo se mogli složiti o tome je li tvrdnja da Brown sjedi istinita, moramo se prethodno složiti da naše "viđenje" u principu izriče pouzdane sudove. Takvi "aksiomi" gotovo se uvijek prešutno pretpostavljaju i čudno je da upravo sociologizam preuzima klasičnu zadaću kritičke filozofije kako bi je upotrijebio protiv suvremenog racionalističkog dogmatizma. Međutim, sociologizam tvrdi da je to slaganje o temeljima, slaganje o tome da na temelju percepcije donosimo pouzdane sudove, kontingentna činjenica, nešto što nije a priori samorazumljivo, nego nešto što ovisi o partikularnim uvjetima, o partikularnoj zajednici u kojoj vrijedi konsenzus. Ili kako kaže Bloor (1974:75-6),

*Procijeniti argument valjanosti znači primijeniti standarde društvene skupine. Ta procjena ne može biti ništa drugo niti išta više, jer ne postoje nikakvi drugi standardi... Objektivnost znanja sastoji se u skupu vjerovanja društvene skupine. To je odgovor na pitanje zašto i kako ona transcendira i ograničuje pojedinca... Autoritet istine jest autoritet društva.

S tim temeljnim je konsenzusom na kojem počivaju naši "dokazni razlozi" isto je kao i s finitizmom u teoriji značenja, prema kojoj značenje ne određuje buduću uporabu termina. Isto tako, određeni tip opravdanja dokaznih razloga, kao što je "pouzdanost percepcije", vrijedi samo u lokalnim okvirima, u okvirima kulture: u tome konsenzusu nema nikakve nužde i apriornosti - on je promjenljiv.

#7. Nužni i dostatni uvjeti

Kao što smo rekli u poglavlju o redukcionizmu, jedan od temeljnih prigovora sociologizmu općenito jest tvrdnja da sociološki uzroci mogu predstavljati objašnjenje "osnove" ali ne i "nadgradnje"; oni mogu biti nužni uvjeti, ali ne i dostatni. Naprimjer, u studiji "Društveni korjeni Einsteinove teorije relativnosti" Ludwiga Feuera (1980) (unatoč autorovim nastojanjima da dokaže suprotno) opis društvenog života, intelektualne i političke klime u Zuerichu početkom stoljeća samo je opis nužnih uvjeta za nastanak teorije. Znanstvena teorija ne može nastati izvan društvenih uvjeta. Ali iz tog opisa nije vidljivo zbog čega bi navedeni uvjeti bili dostatni odnosno određujući za nastanak upravo Einsteinove teorije relativnosti. Drugim riječima, socijalni uvjeti određuju samo ono nespecifično za nastanak ili sadržaj teorije; za određenje onog specifičnoga u pojedinačnoj teoriji moramo uvesti druge uvjete kao objašnjavalačke činitelje. Kako kaže von Wright (1974:185),

"Kako je moguće" i "Zašto je nužno", dva su tipa objašnjenja: objašnjenja pomoću nužnih i dostatnih razloga.*

Po njegovu mišljenju, "uzročna objašnjenja koja traže dostatne uvjete nisu od izravne važnosti za povijesna i društveno-znanstvena istraživanja" (1974:186). Tim stavom on izriče spomenutu racionalističku predrasudu o nemogućnosti sociološkog navođenja

"dostatnih uvjeta". Wright ima vrlo jaku definiciju dostatnog uvjeta: "p je dostatan uvjet za q ako i samo ako je q nužan uvjet za p" (1974:94). Prema toj definiciji očito je da nijedno čisto socijalno stanje ne može biti dostatan uvjet za misaoni sadržaj. Jasno je da u stanovitom smislu nijedno ljudsko djelo ili vjerovanje nije nužno. Manje formalističan izraz istog stava nalazimo u Poppera:

Osobno smatram da je doktrina indeterminizma istinita i da je determinizam potpuno neutemeljen. Jedan od najvažnijih razloga za to moje uvjerenje jest intuitivni argument prema kojemu stvaranje novog djela kakvo je Mozartova Simfonija u g molu ne može predvidjeti u svim njegovim pojedinostima ni fizičar ni psiholog koji detaljno proučavaju Mozartovo tijelo, osobito njegov mozak, ili njegovu fizičku okolinu. Stav koji bi tome proturječio bio bi apsurdan; bilo kako bilo, čini se očitim da je vrlo teško stvoriti argumente njemu u prilog; trenutno postoji samo kvazi-religiozna predrasuda koja ga podupire ili pak predrasuda da se svemoćna znanost na neki način, makar samo u principu, približava božanskoj svemoći (Popper, 1988b:41).*

Mozartova Simfonija u g molu prema Wrightovoj definiciji dostatnih uvjeta, ne može naravno biti nužan uvjet za socijalni kontekst. "Socijalni kontekst" mogao bi i bez nje. Ali Popperov je navod poučan i po tome što se jednako može primijeniti na racionalističko objašnjenje. Ali iz čega proizlazi racionalistovo uvjerenje da on može pružiti te "dostatne uvjete"? Hoće li racionalist moći objasniti ili predvidjeti Mozartovu Simfoniju u g molu? Ni racionalističko objašnjenje pomoću "dobrih razloga" ne bi moglo ponuditi dovoljne uvjete za nastanak Mozartove Simfonije u g molu ili je predvidjeti. Ne postoje nikakvi "dobri razlozi" za Mozartovo skladanje koji bi poslužili kao njegovi objašnjavalački faktori. Hoćemo li iz toga zaključiti da se takvi proizvodi misli ili duha principijelno opiru bilo kakvoj objašnjavalačkoj analizi?

Racionalist Popper, kao što smo prije vidjeli, smješta opise nastanka nekog djela u kontekst nastanka, u objašnjenja sekundarne vrste koja u principu ne mogu pružiti "dostatne uvjete". Pravo objašnjenje, tvrde racionalisti, može se postići samo logikom opravdanja. To znači, treba zanemariti nastanak i pretpostaviti da se izgradnja teorija odvijala po imannentnoj logici, "kao da je proizašla iz prethodnih teorijskih rješenja". Na Popperovu primjeru vidljivo je da ni tradicija skladanja ne bi mogla objasniti ili predvidjeti nastanak Mozartove Simfonije u g molu. Imanentni zakoni skladanja također zakazuju kao sredstva za objašnjenje ili predviđanje pojedinačnog djela. Ništa se ne mijenja kada Mozartovu zamijenimo nekim teorijskim djelom. Pretpostavka da se znanost kao racionalna djelatnost pokorava imanentnim zakonima razvoja koji bi omogućili predviđanje budućih teorija jednako je spekulativno kao pretpostavka da su Bachova djela bila "dostatan uvjet" za nastanak Mozartove simfonije.

U stanovitom je smislu ta veza između Bacha i Mozarta ili Newtona i Einsteina intuitivno istinita. Ali intuicija o povezanosti nije ništa preciznija ili istinitija od veze koju također

intuitivno uspostavljamo između Mozarta i njegova oca ili Einsteina i njegovih kolega iz Z□richa. Ukratko, u kontekstu opravdanja ne postoji nikakva logičnija ili racionalnija veza od one koju uspostavlja kontekst nastanka. A upravo je u tome trebala biti snaga racionalne rekonstrukcije ili logike opravdanja: ni racionalna rekonstrukcija ne može dokazati zašto je stvaranje neke teorije bilo nužno.

Wrightova definicija dostatnih uvjeta tako je jaka da se prigovor o pomanjkanju "dostatnih uvjeta" može postaviti bilo kojoj objašnjavalačkoj taktici. Pogledajmo najelementarnije racionalističko objašnjenje: Brown vjeruje da sjedi zato što doista sjedi. Možemo li u navedenom primjeru tvrditi da je "realno stanje stvari" dostatan uvjet za istinito vjerovanje? Odgovor je niječan. U tom "objašnjenju" skrivene su dodatne premise koje nisu samorazumljive, recimo premisa da Brownov mozak dobro funkcionira ili premisa da Brown zna kako realno stanje stvari mora odgovarati njegovu vjerovanju itd. Koji je od navedenih uvjeta "dostatan" a koji "nužan"?

Racionalistički je odgovor na to pitanje sljedeći: nijedan od navedenih uvjeta sam po sebi nije dostatan: tek konjunkcija nužnih uvjeta tvori dostatan uvjet. Postojanje kisika i paljenje stijenja zasebno su nužni uvjeti, ali stjecaj tih dvaju uvjeta dostatan je uvjet za gorenje svijeće.

Međutim, ako isključivo konjunkcija nužnih uvjeta tvori dostatan uvjet, smije li racionalist prigovoriti sociologu da za razliku od njega ne koristi dostatne uvjete? Je li prethodno stanje teorije dostatan uvjet za objašnjenje pojedinačne teorije? Nije. Sociologistički je stav pred racionalističkim bio u prednosti zato što je otpočetka pretpostavljao da su ti nizovi dostatne determinacije vrlo složeni, da se terminologija razloga nužno miješa s eksternim biološkim, psihološkim i sociološkim utjecajima i da predstavlja konglomerat uvjeta koji naposljetku ipak dovode do vjerovanja. Sociolog tvrdi da imanentni razlozi imaju kauzalni utjecaj, ali također pretpostavlja da ti razlozi nisu nastali "ex nihilo". Svijest o toj složenosti objašnjenja koje zahtijeva pomnu empirijsku analizu svakog pojedinačnog slučaja karakterizira upravo sociologizam. Do dostatnih uvjeta možemo doći isključivo istraživanjem uzroka; samo uzroci mogu postati dostatni uvjeti. U suprotnom, prema Popperovu prijedlogu, možemo odbaciti pokušaje objašnjenja, i samo se estetički diviti neobjašnjivim proizvodima ljudskoga genija.

#8. Simetrija i nepristranost

Zahtjevi simetrije i nepristranosti strogoga programa u sociologiji spoznaje ističu načelo univerzalnog objašnjenja pomoću uzroka. To je najjači i stoga najpreporniji zahtjev strogog programa◎. On kaže, ponovimo, da bi sociologija spoznaje

*trebala biti nepristrana u razmatranju istinitosti i lažnosti, racionalnosti i iracionalnosti, uspješnosti i neuspješnosti. Obje strane svake od tih dihotomija traže objašnjenje. Trebala

bi biti simetrična u stilu objašnjavanja. Ista vrsta uzroka objašnjavala bi, recimo, istinita i lažna vjerovanja (Bloor 1976:5).

Zahtjev za simetričnošću Barnes naziva ekvivalentnošću:

Moramo shvatiti sociološku ekvivalenciju različitih tvrdnji o znanju. Bez sumnje ćemo i dalje različito prosuđivati vjerovanja, no moramo shvatiti da takve prosudbe nisu nimalo relevantne za zadaću sociološkog objašnjenja; ne smijemo dopustiti da naša prosudba vjerovanja određuje oblik sociološkog obrazloženja pomoću kojega ih pokušavamo objasniti; to je metodološki princip (Barnes 1977:25).*

Za racionaliste nije priporno da neka (tj. neistinita) vjerovanja imaju uzroke, ali oni prosvjeduju kada se uzročno objašnjenje želi protegnuti na sva vjerovanja.

Kritičari strogog programa (Nola 1990, Laudan 1981) često su isticali kako Bloorovo priznanje da osim socijalnih uzroka postoje i drugi, narušava ili uništava relevanciju ili značenje objašnjenja pomoću socijalnih uzroka i sociologističkog programa općenito. Tako Nola smatra da postoje dva legitimna čitanja Bloorova zahtjeva za kauzalnošću. Prema prvome, sociološkihuzroci imaju privilegirani status u odnosu na druge vrste uzroka. Prema drugome, svako vjerovanje možemo tumačiti i pomoću nesocijalnih uzroka. Oba su "čitanja" legitimna. Nola također postavlja "prigovor urođenosti" koji glasi: "ako se neka znanja prenose genetski, onda je strogi program pogrešan". Prigovor o "izvansocijalnim uzrocima" očito je pogrešno usmjeren. On u najboljem slučaju može ograničiti važnost ili apsolutistički (redukcionistički) zahtjev strogog programa. U najgorem slučaju on je potpuno irelevantan. Bilo bi besmisleno poricati postojanje "izvansocijalnih" uzroka. To dakako ne čine ni zastupnici "strogog programa". Bloor na nekoliko mjesta ističe da postoje i druge vrste uzroka, ali u njima nema ništa posebno zanimljivo za objašnjenja znanstvenih vjerovanja. Pogledajmo primjerice biološke uzroke znanstvenih vjerovanja. Ako kažemo da određena vjerovanja stječemo biološki, tj. nasljeđem, onda ta tvrdnja karakterizira sve subjekte. Ono što nas zanima nije funkcioniranje kognitivnih mehanizama svih ljudi; kada međutim objašnjavamo neka znanstvena vjerovanja, onda je riječ o sasvim specifičnim, partikularnim, netipičnim ili stečenim vjerovanjima, dakle vjerovanjima koja su suprotstavljena nekim drugim partikularnim vjerovanjima. Biološko objašnjenje može objasniti tipičan rad kognitivnog mehanizma, ali ne može objasniti tu partikularnost vjerovanja. Slično vrijedi i za psihološke uzroke. Sociološki uzroci naprotiv, unatoč tome što se grupiraju u određene tipove, određeni su povijesno-socijalnom partikularnošću i u tom njihovom djelokrugu treba tražiti izvore partikularnosti vjerovanja.

Nadalje, prigovor o "izvansocijalnim" uzrocima je pogrešno usmjeren i u jednom drugom smislu. Bloor bi bio oduševljen kada bi se općenito prihvatilo da vjerovanja možemo objasniti kauzalno, bez obzira kojom vrstom uzroka, u prvom redu zato što svako kauzalno objašnjenje vjerovanja opovrgava racionalističku objašnjavalačku paradigmu.

Prihvaćanje takve konstatacije uklapa se u sociologistički program. Ono što sociologizam ne podnosi jest radikalno drukčiji tip objašnjenja za istinita vjerovanja, odnosno metodološka asimetrija. Zastupnici strogog programa ne poriču raznolikost uzročnosti, ali poriču metodološku asimetriju objašnjenja.

Treće, postavka o "istim" i "različitim" uzrocima često se pogrešno shvaća. Kada kaže "isti tipovi uzroka" ili "isti uzroci", Bloor ne misli da na vjerovanje djeluju istovjetni uzroci. Uzroci Newtonove teorije i uzroci Einsteinove teorije nisu istovjetni. Ali oni su "isti" po tome što opisuju tipičnu (socijalnu) genezu. Obje su teorije nastale u nekom društvu, u nekom kontekstu i u tom kontekstu vrijede. U tom su smislu ti uzroci "jednaki". Prihvatimo li filozofsku terminologiju, mogli bismo reći da ti uzroci nisu token-identični (identični u instancijama), nego da su type-identični (identični po tipu). Ali ono što "strogi program" karakterizira naspram drugih empirijskih kauzalnih objašnjenja jest tvrdnja da ne postoje dva tipa uzroka: jedan za istinita, a drugi za neistinita vjerovanja. Istinitost i lažnost nije derivacija različitih tipova uzroka. Zbog svega navedenoga, prigovor o "izvansocijalnim" uzrocima ne ugrožava postavku kauzalnosti strogoga programa.

Slezakov je prigovor (1989) međutim prihvatljiviji. On tvrdi da je takva "sociološko-tipska" determinacija vjerovanja s jedne strane suviše "labava", a s druge strane suviše gruba da bi objasnila sitne razlike između vjerovanja. Kada kažemo da su vjerovanja socijalno determinirana, onda ne znamo da li se ta determinacija odnosi (reducira) na iskustvo, ideale, motive, interese ili nešto drugo. "Nema kartografije socijalnih uzroka", kaže Slezak. Takva nespecificiranost uzročne veze (po tipu) pokazuje da je strogi program i suviše grubo sredstvo objašnjenja. Osim toga, kada se vjerovanje objašnjava iskustvom, motivima, interesima itd. onda se doduše "strogi program" konkretizira, ali istodobno gubi svoju sociološku snagu, jer se interesi mogu objasniti i psihološki". Drugim riječima, sama osnova sociološke redukcije nije socijalna. U jednom drugom kontekstu (vidi raspravu o refleksivnosti) isti prigovor ističe i Woolgar (1981a, 1981b). Po njemu interesi nisu konačni uzroci koje ne treba dalje objašnjavati.

Kada pogledamo kako izgleda tipično objašnjenje vjerovanja po strogom programu, kao što je recimo slučaj sa Bloorovom socijalnom analizom spora između Hamiltona i Peackocka u matematici (1981b), vidimo s jedne strane da je Slezakov prigovor na mjestu: čini se da je sociološka analiza pregruba za potpuno objašnjenje finih razlika među znanstvenicima u prijeporu o biti algebre. U toj analizi primjećujemo međutim da socijološka deskripcija stava pojedinačnih znanstvenika uključuje i njihovu psihološku konstituciju, odnosno opis stanja koje je prethodilo nastanku teorije; to znači da je razlikovanje psiholoških i socijalnih uzroka skolastičko pitanje. Posve je nebitno hoćemo li takvu analizu nazvati psihološkom ili socijalnom. Bitno je da opis takvog psiho-socijalnog stanja bude kauzalno "odgovoran" za nastanak teorije. To znači da je konkretno empirijsko stanje, građa, konglomerat različitih utjecaja. On se može dalje rasčlanjivati, ali

je bitno da utječe na nastanak teorije. Nedvojbeno možemo imati neku psihološku teoriju interesa ili motiva, ali ona se konkretizira (instancira) u stvaranju takvog stanja koje kauzalno utječe na nastanak teorije. Rasprava o tome jesu li interesi kao kauzalni antecedensi objašnjivi u prvom redu psihološki ili socijalno bitno je različita od same problematike ustanovljavanja uzročnosti vjerovanja. Ukratko, čak i da je teorija interesa čisto psihološke prirode, ona se manifestira i potvrđuje u situacijama u kojima su uvijek djelatni i socijalni uzroci, pa je rasprava o primatu psihološkog nad socijalnim ili obratno za samu problematiku kauzalnosti potpuno sporedna.

Racionalistima se čini da u rješenju tog prijepora leži i rješenje općenitog prijepora između racionalizma i sociologizma. Kao što smo prije istaknuli, mislim da su posrijedi dva metodološka programa i da se prijepor neće riješiti načelno, nego pragmatično.

Unatoč tome, moramo razmotriti razine načelnog spora. Racionalisti ne dovode u pitanje da su sva vjerovanja "nastala" odnosno uzrokovana, ali misle da postanak ne objašnjava njihovu specifičnost. Točnije, oni misle da istinita i lažna vjerovanja nemaju istovjetne uzroke. Bloor se poziva na tezu o simetriji jer smatra da ona sociologiji spoznaje osigurava znanstveni status, zato što znanost ne dijeli fenomene prema vrstama objašnjenja. Laudan (1981:82) ima vrlo jak odgovor:

*Ali u kojoj se znanosti pretpostavlja da se svi događaji moraju objasniti pomoću istovrsnih kauzalnih mehanizama? Fizičari ne objašnjavaju gravitacijske i električne fenomene pozivajući se na iste kauzalne procese. Kemičari ne objašnjavaju valencije i osmoze primjenjujući slične modele. Geolozi bi se oduprli primjedbi da su erozija i sedimentacija rezultati sličnih djelatnih uzroka. Kada znanstvenici već na prvi pogled otkriju razlike između djelatnih procesa u svijetu, oni se ne ustručavaju da primijene različite modele i mehanizme kako bi ih objasnili. Kada je riječ o razlici između racionalnih i iracionalnih vjerovanja, mnogi filozofi i sociolozi vjeruju da se bave upravo takvim razlikama u kauzalnim ustrojima. Oni se, naravno, mogu varati: može se pokazati da su sva vjerovanja stvorena na isti način. Ali nipošto nije znanstveno pokušati stipulativno riješiti to pitanje... U odsutnosti nezavisnih dokaza za homogenost (dokaza koje Bloor ne pruža) teza o simetriji rješava empirijsko pitanje apriornim sredstvima.

Laudan je u pravu: teza o simetriji apriorno je metodološko načelo. Ali koje metodološko načelo nije apriorno? Upravo je za Laudana karakteristično da strogi program promatra kao teoriju, umjesto kao skup normi istraživanja. Bloor svojim zahtjevom "ne rješava empirijsko pitanje", nego pretpostavlja da će se metodološkim zahtjevom za simetričnošću nešto empirijski riješiti. ^ak i najjednostavnije pravilo tipa: "gledaj oko sebe i zapiši" a priori određuje kako treba empirijski postupati. Nasuprot Blooru, pitanje je li to baš znanstveno načelo čini mi se potpuno nevažnim.

Sasvim je različit problem hoće li se zahtjevom za simetričnošću empirijski riješiti pitanje unificiranosti uzroka, hoće li taj zahtjev biti empirijski produktivan. Filozofi navode

brojne protuprimjere. Osim Laudanovih, postoji niz još trivijalnijih. Brown (1989) navodi primjer uzroka (principa) koji održavaju most u funkciji i uzroka koji utječu na njegovo rušenje. Odgovori na pitanja zašto se most održava i zašto se srušio dijametralno su suprotni. Jedna vrsta uzroka održava most, a druga ga ruši.

Opisujući asimetričnost koju zastupaju "filozofi", Bloor (1976) navodi dvije slike: kada vlak ide po tračnicama, to ne zahtijeva posebno objašnjenje. Objašnjenje se traži tek kada vlak iskoči iz tračnica. Drugi primjer: samo bolesnik traži liječničku pomoć, dok zdravlje ne zahtijeva posebno objašnjenje. Bloor tim slikama želi predočiti neutemeljeni dualizam filozofskih objašnjenja. Neutemeljenost tog dualizma sastoji se po Blooru u tome što se mehanizmi iskakanja vlaka iz tračnica i bolesnog tijela ne mogu objasniti ako se ne objasni normalno funkcioniranje vlaka odnosno čovjeka. Znamo što je bolest samo ako znamo što je zdravlje; znat ćemo kada vlak može iskočiti tek kada budemo znali objasniti zašto on ne iskače, znamo u kojem će se slučaju most srušiti samo ako znamo zašto se neće srušiti. Objašnjenje jednoga bit će i objašnjenje drugoga. Zašto je nešto lažno znat ćemo tek kada budemo znali zašto je nešto istinito. To je smisao Bloorova zahtjeva za simetričnošću. A da bismo mogli znati što je zdravlje i bolest, odnosno da bismo ih mogli strogo razlikovati, metodološki je uputno da zanemarimo svoje pretpostavljeno "znanje" o zdravlju i bolesti i pokušamo objasniti mehanizme tijela, bez obzira funkcionira li ono normalno ili poremećeno. "Zdravlje" i "bolest" evaluativni su pojmovi, pojmovi koji se naknadno pridodaju analizi funkcioniranja cjeline. Isto je i s vjerovanjima: treba opisati cjelinu u kojoj se vrši podjela; kada je riječ o vjerovanjima, to je društvo ili pojedinac. Naravno, funkcioniranje cjeline mogli bismo opisati i pomoću evaluativnih pojmova (kao što su istina i laž) ali time ćemo u prvi plan staviti svoju perspektivu, umjesto da pokušamo biti objektivni.

Laudan (1981:185) prigovara Blooru da nije naveo nikakvu klasifikaciju tipova uzroka na temelju koje bismo mogli prosuditi jesmo li se u objašnjenjima koristili "istim tipovima uzroka".

*Naprimjer, pripada li navođenje subjektovih razloga za vjerovanje istoj vrsti uzroka kao objašnjenje pomoću njegova socio-ekonomskog statusa? Služi li se rasprava o neurofiziološkim determinantama nekog vjerovanja istom vrstom uzroka kao njegovo psihoanalitičko objašnjenje? Ako je odgovor na oba pitanja "da" (ako, recimo, smatramo da su sva četiri objašnjenja "naturalističke" vrste), onda je teza o simetriji neopasna i neprijeporna. Ali ako je odgovor na oba pitanja "ne", onda očito imamo četiri različite vrste uzroka, pa bi iz principa simetrije u skladu s tim proizlazilo da se svako vjerovanje mora objasniti pomoću jedne te iste vrste (ili kombinacije) uzroka... Ali Bloor vjerojatno hoće reći sljedeće: koje god kauzalne mehanizme smatrali korisnima pri objašnjenju vjerovanja, moramo ih koristiti tako da se ne pozivamo na epistemički, racionalni ili pragmatički status vjerovanja koje objašnjavamo... Prema toj konstrukciji, teza o simetriji,

dajući naturalističko objašnjenje nastanka subjektova vjerovanja, zapravo ističe kauzalnu ili eksplanatornu irelevanciju našeg znanja o istini, racionalnosti ili uspješnosti vjerovanja.

S obzirom na Bloorove kriterije, Laudan (1981) razlikuje 1. epistemičku simetriju prema kojoj se pomoću istih vrsti uzroka moraju objasniti istinita i lažna vjerovanja, 2. racionalnu simetriju prema kojoj se pomoću istih vrsti uzroka moraju objasniti racionalna i iracionalna vjerovanja i 3. pragmatičku simetriju prema kojoj se pomoću istih vrsti uzroka moraju objasniti uspješna i neuspješna vjerovanja.

Po njegovu mišljenju, Bloor je u pravu kada status istinitosti smatra irelevantnim za objašnjenje vjerovanja, ali samo zato što nemamo nikakve pouzdane kriterije istinitosti teorija (kritičko-racionalistička tvrdnja). Racionalna je simetrija međutim, misli Laudan, potpuno neopravdana.

*Objašnjenje pomoću razloga različita je vrsta kauzalnog objašnjenja od, recimo, psihoanalitičkog ili socioekonomskog modela objašnjenja. Neka vjerovanja koja su prouzročili razlozi moraju se objašnjavati navođenjem razloga. Za druge... moramo se pozvati na vrlo različitu vrstu objašnjenja... Tvrdnjom da racionalna i iracionalna vjerovanja trebamo objasniti nepristrano, teza o simetriji očito tvrdi da misaoni (reasoning) procesi nemaju nikakvu kauzalnu ulogu u stvaranju vjerovanja. Takva je tvrdnja suviše jaka da bismo je ozbiljno uzeli u obzir (Laudan 1981:188).

Već smo rekli da sociološka analiza ne poriče mogućnost "navođenja razloga" kao uzroka vjerovanja. Dapače, to je pretpostavka daljnje analize. Ali ona je skeptična prema tim razlozima i pita na čemu se temelji dokazivanje, tj. objašnjenje uz pomoć razloga. Drugim riječima, prema sociologizmu opravdanost razloga ima dublje temelje: razlozi nisu dostatno objašnjenje. Ti temelji mogu biti logičnost ili iskustvo, razum ili osjetilnost, ali bez obzira na to o kojim se temeljima radi, oni moraju biti izabrani, što znači da moraju predstavljati standarde ili praksu zajednice za koju se navedeni razlozi smatraju "dokaznim razlozima". U tom su smislu izabrani standardi "uzroci" vjerovanja, ili točnije, "uzroci razloga" na kojima se temelji opravdanost vjerovanja.

Što se tiče identičnosti (različitosti) kauzalnih mehanizama koji se koriste pri objašnjenju, Bloorova je tvrdnja doista prejaka ili suviše nejasna. Nekoliko smo puta istaknuli da (racionalna) simetrija može biti korisno metodološko načelo, ali u praksi ona je neprovediva. Jer čak i kada prihvatimo sociologističko-konvencionalističko načelo simetrije s obzirom na socijalne uzroke, pokazuje se da na mišljenje disidenta djeluje drugi tip (socijalnih) uzroka od onoga koji djeluje na "standard" zajednice. Nije dakle dovoljno postulirati "socijalne uzroke" kao identičan kauzalni mehanizam. U svojoj knjizi Revolucije i rekonstrukcije u filozofiji znanosti (1980:31) Mary Hesse oslabljuje zahtjev za simetričnošću tvrdeći da su "i racionalna i iracionalna vjerovanja sredstva objašnjenja sociologije spoznaje". Ona odbacuje zahtjev da se obje vrste vjerovanja objašnjavaju

pomoću istih uzroka i tvrdi: "Imamo osjećaj da je 'jaka' teza sada postala tako slaba da je ne možemo razlikovati od teze koju racionalist ili realist ne bi mogao prihvatiti".

Premda se možemo složiti s tim da vjerovanja uzrokuju različiti činitelji, oni još uvijek mogu biti istovrsni, recimo socijalni. Prema tome, racionalist se ne može zadovoljiti poricanjem "identičnosti" uzroka® i ne može zastupati slabiju verziju "strogog programa" koju je zastupala Mary Hesse. Nadalje, Bloor napada "empiriste" koji prilikom objašnjenja vjerovanja navode različite kauzalne mehanizme, ne zato što su mehanizmi (po sebi) različiti, već zato što pretpostavljaju da se tipovi kauzalnih mehanizama razlikuju prema normativnim prosudbama vjerovanja koja objašnjavaju, odnosno zbog toga što smatraju da istina i laž zapravo određuju koji kauzalni mehanizam pri objašnjenju treba koristiti. Za Bloora istina i laž ne mogu biti kriteriji kojima ćemo odrediti koje kauzalne mehanizme valja primijeniti kao objašnjenje u konkretnom slučaju. Vjerovanja možemo (moramo) pokušati objasniti pomoću različitih kauzanih mehanizama, ali sredstva našeg objašnjenja neće determinirati istinosnu vrijednost vjerovanja.

Ali kako ćemo onda sociološki odrediti razliku između istine i laži? Odriče li se sociologija mogućnosti da objasni razliku između istine i laži? Nipošto. Da bismo vidjeli kako funkcionira sociologistička simetrija, preuzmimo za početak, čisto heuristički, racionalističku podjelu na uzroke nastanka i "uzroke" opravdanja. Jedni uzroci određuju postanak vjerovanja, a drugi njihovo opravdanje. ^ini se da zastupnici sociologizma strogog programa zapravo pretpostavljaju tu podjelu. Međutim, radikalna teza o simetriji trebala bi glasiti: Uzroci koji su doveli do nekog vjerovanja po tipu su istovjetni s uzrocima pomoću kojih se mogu opravdati. Ta tvrdnja na prvi pogled izgleda posve neprihvatljivo, jer uzroci koji su doveli do formiranja primjerice teorije gravitacije nemaju nikakve veze s načinom njihove prosudbe. Apsurdno je reći da stotinama godina po objavljivanju teorije gravitacije prosuđujemo istinitost te teorije pomoću istih uzroka koji su djelovali u trenutku njezina nastanka. Ako međutim zajedno sa zastupnicima sociologizma pretpostavimo da su ti uzroci u oba slučaja sociološke prirode, radikalna teza o simetriji prestaje biti apsurdna. Socijalni su uvjeti odgovorni za nastanak nekog vjerovanja, kao i za prihvaćanje određenih kriterija istinitosti i racionalnosti pomoću kojih ga procjenjujemo. Prihvaćanje kriterija adekvacije ili evidencije kao kriterija istinitosti počiva također na nekom vjerovanju ili jest konkretno vjerovanje, pa ga treba objašnjavati kao i svako drugo. Ono dakle nije "iznad" ostalih vjerovanja. Dakako, kontekst prosudbe i kontekst postanka nije identičan, ali su uzroci koji djeluju i na procjenu i na nastanak po tipu identični. I u jednom i u drugom slučaju tražimo isti tip objašnjenja.

Što se tiče pragmatične simetrije, Laudan (1981:193) zastupa strogi progresivistički stav, prema kojemu se "među evaluativnim kategorijama pragmatični uspjeh čini najprirodnijim objašnjavalačkim faktorom promjenljivosti uvjerenja", stav prema kojemu je pragmatični uspjeh uvjerenja najbolji pokazatelj njegove valjanosti. "Progres spoznaje"

jedan je od ključnih argumenata u racionalističkom arsenalu. Budući da imamo hladnjake, rakete, automobile, stereo-uređaje i sl., nerazumljiva je tvrdnja da su naša uvjerenja s obzirom na racionalnost iste vrijednosti kao uvjerenja divljaka. Zašto da pragmatični uspjeh stavljamo u zagrade?

Međutim, argument progresa trebali bi koristiti prije sociolozi negoli filozofi. Neki su sociolozi (Needham 1986, Merton 1964) isticali da je društvena struktura presudna za stvaranje znanstvenog progresa. Tako iz Needhamova iscrpnog popisa kineskih otkrića® lako možemo zaključiti da poznavanje tehnologije i "funkcioniranja svijeta" uopće nije nužan uvjet progresa, a iz Mertonove studije o engleskoj industriji XVII. stoljeća da socijalna struktura određuje napredak znanosti (i racionalnih vjerovanja). Progres je socijalni, a ne kognitivni kriterij. Situacija je međutim obrnuta. No i filozofi su često sumnjali u racionalističku paradigmu, upravo zbog nemogućnosti racionalnog ili racionalističkog opravdanja progresa. Tako Paul Feyerabend (1987) i Lan Zheng (1988) navode primjere iz medicine u kojima je teško odlučiti koja je medicinska sistematika ispravna. Laudanova metodologija rješavanja problema ("racionalna su ona sredstva koja dovode do rješavanja problema") opravdava racionalnost sredstava, ali ne nužno i imanentno racionalistički progres.

Filozofska (racionalistička) teza o progresu spoznaje po Blooru je metafizička. Ona pretpostavlja da je taj progres imanentan racionalnosti, da u samim teorijama postoji sila koja nas tjera na uvećanje opsega znanja. Strogi racionalisti, koji odvajaju kontekst nastanka i kontekst opravdanja, dokazuju da se progres može izvesti iz logike opravdanja, čak i kada zanemarimo sve eksternalne utjecaje. Ali, kao što smo vidjeli u raspravi o dostatnim uvjetima, ni racionalizam ne pruža (predviđalačko) objašnjenje; postanak i uvećan opseg racionalnosti pojedinačnih novih teorija ne može se objasniti isključivo logikom prethodnih teorija, stoga je pretpostavka o imanentnom napretku racionalnosti nedokazana. ^ak ni Popper, veliki zagovornik racionalističke teorije progresa, ne misli da je napredak jednosmjeran, da je povijest isključivo povijest napretka. Ako se u povijesti može dokumentirati i regres, onda opravdano možemo postaviti pitanje čemu taj argument progresa treba poslužiti. Pogotovo je prijeporno možemo li ga koristiti kao argument za racionalnost ili kao sredstvo objašnjenja vjerovanja. Je li nešto progresivno ili regresivno, to ovisi o perspektivi promatranja izdvojene kulture. ^ak i u "našoj" kulturi neki se "znakovi", pa čak i sama znanost, katkada tumače kao znakovi napretka, a katkada, primjerice u Spenglerovoj Propasti Zapada, kao znakovi propasti. Progres je vrijednosni kriterij i relativan je s obzirom na ciljeve i vrijednosti zajednice. Drugim riječima, pragmatičkim kriterijem svrsishodnosti ne možemo opravdati racionalističku asimetriju.

Zahtjev za simetrijom "strogog programa" problematičan je dakle samo kada je riječ o askripciji ili tumačenju racionalnosti, tj. samo zbog nejasne Bloorove tvrdnje o objašnjenju

pomoću "istih" uzroka, dok je s obzirom na istinu i uspješnost simetrija potpuno legitimna. Strogi program ne poriče mogućnost normiranja istinitosti i racionalnosti. On ne poriče da nešto znamo (u filozofskom smislu riječi), ali misli da naša znanja ili naša istinita vjerovanja ne predstavljaju legitimno opravdanje za izbor racionalističke, dualističke ili antikauzalne metodologije. Naša su znanja i suviše krhki temelji za aprioran izbor načina procjene istinitosti tuđih uvjerenja. U tome leži empiristički karakter strogoprogramskoga kauzalizma i opravdanost metodološke simetrije.

Negacija negacije: Refleksivnost

#1. Refleksivnost kao samosvijest

U Mannheimovoj i Luk csevoj "klasičnoj" sociologiji spoznaje sociologu je postavljen zadatak da "reflektira" vlastite pretpostavke, tj. da shvati "uvjete stvaranja života". Poznavanje djelatnih društvenih uvjeta koji konstituiraju našu spoznaju omogućuje oslobađanje od okova društva i njemu imanentnih predrasuda. Prema načelu "sloboda je spoznata nužnost", misao se oslobađa time što shvaća relativnost, društvenu ograničenost uvjeta u kojima nastaje. Unatoč tome što je misao koja je uklopljena u parcijalnu i totalnu ideologiju nužno društveno uvjetovana, oba autora misle da postoji niz subjekata sposobnih za takvo oslobađanje svijesti. U Mannheima tu spoznaju i slobodu ostvaruje "slobodnolebdeća inteligencija", a kod Luk csa klasa proletarijata, ili točnije, "klasna svijest". Subjekti koji shvaćaju te uvjete ili su u historijskom položaju da shvate ta društvena ograničenja mogu djelovati slobodno. Tako se naposljetku subjekti ipak dijele na one koji shvaćaju tu nužnost i na one koji su uronjeni u društvenu uzročnost. Samo su prvi sposobni za "pravu" spoznaju. Na taj se način u djelima istih tih autora pobija njihova teza o posvemašnjoj društvenoj uvjetovanosti mišljenja.

U svojoj kritici sociologije spoznaje Karl Popper (1984) opravdano pita kojim se to postupcima sociolog spoznaje oslobađa i je li opravdano pretpostaviti da će nakon takve socio-terapije sociolog postati zdrav odnosno oslobođen. Svatko od nas rezonira na temelju sebi svojstvenih, ograničenih subjektivnih pretpostavki. Iluzija je, kaže Popper, da će znanstvenik pomoću neke socio-terapije postati objektivniji. To vrijedi i za znanstvenike i za laike. Ma koliko bili refleksivni (samosvjesni), kaže Popper, na naše će tvrdnje uvijek utjecati naši vlastiti partikularni interesi. Stoga nema smisla da se pokušavamo lišiti predrasuda. Jedino što možemo jest da iznosimo vlastite tvrdnje, a povijest, ili točnije, prijateljsko-neprijateljska zajednica istraživača, procjenit će koliko ima istine u našim tvrdnjama opterećenim predrasudama.

^udno je, nastavlja Popper, da sociolozi spoznaje nisu objasnili upravo ono što su sebi postavili kao zadatak, naime da odgovore na pitanje kako je moguće povećati objektivnu spoznaju upravo pomoću sklopa subjektivnih, partikularnih uvjerenja. Po Popperu, to je moguće samo pomoću javnosti i kritike. Pojedinac ne može biti objektivan. Tek javnost i kritika jamče objektivnost. Objektivnost je u tom smislu društvena podrijetla, jer bez neke "prijateljsko-neprijateljske" zajednice istraživača individualne predrasude i ograničenja neće postati vidljive. Tek kada nečija subjektivna uvjerenja postanu predmet javne rasprave i kritičke prosudbe, mogu se utvrditi ograničenja njegovih pretpostavki. Što je javnost kritičnija, to će se ograničenja (neistine) lakše uvidjeti i brže odbaciti.

Međutim, nehotična posljedica Popperova stava bilo je utemeljenje nove sociologije spoznaje®. Umjesto radikalne kritike sociologije spoznaje, Popper je ponudio ideju za novu sociologiju spoznaje. Ma koliko se Popperov Robinson Crusoe trudio da postigne objektivne rezultate, bez sposobnih prosuđivača to mu neće uspjeti. No Popper nije shvatio da je, kada se odbaci mogućnost individualne prosudbe istinitosti stavova, kada pojedinac sam ne može postići objektivnu spoznaju, odnosno kada objektivnost i prosudbu istinitosti vežemo za "prijateljsko-neprijateljsku zajednicu istraživača", da je tada istraživanje tog prijateljsko-neprijateljskog konteksta nužan i dostatan uvjet za prosudbu objektivnosti. Tako sociologija spoznaje postiže više od očekivanoga: umjesto za opis i objašnjenje iskrivljavanja svijesti, ona je sada potrebna i prilikom prosudbe uvjerenja za koja se pretpostavlja da su istinita. Sada su sposobnosti zajednice istraživača conditio sine qua non, bez obzira na filozofsku prosudbu istinitosti ili lažnosti uvjerenja. Takva je sociološka procjena tada i dostatan uvjet za procjenu racionalnosti uvjerenja, jer je opis zajednice prosuđivača jedini kriterij objektivnosti pojedinačne prosudbe.

U čemu se sastoji kompetentnost zajednice istraživača? Popper izričito tvrdi da u slučaju odsutnosti kompetentnih prosuđivača subjektivna tvrdnja ne može biti prosuđena i da ipso facto ne može biti objektivna. Drugim riječima, zajednica (istraživača) pruža ne samo kriterije objektivnosti već ujedno i kriterije opravdanosti i utemeljenosti subjektivnog uvjerenja. Ako je nečija tvrdnja ili teorija za prosuđivače nerazumljiva, ona ne može biti prosuđena, pa stoga ni objektivna. Kao što smo vidjeli u poglavlju "Sociološki tipovi redukcije", ta je činjenica Bloora navela da formulira sociološku teoriju objektivnosti.

No vratimo se refleksivnosti. U knjizi Refleksivna teza (1989) Malcolm Ashmore navodi tri definicije, tj. tri pojma refleksivnosti. Prema prvoj definiciji, refleksivnost je djelatnost samosvijesti kojom se preispituju "vlastite pretpostavke". Tu definiciju, osim u Mannheima i Luk csa, često susrećemo u novovjekovnoj filozofiji. Ashmore je još naziva "benignom introspekcijom", jer tako shvaćena refleksivnost, unatoč tome što može istaći zanimljive probleme, nije ni nužna ni vjerojatna posljedica samosvijesti ako imamo na umu kritiku koju smo gore naveli.

Drugi tip refleksivnosti jest primjena na samoga sebe. Ona je po Ashmoreu uglavnom latentna, jer nema očite ili neposredne posljedice. Kako se često brka sa zahtjevom za dosljednošću, naime s logičnim zahtjevom da sve ono što tražimo od drugih na isti način vrijedi i za nas, taj se tip refleksivnosti rijetko kada izričito navodi kao poseban sociološki ili znanstveni problem. On dolazi do izražaja tek u metaznanosti i sociologiji znanstvene spoznaje. U strogom programu to je značenje refleksivnosti osnovni dio programa:

Obrasci sociološkog objašnjenja morali bi se u načelu primjenjivati i na samu sociologiju. Kao i zahtjev za simetrijom, to je odgovor na potrebu za pronalaženjem općih objašnjenja. Riječ je o principijelnom zahtjevu, jer bi u suprotnom sociologija stalno opovrgavala vlastite teorije." (Bloor, 1976:5)

Treći tip refleksivnosti definira se kao "konstitutivna cirkularnost objašnjenja". "Bitna refleksivnost opisa sastoji se u uzajamno konstituirajućoj prirodi opisa i realnosti. Da bismo osmislili opise, moramo u stanovitom smislu znati na što se oni odnose, a da bismo to mogli znati, moramo već imati osmišljene opise". U poglavlju o sociološkim tipovima redukcije taj smo problem nazvali "idealističkom pretpostavkom". Riječ je o tvrdnji prema kojoj o realnosti ne možemo znati ništa bez spoznaje realnosti, tako da je spoznaja stvarnosti istovjetna s pripisivanjem realnosti.

#2. Argument tu quoque

Prema kritičkim racionalistima i falibilistima (Popper 1986-II, Addenda) ne postoji apsolutno utemeljenje znanja. Svaka se tvrdnja može osporavati, kritizirati i opovrgavati. Kritički racionalisti i falibilisti pripisivali su teoretičarima utemeljenja tzv. "M□nchhausenovu trilemu" (Albert, 1984:35), koja glasi: (1) ili se stav utemeljenja mora i sam utemeljiti; (2) ili se opravdanje nalazi u onome što tek treba utemeljiti, pa se zatvara u začarani krug; ili se (3) postupak utemeljenja mora u nekoj točki prekinuti, no tada je stavak utemeljenja neutemeljen. U pozadini takva antifundacionalističkog stava stoji teza da znanje raste upravo preispitivanjem i opovrgavanjem temeljnih pretpostavki.

Nasuprot tome, teoretičari utemeljenja predbacivali su kritičkim racionalistima da se načelo opovrgljivosti može primjeniti i na samo načelo opovrgljivosti. Kako smo vidjeli Bloor i Barnes (1982) poslužili su se Carrollovim argumentom protiv utemeljenja deduktivnog zaključka, a Russell je sličnom metodom izveo već klasični paradoks u Fregeovoj teoriji skupova.

Iz tih suprotstavljenih tvrdnji proizlazi jedna neugodna dilema: ili će naši osnovni stavovi biti neutemeljeni, ili će počivati na nekoj logičkoj pogrešci kao što je circulus vitiosus ili regressus ad infinitum.

Kao i u teoriji skupova, u kojoj se iz aksioma "svakom skupu možemo pripisati neko svojstvo" pojavljuje paradoks u slučaju svojstva "biti element samoga sebe", u osnovnom načelu sociologije spoznaje također postoji proturječje. Ako je naime svo znanje društveno uvjetovano, onda je teza o društvenoj uvjetovanosti i sama društveno uvjetovana.

Argument samoopovrgljivosti osnovne teze sociologije spoznaje o društvenoj uvjetovanosti znanja postao je, kako kaže Bloor, klasična formula. Gr□nwald (1982) je stoga zaključio da je sociologija spoznaje "nespremna za bilo kakav posao koji pretendira na znanstveni status... Nemoguće je postaviti bilo kakvu smislenu tvrdnju o egzistencijalnoj uvjetovanosti ideja ako nemamo nikakvu arhimedovsku točku povrh sveopće egzistencijalne determinacije." Premda nijedna disciplina ne može biti znanstvena ako u svom temelju sadrži proturječja, po Bloorovu je mišljenju prijeporno da li to u konkretnom slučaju vrijedi za sociologiju spoznaje. Bloor (1976:13-14) naime tvrdi da je

samoopovrgavanje posrijedi samo ako iz društvene uvjetovanosti proizlazi neistina, odnosno ako pod uvjetovanošću podrazumijevamo laž, kao što je obično slučaj. Tada bi gornja tvrdnja glasila: "Ako je svo znanje društveno uvjetovano i stoga neistinito, onda je neistinita i tvrdnja: 'Svo je znanje društveno uvjetovano, te stoga neistinito'". Odbacimo li međutim nedokazanu pretpostavku da drutšvena uvjetovanost povlači laž, paradoks nestaje.

Bloor međutim ne kaže da iz primjene tog stavka o društvenoj uvjetovanosti na sama sebe proizlazi regressus ad infinitum. Ako tvrdnji osobe X pripišemo društvenu uvjetovanost, onda se može tvrditi da je naša tvrdnja o tome također društveno uvjetovana, i tako u beskraj. Tako pripisivanje društvene uvjetovanosti postaje vid Popperove socio-terapije.

Teza o društvenoj uvjetovanosti samo je regresivna, ali ne i samoopovrgavajuća. Regres je također logička poteškoća, ali neusporedivo manja od proturječnosti.

Russell je paradoks teorije skupova pokušao riješiti teorijom tipova. To je strategija koju možemo iskoristiti kako bismo izbjegli paradokse zasnivanja sociologizma. Prema Russellu i Tarskome, da bismo izbjegli paradokse i besmislice (u formalnim jezicima), o objekt-jeziku možemo govoriti samo meta-jezikom, a o meta-jeziku samo meta-meta-jezikom itd. Termini kojima se opisuju svojstva ili objekti nekog skupa (tipa) ne smiju se pojavljivati u tom skupu. Ako se ta strategija koristi u formalnim jezicima i gotovo najopćenitijoj matematičkoj teoriji, ne vidim razlog zašto je ne bismo iskoristili i u sociologiji spoznaje. Da bismo je primijenili na sociologiju spoznaje, trebamo razlikovati "tipove" u kojima se pojavljuju rečenice o determinaciji. U prvom "tipu" ili "objekt-jeziku", pojavit će se rečenica poput ove:

Bloor: "Tvrdnja gospodina X društveno je uvjetovana."

Po analogiji sa teorijom tipova, u njoj je tvrdnja gospodina X rečenica objekt-jezika. U meta-jeziku, o njoj govori Bloor. U drugom tipu, ili meta-meta-jeziku govori se o Bloorovoj rečenici:

Ashmore: "Tvrdnja gospodina Bloora o gospodinu X društveno je uvjetovana."

U trećem tipu, ili meta-meta-meta-jeziku riječ je o Ashmoreovoj rečenici:

Y: "Tvrdnja gospodina Ashmorea o gospodinu Blooru društveno je uvjetovana".*

Poanta ovog preslikavanja Tarskijevih zahtjeva za formalne jezike sastoji se u tome da tvrdnju o društvenoj uvjetovanosti može izreći samo netko drugi, onaj tko recimo s povjesne distancije može utvrditi društvenu uvjetovanost prethodnika i njegove tvrdnje. Budući da refleksivnost nije formalizirana, bit će nam lakše ako njezinu shemu shvatimo kao povijesnu, u kojoj svaka buduća generacija vrednuje rezultate tradicije.

Shvatimo li formalna ograničenja kao povijesna ograničenja, pripisivanje društvene determiniranosti bit će ograničeno. Ne smijemo je pripisivati protivnicima u raspravi i ne smijemo je primjenjivati na same sebe.

Unatoč takvoj "reinterpretaciji" teorije tipova, nema izgleda za takav spas Bloorove koncepcije. Prvo, on je želio riješiti problem samoopovrgavanja, a ne zamijeniti ga problemom regresa ad infinitum. Tvrdeći da sociologija ima sredstava da bude "prava znanost", on očito proturječje nije mogao zamijeniti logički problematičnim rješenjem. Drugo, on nije mislio da su njegove tvrdnje društveno uvjetovane i relativne, nego da imaju čvrsto uporište, tj. da su istinite. Treće, ako imamo pravo i mogućnost pripisati društvenu uvjetovanost nekoj tvrdnji prethodne generacije znanstvenika, što nas sprečava da isti postupak ne primijenimo na suvremenike? Iz toga proizlazi četvrti problem: zašto zastupnik strogog programa, koji poznaje zahtjev za refleksivnošću, ne primijeni taj zahtjev na vlastite tvrdnje, kao što mu to zahtjev refleksivnosti nalaže. Zašto se ograničuje na povjesna razmatranja kada pripisuje nekom vjerovanju društvenu kauzalnost, a ne primjenjuje isti postupak i na samoga sebe?

Odgovor je jasan: kada bismo sebi ili protivnicima-suvremenicima pripisali društvenu determiniranost, sadržaji rasprave i argumenti postali bi potpuno irelevantni.

Bilo iz navedenih načelnih ili iz moralnih razloga, Edinburžani svojim protivnicima i samima sebi nikada nisu pripisivali društvenu uvjetovanost. Stoga je jedini način da shvatimo praktičnu primjenu načela refleksivnosti u sociološkom istraživanju upravo historijski. S povjesne distance socijalni se uzroci lakše očitavaju.

Rekli smo da postoje dva razloga za uvođenje zahtjeva za refleksivnošću. Prvi je primjenljivost socioloških principa na sve tvrdnje. Ako se sve znanstvene tvrdnje mogu sociološki (kauzalno) objasniti, onda se i tvrdnje sociologije spoznaje, kao i svako drugo područje vjerovanja ili iskaza mora objasniti na isti način. Kada sociologija ne bi bila kandidat za vlastito objašnjenje, ona bi bila arhimedovska točka i kao takva izuzeta iz pretpostavljenog univerzalno-valjanog objašnjenja. Time bi se stalno opovrgavala vlastita načela.

Drugi je razlog odbacivanje argumenta samoopovrgljivosti. Refleksivnost treba omogućiti univerzalnost neproturječnog objašnjenja, time što će izbaciti prešutnu pretpostavku o društveno-uvjetovanoj spoznaji kao laži i time što će ostati dosljedna primjenom vlastite metode na samu sebe. Po Ashmoreu, tu je dvostruku zadaću nemoguće ispuniti.

*Pretvaranjem te tvrdnje u pozitivni argument tvrdi se da se refleksivna sociologija spoznaje ne opovrgava. Tako Bloorova izjava izvrće kauzalne veze refleksivnosti i samoopovrgavanja dobivene argumentom tu quoque iz samoopovrgavanja... refleksivno dosljedna sociologija spoznaje mora opovrgavati samu sebe... To što Bloor zastupa refleksivnost može se tumačiti kao rješavanje jednog interpretativnog problema

(dosljednosti) pomoću postavljanja novog problema (klasičnog samoopovrgavanja). Ta strategija svrsishodno sprečava racionalističke kritičare da trijumfalno raskrinkaju nepoštenje prikrivanjem njegova vidljivo apsurdnog (samoopovrgavajućeg) položaja. Kako kaže Trigg, Bloor je 'u tome pošten..., ali prihvaćanje socioloških objašnjenja koja su vjerojatno samo proizvod socijalne okoline njihovih zastupnika potkopava im autoritet. Zašto bi netko u tim okolnostima više vjerovao sociolozima, nego primjerice vračevima.'" (Ashmore, 1989:37)

U svojoj "Enciklopediji refleksivnosti i znanja" (ibid.) Ashmore ironično nastavlja opisom Bloorova članka "Metodološki relativizam". Bloor je u tom članku podijelio relativizam na "sofisticiraniji" (koji on zastupa) i "vulgarniji" (koji on ne brani). Prema potonjem "sva su mnijenja jednako vrijedna... ^esto se tvrdi da ta pozicija sama sebe opovrgava". Podjelom je u Bloorovoj "sofisticiranijoj" verziji relativizma argument samoopovrgavanja izbačen. Ashmore predbacuje Blooru da problem samoopovrgavanja izbacuje pomoću retoričkog lukavstva. "Refleksivnost je za Bloora čisto programatski princip koji on zastupa zbog općenitosti ili dosljednosti... Koliko mi je poznato, Bloor od 1976. nije ni raspravljao o svojoj refleksivnosti, a kamoli je prakticirao. ^ini se da je ona doista 'redundantna'. Pa kako ćemo onda objasniti to da Bloor zastupa programski princip koji je tako nespreman slijediti? Mislim da je odgovor u čudnom obliku samouvjerenosti... koju propovijeda, primjećuje kod drugih, ali koju nije uspio razviti i u samoga sebe". (Ashmore 1989:39).

Teško je zamisliti "potpunu refleksivnost" koju netko primjenjuje na samoga sebe. Takva potpuna refleksivnost značila bi stalno postavljati pitanje "Zašto sam sada to rekao?" i odgovarati na nj u svakom trenutku i u svakoj situaciji. No Woolgar & Ashmore (1988) i Pinch & Pinch (1988), pokušali su provesti to načelo. Premda cjelokupan "refleksivni projekt" smatram apsurdnim, čitatelja ne želim lišiti bizarnog beckettovskog iskustva. Woolgar i Ashmore ovako završavaju svoj uvod u "projekt potpune refleksivnosti":

*Ali u ovom tekstu nema šala. Ili ih barem nije bilo dok nisam rekao da ih nema.
Pa i nema ih.
Ali sada ih ima - to je zasigurno bila šala, ili neka vrsta šale.
Nadam se da neću odvratiti čitatelje...
Koje čitatelje? Oh, oprosti; bez šale, u redu? Premda na ovom mjestu...
Napokon...
Na kraju...
... moramo vjerovati da će ^itatelj od toga napraviti ono što mu se svidi.

Malcolm. To je ono što zasada imamo. Bojim se da su stvari i dalje vrlo opskurne. A nisam siguran ni za ovaj kraj. Trebamo li početi ispočetka?

*Steve. To je ono što zasada imamo. Bojim se da su stvari opskurne kao što su i bile, ali sam pokušao ispraviti kraj. To sam i učinio, kao što ćete primjetiti, izokretanjem

posljednjeg pitanja. Umjesto novog početka nanovo sam završio. Trebamo li ponovno završiti? (11)

Pinch i Pinch dva su lika istog autora Trevora Pincha.

Ovaj je članak neobičan u izdanju koje se bavi tako egzotičnim stvarima kao što su refleksivnost i Novi Književni Oblici. Bio je zamišljen kao kritički tekst o tim novim pravcima u sociologiji znanosti.*

"Ne, protestiram! Prvo, nema ničega neobičnog u kritičkom tekstu u ovom izdanju, ali što je još važnije, on uopće nije kritičan....*

Znao sam da nisam trebao pristati na koautorstvo!*

"Da, ispočetka članak uopće nisi htio potpisati našim imenima... (178).*

Navedeni su primjeri dovoljna ilustracija prilično bogate literature iz novije, "radikalnije" i refleksivnije sociologije znanstvene spoznaje. Oni, nadam se, objašnjavaju Bloorovo "lukavstvo".

Suočen s problemom utemeljenja vlastitog, kritičkog racionalizma, Popper je u skladu sa svojom anti-utemeljiteljskom filozofijom morao priznati da racionalnog utemeljenja nema. Umjesto toga pozvao se na iracionalnu vjeru u razum i time presjekao regres racionalnog utemeljenja (Popper, 1986, II). Drugu mogućnost, mogućnost povijesne procjene prijateljsko-neprijateljske zajednice istraživača (procjene s "distancijom") izložili smo prije. Mislim da je to i Bloorov stav. Ono što se kod Poppera naziva falibilističkim kriticizmom, kod Bloora je refleksivnost: drugi su pozvani da prosude vrijednosnu opterećenost naših tvrdnji. Isto tako, uhvati li se u zamku tu quoque (i ti isto) ili zamku začaranog kruga, on će upotrijebiti treću odrednicu "M□nchhausenove trileme" i presjeći krug, što konkretno znači: "neću se obazirati; pretpostavit ću da su moje tvrdnje istinite, sve dok netko drugi ne utvrdi njihova društvena uvjetovanost".

To je zasigurno skroman rezultat. Pa ipak, on ne proturječi našoj intuiciji o proturječnosti, a ni namjerama "strogog programa". Možemo imati "dobre" i "racionalne" razloge za neka uvjerenja, ali to ne znači da oni nisu društveno uvjetovani. Isto tako, Edinburžani ne mogu reflektirati o svojim razlozima i sami istraživati socijalne uzroke vlastitih razloga. To je zadatak za nekoga drugoga. Ili točnije, strogi program nije zadatak koji može izvršiti pojedinac. Strogi je program zadatak kojim se opravdava kritička prosudba okolnosti u kojima su nastala negdašnja uvjerenja i budućim sociolozima nalaže da tako postupe s nama.

Jedan od glavnih motiva "ljevičarskog", (de)konstruktivističkog napada na strogi program bio je stav pripisan Blooru i Barnesu, prema kojemu društvene znanosti preuzimaju realističku ulogu među filozofskim strategijama objašnjenju pomoću relativiranja prirodnih znanosti. Ako želimo biti dosljedni, ne možemo relativirati tvrdnje prirodnih

znanosti, a da radikalno ne relativiramo vlastite. Dovodeći u sumnju apsolutnu vrijednost istina prirodnih znanosti, strogi je program (Woolgar-Ashmore 1988:7) nastupio kao nepobitna istina, umjesto da i sam prema sebi bude onoliko skeptičan koliko je skeptičan prema "istinama" prirodnih znanosti. Zato spomenuti autori nastupaju s posve relativističkih pozicija: umjesto socioloških objašnjenja dobivamo samo nove književne oblike. Ili kako kaže Bruno Latour, odbacivanje imanentnog dualizma strogog programa "moguće je samo ako odbacimo ideju da je objašnjenje dobro za vaše zdravlje i neusporedivo bolje od pukog "pričanja priča" (Latour, 1988:177).

Stav radikalnog relativizma dosljedno odbacuje razgraničenje objašnjenja i "pričanja priča". Objašnjenje bez objašnjenja objašnjenja jest nepotpuno, a refleksivnost bez proturječja nemoguća. Stoga dilema: biti refleksivan ili zanemariti refleksivnost znači isto. U oba slučaja pričaju se priče.

Premda Bloor i Barnes za sociologiju spoznaje nisu tražili nikakav privilegiran, nego samo ravnopravan status, čini se da dekonstruktivistički napad ima čvrstu točku. Naime, bez refleksivnosti, tj. primjene zahtjeva strogog programa na njega samog, čini se da je "strogi program" iznad istina i neistina prirodnih znanosti time što ih objašnjava. Međutim, ako je program samo jedno od znanstvenih uvjerenja koje također treba objasniti u skladu sa zahtjevima programa, onda se i njegova istinitost ili lažnost treba staviti u zagrade, tj. promatrati nepristrano, kao da u njoj nema nikakva istinosnog sadržaja. Iz toga proizlazi neugodna alternativa: ili će strogi program imati viši, objektivniji, racionalniji, istinitiji status od vjerovanja koja objašnjava, pa će time kršiti načela nepristranosti i simetrije, ili će se postaviti ravnopravno uz druga znanstvena uvjerenja, ali tada više neće biti nikakvo bolje objašnjenje.

#3. Konstitutivna cirkularnost objašnjenja

Preostaje nam da razmotrimo treće značenje refleksivnosti: konstitutivnu cirkularnost objašnjenja.

Rekli smo da prema "radikalnim refleksivistima" zastupnici strogog programa nisu bili dosljedni u primjeni vlastitih načela zato što su ograničili doseg relativističkih postavki. Strogi sociološki program morao se bi formulirati tako da o stvarnosti nezavisnoj od objašnjenja ne možemo govoriti. Bloor i Barnes napadali su 'realistički način govora', osobito Bloor u kritici matematičkog realizma, ali isto tako nisu željeli prihvatiti ni radikalno idealistički i relativistički stav o konstitutivnoj cirkularnosti objašnjenja, tj. nisu htjeli prihvatiti etnometodološke postavke.

Etnometodologija, prema riječima njezina glavnog zastupnika Harolda Garfinkela (1984), u potpunosti odriče mogućnost objašnjenja pomoću "nezavisne realnosti":

*Da budemo jasni u vezi s tom vrlo važnom stvari. Kada govorimo o 'jednom svijetu' ili o 'ovome svijetu', tada govorimo o skupu empirijskih konstrukcija. Sve su one svijet sociologa. Nema realnosti iznad njih... To je istinito bez obzira je li empirijska tvorevina znanstveno adekvatna ili ne... Konstrukcija ne opisuje svijet. Ona jest svijet. Konstrukcija nije aproksimacija nečega što postoji iznad nje (Garfinkel cit. prema Woolgar 1981).

Najbitnije obilježje etnometodologije upravo je navedena Ashmoreova definicija "uzajamno konstituirajuće prirode objašnjenja i realnosti". Barnes se nije mogao odlučiti na krajnje implikacije etnometodologije, tj. idealizam ili uzajamnu konstitutivnost sheme i stvarnosti. U svome djelu Thomas Kuhn i društvene znanosti (1982), on koristi etnometodologiju da bi pokazao doseg i značenje Kuhnove ideje o paradigmama. Po njegovom mišljenju nema smisla pozivati se na realnost pri opravdavanju ili odbacivanju paradigme:

*Ako smo sposobni shvatiti da nam "podaci" u biti ne mogu pružiti razloge za odluku u korist jednoga od suprotstavljenih znanstvenih objašnjenja, onda bismo također morali shvatiti da nijedna interpretacija koju ćemo izabrati nema nikakav privilegirani status s obzirom na "podatke". (Barnes 1982:96)

Ali Barnes pokušava isključiti radikalniju, etnometodološku verziju takvog odbacivanja.

*Etnometodolozi misle da nijedan pokušaj objašnjenja... ne može biti metodološki pravilan: oni proučavaju samo metode opisivanja i suzdržavaju se od pitanja zašto se te metode primjenjuju na ovaj ili onaj način. (Barnes 1982:98)

Pravilna strategija objašnjenja za izbor konkurirajućih paradigmi po Barnesu je istraživanje skrivenih društvenih interesa i ciljeva na temelju kojih je subjekt neku od njih izabrao.

Iza otvorenog priznanja "da mu mnoge stvari u etnometodologiji nisu jasne" krije se njegova nespremnost da prihvati ideju socijalne konstrukcije stvarnosti. Tako poricanje "nezavisne" realnosti postaje za Barnesa samo taktika konačnog objašnjenja, tj. pripisivanja interesa, ali ne i načelna ontološka odluka.

*Dosadašnji posao ostavlja dojam da stvarnost nema nikakve veze s onim što se sociološki konstruira ili s predmetom pregovora u prirodnoznanstvenoj spoznaji, ali možemo sa sigurnoću pretpostaviti da je taj dojam slučajan, sporedan proizvod suviše entuziastične sociološke analize te da bi sociolozi u cjelini prihvatili da svijet na neki način ograničuje ono što on po našem vjerovanju jest. Preostaje samo pitanje kakva je priroda tih ograničenja i koliko su ona jaka (kurziv moj) (Barnes, 1974: vii).

Međutim, Woolgar u polemici protiv Barnesa (1981) i MacKenziea (1981) opravdano pita zašto Barnes smatra da je pripisivanje interesa konačna točka objašnjenja. Zar su interesi toliko neproblematični da ne traže daljnje objašnjenje? Ako je za interese potrebno novo

objašnjenje, onda ni Barnesovo objašnjenje ne može biti konačno. Tako Barnesova priča traži novo objašnjenje, tj. novu priču.

Woolgar upućuje na nedosljednost sociologizma strogog programa i na imanentnu nužnost prihvaćanja etnometodološkog, "dosljednog" relativizma. "...Barnesova verzija instrumentalizma počiva i sama na realističkoj ontologiji. Jer govoriti o 'izvještajima o kolačima' kao različitima od 'kolača' znači toj stvari imputirati objektivnu i nezavisnu egzistenciju, bez obzira na to koliko bismo željeli tvrditi da je naš 'izvještaj' proizvod socijalnih okolnosti. Posrednički stav prema izvještajima naglašava posredničku ulogu socijalnih i kulturnih varijabli, ali ovisi (eksplicitno ili implicitno) o shvaćanju da postoji nezavisni entitet čiji je karakter predmet posredovanja" (Woolgar 1981b:507).

I varijanta odraza i varijanta posredovanja bitno su različite od konstitutivne varijante, od konstruktivizma što ga zastupaju etnometodolozi.

*Ne moramo brinuti za valjanost ove epistemološke pozicije kako bismo vidjeli da nam daje snažnu analitičku polugu. Jer ona nam omogućuje da zastupnike strogog programa i njihovo ogromno povjerenje u reflektivne ili posredničke stavove bacimo u očaj; ona nam omogućuje da pitamo kako zastupnici tih stavova u praksi uspijevaju ignorirati ili izbjeći implikacije pozicije prema kojoj su izvještaji konstitutivni za 'realnost'." (Woolgar 1981b:507)

Etnometodolozi (reflektivisti, radikalni relativisti) ispravno upućuju na sljedeći zaključak: odreknemo li se jednom 'nezavisne realnosti' i ograničenja koja ona sa sobom nosi prilikom prosudbe vjerovanja ili izricanja tvrdnji o istini, bit ćemo potpuno onesposobljeni da koncepciju realnosti odvojimo od same realnosti. Tako antirealistička koncepcija, kako kaže Hollis (1982), završava potpunom destrukcijom realnosti.

Ali Barnes zapravo nikada nije zastupao radikalniji sociologizam. Njegova rasprava o determinizmu koja ne uključuje nedvojbeno izvanjske utjecaje, kao što su promjena socijalne strukture, ekonomske potrebe ili političke ideologije, "...jasno podrazumijeva da misao ili 'intelekt' ima neki stupanj autonomije od izvanjskih utjecaja. Pitanje je samo koliki" (1976:2, isto 1976:10, 1981). Tako restrikciju relativizma treba shvatiti kao koncesiju racionalizmu: konstrukcije znanstvenih tvrdnji ipak nisu u potpunosti ovisne o socijalnim i kulturnim varijablama.

Zastupnici strogog programa ponovno su suočeni s poznatim epistemološkim problemom: ili prihvatiti dualizam sheme (accounts) i realnosti; u tom slučaju pozivanje na stvarnost i sama stvarnost imaju veliku težinu u argumentaciji; ili prihvatiti konstitutivnu prirodu spoznaje (sheme, izvještaja, objašnjenja) po cijenu odricanja od pojma 'stvarnosti'. U potonjem slučaju doista slijedi potpuni, kako Bloor kaže, "vulgarni" relativizam: svaki je izvještaj, teorija, stav, jednako vrijedan. Konstruktivistički kritičari strogog programa i tu međutim pronalaze teškoću. Poteškoća dualizma sheme i realnosti

može se protegnuti i na dualizam sheme i objašnjenja sheme. U tom slučaju shema preuzima ulogu nezavisne realnosti koju sociologija treba objasniti. Ali ta je egzistencija upitna, jer smo prethodno "konstitutivnu realnost" stavili u zagrade.

Cijena dosljedne etnometodološke refleksivnosti vrlo je visoka: ukidanje mogućnosti objašnjenja činjenica. S druge strane, ni Barnesov pokušaj kompromisnog idealizma nije posebno uvjerljiv. Po njemu izbor paradigme uopće ne ovisi o realnosti, nego isključivo o manifestnim ili latentnim interesima i ciljevima znanstvenika.

Zahtjev za refleksivnošću što ga postavlja strogi program postaje stoga vrlo bolna točka cijelog sociologističkog programa. Kao što kaže Roger Trigg (1985:34), "ako je strogi program u sociologiji spoznaje istinit, on se time pokazuje kao lažan. Cijeli je njegov smisao da skrene pozornost s onoga što jest na ono što ljudi misle da jest. Kako se time ukida objektivna istina, ukida se i osnovna razlika između onoga što jest i onoga što nije."

Objašnjenje očito traži čvrsto uporište. Svoje "objašnjenje" ne možemo smatrati objašnjenjem ako istodobno relativiramo njegovu važnost dopuštajući drugome da naša objašnjenja relativira na isti način kao što smo mi relativirali tuđa.

Stoga strogom programu i sociologizmu preostaje nepopularna alternativa: ili se vratiti dualističkim objašnjenjima poput racionalista, priznajući da je barem naše objašnjenje točno i definitivno, ili pak poput etnometodologa prihvatiti da je objašnjenje samo individualizirani tip diskursa.

Rješavajući problem refleksivnosti, Bloor i Barnes nesumnjivo su zadržali "dualistički idiom". Ističući svoj stav o nužnosti jedinstvenog kauzalnog objašnjenja, oni se nisu priklonili "etnometodološkoj" konstitutivnoj refleksivnosti i njenoj "uzajamnoj konstrukciji zbilje i objašnjenja". Time je njihovo stajalište postalo privilegirano, izdignuto nad "strogoprogramsku" nepristranost objašnjenja ostalih znanstvenih vjerovanja. Ujedno je time djelomično ukinut zahtjev za refleksivnošću. Kao što smo u prethodnom poglavlju ustvrdili, zahtjev za refleksivnošću ne mogu na strogi program primijeniti sami zastupnici strogog programa. Ali to ujedno znači da zahtjev za refleksivnošću treba na neki način ograničiti.

Problem refleksivnosti izravno se odražava na još jedan opći zahtjev ili "opću ideologiju" strogog programa: na relativizam. Ograničavajući doseg refleksivnosti, Bloor je uveo termin "vulgarni relativizam" za stajalište o jednakoj vrijednosti svih znanstvenih tvrdnji i vjerovanja, a strogoprogramski je relativizam nazvao "sofisticiranijim" (Ashmore 1989). Kako dakle izgleda taj "sofisticiraniji" relativizam, to je pitanje o kojemu ćemo raspravljati u zaključnome poglavlju.

Sinteza: Relativizam - sociologistički i kulturološki credo

Pravi metafizički prijepor između racionalista i sociologista zapravo je prijepor o relativizmu. Naša prolegomena sociologizmu bila je ujedno prolegomena za svaki budući relativizam. Ona je pokazala zašto jedinstvene norme racionalne rekonstrukcije ne mogu funkcionirati. Rezimirajmo ukratko njezin sadržaj.

1. Jezične nazive i njihova značenja možemo uklapati u smislene, koherentne sklopove na bezbroj različitih načina. Nijedan od tih sklopova nema apsolutni primat zbog toga što bi više odgovarao stvarnosti, jer jezik na različite načine klasificira i segmentira realnost. Stoga naša procjena racionalnosti uvijek ovisi o "inercijalnom" sustavu, o izabranoj paradigmi, ona je relativna s obzirom na izabrani sustav povezanih značenja. Zato u povijesnom istraživanju treba prihvatiti jezične i racionalne standarde one epohe u kojoj je neka teorija nastala.

2. Pojam ne odgovara nikakvom beskonačnom razredu objektivno sličnih predmeta ni njihovoj zamišljenoj biti, nego se mijenja u skladu s jezičnim igrama, s namjerama govornika; generalizacije uključene u definicije samo su konvencije uporabe, ali se mogu mijenjati pomoću novih instancija. Susret s novim instancijama stavlja nas pred odluku hoćemo li ih svrstati u izabranu kategoriju ili ćemo promijeniti njezinu definiciju. Ta odluka donosi se pomoću društvene kontrole nad primjenom značenja.

3. Norme racionalnosti uklopljene su u širi skup društvenih vrijednosti i ciljeva. Da bismo shvatili norme racionalnosti, moramo shvatiti i cjelinu vrijednosnih postavki određene zajednice. Racionalnost se stoga ne smije izdvajati i uspoređivati sa zamišljenim apsolutnim idealom, nego je valja prosuđivati isključivo u kontekstu zajednice koja se istražuje, odnosno u relaciji prema izabranim kriterijima®.

4. Objektivna percepcija ne postoji. Ona je uvijek opterećena našim očekivanjima ili teorijskim pretpostavkama. Um nije čisto receptivan, odražavalački, on je kreativan. Nijedna teorija nije u potpunosti potkrijepljena. Ona se rađa iz problema i s problemima nestaje. Izmjena problemskog sadržaja teorija ne odvija se pomoću sve točnijeg odražavanja stvarnosti.

Relativističke (skeptičke) zaključke po racionalistima naravno treba odbaciti. To je intelektualno zlo našega doba, jer to je stajalište koje ne vjeruje ni u vlastite tvrdnje. Kako dakle možemo ozbiljno zastupati relativizam, ako on opovrgava konstantnost i poriče postojanje čvrste točke racionalne prosudbe i time samoga sebe dovodi u pitanje? Ako poričemo mogućnost objektivne spoznaje, onda je jasno, kako kaže Russell, da "ljudi mrze skeptike puno više nego strastvene zastupnike mnijenja suprotnih njihovima" (1977:12). Jer njih nije moguće ni u što uvjeriti.

*Iako logički besprijekoran, skepticizam je psihološki nemoguć, a jedan element lakoumne neozbiljnosti prisutan je u svakoj filozofiji koja se pravi da ga prihvaća (Russell, cit. prema Lakatos 1987).

Taj je stav po Russellu ne samo lakouman i neozbiljan, on je također iracionalan, on pokušava dokazati nešto nemoguće.

Možemo reći da se iracionalizam, tj. nevjerovanje u objektivne činjenice, rađa gotovo uvijek iz želje da se tvrdi nešto za što nema dokaza ili da se poriče ono za što postoje vrlo dobri dokazi (Russell 1977:38).*

I Popper je, razumljivo, grub prema relativizmu:

*Najveće filozofsko zlo našega doba jest intelektualni i moralni relativizam, pri čemu se posljednji barem djelomice temelji na prvome. Pod relativizmom ili, ako hoćete, skepticizmom mislim ukratko na teoriju koja kaže da je izbor između suparničkih teorija proizvoljan; jer ili nema ničega objektivnog; ili ako ga ima, nema teorije koja je istinita; ili (ako već ne može biti istinita) nema teorije koja je bliža istini od druge; ili ako postoji više teorija, nema načina da odredimo koja je bolja od drugih (Popper 1986-II:369).

*Relativizam je jedan od mnogih zločina intelektualaca. To je izdaja uma i čovječnosti (Popper 1987:14).

Richard Rorty sažima racionalističke napade:

*Dati na znanje da ne postoji zajednički temelj znači ugroziti racionalnost. Preispitivati potrebu za sumjerljivošću prvi je korak prema vraćanju u rat svih protiv svakoga (Rorty 1990:317).

Bloor i Barnes (1990:35) sažimaju napade na sljedeći način:

*Relativizam akademskoga svijeta svugdje izaziva gnušanje. Kritičari se osjećaju slobodnima da ga opisuju kao 'poguban' ili ga pak prikazuju kao 'prijeteću plimu'... Ako se za znanje kaže da je relativno s obzirom na osobe i mjesta, kulture ili povijest, nije li to onda samo korak od pojmova kakav je 'židovska fizika'?

Optužbe su na račun relativizma dakle brojne. Pokušajmo sažeti niz racionalističkih napada na relativističke karakteristike strogog programa.

Na prvu opasnost od relativizma sociologije spoznaje ili tzv. "socio-terapije" upozorio je Karl Popper (1986-II:215). Riječ je o vulgarnoj tendenciji otklanjanja vlastitih pogreški, o tendenciji

*razotkrivanja skrivenih pobuda naših postupaka. Uz psihoanalizu i neke filozofije koje razotkrivaju "besmislenost" nauka svojih protivnika, sociologija spoznaje pripada toj skupini. Vjerujem da popularnost takvih nazora proizlazi iz lakoće s kojom se oni mogu primijeniti i iz zadovoljstva što ga pružaju onima koji proziru sve, pa i budalaštine

neprosvijećenih. To bi zadovoljstvo bilo bezazleno, kada sve te ideje ne bi pogodovale uništenju intelektualne osnove svake rasprave, stoga što uspostavljaju ono što nazivam "pojačanim dogmatizmom"... Hegelovska filozofija to čini proglašavajući proturječja dopustivima ili čak plodnima. Ali ako proturječja ne treba izbjegavati, onda postaje nemoguća svaka kritika i svaka rasprava, jer kritika se upravo sastoji u isticanju proturječja, bilo unutar teorije koja se kritizira ili između nje i iskustvenih činjenica. Slično je i s psihoanalizom: psihoanalitičar može uvijek odbaciti sve prigovore dokazujući da su oni plod kritičarova nagona za potiskivanjem. A filozofi koji se bave značenjem trebaju samo reći da je ono što njihovi protivnici tvrde besmisleno, što će uvijek biti istina, jer "besmislenost" se može definirati tako da je bilo kakva rasprava o tome po definiciji bez smisla. Marksisti su na sličan način navikli da to što se neki njihov protivnik s njima ne slaže objašnjavaju njegovim klasnim predrasudama, a sociolozi spoznaje njegovom totalnom ideologijom. Takve su metode praktične i vrlo zabavne za one koji ih primjenjuju. Ali one očito razaraju bit racionalne rasprave i naposljetku moraju dovesti do anti-racionalizma i misticizma.

Kada netko tuđe mišljenje razotkriva kao proizvod "klasne svijesti", "totalne ideologije", psihoanalitičkih inhibicija, rezultat je doista često apsurdan. Ali unatoč tome što nam se te metode ne čine primjerenima, to ne znači da su one pogrešne. Premda bismo govornika koji bi stalno govorio kako je "sve to što govorimo proizvod klasne svijesti" smatrali dosadnim i neproduktivnim, to ne znači da su njegove primjedbe apriori pogrešne. Na tu je činjenicu ukazao Popperov učenik William Bartley (1968) i izazvao gnjev svoga učitelja (Popper 1968).

Kao što smo napomenuli u prethodnom poglavlju, za razliku od Popperovih "sociologa spoznaje" koji tobožnji anti-racionalizam nadilaze fiksnim stajalištem "odozgo", zastupnici strogog programa eksplicite zahtijevaju refleksivan postupak kojim se metoda mora moći primijeniti i na njih same. Izrazimo li se racionalističkim riječnikom, možemo reći da su sva naša tvrdnje pogrešive, a refleksivnost koju zahtijevaju sociologisti samo je drugo ime za kriticizam, za kritičku procjenu tuđih i vlastitih uvjerenja. Protumačimo li sociologističku refleksivnost kao popperijanski kriticizam, apsurdnost nestaje. Jer kao što po racionalistima u sve možemo sumnjati, kritizirati, opovrgavati, tako po sociologistima sve možemo "reflektirati", tj. postaviti u novi, govornicima nesvjesni kontekst.

Uvijek postoji i opasnost od samoopovrgavanja o kojoj je bilo riječi u prethodnom poglavlju. O samoopovrgavanju recimo još jednu riječ. Ako Mannheimovu pretpostavku o utjecaju "totalnih ideologija", nesvjesnih uvjeta oblikovanja misaonog sustava, i težnju sociologa spoznaje da shvate te uvjete usporedimo s Popperovim "racionalističkim" stavom da su javnost i kritika sredstva objektivnosti, postoji li s onda s obzirom na "samoopovrgavanje" bitna razlika između tih stavova? Obojica pretpostavljaju da je mišljenje pod utjecajem okolnih uvjeta. Oba autora također pretpostavljaju da su ti uvjeti

svojevrsna mjerila objektivnosti. Možemo li onda poput Poppera reći da je, za razliku od njegova, Mannheimov stav samoopovrgljiv? To bi bilo moguće samo kada bi shvaćanje "totalne ideologije" onemogućavalo utjecaj socijalnih okolnosti. Ali Mannheim ne kaže ništa slično. I Popper i Mannheim priznaju da su njihova mnijenja, kao i mnijenja ostalih ljudi, također pod utjecajem raznih predrasuda. Ona se stalno stavljaju na kušnju, ona se, kako kaže Hegel "objektiviraju u ćudoređu". Stoga između "sociologije spoznaje" i Popperove racionalističke "sociologije objektivnosti" ne postoji nikakva bitna razlika. Racionalist ne posjeduje nikakav iznimni kriterij koji bi onemogućio da se njemu samome, sociologu spoznaje ili bilo kome postavi pitanje: "Što tvoje mišljenje uzdiže nad ostale?" Ni racionalist ni sociologist nisu u tom smislu privilegirani i oslobođeni argumenta tu quoque. A upravo to tvrdi sociolog spoznaje. U tome je njegov relativizam. Ako je relativistički stav beznadno pogrešan i samoopovrgljiv, ako poriče bilo kakvu racionalnost, ako dovodi do rata svih protiv svakoga i kulturnu destrukciju, kako ga možemo braniti?

Jednu vrstu obrane relativizma predložio je Bloor razlikujući "vulgarni" i "sofisticirani" relativizam. Slično je postupio i Mannheim razlikujući relativizam i relacionizam. Istom vrstom obrane služi se i Struan Jacobs:

Treba razlikovati dvije vrste kognitivnog ili kulturnog relativizma. Beskompromisni relativizam uništava, a umjereni se relativizam može braniti i vjerojatno ne možemo bez njega. Umjereni relativizam ne ograničuje opseg istinitih sudova na društvenu skupinu ili kulturno definiranu stvarnost koja pripada određenoj skupini. Umjereni ili blagi relativizam kompatibilan je s univerzalnim sudovima koji odgovaraju fizičkom svijetu (Jacobs 1990:80).*

"Sofisticirana" verzija relativizma priznaje dakle univerzalnost nekih sudova. Ali po čemu se on onda razlikuje od racionalizma? Ne poništava li postavka o "sofisticiranoj" verziji relativizma sve one napade na racionalizam o kojima je bilo riječi? Znači li to da ipak postoji "racionalna jezgra" vjerovanja pri radikalnom prevođenju? Možemo se složiti s tim da samo razlikovanje još nije odgovor na problem; kako kaže Ashmore, to je samo "retoričko lukavstvo".

Doista je pogrešno definirati relativizam kao stav koji sve sudove može opravdati ili pobijati. On ih ne opravdava (kao što to čini racionalizam) time što ih objašnjava pomoću uzroka. "Relativni" nisu svi sudovi, niti relativist mora svaku slabiju tezu činiti jačom. Kao što Descartes nije pobijao sva uvjerenja koja je smatrao pogrešnima već samo temelje na kojima se ona grade, tako i relativist poriče apsolutnu izvjesnost racionalističkih temelja, tj. mjerila i kriterija na kojima se gradi procjena racionalnosti pojedinačnih uvjerenja, sudova i teorija, a ne svaki od njih ponaosob. Relativnost je tako drugo ime za promjenljivost tih temeljnih kriterija, među kojima nije moguće apsolutno procijeniti koja je faza promjene ona koju bi trebalo prihvatiti jednom za svagda kao racionalni uzor. Bilo

bi besmisleno poricati jednostavne sudove poput "sada, dok pišem, sjedim za stolom" i sl. Kao što ni Popper, kada je govorio o pogrešivosti svih naših znanja nije mislio na sudove poput navedenog, tako ni relativist ne "relativizira" takve jednostavne sudove, već pojmovne i teorijske sisteme, generalizacije koje neka epoha na temelju svojih iskustava smatra nepromjenljivim zakonima prirode i društva.

Relativizam strogog programa nije bio zamišljen kao logična posljedica zahtjeva za refleksivnošću, nego kao dio "čvrste jezgre" programa. Ali on jest posljedica nemogućnosti racionalnog utemeljenja logičkih pravila i pobijanja postojanja jezgre zajedničkih racionalnih vjerovanja. On je reakcija na negativne rezultate filozofije znanosti ili, točnije, na slabljenje čvrstih pozitivističkih normi spoznavanja i racionalnih rekonstrukcija. Ako apsolutnog utemeljenja logičkih pravila zaključivanja nema, onda preostaje isključivo empirijsko preispitivanje konkretnih postupaka: na pitanje "zašto je netko nešto učinio ili mislio" ne možemo jednostavno odgovoriti "zato što je to bilo racionalno", jer na sljedeće pitanje "zašto je to bilo racionalno" racionalist više ne može dati zadovoljavajući odgovor. Odgovori će ovisiti o cilju koji se želio postići i postupcima što se unutar određene zajednice smatraju racionalnima za postizanje postavljenog cilja; tj. bit će relativni u odnosu na njega. Tako "racionalnost" postaje samo predikat kojim se opisuje standardni, pragmatični postupak u partikularnim okolnostima.

#1. Pseudo-hegelijansko razrješenje antinomije

^esto prisutna opasnost relativizma na koju ukazuju racionalisti sastoji se u izjednačavanju vrijednosti i činjenica čiji je posljedak ekstreman "moralni" pozitivizam (Popper 1986-II:393). Relativizam se naime odriče apsolutnih vrijednosnih (moralnih i kognitivnih) kriterija i time onemogućava raspravu, jer dopušta da svatko misli kako hoće i kako najbolje umije. ^esto smo isticali da su za sociologiste vrijednosti društvene činjenice. Zbog načela stavljanja vlastitih vrijednosti u zagrade, relativist ne može dosljedno proturječiti određenoj društvenoj ili kognitivnoj vrijednosti, nego je može samo konstatirati. Time on, prema Popperu, poistovjećuje postojeću ili buduću moć s pravdom i istinom ("might is right"). To se možda najbolje vidi na primjeru Feyerabendove dosljedno relativističke "teorije" anything goes. Ako "sve ide", onda ne postoji nikakva mogućnost nezavisne prosudbe, nezavisnog vrijednosnog kriterija, pa tako ni mogućnost suprotstavljanja zlu. Zbog toga su njegovi kritičari često isticali da konzekventna sociologistička tolerancija i liberalizam završava u ratu svih protiv svakoga ili (što je isto) u toleranciji prema najrazličitijim nasilničkim stavovima.

Treba biti veoma oprezan s optužbama koje iz kognitivnih vrijednosti izvlače moralno-političke pouke. Recimo o njima nekoliko riječi. I racionalistički normativni apsolutizam (rigorizam) i relativistička tolerancija nesumnjivo povlače vankognitivne vrijednosti ili na njima počivaju. To je teza koju relativizam neprestano ističe. Točno je da u odsutnosti rigoroznog kriterija koji bi nam omogućio sprečavanje "nasilničkih" ideologija leži

opasnost. Strogi program doista ne predviđa pobjedu razuma nad ludilom, kako to pretpostavlja racionalizam svojom ideologijom napretka, niti neku neku buduću objavu koja će promijeniti svijet. Ali niti racionalizam nije imun na takve optužbe. Upravo racionalistička shema teleološkog kretanja razuma prema sve savršenijim oblicima pretpostavlja da je postojeće shvaćanje činjeničnosti pravilno i time na spoznajnom planu opravdava jednadžbu "might is right". Ako su racionalističke norme obvezujuće, onda racionalist ima pravo prisiliti "devijantne" na racionalne načine ponašanja. Ona pretpostavlja da u istinitim teorijama leži moć koja uvjerava ljude i kojoj se treba prikloniti milom ili silom. Ali opasnost počiva upravo na tom jednostavnom poistovjećivanju obvezatnosti racionalnih normi s obvezatnošću određenog političkog ponašanja. Ako su naime racionalni kriteriji u ime kojih je racionalist prisiljavao "devijantne" na njegov način postupanja bili pogrešni, onda je to zločin koji se neće moći ispraviti. Pretpostavljajući da u samom suđenju ne postoji opasnost koja leži u racionalističko-teleološkoj prisili, neki filozofi skloniji sociologističko-hermeneutičkim "vrijednostima" daju zbog toga prednost liberalističkoj tolerantnosti koja počiva na stalnim dogovorima i pregovorima pred racionalističkim (scientističkim) rigorizmom i dogmatizmom. Feyerabend (1986), Rorty (1988) i neopragmatisti (Margolis, 1986) pokušali su pokazati kako je rigorizam opasniji od tolerancije i kako povjerenje u društvene institucije zapadne demokracije onemogućuje pojave nasilja koje implicira racionalistički rigorizam. Racionalizam dijeli društvo na one koji se ponašaju u skladu s tim normama i na one "devijantne". Međutim, prema Feyerabendu i Rortyju dio osobnog suvereniteta ne može se prenijeti na "posjednike istine", jer nema jamstva da izabrane norme uistinu jesu racionalne. Zato se u alternativi između prisiljavajućeg racionalizma i tolerirajućeg liberalizma ti autori zalažu za primat potonjega. Tolerancija prema raznolikosti ciljeva i sredstava općenito dovodi do plodnijih rezultata.

Opasnost poistovjećivanja moralnog i kognitivnog je dakle obostrana: pogreška može ležati i u prisiljavanju na postupanje u skladu s pretpostavljenim "racionalističkim" normama (jer se one mogu pokazati pogrešnima; tada je prisila bila zločin) kao i u nedjelovanju tj. "relativističkom" toleriranju nasilja◎.

Međutim nama bliska povijest uvjerljivo je dokazala da ni netolerantni (nedobronamjerni) rigorizam, ni tolerancija ne osiguraju pravdu. Niti univerzalni kriterij, ni pregovarački karakter zapadnjačkih institucija ne pružaju sigurnost da se u njima utemeljene ideologije neće odmetnuti u nešto nepravično.

Zastupanje prednosti liberalno-relativističkih načela u djelima neopragmatista ima međutim jednu kulturološku poantu. Racionalisti pretpostavljaju da znanstvene činjenice i zastupanje znanstvenih vrijednosti imaju neku osobinu iznimnosti, da spoznaja sa sobom donosi neke povlastice u prvnom smislu. Oni se često ponašaju kao da je posjedovanje

istine neka objava, privilegij koji nema svatko. Relativizam napada tu vjeru u iznimnost i promatra takvu znanost kao novu religiju.

*Postoji, naravno, i završni korak što ga racionalist može učiniti. On može ponovno zapasti u dogmatizam govoreći o nekom odabranom izvedenom zaključku ili konačnom zaključku ili postupku: to jest ono racionalno ili to jest valjani zaključak. Tu racionalist pretvara poraz u pobjedu, jer premda relativist može poricati razum, on je bespomoćan protiv vjere. Upravo kao što vjera štiti Sveto trojstvo ili proročanstvo Azanda..., isto tako može štititi razum. Vjera je oduvijek bila tradicionalna i najefikasnija obrana od relativizma. No ako se tu relativist mora povući, potučen, da bi s brežuljka promatrao ritual slavljenja kulta racionalističkog kulta, ipak se može načas upitati: kojim bi se posebnim, lokalnim uzrocima mogao objasniti taj golemi intenzitet vjere u razum što je karakterističan za taj kult? (Barnes-Bloor, 1990:60-61, 61ff)

Prema riječima oštroumnog sociologa znanosti Jeroma Ravetza (1971), oni koji previđaju da je znanost društveni pogon golemih razmjera koji transformira negdašnje poimanje znanosti "velikih umova" i njihovih racionalnih postupaka, promašit će samu bit znanosti, kritičko preispitivanje i služenje dobrobiti čovječanstva, i postati će novi vjernici. Racionalisti, poput negdašnjih povjesničara koji su povijest opisivali kao proizvod postupaka velikih ličnosti, pomalo anakronistički smatraju da je znanost puki proizvod nekih genijalnih znanstvenika. Relativizam i neopragmatizam je reakcija na tu scientističku ideologiju. Relativizam i neopragmatizam treba tumačiti kao sekularizaciju znanstvenih normi, kao pokušaj da se znanstvene vrijednosti shvate kao ravnopravne ostalim vrijednostima, o kojima se odlučuje društvenim konsenzusom. I u tome treba tražiti smisao Feyerabendove izreke da se društvo treba zaštititi od znanosti i Rortyjeve tvrdnje o primatu demokracije nad racionalizmom.

Povijest će ponuditi rješenje antinomije o autonomiji i determiniranosti uma i na spoznajnom i političkom planu. Međutim, taj hegelijanski zaključak daleko je od onog whigovskog optimizma koji krasi Hegelovu filozofiju povijesti. Povijest rješava antinomije ne zato što je već na početku u pojmu duha dano njegovo krajnje ostvarenje koje samo treba ispuniti, nego zato što se ne možemo nadati da ćemo nakon toliko stoljeća bezuspješna traganja stići do kamena mudrosti koji bismo svi neminovno trebali prihvatiti. Umjesto toga treba vjerovati da su sredstva koja imamo za ostvarenje svojih spoznajnih zadataka sposobna za rješavanje onih pitanja koja nam se trenutno postavljaju. To je malo, mjerimo li to golemim vremenskim tijekom i pokušajima dosezanja apsolutnog vrela izvjesnosti, ali nije nezadovoljavajuće u mjerilima vremena na koje imamo utjecaj. Trebamo li imenovati takav stav u terminima optimizma i pesimizma, onda je to umjereni pesimizam.

Povijest nema krajnji smisao kojemu bismo trebali težiti; to je veoma ispravan zaključak Popperova racionalizma. On je puka rezultanta naših napora za poboljšanjem naših

filozofija i naših djela, ali bez ikakve sigurnosti da će hipotetično poboljšanje ostati dio trajnijeg nasljeđa. U tome je razlika Popperova kritičkog racionalizma i ovdje izloženog sociologizma.

U životu nam je nedvojbeno potrebno uvjerenje "da imamo pravo". U suprotnom bismo, kako Russell tvrdi za skeptike, bili lakovjerni i neozbiljni. Ali puko uvjerenje da u prijeporu s protivnicima "imamo pravo" još nam ne jamči da je to uvjerenje opravdano ili zasvagda istinito. Takva sigurnost ne postoji. Racionalist vjeruje da prijepor riješava objektivna i nezavisna stvarnost. Sociologist vjeruje da to opravdanje ne može dati sama stvarnost. O tome što je stvarnost govore nam izabrani kriteriji vrednovanja uvjerenja, sudova, teorija, moralnih i znanstvenih. Svatko tko bar jednom uzeo u ruke knjigu njemu stranog predmetnog područja, mora biti svjestan mora neznanja koje nas okružuje. Biti uvjeren da je upravo naša generacija, ili da smo sami posjednici neke istine koja se u povijesti više neće promijeniti veoma je neskromno. Skromnost i dobronamjernost nam nalaže da vjerovanja u povijesti koja nam se čine nerazumljiva ili strana, pokušamo razumjeti u kontekstu koji više ne smatramo vlastitim; na taj će nam način postati barem djelomično razumljiva.

Poteškoća za one koji bi željeli izbjeći relativizam jest u tome da ne postoji nikakva naturalistička osnova za objektivnu prosudbu konkurirajućih tvrdnji o znanju niti za stav da je znanje progresivno (Barnes, 1984:21).*

Kriterij adekvatnosti, "slaganja sa stvarnošću", samo je jedan takav lokalni kriterij ili kriterij koji u svakoj zajednici poprima karakteristična obilježja. Nema slaganja sa realnošću koje se ne objektivira u javnosti. To je smisao sociologije spoznaje, ali isto tako i Popperove pseudo-racionalističke "sociologije objektivnosti".

Racionalizam i realizam postaju tako posve neupotrebljivi predikati u objašnjenju i opravdanju vjerovanja. Na pitanje zašto je nešto racionalno ili realno uvijek se daju razlozi kojima se netko želi uvjeriti "da imamo pravo". Ali zašto su ti razlozi bili prihvaćeni, na to pitanje odgovara sociologija spoznaje. Racionalizam ne može bez sociologije spoznaje. Ona mu pruža kriterije za opravdanost određenog tipa "racionalnosti". Kada su oni neproblematični, to samo znači da se diskurs vodi među članovima neke zajednice, među subjektima kojima su ti kriteriji neproblematični. Neproblematičnost tih kriterija jest objektivnost, ali društveno zadana objektivnost; ona samo upućuje na njegovu neproblematiziranost.

Relativisti ističu da tek zahtjev za univerzalnim (kauzalnim) objašnjenjem može sociologiju spoznaje pretvoriti u "strogu znanost", u znanost poput ostalih "strogih znanosti". Ali to ne znači, kako scijentisti često shvaćaju "strogost znanosti", da će ona postupati dogmatski, da će afirmirati postojeće znanje kao jedan stupanj u teleološkom razvoju prema savršenom znanju. Znanje, kao i evolucija, prolazi stranputicama koje nisu vidljive onima što se njima kreću. Sociolog spoznaje prema svim tim pokušajima ostaje

hladan, trezven i nepristran, on zanemaruje svoja uvjerenja o prikladnosti putova koje izabiremo. Tek tada je moguće pravilno opisati taj neprestani tijek razmjene misli. Na tim putovima otkrivat ćemo tajne, ali za nas smrtnike, kako kaže moto ovoga rada, iza svakog vela ostat će još mnoge.

Relativizam je dakle odbacivanje apriornog vrednovanja vjerovanja, koje nam određuje kakvu vrstu istraživanja treba primijeniti na racionalni ili neracionalni postupak. Relativizam je logična posljedica zahtjeva za nepristranošću i simetrijom. Stavivši svoje vrijednosne prosudbe u zagrade, odrekli smo se "moraliziranja" i time dopustili nepristranost analize i simetričnost objašnjenja. Zahtjev za simetrijom (objašnjenje istinitih i lažnih vjerovanja pomoću istih uzroka) ne pretpostavlja da je svako objašnjenje moguće, niti da je svako vjerovanje racionalno, on samo traži kauzalno, tj. jedinstveno objašnjenje, čime bi sociologija spoznaje mogla postati "stroga znanost".

U čemu se onda sastoji ta moralna odbojnost relativizma? Moralna odbojnost relativizma sastoji se u preispitivanju naših ideala, naših mjerila i postavki. Realnost i racionalnost, postavka apsolutne adekvatnosti i jednoznačnog mjerila za prosudbu znanstvenih sudova, kao i prisila univerzalnih zakona logike, ne opisuju ljudska vjerovanja ni potpuno ni adekvatno. Relativizam uništava vjeru u naše kriterije kao univerzalne kriterije racionalnosti. Time što sumnja u danas vladajuće misli on prezire oholost kojom se tvrdi da znanost postiže svoj konačni cilj. Nastanku relativizma pripomogla je i neumjerenost današnjih znanstvenika: dok su negdašnji znanstvenici bili prilično skrupulozni, današnji govore o kraju fizike (Hawking), o kraju povijesti (Fukuyama) ili o kraju filozofije (Heidegger). Na kraju obično slijedi pesimizam, a s pesimizmom rađa se i sumnja. Biti relativist ili skeptik znači ono što je oduvijek značilo: biti sumnjičav prema onome što se nudi. Preispitivati i ono što je naizgled najbolje utemeljeno. To uključuje i sumnju u vlastite pretpostavke.

Na prvi se pogled ne čini da je takav stav rezerviran za relativiste i skeptike. Međutim, i najstroži racionalisti poput Poppera (1987:50) pozivaju u pomoć Ksenofana koji kaže:

Niti je bio niti će ikada biti čovjek koji bi

istinski znao o bogovima i o svemu što kažem.

A ako bi i uspio netko savršeno izreći stvarnost,

on je ipak ne zna iskustvom. Svima je samo

nagađanje dano.*

Nema jasnijeg skeptičkog programa od ove Ksenofanove strofe. Pa ipak, racionalisti misle da je relativizam "negdje drugdje". Govoriti o pogrešivosti kao mjerilu racionalnosti, o nemogućnosti dosezanja apsolutne istine, o nemogućnosti utemeljenja spoznaje, kao što to čini Popper, to u jednoj drugoj, ne-Popperovoj terminologiji znači biti relativist®. U

stanovitom je smislu strogi program samo pojačanje Popperovih antiutemeljiteljskih ifalibilističkih načela. Isto tako, priznati poput Laudana i Newton-Smitha da ciljeve znanosti nije moguće racionalno utemeljiti (nego da više ili manje racionalna može biti samo metoda njihova dosezanja) znači tvrditi da postupci mogu voditi različitim ciljevima i imati različite svrhe. Drugim riječima, kretati se možemo u različitim pravcima. Relativizam znači priznanje da ne postoji jednoznačan racionalni izbor. Relativizam znači priznanje da za razumijevanje neke teorije u povijesti moramo prethodno shvatiti mjerila koja su vrijedila u to doba (i pri tome staviti u zagrade ona vlastita).

U čemu je onda razlika između otvorenih i prikrivenih relativista? U tome što "pravi relativisti", poput Sokrata, znaju da ne znaju (i ne stide se to reći). Oni su svjesni da ne postoji krajnji cilj ljudskoga znanja kojemu teže tisuće naraštaja. Oni drugi pak uvjeravaju sebe i druge da je jedini put napretka uvjeravanje drugih da znaju, da su otkrili ono što dotada nitko drugi nije znao i da će na njihovim (i upravo njihovim) leđima budući naraštaji vidjeti dalje od svojih predaka. Relativističko uvjerenje zastupnika "strogog programa u sociologiji spoznaje" temelji se upravo na jednostavnom stavu o nepoznavanju cilja znanstvene povijesti, u skrupuloznosti prema vlastitim dosezima, u shvaćanju da nijedna točka, ma koliko danas bili uvjereni u njezinu istinu, ne može biti krajnji rezultat, u svijesti da budući naraštaji ne moraju gledati u budućnost s naših ramena. Oni mogu početi ispočetka, vratiti se u daleku povijest, lutati u njoj ili se gubiti u kaosu sadašnjosti - i upravo to i čine. Taj pogled izdaleka, izvana ili odozgo, ustrajanje u traženju, to je relativistička, pomalo pesimistička perspektiva o kojoj je Sekst Empirik već davno rekao svoju riječ:

*Kada netko traži neku stvar, očekivani rezultat može biti njezino otkriće ili poricanje da se otkrila, priznanje njezine nespoznatljivosti ili ustrajanje u traženju. To je vjerojatno razlog zašto su s obzirom na predmete istraživanja jedni tvrdili da su našli istinu, drugi izjavili da se ona ne može spoznati, a treći još uvijek traže. Da su je pronašli, to vjeruju dogmatici... Nespoznatljivima su stvari proglasili Kleitomah, Karnead i ostali akademičari. Skeptici naprotiv još uvijek traže... Zato želim unaprijed napomenuti da ni za koju stvar o kojoj pričam ne tvrdim sa sigurnošću da je u svakom slučaju onakva kako ja kažem, nego o svim stvarima pričajući izvještavam onako kako mi se sada čini (Sexstus Empiricus 1985:93).

LITERATURA:

Achinstein, Peter: 1971. Law and Explanation. An Essay in the Philosophy of Science, Oxford, Clarendon Press.

Albert, Hans: 1984. Kritische Vernunft und Menschliche Praxis, Reclam, Stuttgart.

Ashmore, Malcolm: 1989. The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge, University of Chicago Press.

Barnes, Barry & D. Bloor: 1982. "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", u: M. Hollis and S. Lukes (eds.), Rationality and Relativism, Oxford, Basil Blackwell, mjestimično citirano i prema prijevodu: "Relativizam, racionalizam i sociologija spoznaje", Kulturni radnik 2-1990.

Barnes, Barry & S. Shapin (eds.): 1979. Natural Order, Sage Publications, Beverly Hills - London.

Barnes, Barry. 1980. "On the causal explanation of scientific judgment", Social Science Information 19:685:695.

Barnes, Barry: 1974. Scientific Knowledge and Sociological Theory, Routledge and Kegan Paul, London.

Barnes, Barry: 1976. "Natural Rationality: A Neglected Concept in the Social Sciences", Philosophy of Social Sciences, 6:115-126.

Barnes, Barry: 1977. Interests and The Growth of Knowledge, Routledge & Kegan Paul, London.

Barnes, Barry: 1981. "On the 'Hows' and 'Whys' of Cultural Change", Social Studies of Science 11:481-98.

Barnes, Barry: 1982. T.S. Kuhn & Social Science, Macmillan Press, London .

Barnes, Barry: 1983. "On the Conventional Character of Knowledge and Cognition" u: Knorr-Cetina, Mulkay (1983).

Barnes, Barry: 1984. "Problems of Intelligibility and Paradigm Instances" u: Brown (1984).

Bartley, W.William: 1968. "Theories of Demarcation between Science and Metaphysics", u: Lakatos, Musgrave (1968).

Bell, E. T.: 1937. Men of Mathematics I-II, Pelican, London.

Ben-David, Joseph: 1986. Uloga znanstvenika u društvu, Školska knjiga, Zagreb.

Benedict, Ruth: 1976 (1934). Obrasci kulture, Prosveta, Beograd.

Bicchieri, Cristina: 1988. "Methodological Rules as Conventions", Phil. Soc. Sci. 18: 477-95.

Black, Max: 1970. Margins of Precision, Cornell UP., Ithaca, London.

Bloor, David. 1973. "Are philosophers averse to science?" in: D. Edge and J. Wolfe, eds. Meaning and Control, London: Tavistock, 1-17.

Bloor, David: "Epistemology or Psychology", Stud. Hist. Phil. Sci. 382-395.

Bloor, David: 1971. "Two Paradigms for Scientific Knowledge?", Science Studies, 1:101-115.

Bloor, David: 1973. "Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics", Stud. Hist. Phil. Sci., 4:173-191.

Bloor, David: 1974. "Popper's Mystification of Objective Knowledge", Science Studies, 4:65-76.

Bloor, David: 1976. Knowledge and Social Imagery, Routledge London.

Bloor, David: 1981. "The Strength of the Strong Programme", Philosophy of Social Science 11:199-213.

Bloor, David: 1981b. "Hamilton and Peacock on the Essence of Algebra", u: Mehrtens, Bos, Schneider (eds.), Social History of the Nineteenth-Century Mathematics, Boston: Birkhauser, 202-232.

Bloor, David: 1982. "Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge", Studies in the History and Philosophy of Science, 13.

Bloor, David: 1982. "Polyhedra and the Abominations of Leviticus", u: Douglas, 1982.

Bloor, David: 1983-4. "A Sociological Theory of Objectivity", in: Objectivity and Cultural Divergence (Supplement to Philosophy) 229-245.

Bloor, David: 1983. L. Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge, Macmillan Press, London.

Bloor, David: 1984. "Reply to J.W.Smith", Stud. Hist. Phil. Sci. 3:245-9.

Bloor, David: 1984. "The Sociology of Reasons: Or Why "Epistemic Factors" are Really "Social Factors", in: J.R.Brown (ed.), Scientific Rationality: the Sociological Turn, Dordrecht, Reidel, 295-324.

Bohm, David: 1972. Uzročnost i slučajnost u savremenoj fizici, Nolit, Beograd.

Booss, Bernhelm, J. Hoerup: 1984. Von Mathematik und Krieg, Marburg Verlag, Marburg.

Brannigan, A. 1981. The Social Basis of Scientific Discoveries, Cambridge U.P.

Brodbeck, May (ed.): 1969. Readings in the Philosophy of the Social Sciences, Macmillan Company, New York.

Brown, James R.: 1989. The Rational and the Social, Routledge, London.

Brown, James Robert (ed.): 1984. Scientific Rationality: the Sociological Turn, Dordrecht, Reidel

Bunge, Mario (ed.): 1964. The Critical Approach to Science and Philosophy, The Free Press, NY.

Bunge, Mario: 1959. Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science. Harvard UP, Cambridge Mass.

Canetti, Elias: 1984. Masa i moć, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb

Carroll, Lewis: 1989. "Šta je kornjača rekla Ahilu", Delo 6:103-107.

Child, Arthur: 1944. "The Problem of Imputation Resolved", u Curtis-Petras, 1982:668-685.

Chubin, Daryl and Sal Restivo: 1983. "The 'Mooting' of Science Studies: Research Programmes and Science Policy" u: Knorr-Cetina, Mulkay (1983).

Cohen, Morris, Ernst Nagel: 1977 (1934) Uvod u logiku i naučni metod, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.

Colberg, M., Nester M.A., Reilly, S., and L. Northrop: 1991. "The Use of Illogical Biases in the Measurement of Reasoning Skills", Conference Report, IX International Congress of Logic, Methodology, and Philosophy od Science, Uppsala, Sweden.

Collins, Harry: 1981. "What is TRASP?: The Radical Programme as a Methodological Imperative", Philosophy of Social Science 11:

Collins, Harry: 1981b. "Son of Seven Sexes: The Social Destruction of a Physical Phenomenon", Soc.Stud.Sci. 11:33-62.

Collins, Harry: 1983. "An Empirical Relativist Programme in the Sociology of Scientific Knowledge" u: Knorr-Cetina, Mulkay (1983).

Collins, Harry: 1984. "When do Scientists Prefer to Vary Their Experiments", Stud. Hist. Phil.Sci. 2:169-174.

Curtis, James E., John Petras W. (eds.): 1982. The Sociology of Knowledge. A Reader, Duckworth, London.

Cushing, James: 1990. "Is Scientific Methodology Interestingly Atemporal", Brit. J. Phil. Sci. 41:177-194.

Danto, Artur C.: 1965. Analytical Philosophy of History, Cambridge UP.

Davidson, Donald: 1986. Inquiries into Truth & Interpretation, Oxford: Clarendon Press.

Davidson, Donald: 1986a. Essays on Actions and Events, Oxford: Clarendon Press.

Dean, John: 1979. "Controversy Over Classification", u Barnes-Shapin 1979:211-131.

Dennett, Daniel: 1978. Brainstorms, Harvester Press.

Devitt, Michael: 1984. Realism and Truth, Blackwell, Oxford.

Dobzhansky, Theodosius: 1982. Evolucija čovečanstva, Nolit, Beograd.

Douglas, Mary (ed.): 1982. Essays in the Sociology of Perception, Routledge and Kegan Paul, London.

Douglas, Mary: 1973. Natural Symbols, Penguin, Hammersmith.

Douglas, Mary: 1991 (1975). Implicit Meanings, Routledge & Kegan Paul, London.

Dray, William: 1957. Laws and Explanation in History, Oxford UP.

Dreyfus, Hubert L.: 1977. Šta računari ne mogu, Nolit, Beograd.

Duhem, Pierre: 198?. "Fizikalna teorija i eksperiment" u: Sesardić ().

Durkheim, Emile: 1963. Pravila sociološke metode, Savremena škola, Beograd.

Durkheim, Emile: 1982. Elementarni oblici religijskog života, Prosveta, Beograd.

Elster, Jon: 1978. Logic and Society, Wiley & Sons, Chichester.

Elster, Jon: 1983. Sour Grapes, Cambridge UP.

Elster, Jon: 1986. Ulysses and the Sirens, Cambridge U.P.

Farley, J. and Geison, C.: 1974. "Science, politics and spontaneous generation in nineteenth-century France: the Pasteur-Pouchet debate", Bulletin of the History of Medicine 48:161-98.

Feigl, Herbert: 198?. "'Ortodoksno' gledanje na teorije: Primedbe u odbranu i kritika", u Sesardić ().

Feuer, Lewis: 1980. "Društveni koreni Einsteinove teorije relativiteta", Marksizam u svetu 9-10:350-414.

Feyerabend, Paul: 1986. "Elementi relativizma", Kulturni radnik 2:203-212.

Feyerabend, Paul: 1986. "Trivializing Knowledge", Inquiry 29:93-119.

Feyerabend, Paul: 1986. Realism, Rationalism & Scientific Method. Philosophical Papers Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge.

Feyerabend, Paul: 1987. Protiv metode, Veselin Masleša, Sarajevo.

Fleck, Ludwik: 1980. Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Suhrkamp, Frankfurt.

Flew, Anthony: 1985. Thinking About Social Thinking, Blackwell Oxford.

Flew, Anthony: 1985. Thinking about Social Thinking, Basil Blackwell, Oxford.

Flew, Antony: 1982. "A Strong Programme for the Sociology of Belief", Inquiry 25:

Forman, P. 1973. "Scientific internationalism and the Weimar physicists", Isis 64:151-178.

Forman, Paul: 1971. "Weimar culture, causality and quantum theory, 1918-1927: adaptation by German physicists and mathematicians to a hostile intellectual environment", u: R. McCormmach (ed.): Historical Studies in the Physical Sciences 3, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Freud, Sigmund: 1987. Pronađena psihoanaliza, Naprijed, Zagreb.

Freudenthal, G: 1979. "How Strong is Dr. Bloor's Strong Program", Studies in the History and Philosophy of Science, 10:

Friedman, Michael: 1988. "Explanation and Scientific Understanding", u Pitt 1988.

Friedman, Michael: 1988. "Explanation and Scientific Understanding", u: Pitt (1988)

Fuller, Steve: 1988. Social Epistemology, Indiana University Press, Bloomington and Indiana.

Gaerdenfors, Peter: 1990. "An Epistemic Analysis of Explanation and Causal Beliefs", Topoi 9:2:109-124.

Galison, Peter: 1987. How Experiments End, University of Chicago Press, Chicago.

Gardner, Martin (ed.): 1957. The Great Essays in Science, A Washington Sqare Press, New York.

Garfinkel, Harold: 1984. Studies in Ethnomethodology, Polity Press, Cambridge.

Gaston, Jerry: 1984. "On the Sociology of Belief, Knowledge, and Science" u: Brown (1984).

Gellner, Ernest: 1986. Relativism and the Social Sciences, Cambridge University Press, Cambridge.

Gligorov, Vladimir (izd.): 1988. Kritika kolektivizma, Filip Višnjić, Beograd.

Goodman, Nelson: 1965. Fact, Fiction, Forecast, Indianapolis: Bobbs & Merill.

Goodman, Nelson: 1990. "Putevi stvaranja svijeta", Polja br. 371-374.

Gruenwald, Ernst: 1982. "Systematic Analyses" u: Curtis-Petras (1982) i Meja-Stehr (

Gurvitch, Georges: 1966. "Problemi sociologije spoznaje" u: G. Gurvitch, Sociologija I, Naprijed, Zagreb.

Gutting, Gary: 1984. "The Strong Programme", u: Brown (1984).

Hacking, Ian (ed.): 1981. Scientific Revolutions, Oxford UP.

Hacking, Ian: 1987. Representing and Intervening, Cambridge University Press, Cambridge.

Hadden, Richard: 1988. "Matemathics, Relativism and David Bloor", Philosophy of Social Sciences, 18:

Hanson, Norwood Russel: 1965. Patterns of Discovery, Cambridge UP.

Harre, Rom: 1965. Anticipation of Nature. Hutchinson, London.

Harre, Rom: 1989. The Philosophies of Science, Oxford UP, Oxford.

Hayek, Friedrich A.: 1979. The Counter-Revolution of Science, Liberty Press Indianapolis.

Hempel, Carl and Paul Oppenheim: 1988. "Studies in the Logic of Explanation", u: Pitt (1988)

Henderson, David: 1990. "On the Sociology of Science and the Continuing Importance of Epistemologically Couched Accounts", Social Studies of Science 20:

Hesse, Mary: 1980. Revolutions & Reconstructions in the Philosophy of Science, Indiana University Press, Bloomington & London.

Hesse, Mary: 1982. "Comments on the Papers of David Bloor and Steven Lukes", Studies in the Hist. and Phil. of Sci. 4:325-331.

Hollis, Martin, & Steven Lukes (eds.): 1982. Rationality and Relativism, Oxford, B. Blackwell.

Hollis, Martin: "The Social Destruction of Reality", u: Hollis and Lukes, 1982.

Hollis, Martin: 1986. "The Limits of Irrationality", u: Wilson (1986).

Holton, G. 1973. Thematic Origins of Scientific Thought. Cambridge, Harvard.

Hull, D.L. 1979. "In defence of presentism", History and Theory 18: 1-15.

Jacobs, Struan: 1989. "Vindicating Universalism", Phil. Soc. Sci. 19:75-80.

James, Susan: 1984. The Contents of Social Explanation, Cambridge University Press, Cambridge.

Jarvie, I.C.: 1986. "Explaining Cargo Cults", u Wilson (1986)

Jarvie, Ian: 1984. "A Plague on Both Your Houses" u: Brown (1984).

Kaiser, Matthias: 1990. "Racionalnost, razlozi i sociologija spoznaje", Filozofska istraživanja, 34:195-207.

Katz, Johnatan: 1989. "Rational Common Ground in the Sociology of Knowledge", Phil. Soc. Sci. 19:257-71.

Kitcher, Philip : "Explanatory Unification", u: Joseph Pitt, Theories of Explanation, Oxford University Press 1988.

Kitcher, Philip: 1988. "Explanatory Unification" u: Pitt (1988).

Knorr, Karin: 1981. The Manufacture of Knowledge, Pergamon Press, NY.

Knorr, Karin; Cicourel A.V. (eds.): 1981. Advances in social theory and methodology, Routledge & Kegan Paul.

Knorr, Karin; Krohn; Whitley (eds.): 1981. The Social Process of Scientific Investigation, Kluwer, Dordrecht.

Knorr, Karin; Strasser; Zilian (eds.): 1975. Determinants and Controls of Scientific Development, D. Reidel, Dordrecht.

Knorr-Cetina, Karin and Michael Mulkay (eds.): 1983. Science Observed, SAGE, London.

Knorr-Cetina, Karin and Michael Mulkay: 1983. "Emerging Principles in Social Studies of Science" u: Knorr-Cetina, Mulkay (1983).

Knorr-Cetina, Karin; Krohn; Whitley (eds.): 1981. The Social Process of Scientific Investigation, Kluwer, Dordrecht.

Knorr-Cetina, Karin; Strasser; Zilian (eds.): 1975. Determinants and Controls of Scientific Development, D. Reidel, Dordrecht.

Kolakowski, Leszek: 1972. Filozofija pozitivizma, Prosveta, Beograd.

Koyre, Alexandre: 1981. Naučna revolucija, Nolit, Beograd.

Kragh, Helge: 1989. An Introduction to the Historiography of Sceince, Cambridge University Press, Cambridge.

Krech, David, Richard Crutchfield: 1980. (1958) Elementi psihologije, Naučna knjiga, Beograd, str. 490.

Kuhn, Thomas. 1977. Essential Tension. University of Chicago Press, Chicago.

Kuhn, Thomas: 1974. (1962). Struktura naučnih revolucija, Nolit, Beograd.

Lakatos, Imre & Alan Musgrave (ed.) 1968. Philosophy of Science, North Holland: Amsterdam.

Lakatos, Imre: 1986 (1978). The Methodology of Scientific Research Programmes, Philosophical Papers, Vol.I, Cambridge UP, Cambridge.

Lakatos, Imre: 1987. "Beskonačni regres i zasnivanje matematike", u: Zvonimir Šikić (izd.), Novija filozofija matematike, Nolit, Beograd.

Lakatos, Imre: 1991. Dokazi i opovrgavanja, Školska knjiga, Zagreb.

Lakatos, Imre; Alan Musgrave (eds.): 1970. Criticism & The Growth of Knowledge, Cambridge University Press.

Lamb, D. and Eaton. S.M.: 1984. Multiple Disovery. The Pattern of Scientific Progress, Avebury, Trowbridge.

Latour, Bruno & S. Woolgar: 1979. Laboratory Life, Sage Library, London.

Latour, Bruno: 1983. "Give Me a Laboratory and I will Raise the World" u: Knorr-Cetina, Mulkay (1983).

Latour, Bruno: 1987. Science in Action, Open University Press.

Latour, Bruno: 1988. "The Politics of Explanation: an Alternative", u Woolgar (1988).

Laudan L., Donovan A., Laudan R., et al.: 1986. "Scientific Change: Philosophical Models and Historical Research", Sinthese 69:141-223.

Laudan, Larry: 1977. Progress and Its Problems, University of California Press, Berkeley.

Laudan, Larry: 1981."The Pseudo-science of Science?", Philosophy of Social Science 11:

Laudan, Larry: 1982. "More on Bloor", Philosophy of the Social Sciences 12*

Laudan, Larry: 1983. Science and Values, University of California Press.

Lazović, Živan: 1988. Razlozi, uzroci i motivi. Hjum i Kant, FDS Beograd.

Le Pore, Ernest (ed.): 1986. Truth and Interpretation, Basil Blackwell, Oxford.

Lehrer, Keith: Knowledge, University of Arisona Press

Lelas, Srđan: 1990. Promišljanje znanosti, Filozofska istraživanja Zagreb.

Lenk, Kurt (Hrsg.): 1967. Ideologie, Luchterhand, Neuwied-Berlin.

Levi-Strauss, Claude: 1978. Divlja misao, Nolit, Beograd.

Lugg, Andrew: 1984. "Two Historiographical Strategies: Ideas and Social Conditions in the History of Science" u: Brown (1984).

Lukes, Stephen: 1975. "Review of Scientific Knowledge and Sociological Theory", Social Studies of Science 5:

Lukes, Steven: 1982. "Relativism in its Place" u: Hollis, Lukes (1982).

Lukes, Steven: 1986. "Some Problems about Rationality" u: Wilson (1986)

MacIver, R. M.: 1964. Social Causation, Harper Torchbooks, New York.

MacKenzie, Donald and Barry Barnes: 1979. "Scientific Judgement: the Biometry-Mendelism Controversy", u: Barnes-Shapin 1979:191-210.

MacKenzie, Donald: 1981. "Interests, Positivism and History", Social Studies of Science 11:498-504.

Mannheim, Karl: 1978. (1929) Ideologija i utopija, Nolit Beograd.

Margolis, Joseph: 1986. Pragmatism without Foundations; Oxford: Blackwell.

McCarthy, Tom: 1989. "Contra Relativism. A Thougth-Experiment", Zeitschrift fuer phil. Forschung 43:318-330.

McMullin, Ernan: 1984. "The Rational and the Social in the History of Science" u: Brown (1984).

Mead, Margaret: 1968. Spol i temperament u tri primitivna plemena, Naprijed, Zagreb.

Medawar, Peter, Jean Medawar: 1986. Nauka o životu, Nolit, Beograd.

Medawar, Peter: 1988. Granice nauke, Radio Sarajevo III Program, Sarajevo.

Meja, Volker, Nico Stehr (Hrsg.): 1982. Der Streit um die Wissenssoziologie I-II, Suhrkamp, Frankfurt.

Merton, Robert: 1964 (1949) Social Theory and Social Structure, (9th ed.) The Free Press of Glencoe, Collier, Macmillan, London)

Merton, Robert: 1982. "Paradigm for the Sociology of Knowledge", u: Curtis - Petras (1982).

Meynell, Hugo: 1977. "On the Limits of Sociology of Knowledge", Social Studies of Science 7:489-500.

Miščević, Nenad, Matjaž Potrč (izd.): 1987. Kontekst i značenje, Izdavački centar Rijeka, Rijeka.

Miščević, Nenad: 1990. "Što je analitička filozofija", Dometi 4-5-6.

Millstone, Eric: 1978. "A Framework for the Sociology of Knowledge", Social Studies of Science 8*

Murray, Carl: 1990. "Da li je sunčev sistem stabilan?", III program RTB, 84:258-264.

Nagel, Ernst: 1974. Struktura nauke, Nolit, Beograd.

Nash, Dennison: 1963. "The Ethnologist as Stranger: An Essay in the Sociology of Knowledge" u Curtis-Petras (1982).

Needham Joseph: 1984. Kineska znanost i zapad. Školska knjiga, Zagreb.

Nelson, Leonard: "Die Unmoeglichkeit der Erkenntnistheorie"

Newton-Smith, W. 1981. The Rationality of Science, Oxford, Routledge.

Newton-Smith, William: 1980. "Is Science Rational", Social Science Information, 3:469-499

Newton-Smith, William: 1982. "Relativism and the Possibility of Interpretation", u: Hollis, Lukes (1982).

Nicholas, John: 1984. "Scientific and Other Interests" u: Brown (1984).

Nola, Robert: 1990. "The Strong Programe for the Sociology of Science, Reflexivity and Relativism", Inquiry 3.

Nowotny, Helga & Hilary Rose (eds.): 1979. Counter-movements in the Sciences, Reidel, Dordrecht.

Ostrander, David: 1982. "One- and Two-Dimensional Models of the Distribution of Beliefs", u: Douglas (1982).

Papineau, David: 1988. "Mathematical fictionalism", Intern. Stud. Phi. Sci. 2:151-174.

Pauli, Wolfgang: 1989. "Utjecaj arhetipskih ideja na Keplerove znanstvene teorije", u: Jung, Pauli, Tumačenje prirode i psihe, Globus, Zagreb.

Pearce, David: 1984. Motivated Irrationality, Clarendon Press, Oxford.

Persival, Ian: 1990. "Haos. Nauka za stvarni svet", III program RTB, 84:252-258.

Pettit, Philip: 1988. "The Strong Programme of Knowledge Without Relativism", in R. Nola (ed.): Relativism and Realism in Science, Dordrecht, Kluwer.

Philip Kitcher: "Explanatory Unification", u: Joseph Pitt, Theories of Explanation, Oxford University Press 1988.

Pinch, Trevor & Trevor Pinch: 1988. "Reservations about Reflexivity and New Literary Forms or Why Let the Devil have All the Good Tunes", u Woolgar (1988)

Pitt, Joseph (ed.): 1988. Theories of Explanation, Oxford University Press, Oxford.

Poincare, Henri: 1970. "Je li znanost umjetna?", u: Sesardić (198?)

Polanjyi, Michael: 1988. "Država znanstvenika", iz Gligorov izd. Kritika kolektivizma, Filip Višnjić, Beograd.

Polanyi, Michael: 1985. Implizites Wissen, Suhrkamp, Frankfurt.

Pollock, John L.: Contemporary Theories of Knowledge, Hutchinson, London, Melbourne

Polšek, Darko: 1989. "Sociološka zamka. O istini kao sporednom proizvodu znanstvene aktivnosti", Zbornik Trećeg programa Radio Zagreba 25-26:27-33.

Polšek, Darko: 1991. "Phenomenologyas a Methodological Research Program", Analecta Husserliana XXXVII, Kluwer, Dordrecht.

Popper, Karl und John Eccles: 1982. Das Ich und sein Gehirn, Piper Verl. Muenchen.

Popper, Karl: 1968. "Remarks on the problems of demarcation and of rationality", u: Lakatos, Musgrave (1968).

Popper, Karl: 1972. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Clarendon Press, Oxford.

Popper, Karl: 1972b. Conjectures and Refutations, Routledge & Kegan Paul, London.

Popper, Karl: 1973. (1934) Logika naučnog otkrića, Nolit, Beograd.

Popper, Karl: 1986 (1945) The Open Society and Its Enemies I-II, Routledge & Kegan Paul, London.

Popper, Karl: 1987. Auf der Suche nach einer besseren Welt, Piper, Muenchen.

Popper, Karl: 1988. (1934) Bijeda historicizma, iz: Gligorov (1988).

Popper, Karl: 1988b. The Open Universe. An Argument for Indeterminism, Hutchinson, London.

Prigogine, Ilya, Isabelle Stengers: 1982. Novi savez, Globus, Zagreb.

Prior, A.N.: 1967. "The Runabout Inference-Ticket" u: Strawson 1967.

Putnam, Hilary: 1981. Reason, Truth and History, Cambridge UP.

Putnam, Hilary: 1986. Realism and Reason. Philosophical Papers Vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge.

Quine, Willard v. O.: 1959. Word & Object, The M.I.T. Press.

Quine, Willard v. O.: 1975. Ontologische Relativitaet und andere Schriften, Reclam, Stuttgart.

Quine, Willard v.O.: 1961. From a Logical Point of View, Harper and Row, NY.

Radcliffe-Brown, A.R. 1982. Struktura i funkcija u primitivnom društvu, Prosveta, Beograd.

Radnitzky, Gerhardt and William Bartley III (eds.): 1987. Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge, La Salle, III. Open Court.

Ravetz Jerome: 1971. Scientific Knowledge and its Social Problems, Clarendon Press, Oxford 1971.

Reichenbach, Hans: 1938. Experience and Prediction, Chicago: University of Chicago Press.

Restivo, Sal: 1984. "Representations and the Sociology of Mathematical Knowledge", in: Belisle & Schiele (eds.), Les Savoirs dans les Pratiques Quotidiennes. Recherches sur les Representations, Paris.

Restivo, Sal: 1988. "Modern Science as a Social Problem", Social Problems, Vol. 35, 3.

Rorty, Richard: 1988. "Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie", u: R. Rorty, Solidaritaet oder Objektivitaet, Reclam, Stuttgart.

Rorty, Richard: 1989. Philosophy and the Mirror of Nature, Basil Blackwell, Oxford.

Rouse, Joseph: 1990. "The Narrative Reconstruction of Science", Inquiry 33:179-196.

Rudwick, Martin: 1982. "Cognitive Styles in Geology", u: Douglas (1982).

Russell, Bertrand: 1977. Sceptical Essays, Unwin, London.

Russell, Bertrand: 1989. Misticism and Logic, Unwin, London.

Salmon, Wesley: 1988. "Rational Prediction" u: A. Gruenbaum and W. Salmon, The Limitations of Deductivism, University of California Press, Berkeley.

Sesardić, Neven (izd.): ?. Filozofija nauke, Nolit, Beograd.

Sexstus Empiricus: 1985. Grundriss der phyrronischen Skepsis, Suhrkamp, Frankfurt.

Shapin, Steven and Barry Barnes: 1979. "Darwin and Social Darwinism: Purity and History" u: Barnes-Shapin 1979:125-143.

Shapin, Steven: 1975. "Phrenological knowledge and the social structure of early ninetheenth-century Edinburgh", Annals of Science XXXII:219-43.

Shapin, Steven: 1979. "Homo Phrenologicus. Anthropological Perspectives on an Historical Problem", u: Barnes-Shapin 1979: 41-73.

Shapin, Steven: 1982. "History of Science and its Sociological Reconstructions", Hist. Sci. 20:157-211.

Slezak, Peter: 1989. "Scientific Discovery by Computer as Empirical Refutation of the Strong Programme", Social Studies of Science 19:

Snow, Charles: 1971. (1959) Dve kulture. I ponovo o njima, NUBS, Beograd.

Stark, Werner.: 1967. "Sociology of Knowledge" u: Edwards (ed.) Encyclopedia of Philosophy, New York. Macmillan 1967.

Stove, D.C.: 1982. Popper and After. Four Modern Irrationalists, Pergamon Press, Oxford.

Strawson, P.F. (ed.), Philosophical Logic, Oxford University Press 1967.

Strawson, P.F. (ed.): 1967. Philosophical Logic, Oxford UP.

Stroud, Barry: The Significance of Philosophical Scepticism, Clarendon Press, Oxford 1984.

Struik, Dirk: 1987. Kratak pregled istorije matematike, Zavod za udžbenike, Beograd.

Suppe, Frederick: 1977. The Structure of Scientific Theories, Illini Book, 2nd Edition.

Topitsch, Ernst (Hrs.): 1984. Logik der Sozialwissenschaften, Athenaeum, Koenigstein.

Toulmin, Stephen: 1981. Voraussicht und Verstehen, Suhrkamp, Frankfurt.

Trigg, Roger: 1985. Understanding Social Sciences, Basil Blackwell, Oxford.

Triplett, Tim: 1986. "Relativism and the Sociology of Mathematics: Remarks on Bloor, Flew and Frege", Inquiry, 29:

Turner, Stephen: 1981. "Interpretive Charity, Durkheim and the "Strong Programme" in the Sociology of Science", Philosophy of Social Science 11:

van Mises, Ludwig: 1958. Theory and History, Jonatan Cape, London.

Wallis, Roy (ed.): 1979. The Social Construction of Rejected Knowledge, University of Keele Press.

Wallis, Roy (ed.): 1979. The Social Construction of Rejected Knowledge, University of Keele.

Whorf, Benjamin L.: 1979 (1956). Jezik, misao i stvarnost, BIGZ, Beograd.

Wilson, Bryan R. (ed.): 1986. Rationality, Basil Blackwell, Oxford.

Winch, Peter: 1974. Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhaeltnis zur Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt.

Winch, Peter: 1986. "Understanding a Primitive Society", u: Wilson (1986).

Wittgenstein, Ludwig: 1980. Filozofska istraživanja, Nolit, Beograd.

Woolgar, Steve & Malcolm Ashmore: 1988. "The Next Step: an Introduction to the Reflexive Project" u Woolgar (1988).

Woolgar, Steve (ed.): 1988. Knowledge & Reflexivity, SAGE London.

Woolgar, Steve: 1981. "Critique and Criticism: Two Readings of Ethnomethodology", Social Studies of Science 11:504-514.

Woolgar, Steve: 1981. "Interests and Explanation in the Social Study of Science", Social Studies of Science 11:

Woolgar, Steve: 1981b. "Critique and Criticism: Two Readings of Ethnomethodology", Social Studies of Science 11:504-514.

Woolgar, Steve: 1988. Science. The Very Idea, Horwood, Tavistock, Chichester, London.

Worrall, John: 1990. "Rationality, Sociology and the Symmetry Thesis", rukopis.

Wright, Georg H.: 1974. Causality and Determinism, Columbia University Press, New York 1974.

Wright, Georg H.: 1975. Objašnjenje i razumevanje, Nolit Beograd.

Yearley, Steven: 1982. "The Relationship Between Epistemological and Sociological Cognitive Interests: So me Ambiguities Underlying the Use of Interest Theory in the Study of Scientific Knowledge", Studies in the History and Philosophy of Science, 13:

Zheng, Lan: 1988. "Incommensurability and Scientific Rationality", Int. Stud. Phil. Sci. 2:227-236.

Zilsel, Edgar: 1976. Die sozialen Urspruenge der neuzeitlichen Wissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt aM.

Ziman, John: 1988. An Introduction to Science Studies. The Philosophical and Social Aspects of Science and Technology, Cambridge UP, Cambridge.

◎ Canetti (1984), Freud (1987).

◎ O drugim varijantama teorija demarkacije, kao što je na pr. Lakatoseva (usporedna procjena) metodologija znanstveno-istraživačkih programa, bit će riječi u poglavlju o sociologizmu.

◎ Premda će sociologisti dovesti u pitanje i tu pretpostavku.

◎ Obično se rabe nazivi "racionalisti" i "relativisti".

◎ Vidi niže o Davidsonovu principu dobronamjernosti i radikalnoj interpretaciji.

◎ Na jednome mjestu fizičar James Cushing (1989:181-3) kaže:

*...da bi se metodologije mogle prosuđivati, ciljevi... moraju biti jedinstveni. Cilj znanosti mora biti koherentnost, dostupnost i nepristranost... Pa i tako reducirani zahtjevi ostaju više želja negoli nužnost logičkih zahtjeva. U znanstvenoj praksi činimo sve što možemo, ali ono doista najbolje što postižemo izgleda mnogo manje od onoga čemu smo se nadali... Nije stvar u tome što bismo mi željeli, nego u tome što je prihvatljivo i uvjerljivo s obzirom na činjenice. Pokušavamo pronaći ili konstruirati konačna objašnjenja koja bi mogla opstati. Pa ipak iz toga ne proizlazi da će dokazi nužno poduprijeti uvjerenja koja zadovoljavaju te potrebe.

◎ Umjesto Kuhnova popisa, Newton-Smith razmatra Popperove racionalne principe prosudbe teorija: neka je teorija bolja od neke druge ako 1. ima veći empirijski sadržaj od nje, 2. ako može objasniti uspjehe one suparničke, 3. ako za razliku od suparničke još nije opovrgnuta.

◎ Takav stav zastupala je većina sociologa znanosti do pojave "strogog programa". Zato Bloor govori o "izdaji struke". Mannheim je u Ideologiji i utopiji ustvrdio: "Za formalnu spoznaju možemo reći da je u biti pristupačna svima i da na njezin sadržaj ne djeluje pojedinačni subjekt ni njegove historijsko-socijalne sklonosti... Povijesni i socijalni razvoj ideje nebitan je za njegovu krajnju valjanost ako povijesni trenutak i socijalni uvjeti nimalo ne utječu na njezin sadržaj i oblik." Werner Stark (1967:477) zastupao je isti stav: "Budući da čovjek prirodne činjenice mora prihvatiti onakve kakve jesu, dok su one kulturne njegovo vlastito djelo, socijalna uvjetovanost znanja bit će u oba slučaja različita."

◎ U vezi s podrobnijom prosudbom te tvrdnje kritičkih racionalista vidi poglavlje o refleksivnosti.

◎ ^esto se i danas misli da se kriterij "nezavisnosti od nas" podudara s kriterijem istinitosti, tj. da je ono što manje ovisi o nama istinitije. U najmanju su ruku posrijedi dva nezavisna kriterija.

◎ Zato strogi sociologistički program i ne vrednuje interese. Kada je riječ o procjeni interesa, čini se da je lakše i opravdanije zanemariti naš sud o njima. Zapravo, situacija je u slučaju prosudbe vjerovanja i prosudbe interesa identična. Strogi nam program ne onemogućuje vrednovanje, nego samo zahtijeva da budemo svjesni da je posrijedi naše, a ne univerzalno vrednovanje.

◎ Optužen za iracionalizam, Thomas Kuhn se u Post scriptumu Strukturi znanstvenih revolucija brani tvrdeći da njegova koncepcija znanstvenih paradigmi nije napad na racionalizam. U skladu s tim, on sebe smatra racionalistom.

◎ Objašnjenje mora na neki način pojednostavniti ono što moramo prihvatiti. Kada se zakoni objašnjavaju time što se pokazuje da proizlaze iz drugih zakona, to je pojednostavljenje onoga što moramo prihvatiti jer smanjuje broj neprozirnih nužnosti koje moramo pretpostaviti... Ono što moramo dobiti... jest redukcija broja nezavisnih zakona koje moramo prihvatiti radi potpuna opisa prirode", (Kneale, cit. prema Friedman 1988). Pojmove jednostavnost i unifikacija Kneale i Friedman rabe promiscue.

◎ Izrazi i navedena podjela preuzeta je od Michael Friedmana (1988). U tom članku Friedman govori o nedostacima tih teorija objašnjenja.

◎ Nužni su uvjeti kontekst bez kojeg neka pojava ne bi mogla nastati, a dovoljni su uvjeti u tom kontekstu izravni uzroci tj. razlozi za njezin nastanak ili razvoj. Naprimjer, da bi svijeća gorjela, potreban je kisik (nužan uvjet), dok je paljenje šibice - ako su zadovoljeni nužni uvjeti, tj. ako ima kisika - dovoljan uvjet, neposredan uzrok, tj. razlog što svijeća gori. Standardna dogma u objašnjenju znanja jest da je društvo doduše nužan uvjet, kontekst u kojem se znanje jedino može pojaviti, ali da ono nikada ne može biti dovoljan razlog za pojavu nekog mnijenja tj. sredstvo za objašnjenje njegovog nastanka, pa se sociologija ograničavala na opis ili objašnjenje nužnih uvjeta, dok je pitanje (dovoljnih) razloga predmet rasprave "fundamentalnijih" znanosti ili filozofije kojoj sociolozi ne mogu ništa pridonijeti.

◎ "Upravo to čini pojmovno mišljenje za nas vrijednim. Da su samo opće ideje, pojmovi ne bi jako obogaćivali spoznaju; jer opće... ne sadrži ništa više od pojedinačnoga. Ali ako su pojmovi u prvom redu kolektivne predodžbe, onda onome čemu nas može poučiti naše osobno iskustvo dodaju svu mudrost i znanje što ih je kolektiv stoljećima gomilao... Pojmiti neku stvar znači bolje shvatiti njezine bitne elemente i istodobno je smjestiti u neku cjelinu; jer svaka civilizacija odlikuje se vlastitim organiziranim pojmovnim sustavom... Kolektivna predodžba nužno je podvrgnuta kontroli koja se beskrajno ponavlja: ljudi koji uz nju pristaju provjeravaju je vlastitim iskustvom. Ona dakle ne može biti potpuno neprimjerena svom predmetu... I obratno, teško da pojmovi, čak i kada su izgrašeni po svim pravilima znanosti, crpe autoritet samo iz svoje objektivne vrijednosti. Da bi se u njih vjerovalo, nije dovoljno da budu istiniti... Pojmovno misliti ne znači naprosto izdvojiti i grupirati obilježja zajednička stanovitom broju predmeta, nego svesti

promjenljivo na trajno, individualno na društveno... Ali... ne samo da (pojmovi) potječu iz društva nego su i same stvari što ih izražavaju društvene. Ne samo da ih je društvo uspostavilo nego su i njihov sadržaj različiti vidovi društvenog bitka: kategorija roda isprva se nije razlikovala od pojma ljudske skupine, ritam društvenog života temeljio se na kategoriji vremena, prostor koji društvo zauzima pružio je građu kategoriji prostora, a kolektivna sila bila je prauzor pojma djelotvorne sile, bitnog elementa kategorije uzročnosti. Međutim, kategorije nisu načinjene da bi se primjenjivale samo na društveno carstvo, nego se odnose na svekoliku stvarnost. Kako su onda modeli prema kojima su izgrađene pozajmljeni od društva? To je zato što su one najuzvišeniji pojmovi koji pri spoznavanju igraju najznačajniju ulogu. Funkcija je kategorija naime da nadvise i obuhvate sve druge pojmove: one su trajni okviri mentalnog života. No da bi mogle obuhvatiti takav predmet, potrebno je da i same budu oblikovane u skladu sa stvarnošću jednake širine.... (Društvo) je moguće samo ako su pojedinci i stvari koji ga tvore razdijeljeni na različite skupine, to jest klasificirani, te ako su i same te skupine međusobno klasificirane. Društvo dakle pretpostavlja organizaciju svjesnu same sebe koja nije ništa drugo doli klasifikacija. Ta organizacija društva prirodno se prenosi i na prostor koji ono zauzima...." (Durkheim 1982:391 - 400)

"Tako se čini da je sociologija pozvana da znanosti o čovjeku otvori nov put. Dosada smo bili suočeni sa sljedećom alternativom: ili da čovjekov bitak i njegove osebujne sposobnosti objašnjavamo svodeći ih na niže oblike bića, um na osjetila, duh na tvar, što je značilo poricati njihovu osebujnost; ili da ih pak povežemo s nekom nadiskustvenom stvarnošću koja se postulira, ali čije se postojanje ne može utvrditi nikakvim opažanjem. Duh je zbunjivalo to što se smatralo da je pojedinac finis naturae: činilo se da s one strane nema više ničega, barem ne nečega što bi znanost mogla dosegnuti. Ali otkako se priznalo da iznad pojedinca postoji društvo i da ono nije nominalno i umno biće, nego sustav djelatnih sila, čovjek se može objasniti na nov način. Da bi se sačuvali njegovi distinktivni atributi više nije nužno postaviti ih izvan iskustva. Ako ništa drugo, prije nego što se ode u tu krajnost, bilo bi dobro istražiti ne potječe li ono što u pojedincu nadmašuje pojedinca od nadindividualne, ali iskustveno dane stvarnosti koja je društvo. Dakako, ne bi se već sada moglo reći dokle se ta objašnjenja mogu protegnuti i mogu li riješiti sve probleme. Ali podjednako je nemoguće unaprijed označiti granicu koju ona ne bi mogla prijeći. Hipotezu treba ipak iskušati i podvrgnuti je što metodičnije činjeničnoj provjeri." (Durkheim 1982:403).

◎ Posve je opravdano pitanje koliko je taj paralelizam i dalje prikladan za redukciju. Tako npr. Ernst Nagel u Strukturi znanosti (1974) piše: "...funkcionalizam je stajalište u društvenim znanostima koje... inzistira na "autonomnom" karakteru tih disciplina i suprotstavlja se "redukcionističkim" interpretacijama društvene činjenice pomoću ne-ljudskih načina ili oblika ponašanja" (str. 463). S druge strane, pojam "funkcija" rabi se u barem šest različitih značenja: 1. uzajamna zavisnost više varijabli, 2. skup procesa ili

operacija unutar nekog entiteta koji se dobiva zanemarivanjem nezajedničkih efekata svakog od njih, 3. "životna funkcija", 4. primjena, korist ili efekt neke stvari, 5. skup posljedica koje neka stvar ili aktivnost ima po "sustav kao cjelinu" i 6. doprinos koji entitet daje održavanju nekog sustava. Po mom mišljenju, pojam funkcije najčešće se rabi u smislu koji je naveo Ratcliffe-Brown (1982:250): "funkcija predstavlja udjel što ga taj dio ima, njegov doprinos životu organizma kao cjeline". Vratimo li se sada Durkheimu, funkcionalizam opravdava redukciju logike na društvo definirajući logiku kao institucionaliziranu društvenu potrebu ili kao "nužan uvjet za opstanak društva".

- Slično i u: Bloor (1976:4-5), Barnes (1974:1953-7).

- Terminološko razjašnjenje: suprotstavljanje racionalizma sociologizmu ne znači da sociologističko objašnjenje nije racionalno (Bloor čak često tvrdi da ono mora biti kauzalno da bi bilo znanstveno, tj. racionalno). Racionalizam je ovdje samo oznaka za antisociologistički stav koji se poziva na izvankontekstualnost prosudbe istinitosti vjerovanja.

- Tu je kriterij objašnjenja, koji neki teoretičari ističu kao definiciju objašnjenja, ujedno i samo objašnjenje.

- "Obje su tvrdnje prihvatljivi kandidati, ali nijedna od njih ne specificira nužne i dovoljne uvjete za vjerovanje... Bloorovo djelo puno je fascinantnih i prihvatljivih sadržajnih tvrdnji, ali nijedna od njih nije podvrgnuta njegovom vlastitom metodološkom stereotipu o objašnjenju vjerovanja pomoću kauzalnog zakona." (Millstone 1978:119).

- Racionalist Popper rekao bi kontroli "prijateljsko-neprijateljske zajednice istraživača".

- Shapin (1982), Rouse (1990), Latour (1987), Woolgar (1988), Wallis (1979)

- U spisu "Polyhedra and the Abominations of Leviticus: Cognitive Styles in Mathematics",, Bloor (1982) je logiku otkrića zamijenio sociologijom otkrića: "matematika je nešto o čemu treba pregovarati... socijalno je determinirano sve ono o čemu se raspravlja u pregovorima: matematika je sve ono čime pregovori rezultiraju i ništa više" (197). A sociologija ustanovljava obrasce pregovora. "Sjedinjujuća ideja te teorije jest da će se o odgovoru na anomaliju, pa tako i o zacrtavanju intelektualnih granica, pregovarati u skladu s obrascem socijalnih ograničenja" (202). "Unutar danog socijalnog konteksta samo će neki oblici uvjeravanja i opravdavanja biti svrsishodni... Zahvaljujući procesu selektivnog poticanja, u društvenom kontekstu pojavit će se karakteristični oblici argumentiranja koji će se isticati svojom učestalošću. To će svakoj socijalnoj strukturi dati dominirajući repertoar eksplicitnih vrsta opravdanja i karakterističnih stilova znanja. Zaključivanje o individualnom ponašanju tada će se opravdavati time što će se u pojedinaca zacijelo moći uočiti neki tipični oblici" (204-5).

- Tim se opravdanjem šposlužio Dennett u već spomenutoj knjizi (1978).

◎ Larry Laudan je u kritici pod naslovom "The Pseudo-science of Science?" (1981) ustvrdio da je strogi program "metasociološki manifest". Otada tu sintagmu upotrebljavaju mnogi kritičari (Nola, Millstone, Slezak), ali oni unatoč tome strogi program tretiraju kao teoriju.

◎ U članku "Phenomenology as a Scientific Research Program" (1990) pokušao sam međutim dokazati da se primijenivši takvu metodologiju, više ne možemo služiti realističkom intuicijom, odnosno vratiti se realističkom diskursu o postojećim stvarima "izvan nas".

◎ U kontinentalnoj filozofiji, osobito u hegelijanskom žargonu, poistovjećenje objektivnoga i socijalnoga nije začudno. Duhovni bitak i društveni bitak u kontinentalni filozofi često rabe promiscue. Objektivno je naprimjer po Hegelu ono što se objektiviralo u javnosti, u društvu, u pravu, moralu i običajnosti. Kada subjektivna htijenja i mnijenja postaju predmet javne kontrole ili prosudbe, ona nadilaze subjektivni karakter svojih tvoraca. Ono što nadilazi društvenu partikularnost i volju Hegel je nazivao apsolutnim. U britanskoj filozofiji takve distinkcije nisu uobičajene. Objektivno se u britanskoj terminologiji gotovo isključivo veže za istinu, za znanje nezavisno od subjekta. Kada objektivno poistovjećuje sa socijalnime, Bloor (1974, 1983) čini nasilje nad konvencionalnom upotrebom engleskog pojma "objektivnost".

◎ Cauchyjev dokaz izgledao je ovako: zamislimo da odstranimo jednu plohu, pa ako je Eulerov teorem točan, onda je formula U-B+P=1. Sada nacrtajmo poliedar plošno, zatim svaku površinu podijelimo tako da bude sastavljena od trokuta. Vrijednost U-B+P ostaje nepromijenjena. Sada uklonimo trokut po trokut. Vrijednost ostaje ista. ^inimo tako sve dok ne dobijemo jedan trokut za koji vrijedi U-B+P=1. Ako je Eulerova formula za poliedar točna, onda je Cauchyjeva točna kada se sve nepotrebno izbaci. To je potvrda Eulerove formule. "Originalni misaoni eksperiment jednostavno je način da se poliedar vidi kao skup trokuta. Cauchyjev dokaz sastoji se u svošenju na bolje poznatu shemu... Možda nema sumnje da za neke poliedre vrijedi Eulerova formula, ali je dvojbeno objašnjava li Cauchyjevo rezoniranje zašto je to tako. Npr. mogu li se svi poliedri raširiti kada im se odstrani jedna ploha? Da li bilo kakvo pomicanje trokuta ostavlja formulu nedirnutom? Odgovor je očito negativan. Cauchy, kaže Lakatos, nije primjetio da zbog brisanja bočnih trokuta trokute mora micati vrlo pažljivo ako želi da formula ostane nepromijenjena, kao što zahtjeva dokaz."

Lhuilier i Hessel pronašli su protuprimjer Eulerovu teoremu: kocku upisanu u kocki. Protuprimjer zadovoljava Legendreovu definiciju poliedra: "tijelo čije su plohe poligoni". Možda definicija ne vrijedi? Možda se mislilo da je poliedar površina sastavljena od poligonalnih ploha. Tu je definiciju predložio Jonquieres. Ona izbjegla Lhuilierov i Hesselov protuprimjer, jer to uopće ne bi bio poliedar. Ali tada za definiciju poliedra više nije ni važno što je on tijelo.

Hessel daljnje izvođenje izgledalo je ovako: Zamislimo da je Jonquieresova definicija točna i usto plohu koju zatvaraju dvije piramide spojene na jednom vrhu. Ona zadovoljava Jonquieresovu definiciju, ali se U-B+P=3 i Cauchyjev misaoni eksperiment ne slažu. Ne možemo svim poliedrima odstraniti po jednu plohu i izravnati na jedinstvenu površinu. "Naravno, možemo postaviti isto pitanje: je li ta čudnovata stvar poliedar?"

Moeblius je već definirao poliedar tako da isključi i ovaj protuprimjer: "poliedar je takav sistem poligona u kojemu se dva poligona dodiruju na svakom bridu te je nemoguće da se s jedne plohe na drugu prelazi preko ugla." No ako je Hesselov primjer uklonjen, postoje drugi oblici koji zadovoljavaju definiciju, ali se ne slažu s Cauchyjevim dokazom: ne mogu se izravnati.

Stoga je odgovor bio: Eulerova formula vrijedi za jednostavne poliedre koji se mogu prikazati plošno.

Postoje i drugi problemi: kocka koja stoji na kocki tvoreći indijansku piramidu. Ovoga puta problem nije plošni prikaz (i odstranjivanje plohe), nego proces triangulacije.

Kako bi se i taj problem prebrodio, mogu se isključiti prstenaste plohe, tako da formula sada vrijedi za jednostavne poliedre s jednostavno povezanim plohama: U-P+R=2.

◎ U svojoj kritici Bloorove socijalne interpretacije matematike Tim Tripplet (1986) tvrdi da Bloor ne dokazuje relativnost matematike na razini činjenica, nego na razini filozofije matematike. On ne poriče da je 7 + 5 = 12, nego tvrdi da se ta tvrdnja može tumačiti na različite načine tumačiti. Drugim riječima, odgovorna za Lakatoseve i Bloorove zaključke odgovorna je eventualno pogrešnost koncepcije matematike, a ne sama matematika. Pretpostavka da se filozofija matematike nalazi izvan matematike, odnosno da s njom nema nikakve veze, po mom je mišljenju pogrešna. Ona već pretpostavlja postojanje nezavisnih entiteta, onaj izvanvremenski platonički svijet. Kada kažemo da je matematika neovisna o filozofiji matematike, tada već imamo vrlo određenu filozofiju o tome što ona obuhvaća. A ona u Trippletovu slučaju obuhvaća upravo onu koncepciju koju i Bloor i Lakatos posredno odbacuju.

◎ To također vrijedi za racionalističke dualiste, kao što su Popper i Lakatos. Karakteristično je međutim da objašnjenje "egzistencijalne uvjetovanosti" za sve njih nije dostatno.

◎ Rorty (1988).

◎ Vidi daljnju raspravu o tome u poglavlju o refleksivnosti.

◎ Uzimajući u obzir činjenicu da teorije doista često prethode opažanju, neki su pozitivisti, primjerice Russell, umjesto radikalnog empiriokriticizma (prema kojemu je svaka nadgradnja osjetilnih podataka nerealna), zastupali doktrinu "realizma teorija" umjesto

"realizma entiteta". Međutim, sintagma "realizam teorija", koja se i danas često koristi, jest drveno željezo: ona ili poistovjećuje predikate "realno" i "idealno" ili pak predicira "realnost" teorijama koje smatra istinitima. U prvom slučaju posrijedi je semantička, a u drugom ontološka zbrka.

◎ U pozitivističkom smislu riječi.

◎ Brojni sociologisti (Woolgar, Latour, Ashmore, Collins) gradili su svoj sociologizam upravo na neodređenosti falsifikacije i verifikacije, na tezi o neponovljivosti eksperimenta. Prihvaćanje ili odbacivanje instancija teorijskog ili hipotetičnog pravila ne ovisi o samom postupku, jer postupak nije u potpunosti ponovljiv. To je vidljivo osobito u vrlo sofisticiranim eksperimentima u kojima se upotrebljava veoma složena tehnička aparatura. Izbor činjenica ili opovrgavajućih instancija temelji se na konvencionalnom prihvaćanju relevantnosti ishoda određenih eksperimenata. Kako kaže Pierre Duhem (Sesardić, 198?:79-80), "nijedan eksperimentalni zakon ne može teoretičaru poslužiti prije nego što je pretrpio interpretaciju koja ga transformira u simbolični zakon; a ta interpretacija implicira prihvaćanje cijelog skupa teorija. Drugo, nijedan eksperimentalni zakon nije točan, on je samo približan, on je podložan bezbroju različitih simboličnih prijevoda". Ako je prihvaćanje ili odbacivanje hipoteze stvar konvencije ili izbora, odnosno ako je nemoguće "racionalno" donijeti odluku i utemeljiti je, onda je jasno da se sociologija može uključiti u objašnjenje.

U studiji "The Son of a Seven Sexes" (1981) Harry Collins ispituje eksperimente o gravitacijskom zračenju. Joseph Weber konstruirao je spravu kojom će potvrditi predviđanja teorije relativnosti o postojanju gravitacijskog zračenja. Sprava je iznimno skupa, mogu je sastaviti samo najbogatiji istraživački centri i njezina je isključiva namjena dokazivanje ili opovrgavanje Einsteinove hipoteze. Na ekranu Weber primjećuje vidljive i relativno pravilne oscilacije. Jesu li detektirane oscilacije posljedica gravitacijskog zračenja ili nekog drugog poremećaja? Weber zaključuje da je njegova sprava više puta detektirala prisutnost gravitacijskog zračenja. Kako bi provjerio rezultate tog eksperimenta, Peters je sagradio sličan stroj (s mnogo jačom antenom) i ustvrdio da Weberovi navodi nisu istiniti: i on je doduše detektirao oscilacije, ali one se mogu objasniti drugim zračenjima i poremećajima, pa stoga zaključuje da njegov stroj nije detektirao gravitacijsko zračenje. Jesu li oscilacije "dokaz" za postojanje gravitacijskog zračenja? Još je pet istraživačkih centara izradilo sličan stroj. Svaki je od njih detektirao neke oscilacije, ali je većina potvrdila Petersove navode, odnosno odbacila Weberove. Ako su svi detektirali neke oscilacije, zašto su prihvatili Petersove navode? Da stvar bude kompliciranija, nijedna od tih sedam sprava nije jednaka. Je li greška u strojevima onih koji su poricali prisutnost gravitacijskog zračenja, u interpretacijama primijećenih oscilacija ili je možda pogrešno predviđanje da gravitacijsko zračenje postoji? Unatoč tome što se hipoteza o postojanju gravitacijskog zračenja još uvijek smatra ispravnom, znanstvena je zajednica zaključila da

Weberovi navodi o njihovom otkriću nisu vjerodostojni, pa za tu hipotezu još nema dokaza.

◎ "Pojmovi su djelomice sredstva za formuliranje teorija, a djelmice sredstva za njihovo sažimanje. U svakom slučaju, njihov je značaj uglavnom instrumentalan. Oni se uvijek mogu nadomjestiti drugim pojmovima" (Popper 1972:124).

◎ Izuzevši Neuratha.

◎ Istu misao ponavlja i primjenjuje Bloor (1983, 1983a, 1984).

◎ Argumenti za raznolikost klasifikacijskih shema uglavnom su antropološki. Jedan od često citiranih primjera jest Bulmerovo istraživanje jezika plemena Karam u Novoj Gvineji. Terminom "yakt" Karami označavaju uglavnom ono što mi nazivamo pticama. Ali u klasu "yakt" spadaju i šišmiši, dok su kazuari isključeni iz te taksonomske skupine.

Dobar primjer suvremenog prijepora oko taksonomije, tj. različitih konceptualnih shema i socijalnog utjecaja i značenja izbora taksonomskih shema, pruža ogled Johna Deana (1979) "Prijepor oko klasifikacije. Studija iz povijesti botanike". To je rasprava o argumentima za i protiv fenotipske (Linneove) klasične taksonomije biljnog i životinjskog carstva i genotipske (ekološke) botanike. Premda Linneova fenotipska taksonomija uglavnom odgovara genotipskoj taksonomiji životinja, one se bitno razlikuju kada je posrijedi biljno carstvo: genetička biologija tvrdi da bi trebalo izraditi novu taksonomiju bilja na temelju novih znanja o genetskoj strukturi biljaka i mogućnosti njihova križanja. No da bi se stvorila nova taksonomija bilja potrebno je izvršiti golem broj eksperimenata kako bi se utvrdilo koje se biljke s kojima mogu križati. To predstavlja praktičnu poteškoću, jer čak je i provizornu novu taksonomiju nemoguće izraditi bez izvođenja brojnih eksperimenata, a o potpunoj taksonomiji ne može biti ni govora. Osim toga, postoji niz vrsta koje nisu svrstane ni po Linneovoj klasifikaciji. Iako ne postoje načelni razlozi protiv izvođenja eksperimenata radi nove klasifikacije, jasno je da bi prijelaz na novu koja je tek u začecima stvorilo pravi kaos među botaničarima. Stoga su socijalni (praktični) razlozi primarni u odluci da se zadrži Lineeova klasifikacija. Dakle, čak i tamo gdje postoji (unatoč tome što postoji) načelno slaganje oko toga koja je taksonomija preciznija, socijalno-pragmatični razlozi odlučuju o prihvaćanju konceptualne sheme.

◎ U ranijoj verziji "strogog programa" Bloor (1973) ističe:

Cilj sociologije znanja jest objašnjenje stvaranja vjerovanja pomoću utjecaja koji na njih djeluju.*

◎ Shapin (1982). Nolina primjedba (1990) na račun sociologističkog pragmatizma da nam pri istraživanju "horoskopa" ne treba "više horoskopa, nego njihova prosudba", premda je duhovita, ne pogađa problem. Ne možemo naime prosuđivati nešto što ne postoji. Procjena je moguća tek kada postoji neki korpus podataka na temelju kojega se izrađuju teorije. Njegova primjedba očito želi obezvrijediti normalan cilj svake znanstvene

discipline, pa tako i sociologije spoznaje, a to je da skuplja podatke. Naravno, posve je drugo pitanje koliko oni opravdavaju teoriju što se na njima temelji.

◎ Barnes priznaje: "Istina je da nismo predložili nikakve zakone ili nužne veze između znanja i društvenog poretka, niti smo formirali neke apstraktne instrukcije kako bi se ispitivanja i objašnjenja korpusa znanja mogla dalje nastaviti" (Barnes 1977:85).

◎ O argumentu samoopovrgljivosti bit će još riječi u sljedećem poglavlju.

◎ Farley i Geison (1974), Barnes i Shapin (1979), za detaljniju literaturu vidi Shapin (1982). Farley i Geison istraživali su prijepor između Pasteura i Poucheta o spontanom stvaranju života sredinom XIX. stoljeća. Za vrijeme Drugog carstva Louisa Napoleona, oni su zastupali ekstremne političke stavove: Pasteur konzervativne, Pouchet liberalne. Opirući se konzervativno-religioznim dogmama, liberal Pouchet zastupao je koncepciju spontane generacije života, dok joj se Pasteur, u skladu s konzervativnim stavovima, opirao. Farley i Geison zaključuju da je politička situacija, a ne argumentacija odlučila u korist Pasteura, odnosno da je ona bila "uzrok" koji je nadvladao "dobre razloge".

◎ Bloor (1984), Barnes-Bloor (1990).

◎ Tako Paul Feyerabend (1987:221) izvještava o sličnim sporovima sa Imre Lakatosem: "U jednom trenutku Lakatos je rekao da se epistemološki anarhizam možda ne može "ubiti" argumentima, ali da se ipak može pokazati da je apsurdan: gdje je taj epistemološki anarhist koji iz čistog inata izlazi kroz prozor na pedesetom katu umjesto da upotrijebi dizalo? Sve do kraja njegova života činilo se da je to njegova glavna primjedba na moj račun."

◎ U knjizi Znanost na djelu (1987) Latour na sličan način rekonstruira postupak stvaranja i tumačenja znanosti. Znanstveno je rješenje neproblematizirana, neotvorena "crna kutija". Otvaranje "crne kutije", tumačenje onoga što ona sadrži može ići u najrazličitijim smjerovima. Početnik zapitkuje o značenju novih crnih kutija. Taj proces ide u beskraj.

◎ "Bez simetrije strogi bi se program sveo na relativno blagu tvrdnju da su vjerovanja uzrokovana." (Laudan:1981:198)

◎ Ne treba zaboraviti da je primarna meta kritike "strogog programa" racionalistička tvrdnja da uzroci općenito ne mogu objasniti istinita uvjerenja.

◎ "I tako nakraju stižemo do paradoksa nad paradoksima - "ustajala" Kina dala je tolik broj otkrića i izuma što su na društvenu strukturu Zapada djelovala poput tempirane bombe. Dovoljno je da spomenem konjsku ormu, tehnologiju dobivanja željeza i čelika, otkriće baruta i papira, zapinjač mehaničkog sata, osnovne strojarske naprave kao što su prijenosni remeni, lančani prijenos i standardna metoda za pretvaranje kružnog u pravocrtno gibanje, kao i neke navigacijske tehnike poput bočne sjekire i kormila na krmenoj statvi" (str. 53). Needham dalje navodi: seizmograf, sustave biološke i patološke

klasifikacije, ekvatorijalne koordinate, magnet, brod koji pokreću kotači s lopaticama, diferencijalni zupčanik, geološka načela, kardanski ovjes (tisuću godina prije Cardana), istraživanje pomrčina, kometa (u 7. st. otkriveno je da su repovi kometa usmjereni suprotno od Sunca, str. 49), nova i meteora, istraživanja "koja još i danas služe radio-astronomima" (str. 22), kvantitativnu kartografiju, geodetske metode, mehanički sat, tehniku lijevanja željeza, željezne lančane viseće mostove, prve strukture segmentnih lukova, hidrogradnju, tehnologiju dobivanja svile, primjenu biološke kontrole štetnih insekata, tehniku cijepljenja, heksagonski sustav kristala snježnih pahuljica, osnove poznavanja kemijskog afiniteta, keramičku industriju "koja nikada ne bi nastala da nije bilo točnog mjerenja temperature i da se uvjeti oksidacije i redukcije u peći nisu mogli po želji ponoviti" (str. 28), tipografiju, rotacioni samostrijel, tkalački stan, kazalište lutaka na hidraulični pogon, lančanu crpku s četvrtastim lopaticama, mjerenje meridijanskog luka početkom 8 st., vodeničko kolo za pokretanje metalurških puhala u 1. st., vodenu snagu u izradi teksila, sukanju svile i predenju konoplje, tehnike za razbijanje oblaka (str. 50), empirijsko otrkiće avitaminoze (14. st.), ispitivanja rezonancije zvona i žica, sustavno ispitivanje jačine materijala prije izgradnje mostova (str. 51), cijepljenje protiv boginja (sigurno od 16. st., a po predaji od 11. st.), difrakciju svjetla, magnetne osobine jantara i slame, barut (9. st. - "Barut (smjesu salitre, ugljena i sumpora) nisu izumili obrtnici, seljaci ili zidari. On je nastao kao rezultat sustavnih, premda tajnih istraživanja alkemičara daoista", str. 67), bacač kamena s protuutegom, kompas 1044. g. ("Težnja tijela da padnu na Zemlju objašnjavala se teorijom da je Zemlja nalik golemom magnetu koji privlači sve stvari", str. 72), utjecaj sata na teoriju impulsa, bušenje bušotina i do 2000 stopa (str. 101), jedriličarske tehnike ("sigurno je da su srednjovjekovne džunke mogle jedriti prema vjetru, za razliku od hanzeatskih ili katalonskih koga s četvrtastim jedrima koje to nisu mogle", str. 105), nepropusne pregrade u brodovima, važnost pulsa za dijagnozu u medicini, važnost temperature u akustici (str. 109), mreže stanica s pluviometrima i nivometrima ("Li je bila mjerna jedinica za nebo i zemlju stotinu godina prije kilometra", str. 112) itd.

◎ vidi moj članak "Sociološka zamka" (1989).

◎ Posljednje su dvije obrane slične relativističkoj teoriji u fizici. Umjesto s obzirom na apsolutan inercijalni sustav (eter), brzina, vrijeme i kretanje mjere se isključivo s obzirom na izabrani, tj. relativni referencijalni sistem. U neke svrhe (za opise) nije potrebno obazirati se na druge referencijalne sustave. U društvenim znanostima to odgovara stanju u kojemu su lokalni uvjeti racionalnosti neupitni i neproblematični.

◎ A. Solženjicin iznosi veoma poučne povijesne situacije o drukčijim opasnostima relativističke strane. "Te je zlokobne godine Andrej Januarevič... Višinski održao predavanje, koje je odtada postalo slavno u krugovima stručnjaka. U duhu najtananije logike (koja se ne dozvoljava ni državnim podanicima, ni danas elektronskim mašinama,

jer za njih je da - da, ne - ne), on je podsjetio da apsolutnu istinu u odnosu na ljude nikada nije moguće ustanoviti, moguća je samo relativna. Od tuda proizlazi prvi korak na koji se tokom dviju tisuća godina pravnici nisu smjeli usuditi: on izjavljuje da, prema tome, ni istina do koje dolaze istraga i sud nije apsolutna nego samo relativna. Zbog toga, kad potpisujemo smrtnu kaznu, mi nikada i ni na koji način ne možemo apsolutno biti sigurni da smo kaznili krivca, već samo u granicama približnosti, uz izvjesne pretpostavke, u izvjesnom smislu. Možda je ova dijalektička utjeha i Višinskom bila isto toliko potrebna koliko i njegovim slušaocima. Onda kada je s podijuma tužioca vikao: "Neka ih sve pobiju kao bijesna pseta!" on je vrlo dobro, sa svojom zloćom i inteligencijom, znao da su optuženi nevini. S toliko se, vjerojatno, više strasti on i takva silesija marksističke dijalektike kao što je bio Buharin, iz sve snage upirali da sudsku laž uviju u dijalektičke ukrase: za Buharina je bilo previše glupo i očajno da pogine sasvim nevin - on je čak morao sebi naći krivicu! - dok je Višinskome bilo ugodnije da se osjeća kao logičar nego kao stopostotna hulja. Iz ovoga konkretno proizlazi da je traženje dokaznog materijala apsolutne vrijednosti (on je sasvim relativan) i nepobitnih svjedoka (i oni mogu proturječiti) - čisto gubljenje vremena. Što se relativnih, približnih dokaza tiče, njih isljednik može lako naći i bez ikakvog dokaznog materijala, i bez svjedoka, ne izlazeći iz kancelarije, "oslanjajući se ne samo na svoju inteligenciju nego i na svoj njuh člana Partije, na svoju moralnu snagu (na prednost onoga tko je dobro spavao, dobro jeo i nije bio tučen) i na svoj karakter (to jest, volju da bude surov)!... Samo u jednom Višinski nije išao do kraja, odstupio je od dijalektičke logike: kuršum je za njega, tko zna zašto, ostao apsolutan..." (A. Solženjicin, Arhipelag Gulag I, s. 87). Ali nije potrebna posebna mudrost, da vidimo kako "relativizam" Višinskoga počiva na apsolutnoj izvjesnosti da postupa dobro, u skladu sa "višim" istinama koje zna Partija.

© Vidi Stove (1982).