

Algimantas Valantiejus

Postmodernizmas ir epistemologinio relatyvizmo spąstai¹

Santrauka

Šiame straipsnyje įrodinėjama, kad postmodernizmo sąvokos diferenciacijos stygius trukdo giliau suprasti svarbius šiandienos socialinių mokslų pokyčius, kurie, visų pirma, susiję su pažinimo būdų pertvarkymu ir skirtingų teorinių požiūrių koegzistavimo įteisinimu. Itin svarbus pastarasis aspektas, nes skirtingų teorinių požiūrių koegzistavimo įteisinimas nusako pažinimo reliatyvizacijos procesą. Pastaraisiais dešimtmečiais socialinių mokslų filosofija gebėjo parodyti svarbias – ne tik negatyvias, bet ir pozityvias – reliatyvizmo puses pažinimo sferoje, į pirmą vietą iškelndama šiai sferai būdingą klausimą „kaip?“ ir skatindama didesnį skeptiškumą „naiviojo realizmo“ tezių atžvilgiu (kadangi socialinių mokslų objektai nėra tiesiogiai stebimi, žymiai svarbesnė darosi diskursyvi ar metateorinė socialinių mokslų praktika bei specifiniai tyrimo metodai, susiję su numanomų prasmų ir intencijų interpretavimu). Nepaisant vidinės krypties įvairovės, „postmodernizmo“ terminas dažnai vartojamas tik kaip neigiama etiketė, kuri dažniausiai pateikiama kaip esminis absoliutaus reliatyvizmo šaltinis, net nesvarstant šių dviejų reiškinių tarpusavio ryšių. Nors postmodernizmas dažnai tapatinamas su absoliutinio reliatyvizmo laikysena, vis dėlto svarbu kompleksiskai nagrinėti skirtingus atvejus ir jų įnašą į socialinių mokslų raidą. Relatyvizmo ir postmodernizmo ryšių nagrinėjimas galėtų atskleisti žymiai daugiau ir įvairesnių pusių, leidžiančių diferencijuoti postmodernizmą, kuris dažnai klaidinančiai suprantamas kaip homogeniškas reiškinys. Daugiausia dėl šios priežasties postmodernizmui linkstama priskirti pirmiausia neigiamus epitetus, susiejant šį reiškinį su absoliutiniu reliatyvizmu moralės sferoje. Tačiau svarbu prisiminti, kad tariamas postmodernizmo radikalumas (būtent naiviojo realizmo ar sociologinių „reprezentacijų“ atžvilgiu) turi savo pirmtakus sociologinio pragmatizmo ir mikrosociologijos tradicijose bei reliatyvistinėje socialinėje antropologijoje (jau nekalbant apie ankstesnę itin turtingą specifinę filosofijos tradiciją); visos šios kryptys dar anksčiau negu postmodernizmas ir netgi poststruktūralizmas įtraukė kokybinės prigimties klausimus į socialinių mokslų apyvartą.

Kitaip tariant, neretai „užmirštama“, kad postmodernizmas, be ontologinio ir moralinio aspektų, turi ir epistemologinį aspektą, kuris gali ir turi būti nagrinėjamas santykinai atskirai nuo dviejų pirmųjų. Tinkamas postmodernistinio pažinimo problematikos įvertinimas leistų geriau suprasti moralės (pvz., vertybių ir normų pliuralizmo) bei ontologinę (pvz., kultūros pliuralizmo) sferas. Kadangi reliatyvizmas, kurio supratimas tarp socialinių mokslų per pastarąjį dešimtmetį pasidarė gerokai „šiltesnis“, yra būdingas postmodernizmo aspektas, pastarojo reiškinio diferencijavimas skatintų pozityvesnį (įvairiapusiškesnį) jo supratimą.

Nors Lietuvos socialiniai ir humanitariniai mokslai specialiai nesvarsto epistemologinės modernizmo/postmodernizmo problematikos, tačiau kai kurių tekstų analizė rodo, kad netgi aptariant pažinimo klausimus, moraliniai vertinamojo pobūdžio kriterijai iš esmės nusveria visus kitus argumentus. Neneigiant pastarojo klausimo svarbos, bandoma parodyti, kad nuosaikesnis ar netgi pozityvus požiūris į postmodernizmo multidiskursyvumą leistų diferencijuoti šiuos klausimus pakartotinai bandant susieti juos pažinimo požiūriu turiningesnėje vienovėje.

Skeptiškas postmodernizmo požiūris į tikrumo troškimą

Homogeniškas (nediferencijuotas) postmodernizmo apibrėžimas paprastai skatina kraštutinumų įteisinimą: postmodernizmas nusakomas arba kaip įmantri, avangardinė,

netgi arogantiška-anarchistinė, tačiau vis dėlto paradoksaliai išlaisvinanti, socialinės minties forma, arba kaip absoliutaus reliatyvizmo, negatyvizmo ir nihilizmo filosofija. Iš visų

¹ Red. pastaba: publikuojamas straipsnis yra parengtas 2004 m. iš spaudos išėisiančios monografijos *Kritinis sociologijos diskursas. Tarp pozityvizmo ir postmodernizmo* II d. penktojo skyriaus pagrindu.

reliatyvizmo formų, ko gero, palankiausiai vertinamas „kultūros reliatyvizmas“, kuris pabrėžia, kad normos ir vertybės priklauso nuo socialinio, istorinio ir kultūros konteksto, kad normų ir vertybių negalima „pagrįsti“ pasitelkiant visiškai objektyvius kriterijus ir „falsifikuojant“ kai kurias „mažiau pagrįstas“ kultūros formas. (Pavyzdžiui, žinomas tokio „falsifikavimo“ pavyzdys yra marksizmo suformuluota „neistorinių nacių“ koncepcija.) Vadinasi, kultūrinio reliatyvizmo forma lyg ir turėtų skatinti tolerantiškumą kitoms kultūroms, kitiems papročiams ir gyvenimo stiliams (bent jau pastangas suprasti kitus ontologiškai apibrėžiamus dydžius).

Tačiau reliatyvizmas *pažinimo* sferoje susiduria su žymiai didesniu pasipriešinimu. Ir iš tikrųjų: daug kebliau kalbėti apie *arbitražinį* (socialiai konstruojamą, intersubjektyviai susitariamą, kintantį, dialektiškai prieštaringą) žinojimo, mokslo, objektyvumo pagrindą. Dar kebliau teigti tai, kad visos mokslinės teorijos yra „tik interpretacijos“, kad tiesa yra pragmatinio pobūdžio „susitarimai“. (Čia visiškai nesunku žengti tolesnį žingsnį Protagoro pavyzdžiu teigiant, jog „žinojimas yra suvokimas“, o „vanduo yra šiltas, jeigu jis šiltas *man*“). Tačiau, be abejo, kebliausia kalbėti apie *moralinį reliatyvizmą*, teigiantį vertybinių sprendinių pliuralizmą, visiškai vienodą jų pagrįstumą. Moralinis reliatyvizmas yra susijęs su kultūros reliatyvizmo forma, nes abiem atvejais teigiama, kad moralė, tiesos ir netiesos, gėrio ir blogio standartai, didžiąja dalimi atliepia specifinės kultūros normatyvinius apibrėžimus. Kultūros reliatyvizmo atveju „kultūra“ darosi individualių (įvardijamų priešpriešiais universalūs standartus) sprendimų šaltinis, o moralės reliatyvizmo atveju asmens subjektyvaus pobūdžio pasirinkimai („vanduo yra šiltas, jeigu jis šiltas *man*“) darosi individualių vertybinių sprendinių šaltinis. Individualūs pasirinkimai didele dalimi susiję su specifinės kultūros raiška, vadinasi, pagarba individualiems skirtumams skatina ir pagarbą kultūros skirtumams.

Kad ir kaip būtų svarbios moralinio reliatyvizmo nuostatos priešinantis įvairaus

pobūdžio dogmoms ir jomis pagrįstoms galios formoms, vis dėlto čia slypi formalus absoliutaus reliatyvizmo absurdiškumas. Absoliutus reliatyvizmas moralinių sprendinių srityje iš tolerantiškumo paradoksaliai gali tapti priešingu reiškiniu, skatinančiu „formaliai priešingą“ (tačiau iš principo taip pat „moralinę“!), netolerantišką, netgi fanatišką, ksenofobinę moralinę laikyseną, nes jeigu „visi požiūriai“ pagrįsti, „visos nuomonės“ teisingos, tai, formaliai žvelgiant, „moralus“ yra ir netolerantiškumas.

Sugrįžtant prie kultūros reliatyvizmo tezių galima pastebėti, kad ontologinių kultūros formų „savaiminės vertės“ teigimas rizikingai priartėja prie „visų požiūrių vienodo pagrįstumo“ tezės. Vadinasi, galima daryti prielaidą, kad esant tai pačiai *vienodo kultūros formų vertinimo* situacijai įmanoma formuluoti ir tolerantiškas (pagarbos pliuralizmui), ir netolerantiškas („netolerantiškumą“ apibrėžiant kaip „vienodai vertingą“ ontologinių-moralinių dydžių) nuostatas. Todėl šioji dilema turėtų būti nagrinėjama epistemologiniame ir metodologiniame lygmenyse, nes *metodologinio reliatyvizmo* paskirtis yra ne formali dviejų „užsispyrusių moralistų“ priešpriešos forma, bet veikiau gebėjimas priešininko argumentavimo elementus įtraukti į savąsias supratimo ir aiškinimo formas. „Savaiminių“ kultūros formų vertės klausimas taip pat turi būti svarstymo objektas. Kaip pažymi Steve'as Fulleris, „Reliatyvizmas darosi problemiškas, kai metodologinis principas, siekiantis suprasti svetimas kultūras jų pačių pagrindu, pakeičiamas besąlygišku principu, vertinančiu kultūros principus kaip savaiminius, nepaisant jų padarinių“ (Fuller 2000; 18). Vadinasi, būtent kognityvinio reliatyvizmo sfera gali suteikti vertingų postūmių sprendžiant negatyvizmo sužadintus „viskas yra taip, kaip yra“ klausimus. Ko gero, svarbu pripažinti dar ir tai, kad be šių pozityvių postūmių postmodernizmo kaip tariamai absoliutaus reliatyvizmo savivoka nekis, t.y. tebebus nediferencijuota kaltinamoji etiketė.

Tiek *postmodernizmo*, tiek *epistemologinio reliatyvizmo* samprata turi bendrą vardiklį –

skeptišką požiūrį į universalius „tiesos“ apibrėžimus (nepaisant to, kad antroji - reliatyvizmo - idėja turi labai ilgą istoriją, kuri siekia senųjų sofistų ir skeptikų sąjūdžius, tuo tarpu pirmoji sąvoka susiformavo gana neseniai¹). Turint galvoje dominuojančią Vakarų filosofijos tradicijoje *žinojimo* ir *tiesos* kaip atitinkamos *meilės išminčiai* (t.y. akademinės pažinimo aistros baigtiniam ir nekontingentam šios aistros rezultatui - tiesai) santykį, nenuostabu, kad reliatyvizmo atstovai yra žymiai „mažiau mylimi“ negu tvirtų ir pagrįstų žinojimo pagrindų kūrėjai. Nesiekiant piktnaudžiauti palyginimais, vis dėlto norisi prisiminti, kad ankstesnes pažinimo pakopas vainikuodavo „atradimai“ (tai, ką Platonas vadino „atsivertimais“), tuo tarpu šiuolaikinio *socialinio konstrukcionizmo*² pastangas vainikuoja veikiau „išradimų“ terminologija (teigiant, kad reiškiniai, kuriuos tiria mokslininkai kaip objektyviai egzistuojančių realybių ir procesų raišką, yra daugeliu aspektų *sudaryti* ar *sukonstruoti* tų pačių mokslininkų). Socialinio konstruktyvizmo koncepcija atitinkamai yra susijusi su *reliatyvizmo* teze, kuri neigia mokslinių standartų universalumo galimybę. Kitaip tariant, nėra absoliutaus pagrindo jokiai (įskaitant ir mokslą) tikėjimui,

o racionalus pagrindas „suteikia prasmę tik reliatyviai kultūrai, individui ar paradigmai“ (Kukla 2000; 4). Reliatyvistams neturi prasmės idėja, kuri nusako, kad tam tikri standartai ar tikėjimai iš tikrųjų yra universaliai racionalūs ir šiuo atžvilgiu iš esmės skiriasi nuo lokalaus suvokimo (Barnes and Bloor 1982; 27).

Skeptiškas požiūris į *tikrumo troškimą* (kaip ir pats tikrumo, tvirtų žinojimo pagrindo, pagrįstumo, objektyvumo troškimas) yra neatskiriamas nuo visos ilgaamžės intelektualinės istorijos.³ *Tiesos tikrumo* (universalumo) ir *tiesos neapibrėžtumo* (reliatyvumo) problematika šiandieną vėl iškyla į pirmą vietą. Specifinis, radikalus, *mokslo filosofijos* ir *socialinių mokslų metodologijos* santykis ypač išryškėjo mokslo istorijos filosofijos kontekste, aktyviai kuriant žymiai šios srities atstovų kartai, kurios dažniausiai minimas atstovas neabejotinai yra Thomas Kuhnas (1922-1996).⁴ Kaip interviu pažymi šios kartos atstovas Stephenas Toulminas, savo idėjų plėtrą jis sąmoningai susieja su Johno Dewey filosofija, kuris XX a. 3-iojo dešimtmečio pabaigoje iškėlė *tikrumo ieškojimo ar troškimo* (*the quest for certainty*) problematiką kaip amžiną modernaus mąstymo negalią (žr.: Hackney 1997; 4). Tačiau naujoji mokslo filosofų karta gebėjo papildomai

² Atkreiptinas dėmesys į tai, kai kuriuose kontekstuose pasitelkiamą *socialinio konstrukcionizmo* ir *socialinio konstruktyvizmo* perskyrą. Socialinio konstrukcionizmo tradicija siejama su Maxo Schelerio, Karlo Mannheimo žinojimo sociologija, Friedricho Nietzsche's kultūros kritika, Wilhelmo Dilthey'aus hermeneutiniu istoricizmu, George'o Herberto Meado socialine psichologija, Maxo Weberio socialinio veiksmo analize, Peterio Bergerio ir Thomaso Luckmanno socialinio konstrukcionizmo teze. Visos šios tezės pabrėžia poreikį sociologiškai (atsižvelgiant į istorinį-socialinį kontekstą) aprašyti žinojimo formavimąsi. Nors dažnai čia minimi terminai vartojami kaip sinonimai, tačiau, pvz., George'as Hruby's siūlo nepainioti šių sąvokų: „Galbūt paprasčiausias būdas, leidžiantis skirti konstrukcionizmą ir konstruktyvizmą, yra pirmosios sąvokos susiejimas su sociologiniu žinojimo aprašymu, tuo tarpu antrosios sąvokos supratimas sietinas su psichologiniu žinojimo aprašymu. <...> Kitaip tariant, jeigu konstruktyvizmas nagrinėja žinojimo formavimąsi mintyse, tai konstrukcionizmas nagrinėja žinojimo formavimąsi už minčių, tarp socialinių santykių dalyvių <...>“ (Hruby 2001; 51).

³ *Tikrumo troškimas* – tai nuostaba, intelektualiai išgyventa atradimo svarba, „nustėrimas“ dėl sąvokos grožio ar netgi sąvokos „nemirtingumo“, apėmusi ankstyvąjį graikų filosofų pasaulį, o ypač Platono perėjimo „iš nebūties į būtį“ dialektiką. Nuostabaus grožio Platono dialoge *Puota* išmintingoji deivė Diotima pateikia esminę pokalbio su Sokratu išvadą – meilė (t.y. filosofija, mokslas) trokšta *nemirtingumo*: „Kas iki tokio laipsnio bus išlavintas meilės dalykuose, kas bus stebėjęs gražius dalykus palaipsniui, pagal tikslą jų eilę, tas šito kelio gale staiga išvys nuostabios prigimties grožį, tą patį, Sokratai, dėl ko lig šiol taip plūkėmės, pamatys kažką, pirmiausia amžiną, nepažįstantį gimimo ir mirties, nei augimo nei nykimo; ir antra, gražų ne vienu kuo, o kitu bjaurų, ne kažkada, kažkur, kažkam ir palyginus su kažkuo gražų, o kitu metu, kitoje vietoje, kam kitam ir lyginant su kitu bjaurų. Šitas grožis nepasirodys jam nei kaip koks veidas, rankos ar kita kuri kūno dalis, nei kaip koks žodis ar mokslas, ar koks kitas apibrėžtas pavidalas, gyvenęs žemėje ar danguje, ar dar kas nors, - ne: tik grožis kaip toks, savyje vienvalytis ir amžinas; visi kiti gražūs daiktai dalyvauja jame tokiu būdu, kad atsiranda ir nyksta, o jis nesidaro nei mažesnis, nei didesnis ir jokia permaina jo neliečia.“ (Platonas 1968; 64).

⁴ T. Kuhno suformuluotos idėjos veikalė *Mokslinių revoliucijų struktūra* (Kuhn 1970), kaip detalai parodo Steve'as Fulleris, „sklandė ore“ dar prieš pasirodant šiam veikalui. Negana to, 7-ojo dešimtmečio pradžioje T. Kuhnas buvo galbūt *mažiausiai* žinomas tos kartos, kuri išplėtojo panašius požiūrius į mokslą, narys: „Įvardijant žemynėigę ano laikotarpio žinomumo tvarką, ją sudarė Michaelas Polanyi (1891-1976), Stephenas Toulminas (g. 1922), Norwoodas Russellas Hansonas (1924-1967) ir Paulis Feyerabendas (1924-1994). Norint įvertinti Kuhno veikalo unikalumą, o taip pat jo receptijos kintamumą, *Struktūrą* reikia perskaityti ne tiek kaip priežastį, kiek *simptomą*.“ (Fuller 2000; 5)

parodyti, kodėl šiuo *tikrumo troškulių, tikrumo ieškojimo* buvo šitaip žavimasi XVII a. pirmoje pusėje formuojant šabloną, kurio pagrindu buvo kuriamas modernus mokslas, moderni politika ir modernioji filosofija. Stephenas Toulminas pažymi:

„Šiuo aspektu – ir mes žinome, kad Descartui bei jo kolegoms darė poveikį šis siaubingas paskutinis religinis karas tarp skirtingų Europos valstybių valdovų, kurie, viena vertus, siekė ginti protestantizmo interesus, kita vertus, katalikybės interesus, – mes žinome, kad tai padarė gilų įspūdį Descartes'ui ir Leibnizui. Būtų naivu mums visiems manyti, kad Descartes'as ir Leibnizas bei jų pasekėjai galėtų visiškai atsieti argumentus, kuriuos jie formulavo, nuo kito jų patyrimo, kuris turėjo būti skausmingas ir sunkiai suprantamas patyrimo tipas.“ (žr.: Hackney 1997; 5)

Kitaip tariant, optimistiškas - kartezietiškas-niutoniškas - racionalumo, tikėjimo mokslu ir pažanga modelis yra neatskiriamas nuo socialinės ir istorinės raidos *specifikos*, kuri iš dalies „formavo“ ir tokius politinės filosofijos pavyzdžius kaip Thomaso Hobbeso *Leviatanas*. Šių - optimizmo, pažangos, „tikėjimo“ - aspektų nederėtų išleisti iš akių kalbant ir apie šiuolaikinių socialinių mokslų reakciją, kurią sukelia naikinantis „empiriškai pagrindžiamą mokslą“ postmodernizmo reliatyvumas. Viena vertus, kai kurios socialinių mokslų kryptys, pvz., sociologijos kryptis - etnometodologija, plėtojo naiviojo realizmo „reprezentacijų“ kritiką gana „tylioje“ metodologinėje aplinkoje, kadangi buvo siekama „tik“ suprasti: kaip kasdienių socialinių sąveikų pasaulyje yra pasiekiamas *intersubjektyvumas*? Tačiau drąsesnis ar netgi tiesioginis „šaipymasis“ iš tiesmuko socialinių mokslų raidos optimizmo vis dėlto nebuvo atleidžiamas. Paulis Feyerabendas, pasitelkdamas Ludwigo Wittgensteino, Karlo Popperio, Thomaso Kuhno ir Imre's Lakatoso idėjas išdrįso mesti iššūkį jo didenybei „moksliniam metodui“. Ir ne tik mesti iššūkį, bet ir pasitelkti, kaip taikliai pažymi Sergio Benvenuto, „dadaistinį“ humorą (Benvenuto 1995; 107).

Paulio Feyerabendo suformuluotos tezės žymiajame veikale *Prieš metodą* (Feyerabend 1975) epistemologiniu požiūriu buvo

pakankamai nuosaikios. Šios tezės pirmiausia nukreipiamos prieš sustabarėjusias ir tironiškas proto formas. Nors čia ir teigiama, kad mokslas esąs „anarchistinė veikla“, tačiau teorinis anarchizmas yra humanitariscesnis ir, ko gero, labiau skatina pažangą negu mokslinė *dėsnių ir tvarkos* alternatyva:

„Galima susidaryti įspūdį, kad aš rekomenduoju naują metodologiją, kuri pakeičia indukciją įtraukdama kontrindukciją ir vietoj įprastos teorijos/stebėjimo poros pasitelkia daugybę teorijų, metafizinių požiūrių ir pasakojimų. Toks įspūdis, žinoma, būtų klaidinantis. Aš neketinu pakeisti vienos bendrųjų taisyklių visumos kita visuma. Veikiausiai aš ketinu įtikinti skaitytoją, kad visos metodologijos, netgi labiausiai akivaizdžios, turi savo ribas.“ (Feyerabend 1975; 32)

Daugeliui yra žinoma „iracionalisto“ etiketė, kuri buvo priklijuota „reliatyvistui“ Feyerabendui. Pirmiausia, ko gero, todėl, kad Feyerabendas metė iššūkį tikrumo troškuliui - racionalizmo aistrai (anksčiau minėtai meilei galutiniam pažinimo rezultatui ir labiausiai pagrįstam keliui link šio rezultato). Šiuo aspektu *nepasitenkinimas reliatyvizmu* (kaip specifinės mokslininkų grupės, įteisinusios savo mokslines idėjas, reakcija į tikėtiną savo privilegijuotos padėties pasikeitimą) yra žymiai įdomesnis sociologiniu požiūriu. Mokslinių idėjų įteisinimas gali ir nesutapti su pačia mokslo praktika, tačiau pati legitimacija paprastai laikoma „savaime suprantamu“ ilgalaikiu pasiekimu, kuris reikalui esant ginamas apeliuojant į esamus standartizuotus tekstus. Beje, tai liudija ir vienas iš paskutiniųjų interviu su Pauliu Feyerabendu:

„Kai buvo publikuojamas veikalas *Prieš metodą*, bendroji išsilavinusių žmonių, daugelio mokslo filosofų, nuostata buvo ta, kad mokslas yra vienintelis dalykas, paklūstantis griežtoms taisyklėms. Dėl šios priežasties mokslas gali būti nusakomas kaip tiesos šaltinis, vertingo žinojimo šaltinis. Dėl to knyga sukėlė tokį skandalą. Patys mokslininkai, nepaisant to, kad tirdami tapdavo veikiau oportunistais, tikėjo, kad tai, ką jie darė, buvo daroma remiantis taisyklėmis. Kuhnas pradėjo domėtis kvantinės mechanikos istorija. Jis norėjo išsiaiškinti šiuos dalykus dar prieš tai, kol nenumirė visi pagrindiniai autoriai. Bohras, Wheeleris, Heisenbergas ir Schroedingeris dar buvo gyvi. Jis kalbėjosi su jais žinodamas, kad mokslinio

teksto forma neatspindi mąstymo proceso, kuris leidžia sukurti tokį mokslinį tekstą. Jis taip pat žinojo, kad tai, ką prisimena mokslininkai, jeigu jų paklaustume, yra mokslinis tekstas, bet ne jų tyrimas. Taigi jis atėjo gerai pasiruošęs ir klausė jų apie tai, kas vyko. Jie išdėstė mokslinio teksto pasakojimą, tuomet Kuhnas jiems pateikė laiškus: „Pažvelkite, jūs rašėte tai anuo laikotarpiu. Laiškai liudija priešingus dalykus“. Ir jie atsakė: „O taip, tai buvo visiškai kita.“ Daugelio mokslininkų mintyse buvo mokslinio dėsno ir tvarkos idėja; vis dėlto tai neliudija asmenybės skilimo, kaip daugelio žmonių atvejais; tai visiškai normalus dalykas. Todėl knyga sukėlė nedidelį šurmulį. Tai būtų tik nežymaus įvykio. Nedaugelis žmonių teskaitė šią knygą. Žymiai daugiau jų žinojo, kas yra Arnoldas Schwarzeneggeris. Tai tik užviręs arbatinukas – nieko iš tiesų dramatiško. Tačiau dabar istorikai laiko savaime suprantamu dalyku, kad esti daug skirtingų požiūrių.“ (žr.: Parascandalo and Hosle 1995; 37)

Pastarasis P. Feyerabendo sakiny - tai, kad dabar istorikai laiko savaime suprantamu dalyku, kad esti daug skirtingų požiūrių – dar nereiškia, kad toksai sakiny šiandieną realiai taikytinas ir mokslo praktikai, o ypač sociologijos praktikai. Kita vertus, šiandienos pasikeitimus būtų sunku paneigti. Pastarasis P. Feyerabendo sakiny apie skirtingų požiūrių pliuralizmą iškelia neraminančius (bent jau šitaip turėtų būti) klausimus: kokia socialinės tvarkos forma („reprezentacija“) yra tai, ką sociologas vadina „socialine realybe“? Jeigu šioji tvarkos forma yra tik socialinė konstrukcija, ar apskritai galima kalbėti apie „sociologinius dėsnius“? O jeigu socialinių dėsnių iš tikrųjų nėra, tai kokia prasmė kalbėti apie prognostinės (universalios dėsnius fiksuojančios) sociologijos galimybę?

Iš principo sociologiją (kaip ir visus socialinius mokslus) domino (ir, rodos, tebedomina) du svarbūs dalykai – 1) kaip sukurti „į dėsnius panašių teiginių“ visumą; 2) kaip susieti šiuos teiginius į sistemiską formas. Tiesa, yra ir trečias – empirinio pritaikomumo – kriterijus, tačiau pastarasis kriterijus, galima sakyti, dažniausiai yra tik deklaratyvus, t.y. sociologai iš tikrųjų retai domisi tuo, kaip jų sukurti modeliai galioja tikrovėje pasitenkindami tokio pritaikomumo konstatacija (kuri, žinoma, turi būti aprengiama „į dėsnius panašiais“ rūbais, pvz.,

nuorodomis į tyrimo duomenis, dažniausiai pateikiamus skaičių, lentelių ir grafikų forma). Atrodo, jog keblumai darosi sunkiausiai išsprendžiami tada, kai užmirštama dvilypė – humanistinė ir mokslinė – sociologijos prigimtis. Kaip teigiama žymioje pozityvistinės krypties sociologo, Hanso Zetterbergo, knygoje:

„Sociologų kovos su teorija keblumas iš dalies susijęs su sociologijos, kuri yra ir humanistinė, ir mokslinė disciplina, dilema. Mes niekada neišsivaduosime iš humanistinio sociologijos turinio, tačiau kartu bandome perteikti ją moksliskai.“ (Zetterberg 1964; 20)

Lygiai prieš pusę šimtmečio Hanso Zetterbergo suformuluota problema šiandieną iškyla pasitelkdama naują žodyną ir atsižvelgdama į įvykusius pokyčius. Tai – pradžioje minėta modernistinio universalizmo (formuojančio mokslinius, „į dėsnius panašius“, modelius) ir postmodernistinio reliatyvizmo (humanistiškai pasisakančio prieš bet kurios rūšies dėsnių formulavimą) priešprieša, kurios problematikos svarstymas jau yra „žingsnis pirmyn“ (kad ir „atgal“) šia kryptimi.

Prieš epistemologinį imperializmą

Kaip jau minėta anksčiau, *epistemologinis reliatyvizmas* gali būti nusakomas pirmiausia kaip skeptiška pažinimo nuostata, kuri 1) atsisako pripažinti apibrėžiamų sąvokų universalumą; 2) kritiškai vertina pernelyg savimi pasitikinčią pažinimo pretenziją, t.y. galimybę, pasitelkiant atitinkamus mokslinius metodus, pagrįsti objektyvių principų sistemą (arba detalai parodyti išmatuojamumo kriterijų pritaikymą), tariamai privalančią galioti *visuose* socialiniuose, istoriniuose ar kultūros kontekstuose. Socialinių mokslų srityje epistemologinis reliatyvizmas neigia visą apimančias „į dėsnius panašių“ modelių pretenzijas, kurios nuolat gundo protą žadinančia viltimi - pateikti galutinę *sąvokų sistemą*, kurią būtų galima taikyti kaip „objektyviai galiojančius“, t.y. „visiems laikams“ tinkamus, principus. Tokios pretenzijos, bent jau tarp sociologų, neblėsta nuo Auguste Comte'o laikų, o XX a.,

paskatintos trumpalaikės - loginio pozityvizmo - mados filosofijoje, įtraukiamos į visus formalizuotus „mokslo darymo“ projektus. Ypač įtakingo būta Talcotto Parsonso ir Roberto Mertonso „tandemo“, kurių mokslo sociologija neatskiriama nuo modernybės tarpsnio terminų: *progresyvus, kaupiamasis, inžinerinis, taikomasis*.⁵

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad visos čia paminėtos sąvokos ir šiandieną yra svarbi tebesitęsiančio universalistinio projekto dalis. Tačiau kad ir kiek jis būtų išsiskyręs modernybės kultūroje, negalima nepaisyti to, kad esminė universalistinio projekto dalis yra „instrumentinio proto“ modelis, kurio stiprėjanti dominavimą visose žmonių gyvenimo sferose Theodoras Adorno ir Maxas Horkheimeris *Švietimo dialektikoje*, nagrinėdami sociologines totalitarizmo sąlygas, siejo su esmine kritinės minties problematika - *konformiškumo* problematika visuminio administravimo ir kontroliavimo sąlygomis, atkreipdami dėmesį į individualumo ir laisvės nuosmukį masinės visuomenės ir vartotojiško kapitalizmo fone, o kartu iš dalies atsakydami į klausimą „kodėl žmonės, užuot siekę tikrųjų žmogiškumo principų, renkasi naują barbarizmo rūšį?“ (Adorno and Horkheimer 1973; xi). Šiandieną postmodernizmo mintis, esant naujoms sąlygoms, domisi tuo pačiu neraminančiu „daugiau negu atsitiktiniu ryšiu“ tarp masinės gamybos linijų, taikomosios technologijos, sukūrusios universalaus *materialinio pertekliaus* viziją, ir taikomosios koncentracijos stovyklų technologijos, sukūrusios *mirties pertekliaus* viziją (Bauman 1989). Kai suprantame, kad modernioji

socialinė raida nėra neišvengiamai susijusi su „pažanga“, suprantame ir tai, kad totalitarinio modernybės potencialo galima išvengti paremiant pliuralistines ir išcentrintas postmodernizmo struktūras. Kaip teigia Zygmuntas Baumanas, reliatyvumas dabar suteikia lygybės šansą. Būtent dėl reliatyvumo ir specifiškumo savivokos išvengiama *skirtumų stigos*, o svetimumas darosi universalus:

„Tereikia išvelgti, koku mastu plačiai paplitęs pasibjaurėjimas didžiaisiais socialiniais projektais, interesų absoliučia tiesa, išganyto paskatų privatizavimu praradimas, susitaikymas su reliatyvia – tik euristine – gyvenimo technikos vertybe, Pasaulio nesunaikinamo pliuralumo, pokyčių, siejamų su *postmodernybės* vardu, pripažinimas yra besitęsiantis šio svetimumo *panaikinimo*, kuris buvo įgytas siekiant *universalijų žmogaus egzistavimo sąlygų statuso*, padarinyš.“ (Bauman 1991; 98)

Kitaip tariant, pravartu panagrinėti, be visų kitų, ir „pesimistinius“ (ar nihilistinius) optimistinio pažangos ir solidarumo projekto padarinius: socialinis solidarumas (sustiprintas nacionalizmo ideologijos), bandantis „panaikinti susvetimėjimą“ pasiekiant universalias žmogaus egzistavimo sąlygas, galiausiai sukuria geležinį racionalaus-instrumentinio proto narvą.

Kaip šiandieną įrodinėja Stephenas Toulminas, matematinis protavimo būdas, pagrįstas teorija ir universaliosiomis tikrumo formomis, susilpnino *supratingumo* vertę, susijusią su individualiu patyrimu ir išgyvenama praktika. Tokios akademinės disciplinos kaip ekonomika ir tokios profesijos kaip teisė ir medicina dažnai vertina abstrakčius modelius labiau negu skirtingų kultūrų nuorodas ir

⁵ Nepaisant to, kad pirmojo sociologo koncepcija vadinama „didžiosios teorijos“, tuo tarpu antrojo – „viduriniojo lygmens teorijos“ vardais, abu žymūs sociologai esmingai padėjo kurti inžinerinį-empirinį JAV sociopolitinės raidos modelio projektą, kuris atliepė optimistišką ideologinę JAV dominavimo Pasaulyje viziją. Ne be pagrindo vėlesnės sociologų kartos tokį modelį pavadina ideologine sociologinio istebliškumo „imperija“. Jau pirmajame savo teoriniame projekte *Socialinio veiksmo struktūra* Parsonsas pabrėžia teorinių sistemų struktūros ir faktų stebėjimo bei jų tikrinimo tarpusavio priklausomybės ryšių svarbą ir atitinkamai savo studijos kaip *pozityvaus išnašo į socialinę raidą* aktualumą: „Vadinasi, nepaprastai svarbu atskleisti tokių procesų, kuriais remiasi pažinimo plėtra, ypač mokslinė jo atmaina, pobūdį, norint tinkamai įvertinti šio pažinimo socialinį poveikį“ (Parsons 1997; 46). Atitinkamai Robertas Mertonas pabrėžia *progresyvių* (kaupiančio pobūdžio) sociologijos teorijos pobūdį (Merton 1967; 51). Kitaip tariant, *progresyvus, kaupiamasis, inžinerinis, taikomasis* mokslo modelis yra „normalaus“ (šablono, paradigminio, apeliuojančio į standartines procedūras, gamtos tyros pavyzdžių universaliai taikomo socialiniams reiškiniams tirti), bet ne kritiško, reflektatyvaus, metateorinio mokslo modelis. „Imperialistinė“ paradigma iš principo atsisako svarstyti „tikėjimo“ savo pačios prielaidomis ir „mokslo darymo“ santykį. 7-ojo ir 8-ojo dešimtmečio mokslo filosofijos ir sociologijos atradimai nėra įsileidžiami į „vidinę“ substancinę teorijų sandarą (šiuo atveju reikėtų klausyti, kaip ir kokiomis aplinkybėmis teorinis rekonstravimas ar interpretavimas priklauso nuo metodo, kuris pasitelkiamas rekonstruojant pačią teorinę paradigmą).

praktinį individų patyrimą, o ypač įgūdžius, kurie, užuot pateikdami logines schemas ir statistikos lenteles, perteikia neverbalinį žinojimą (Toulmin 2001).

Jeigu kalbėti apie *vertybinį-ideologinį* universalizmo paradigmos aspektą, kuris, žinoma, būdingas bet kuriai socialinei teorijai, tai būta *labai optimistiškos* vizijos, kuri socialinėje teorijoje ilgą laiką (iki prasidedant postmodernizmo kritikai) vadinta *modernizacijos* vardu. Tiesa, jeigu pagrindinė ankstesniųjų sociologijos teorijų, kurios bandė subrandinti universalistinę paradigmą, metafora buvo siejama su *holizmo* formomis (pati „visuomenė“ kaip vienetas, kuriam būdinga specifinė vidinė raidos logika, yra pažinimo objektas), tai pastaraisiais dešimtmečiais į tokį vaidmenį pretenduoja *individualistinė* racionalaus pasirinkimo paradigma, kurios žymiausias autoritetas esti Jamesas Colemanas. Tačiau tiek vienu, tiek kitu atveju sociologijos mokslas apibrėžiamas kaip *racionalus būdas*, leidžiantis suprasti *tikrovę* („visuomenę“ arba „individa“). Mokslo (Vakarų) *modernėjimo* idėja vienu ir tuo pačiu metu yra sociologijos progresyvaus, kaupiamojo, inžinerinio, taikomojo *racionalumo* raida. Mokslas apibrėžiamas kaip kolektyvinis (intersubjektyvus; ir vis dėlto vakarietiškas) ir racionalus būdas, siekiantis aptikti tikrumo formas ir aiškinti tikrovę, kurios specifinio supratimo praktiką legitimuoja ta pati mokslininkų bendruomenė. *Mokslas kaip tikrumo forma pradedą tikėti pats savimi*, įteisindamas nekritišką šios formos taikymą visose gyvenimo sferose ir, kaip įrodinėja Jūrgenas Habermasas, *kolonizuodamas* gyvenimo pasaulį.ⁱⁱ

Nors čia glaustai aptartos universalizmo

pretenzijos šiandieną susiduria su priešpriešiniais „post“ projektais, kurie dekonstruoja anksčiau *dominavusią* sociologijos tendenciją, vis dėlto negalima neįvertinti buvusių sociologijos rūmų didybės, kurios pamatus sukūrė, kaip taikliai įvardijo Stephenas Turneris, Parsonso-Mertono „didysis tandemas“, formavęs imperijos, kurios pretenzijos visiškai nepasiteisino, iliuzijas. *Imperija sugriuvo*, konstatuoja Stephenas Turneris (Turner, Stephen 1990; 292-3).⁶ Tačiau, kita vertus, buvusios didybės negalima neįvertinti jau vien dėl to, kad, didžiulis „imperinis ledkalnis“, tiksliau kalbant, šio ledkalnio nuolaužos, tebeslūgso išsibarsčiusios ir tirpdamos toli už imperijos ribų (įskaitant ir Lietuvos socialinius mokslus).

Esminė „epistemologinio imperializmo“ atsvara yra pliuralizmas, kuris, pasitelkdamas šiuolaikines postmodernizmo formas, reliatyvizuoja pažinimą. Pliuralizmas, žinoma, nėra inovacija, tačiau postmodernizmo atveju pliuralizmas fiksuoja ne tik stebimus įvairovės duomenis, bet ir skatina aktyviai svarstyti teorinius *pliuralistinio koegzistavimo* klausimus, į pirmą vietą iškeldamas *kito* problematiką. Be visų kitų, yra dar viena, svarbi postmodernizmo savybė – jo glaudūs istoriniai ryšiai su pragmatizmo filosofija ir sociologija. Jeigu iš tikrųjų objektyvių ir universalių tiesų nustatyti negalima, tai drauge su pragmatizmu ir postmodernizmu verta žengti praktinio pažinimo keliu, detaliau aiškinantis pastarojo kelio specifiką. „Antiteorinis“ postmodernizmo postūmis, t.y. esencializmo kaip „pirmųjų realybės principų“ atmetimas, skatina ir praktinį postūmį – sveiką skepticizmą ir bet kurios galios ar konkrečios valdžios formas, o taip pat dogmatiško autoriteto kritiką.

⁶ Iš istorijos galima arba pasimokyti, arba priimti ją akiai. Parsonso-Mertono „imperinė“ paradigma, inžineriškai remianti JAV istebliškumo programas, atliepė dviejų Pasaulio ideologinių sistemų priešpriešą. Inžinerinio projekto pastangos šiandieną aptinkamos ir besiformuojančioje vieningoje Europoje. Tačiau pastaruoju laikotarpiu Europoje itin madinga vadinamųjų „framework“ banga, reikia pripažinti, nė iš tolo neprilygsta dviejų paminėtų gigantų, kurie taip pat rėmėsi atitinkamų fondų parama (Turner 1990; 294), tandemui, plėtojusiame institucinės-taikomosios sociologijos formas. Tačiau drauge reikia pažymėti, kad Europos sociologijai, rodos, negresia „imperijos rūmo“ likimas – neišvengiamas griuvimas ateityje (nepaisant to, kad šiandieną tarp socialinės srities mokslininkų nerastume labiau trokšamos *tikrumo formos* kaip pagarbiai, demonstratyviai, su viltimi, pavydžiai ar įsakmiai brėžiama evoliucinė „tyrimų projektų“ schema, kurios paskirtis – „pavyti ir pralenkti“ kol kas ne visai aiškiai apibrėžtą objektą X). Atkreiptinas dėmesys, kad žymieji Europos sociologai, be kurių neįmanomas tikrai rimtas „framework“ as, yra daug kritiškesni ir ne itin noriai įsitraukia į esamos socialinės-politinės tvarkos legitimacijos „projektus“.

Postmodernizmas, miestas ir diferenciacija

Žodis *pomodernybė* nusako istoriškai apibrėžiamą (nors, žinoma, arbitražinę) kultūros ir socialinių tarpinių kaitą ir atitinkamą ribų savivoką: tai, kas eina *po* modernybės. Nors pomodernybės bruožai neretai apibrėžiami pasitelkiant skirtingus kriterijus, tačiau visais apibūdinimų atvejais figūruoja ribų, formaliai skiriančių *prieš* ir *po* tarpinius, jausena. Tam tikri specifiniai vartojimo atvejai kartais šiek tiek klaidina, pvz., postmodernizmo krypties atstovo Fredrico Jamesono teorija sutelkia dėmesį į *modernybės pabaigą* ir *vėlyvojo kapitalizmo* kultūros pobūdį (Jameson 2002). Tuo tarpu gana panaši, Anthony'io Giddenso vartojama, *vėlyvosios modernybės* sąvoka (Giddens 2000) nėra susijusi su postmodernizmo krypties koncepcijomis, nors metodologinių principų požiūriu daug kuo artima postmodernizmui. Ir vis dėlto pats terminų „pabaiga“, „vėlyvasis“ ir pan. vartojimas rodo *ribų* ir *perėjimo* savivokos bruožus, kurie sietini su specifiniais nūdienos pokyčiais.

Taigi *pomodernybė*, tam tikras terminas-žymiklis, apibrėžiantis naujo gyvenimo būdo, kitokio socialinio pažinimo, kultūros ir savitų meninių stilių *at-skyrimą*, gana aiškiai įvardija *modernybę* kaip vientisą ekonominės, ideologinės, politinės ir socialinės galios laikotarpį, kuris istoriškai dažniausiai siejamas su industrializacija, centralizuota biurokratija, nacionalinių valstybių susidarymu, specifinės „visuomeninės“ gyvenimo sferos išsiplėtimu, urbanizacija, socialinių mokslų susiformavimu, nuolatinio tobulėjimo ir pažangos idealu, instrumentinėmis-racionaliomis veiklos formomis, labai dinamiška socialinių vaidmenų struktūra, standartizuota ir vis labiau specializuota kalba. Visi šie modernybės bruožai savo ruožtu atskiria ją nuo *iki-modernių*, tradicinių bendruomeninio gyvenimo pavidalų, kuriems atitinkamai priskiriami būdingi – horizontalaus kultūrinio susiskaidymo, atskirų ir nesusijusių mažų gamintojų bendruomenių, netarpiškų socialinių ryšių, giminiškumo, religinių vertybių,

metafizinės pasaulėžiūros, hierarchinio padėčių išdėstymo, polinkio paklusti autoritetui, stabilios socialinių vaidmenų struktūros, kalbos susietumo su konkrečiais kontekstais - bruožai.

Tuo tarpu čia vartojamas terminas *postmodernizmas* apibrėžia *intelektinės* socialinės teorijos ir metodologijos, kultūros ir meninių ieškojimų kryptis. Šios kryptys yra radikalesnės ar nuosaikesnės, apimančios skirtingai pabrėžiamą įvairaus pobūdžio tematiką, iš tikrųjų nusakydamos *daugiskaitinės* postmodernizmo formas. Nors postmodernizmo kryptį galima apibūdinti kaip eklektišką, *multi-diskursyvų* reiškinių, tačiau galima apibrėžti tam tikras, epistemologiniu požiūriu daugiau ar mažiau apibendrinamas, ribas. (Atsižvelgiant į vieną iš svarbesnių šio teksto tikslų - panagrinėti *postmodernizmo* ir *pozityvizmo* terminų skirtumus – čia laikinai bus nepaisoma vidinės postmodernizmo diferenciacijos.)

Nors šiandieną nė viena iš nurodytų krypčių - postmodernizmas ir pozityvizmas - iš tikrųjų neegzistuoja kaip aiškiai apibrėžiama kryptis ar idealusis tipas (o „metafizika“ apskritai beveik išnyko iš šiandienos socialinių mokslų vartojamojo žodyno išskyrus istorinius ir specifinius postpozityvizmo epistemologijoje vartojamus „metafizikos“ aspektus; žr.: Norkus 1997), vis dėlto tam tikri *liekamieji* šių idealiųjų tipų elementai daro didesnę ar mažesnę poveikį paskiroms istoriškai nusistovėjusioms ar naujai besiformuojančioms socialinių mokslų tradicijoms. Griežtai kalbant, daugiaureikšmis šių dviejų svarbių terminų – pozityvizmo ir postmodernizmo – vartojimas rodo, kad šie žodžiai, išvengdami tikslesnių skiriamųjų, metodologinių, požymių apibrėžimų, neretai darosi tik *vertybiniai* kriterijai, leidžiantys pasitelkti tam tikrus „kaltinamuosius epitetus“ intelektinei priešininkų stovyklai. Nors tokie kaltinimai, žinoma, padeda geriau įžvelgti įvairesnes šių krypčių puses, tačiau kartu linkę eklektiškai suplakti į visumą vidujai prieštarings elementus. Tuo tarpu tiek vienos, tiek kitos krypties poveikis socialinių mokslų istorijai, dabartinei ir tolesnei raidai, šių dviejų krypčių tarpusavio santykis skatina didesnę

dėmesį skirti būtent metodologinei dalykų pusei, kuri, kaip jau minėta, neretai išslysta iš akių.

Apibūdinant pomodernybę dažnai nurodomi tokie esminiai jos požymiai: kitokios negu modernybės atveju - reliatyvios - žinojimo formos (metodinis abejojimas inžinerinio-racionalaus mokslo, objektyvaus žinojimo, tiesos pagrįstumu; vadinamųjų *didžiųjų naratyvų* ir *logocentrinio subjekto* kritika), technologijos pokyčiai, pagrįsti informacijos kaupimu ir jos paieška, estetišiai pomodernybės požymiai – nauji kultūros ir meno stiliai, ne tik atmetę unifikuotą žanrą, bet ir sužadinę esminius ekonominus ir politinius poslinkius, kadangi kapitalizmo kaupimo praktiką atliepia ar simuliuoja *suprekinti vaizdiniai*, o estetinė gamyba tiesiogiai susyja su prekių gamyba ir nuolatinio estetinio-prekinio eksperimentavimu.

Ankstesnes diskusijas apie inžinerinį mokslo teorijos vaidmenį pakeičia svarstymai apie diskursą, dialogą, meta-teoriją. Naujoji intelektinė savivoka labiau negu ankstesnieji istorijos tarpsniai vertina *atsitiktinumo*, *dvilypumo*, *nepažinumo* vaidmenį. Visi šie radikalūs pokyčiai išiveržia į žmonių gyvenimą, nužieddami netikėtus derinius, anksčiau diferencijuotų ribų suartėjimą, nuolatinį pažinimo būdų varžymąsi, disciplinų kryžkeles, argumentavimo susidūrimus ir laikinas paliaubas, sužadindamos pliuralizmo ir santykiškumo jausmą, naujus sąveikos būdus, dažnai vadinamus *socialinio tinklo* vardais, priartindamos nuotolinių pultų valdomų “erdvių” hipertikrovę – nei simuliaciją, nei nesimuliaciją, sukurdamos tai, ką įvairūs tyrėjai dabar vadina šiek tiek skirtingais *vėlyvosios, brandžiosios modernybės, vėlyvojo kapitalizmo* ar tiesiog *pomodernybės* vardais. Viena aišku: šie pokyčiai keičia ne tik savimonę ir šiuolaikinės tikrovės savivoką, tačiau, kaip teigia, pvz., Derekas Layderis, “radikalčiai pakeičia socialinių santykių ir socialinio gyvenimo pobūdį” (Layder 1994; 50-1). Nepaisant to, ar šiuolaikinę “avangardinę” tikrovę būtume linkę vadinti *pomodernybės* ar *vėlyvosios modernybės* vardu, socialinių

santykių ir socialinio gyvenimo pobūdis darosi kitoks – *savirefleksyvus*, ir pastarasis bruožas, kaip niekada anksčiau, pradeda skverbtis į *visas* socialinio gyvenimo sferas. Būtent dėl pastarosios priežasties Anthony Giddensas dažnai pažymi (ir perkeltine, ir tiesiogine prasme), kad vėlyvosios modernybės kultūra yra *sociologinė kultūra*, šitaip pabrėždamas *dvilypę* nūdienos pokyčių prigimtį: silpnėjant kai kurių socialinės tikrovės sferų rizikingumui, paūmėja anksčiau nežinomi rizikos veiksniai. “Modernybė yra rizikos kultūra”, - teigia A. Giddensas, pridurdamas, kad modernybės sąlygomis “ateitis nuolatos įtraukiama į dabartį refleksyviai organizuojant pažinimo aplinką. Tarsi įsibraunama į teritoriją ir ji kolonizuojama” (Giddens 2000 [1991]; 12). Modernusis pasaulis yra *nesuvaldomas* pasaulis: greitesni ne tik socialinės kaitos tempai, bet ir pats poveikis ankstesnėms socialinės praktikos formoms (Giddens 1991[2000]; 16). Kitaip sakant, vidinis ir išorinis socialinės praktikos formų pertvarkymas skatina sociologiškai žvelgti į “sociologinę” tikrovę. Žodis ar žodžio dalis, įvardijanti perėjimą “iš-į”, žymi ne tik išisąmonintą konvencinių ribų savivoką ir intelektinės kūrybos specifiką, bet ir socialinius ar “sociologinius” pasikeitimus (o šios tezės neigimo atveju – bent jų imitaciją, dėl kurios paplitusių formų, rodos, sutaria visi, svarstantys šiuos klausimus).

Čia plėtojamo argumento esmė yra ta, kad iki šiol nepakankamai išisąmoninamas *skirtumas* tarp to, kas vadinama “po”, ir to, ką apibūdiname “iki” vardu. Kitaip tariant, nejučia nutrinama gana svarbi *riba*, kurią žymi ne taip seniai atsiradę terminai *postmodernizmas* ir *pomodernybė* (be to, nereikia užmiršti, kad ir “modernybė” įgavo aiškesnį pavidalą tik “postmodernizmo” dėka). Šio žodžio vartojimas dažnai susijęs su keletu kraštutinumų: arba linkstama teigti, kad pomodernybė (postmodernizmas) *jau yra*, ir tai yra “savaime suprantamas” dalykas, arba linkstama teigti, jog postmodernizmas yra būdingas “visoms” epochoms kaip avangardinis, paraščių, revoliucinio pobūdžio

reiškinys, kurio atsitiktinai iškilusios bangos – tereikia kantriai palūkėti! – anksčiau ar vėliau turi praeiti, ir viskas vėl įgausią senuosius “klasikinius” pavidalus. *Pirmasis požiūris*, kuris apima daugiopus ir fragmentiškus raidos elementus, paprastai eklektiškai nusako visus “savaime suprantamus” pomodernybės elementus, nekritiškai apimdamas visa tai, kuo gali būti, ir kuo negali būti postmodernizmas. Ko gero, vienintelė išeitis šiuo atveju yra *simpatijos/antipatijos* perskyra: jeigu man patinka “postmodernizmas” (kurį aš suvokiu taip, kaip man patinka), aš juo žaviuosi, o jeigu šis “reiškinys” (kurį aš suvokiu taip, kaip man nepatinka) yra antipatiškas, aš jį pasmerkiu. Simpatijos atveju dažniausiai pasirenkami *estetiniai* kriterijai, kurie, ko gero, geriausiai išlaiko anti-postmodernistų kritiką, nes *prasmės* klausimai estetikoje, pabrėžiantys subjektyvios savivokos svarbą, turi ne mažesnę vertę tiek modernizmo, tiek postmodernizmo, tiek bet kurios kitos krypties atvejais.⁷ Ir vis dėlto tiek istoriškai, tiek teoriškai Lietuvos visuomenės savivokai (čia turima mintyse “visuomenė” ne kaip metafizinė realybė, bet kaip vyraujančios normos, principai, įpročiai, nuostatos) toli gražu nėra būdingas estetiškas rafinuotumas, o bet kurį estetinį naujadarą linkstama perkelti į etinių sprendinių ir moralinių įvertinimų sferą. Pastarąjį bruožą išvalgiai įvertino Vytautas Kavolis savo istorinės sociologijos tyrimuose: “Tautinio atgimimo retorikoje dorybė lietuviams galbūt reiškė tai, ką laisvė amerikiečių, lygybė – prancūzų revoliucionieriams. (Kavolis 1994; 470) Ir šiandieną į pirmą vietą, kaip ir pirmuoju tautinio atgimimo laikotarpiu, iškyla specifiškai lietuviška, ideologinė ir iki šių dienų nepaprastai miglota *dorybės* samprata. Maža to, bet kuri kintanti ir dinamiška reikšmė, kuri yra patvari *tik istoriniu* požiūriu, įgauna sunkiasvorę *prasmės* gelmę, neretai pereinančią į metafiziką ar netgi savitą mistiką.

Tiek estetikoje, tiek etikoje, tiek epistemologijoje *prasmės* klausimai – dėl savo moralinės-metafizinės svarbos Lietuvos kultūrai – gali būti siejami su *kontrasto* principu (atitinkamai čia kalbame apie modernizmo/postmodernizmo priešpriešą). Kaip aptariamuoju aspektu svarbų ir aktualų estetinės savivokos pavyzdį, verta pasitelkti Alfonso Andriuškevičiaus istorinę menotyrą, kuri įtaigiai parodo kontrasto principo dialektiką. Šį principą galima pasitelkti kaip iliustracinį pavyzdį, nusakantį diferenciacijos svarbą mene, kuris glaudžiai susijęs ir su vertinamaisiais kriterijais (čia svarbiais kaip *nediferencijuoto* – pabrėžtinai normatyvinio – estetinio skonio raiška, atliepančia bendruomenės tradicinio gyvenimo stiliaus specifiką). Alfonsas Andriuškevičius kalba apie tam tikrą *dominantę*, estetinius pokyčius, alternatyvų meno (šviesos, spalvos, erdvės suvokimo) posūkį, kuris nubrėžė svarbias diferencijuojančias linijas):

“Žvelgiant pasirinktu aspektu atrodo, kad nemažai pokyčiai lietuvių tapyboje įvyko, ėmus plačiau reikštis M. Skudučio kartai (R. Sližys, H. Natalevičius, B. Gražys, A. Jacovskis, R. Vilkauskas ir kiti). Taip, ir ši karta nebuvo vienalytė nei talento, nei meninės krypties, nei kokių kitų požiūrių. Tačiau, labai norėdami, galime rasti ar sukurti vaizduotėje jų veiklos dominantę. Man toji dominantė – ‘blogio vaizdavimas’. Užėmęs tokią poziciją, toliau teigčiau, kad iki šitos kartos iškilimo blogis lietuvių tapyboje vargu ar kada žėrėjo taip ryškiai ir taip įvairiai.” (Andriuškevičius 1997; 76)

Tačiau kai šie, estetinės prigimties, klausimai išeina už savo “natūralių” ribų ir patenka į *tvarkingą* ar bent siekiančią tokios tvarkos *normatyvinę* (moralinę) tikrovę, estetikos sferoje lyg ir priimtinas “blogio” vaizdavimas, sąmoningai ar nesąmoningai pasitelkiantis kontrasto principą, moralinėje tvarkos sferoje sukelia “ontologinį nerimą” – estetiškas “blogis” tariamai ardo harmoningą *įsivaizduojamą*

⁷ “O argi ne mažiau prasmingi postmodernistų architektų kūrybiniai ieškojimai ir atradimai?” – klausia Algirdas Gaizutis: “Postmodernistai įžvelgė architektūros ‘chaotiškumą’ jos poetinę giją, nepakartojamą paprastų sprendimų žavesį. Nors postmodernistai susilaukia rūstokos kritikos, bet ta kritika dažnai būna nepagrįsta.” (Gaizutis 1998; 174)

solidarios tikrovės viziją.⁸ Jeigu paprastai diferenciacija ir diferenciacijos padariniai skatina *reliatyvizaciją*, tai skirtingų tikrovės sferų diferenciacijos ir tokios diferenciacijos recepcijos stygius sukuria moralinių vertinimų *perviršį*. Neįprasto, „kitokio“, „netinkamai vaizduojamo“ meninio stiliaus išiveržimas į normatyvišką erdvę sukelia atitinkamą pasipriešinimą formuluojant „teorinius“ estetinio skonio „pažeidimo“ aiškinimus - kaltinamąsias reakcijas. Knygos autorius (kuriam, beje, visų „reliatyvistų“ vardu lieka pareikšti užuojautą dėl „apkaltinimo“ *manicheizmu* Vašingtone ir Marijampolėje; „kaltinimo“, susijusio su reliatyvumo, „blogio“ bruožų mene iškėlimu) pateikia argumentus, kurie yra svarbūs ir kitų menų, tarp jų ir mokslo, savivokai.

Kaip toliau pažymi A. Andriuškevičius čia cituotoje knygoje, kyla ne vienas papildomas klausimas: „Sakykime: ar gali „blogio vaizdavimas“ kreipti žiūrovą fundamentalių vertybių link? (Andriuškevičius 1997; 77) Anot A. Andriuškevičiaus, pozityvus „manicheizmo“ problemos sprendimas priklauso a) nuo kūrinio lygio, t.y. nuo kūrejo gebėjimų ir talentingumo manipuluoti specifine kalba; b) svarbu čia ir žiūrovo „parengtis“; c) egzistencinio pobūdžio klausimai (nesvarbu, koku pavidalu) mums iškyla kur kas radikaliau, nei pabendraus su gėrį reprezentuojančiais meno darbais. Šie nurodyti kriterijai, žinoma, yra esminiai estetinės sferos nepriklausomumo galimybės reikalavimai. Šiais apibrėžimais A. Andriuškevičius priverstas gintis nuo sunkiasvorių moralinių kaltinimų, kurie didžiąja dalimi kyla iš nesugebėjimo diferencijuoti moralinę ir estetinę sferas.

Perkeliant šias pastabas į moderniosios Lietuvos visuomenę (pradedant XIX a.

pabaigos kultūros-ideologiniais sąjūdžiais) būtų galima pasakyti, kad savo prigimtimi kompleksiskai modernybės kultūrai būdinga paskirtų socialinės tikrovės sferų, įskaitant moralinę ir estetinę sferas, *diferenciacija* Lietuvos kultūroje – pirmiausia dėl objektyvių priežasčių, pvz., diferencijuotų miesto gyvenimo formų stygiaus - plėtojosi labai vangiai, paskiros sferos liko nediferencijuotos, nebuvo išplėtotas pakankamas jų savarankiškumas. Tai – viena iš pagrindinių priežasčių, kad postmodernizmas, kuris suartina - de-diferencijuoja - *jau diferencijuotas*, t.y. pakankamai savarankiškas sferas, šiandieną dažnai suplakamas su *neužbaigtais* (tikslau kalbant, žymiai vėliau pradėtais) modernybės laikotarpio projektais. Postmodernizmui būdingas terminas „de-diferenciacija“ gali plėtotis tik esant tam tikroms *jau diferencijuotos* realybės sąlygoms. Priešingu atveju šie procesai įgyja normatyvinio pasipriešinimo (pirmiausia moralinio pobūdžio) formas, dėl kurių, žinoma, pirmiausia kaltinamas dar nesamas „postmodernizmas“, kurio galimybę Lietuvoje iš esmės apriboja tos pačios diferenciacijos, kuri turėtų būti išankstinė postmodernizmo sąlyga, stygius.

Pakankamai diferencijuotoje miesto erdvėje estetinio „blogio“ problematika įgyja savarankišką nepriklausomumą, labiau susyja su savo specifinės – estetinės sferos – raiškos principais, ir apskritai diferencijuotų sferų specifiškumas ieško *santykiškų, reliatyvių* klausimų sprendimo būdų. Šiuo aspektu galima netgi teigti: pomodernybės - imitacijos, simuliacijos ir simuliacijų - atomai pasirodo pačios modernybės gelmėse; visos vertybės, įskaitant ir moralines, įgyja pasiūlos ir paklausos vertę, žymiai neutralesnės moralinio vertinimo atžvilgiu *rinkos* kainą. Menas modernybės

⁸ Moralinio *blogio* ir *kontrasto* temos yra dar nuo ankstyvųjų stoikų laikų plėtojamos *teodicėjos* problemos dalis: kaip gali egzistuoti blogis pasaulyje, kurio tvarką kuria geras Dievas? Tiek stoikų, tiek krikščionybės *teodicėjos* sprendimo būta panašaus: individų netobulumas tarnauja *visumos* tobulumui, taigi nėra „realaus“ blogio, kai visi reiškiniai apibrėžiami kaip *sub specie aeternitatis*. O moralinį blogį iš esmės sudaro teisingos tvarkos *stygius* žmogaus valioje. Apskritai etikos klausimų pirmenybė kosmopolitinės helenizmo epochos intelektualų kultūroje yra visiškai suprantamas dalykas – čia moraliniai klausimai apima, įtraukia, užvaldo visas kitas sferas, įskaitant ir politinę. Tuo tarpu šiuolaikinėje modernybės kultūroje prasideda sparti socialinių, kultūros, politikos, ekonomikos sričių *diferenciacija* (kuriai kai kurie modernūs sociologai aiškina pasitelkdami gyvų organizmų ląstelių dichotomiško dalijimosi ir funkcinės integracijos terminus). Paskirų, santykiškai savarankiškų, sričių išsikristalizavimas „socialinėje sistemoje“ sukuria žymiai palankesnes sąlygas skirtingų požiūrių recepcijai ir jų legitimacijai modernybės institutuose.

kultūroje pasitelkia „patį tobuliausią“ jos kriterijų – instrumentinį racionalumą. Kaip pažymi Lawrence'as Scaffas, nagrinėdamas XX a. meno intelektualizavimo procesus, vaizduojamieji menai, muzika ir estetinių vertybių sritis diferencijuojasi turėdami ypatingus ryšius su modernybe. Itin svarbus meno racionalizavimo aspektas, kurį pabrėžia L. Scaffas, pasitelkdamas M. Weberio sociologiją, - meno *pasaulietinio išganymo* funkcijos svarba modernybėje; menas suteikia *išganyimą* nuo kasdienybės ir didėjančio teorinio-praktinio suvaržymo: „Ilgįę tokią neprilygstamą reikšmę, estetišiai dalykai tampa atskira, autonomine vertybės sritimi.“ (Scaff 1995; 148) Grįžtant prie ankstesniojo pavyzdžio, būtų galima pasakyti: estetiš „blogis“ dar nėra subrandinęs visiškai savarankiškos *pasaulietinio išganymo* funkcijos. Priešingai, estetiš „blogio“ vaizdavimas susilieja, sutampa su metafizinių (ir iš dalies religinių) klausimų formomis.

Kaip ir estetika, pereidama į etikos sritį, susiduria su *teodicėjos* klausimais, taip ir mokslas, ribodamasis su egzistencine sfera, turi atsakyti į principinį klausimą, ar „gėris“ yra tik tai, ką mokslas *įprato* laikyti *vertu tyrimo* dalyku, ar mokslui neprivalu, be kita ko, žengti ir į vadinamąją „paraščių“ („blogio“, „nenormatyvumo“, „kitoniškumo“) sferą, kurią dėl itin judraus didžiųjų miestų gyvenimo – tai, beje, yra pagrindinė socialinių mokslų gyvybinė terpė, kurią ir pasitelkė Vakarų kultūra ir menas! - jau nuo XX a. amžiaus pradžios pradėjo tirti sociologai, o ypač *Čikagos* mokyklos atstovai, kūrę savitą pragmatizmo tradiciją, netiesioginiais ryšiais susijusio su „būsimu postmodernizmu“. Beje, šioji orientacija - kaip ontologinė laikysena - aiškiai perteikiama ir Lietuvos „miestelėnų“ nuoroje: „Kita vertus, mes žengiame į pasaulinio miesto epochą, miestas tampa mūsų alfa ir omega, fizinio ir dvasinio būvio fonu. Nebesusiduriame su miestu, bet gyvename pačioje jo iščiose ar žiotyse. Todėl visos mūsų mąstymo ir gyvenimo lytys įgauna „miesčioniškumo“ atspalvį. Ir šia prasme mūsų pastangos susivokti, surasti vietą šiame

erdvėlaikyje (ir už jo) tampa miesto problema.“ (Ališanka *et al.* 1995; 7) Pati miesto *idėja*, kaip rašo Leonidas Donskis, plėtodamas Lewiso Mumfordo nuorodą apie miestą kaip „dvasinį užribį“, gimsta kaip sąmoninga gynyba nuo išorinės *netvarkos* (Donskis 1995; 101). Šioji „dvasinio užriebio“ sąvoka tiek istoriniu, tiek sociologiniu požiūriu yra itin imli ir svarbi keičiant dominuojančios modernizmo paradigmos pamėgtą normos/nenormos (viso to, kas *už* normos) sampratą. Tuo tarpu, kaip jau minėta anksčiau, viena iš pagrindinių sociologinių *reliatyvizmo* problematikos (tiksliau kalbant, tokios problematikos stygiaus) Lietuvoje sąlygų – laisva diferenciacijos/de-diferenciacijos procesų ir tokių procesų savivokos plėtra. Šiuo aspektu svarbi „dvasinio užriebio“ padėtis – ta padėtis, kurią gali užimti ir nedideli dominuojančios, rutininės kultūros segmentai, kurie išraižo monolitinę *vienio* erdvę įteisindami kitokius perspektyvinius požiūrius, šitaip sociologiškai naikindami visas menkinančias etiketes, paprastai susiejamas su „paraščiu“ terminu.ⁱⁱⁱ

Kitaip tariant, „miestas“, sukurdamas sąlygas, kurioms esant nuolat apmąstomi kitų, „svetimų“ ir „nutolusių“, kultūrų elementai, kartu subrandina reliatyvistinius gyvenimo stiliaus bruožus. „Nebendramatiški“ (atmetantys universalių kriterijų dominavimą) kultūros bruožai daro atitinkamą, kad ir netiesioginį, poveikį normatyvinių mokslo požiūrių vidinei sklaidai, kuri šiandieniniuose miestuose, kaip pažymi Fredrickas Jamesonas, aptardamas postmodernizmo ir miesto santyki, perauga į „kažkokią užstatomos erdvės mutaciją“, o žmogiškieji subjektai, patekę į šią naują erdvę, nebespėja su jos raida:

„Jau sakiau, kad toks bauginantis kūno atsiejimas nuo sukurtos jo aplinkos – taip nesiderinantis su ankstesniu modernizmu, kaip erdvėlaivio greičiai su automobilio greičiais – ir gali simbolizuoti bei reikšti aštresnę dilemą – tai yra mūsų proto nesugebėjimas, bent jau dabar, aprėpti didžiulį, globalinį, daugiatautį ir de-centruotą komunikacinį tinklą, kuriame esame atsidūrę kaip individualūs subjektai.“ (Jameson 2002a; 31; 25)

Ko gero, tai iš dalies leidžia suprasti, jeigu ir ne paaiškinti, kodėl postmodernizmo teiginiai

sunkiai įsivaizduojami kaip aiškiai, sistemškai ir nuosekliai išdėstytų teiginių visuma (dėl to, kartais daroma kategoriška išvada, jog postmodernizmo tekstuose „kažkas yra ne taip“). Tačiau reikia pripažinti ir tai, kad pats dalykas (socialinė tikrovė) darosi asimetriškesnė, kompleksiškesnė ir žymiai sunkiau numatoma, persmelkta rizikos veiksmų, mažiau pažini. (Bauman 1989; Bauman 1992; Beck 1994a; Beck 1994b) Kartu formuojasi ir socialinių mokslų *neapibrėžtumo* problematika, reikalaujanti naujų sąvokų, gimstančių iš dialogo tarp potencialaus universalizmo ir reliatyvizmo (Bohman 1991).

Be to, miestas išcentrina savo erdvę ir savo laiką *dvasiniais užribiais*, kurie susikryžiuodami atsigręžia ne tik prieš išorės, bet ir prieš vidaus dalyvius (kitais tariant, tiek „kultūros reprezentacijos“, tiek mokslinių rezultatų „reprezentacijos“ darosi arbitražinės ir laipsniškai siekia legitimacijos). Jeigu gimimo laikotarpiu miestas, kurdamas savo dvasinę terpę, itin saugosi išorės veiksmų, tai vėliau diferencijuodamasis jis atsigręžia prieš tos pačios dvasinės terpės dalyvius, sukurdamas menkinamuosius „atpirkimo ožių“ užribius, kurie, ypač ankstyvaisiais raidos tarpsniais, padeda vidujai stiprinti išvirkščią ritualinį to paties miesto valdovų, valdininkų, valstybinių filosofų, administratorių ir inteligentų *solidarumą*, reikalaujantį vientiso, homogeniško, realaus ir dominuojančio požiūrio. Visuomet egzistuoja reali miesto išsiskaidymo galimybė, nes miestas yra sunkiai suderinamų, egoistinių, prieštaringų, chaotiškų, reliatyvistinių, atsitiktinių, pesimistinių, melanholiškų, savižudiškų, šizofreniškų (Jameson 2002a; 18), pakankamai diferencijuotų komponentų mozaika, kurią ir siekia suvaldyti miesto valdytojai ar projektuotojai, sukurdami visiškai naują ir priešingą anonimiškai miesto tikrovei *solidarumo* sąvoką, kuri darosi svarbiausias inžinerinio sumanymo tikslas. O pasirinktas tikslas pateisina visas priemones, kaip teigia miesto ideologijos pirmtakas, Niccolo Machiavelli'is: „Apie žmonių darbus, ypač apie valdovų, nes jų į teismą nepašauksi, sprendžiama pagal jų rezultatus. Tegu tik

valdovas laimi ir išsaugo savo rankose valstybę, - ir kiekvienas visas jo priemones laikys garbingomis ir vertomis pagyrimo.“ (Machiavellis 1992; 67) Kitaip tariant, miestas yra *didžiulė solidarumo laboratorija*, kur politika gali suvienyti tiek administratoriaus, tiek Filosofo tikslus, optimalias ir veiksmingas priemones pasiekti tikslą – solidarumo politika pati savaime jau yra tikslas. Miestas yra *stipriųjų teisė*, *stipriųjų* politikos prievarta *silpnųjų* atžvilgiu, - skelbia *dvinario padalijimo* pradžią. „Dvinario padalijimo“ etika yra N. Machiavellio etika, deklaratyviai nusakydama, žinoma, ne blogio, bet *gerio* tikslus - pozityvų miesto solidarumo šaltinį.

Bandymas įveikti miesto chaosą subrandina iki šiol beveik nepajudinamą, metafizinę, kone religinę *socialinio solidarumo* sąvoką. Tačiau pastaroji sąvoka jau gimdama nusako savo amžiną priešininką – *svetimąjį*, kuris priverstas klajoti jau nuo paties gimimo „užriebio“, o geriausiu atveju „paribio“ ertmėse. Ir netgi pabėgti iš solidarumo tėvynės, nedraugiško miesto, jis, beje, jau nebegali – jam valstybės Filosofo yra parengta *struktūrinė negatyvi* padėtis: kai tik sunyksta konkretus asmuo ar žmonių grupė, šią vietą užpildo *kitas/kiti*. Tiek sociologiniu, tiek istoriniu požiūriu bendruosius *svetimojo* tipo požymius sužadina paradoksaliai skirtingų, kitokių, nepanašių, prieštaringų ribų *sugretinimas*: geografinių, politinių ir socialinių ribų priartinimas neretai sukuria paūmėjusią *ribos* sąvoką, linkusią kultūriniu požiūriu *atitolinti* artėjančius „reiškinis“. XIX a. *svetimąjį* sociologai aprašė kaip *pa-šalietį* - keliautoją, „prekiautoją“, tarpininką tarp tradicijos ir nepažįstamos miesto tikrovės, kuriai priskiriami įvairiausi atitolinimo pavidalai – susvetimėjimas, nesuprantamumas, individualumas, minties ir jausmo santykinumas, normų, vertybių, pažinimo tiesų *reliatyvumas*.

Šiais aspektais modernaus miesto gyvenimo įvairovė ir kompleksiskumas sukuria susvetimėjimo priešpriešą – *įsivaizduojamą solidarumą* ir jį lydinčias negatyvias *kito* etiketes. Sparčiai priartėjusio *kito* artumas yra nepriimtinas, kartais netgi nepakenčiamas stingant pakankamai diferencijuotų ribų, taigi

jis atmetamas ir „atitolinamas“ kaip negatyvus prietarų apie *kitą* kompleksas. Georgo Simmelio sociologijoje racionalus modernėjimo instrumentas - pinigai – užpildo realias įsivaizduojamo solidarumo formas. *Metropolis* turi išvirkščią, slepiamą jausminio solidarumo formą; tai - proto, o ne širdies kultūra. Vis labiau apskaičiuojantis, tikslus ir organizuotas protas, pasitelkdamas „pinigų filosofiją“, turinčią polinkį tiksliai skaičiuoti, siekia griežčiau apibrėžti santykius bei ribas: „Idealus pinigų, kaip ir dėsnių, tikslas yra būti daiktų matu patiems išliekant nematuojamiems, tikslas, kurį visapusiškai įgyvendinti gali tik nesibaigianti raida“ (Simmel 1990 [1900]; 511). Pinigų (plačiąja prasme) tikslumas išsiskverbia ir į socialinius santykius. Metropolyje kiekvienas žmogus tam tikra prasme yra *svetimas*⁹. Sociologiniu požiūriu tokie santykiai įvardija tiek žmogaus, tiek pačios visuomenės socialinę sklaidą, fragmentaciją ir šių dviejų reiškinių padarinius.

„Svetimojo atveju artimumo ir atokumo, būdingo bet kuriam žmonių santykiui, vienovė perteikiama tokiu būdu, kurį glaustai galima formuluoti šitaip: šio santykio nuotolis nurodo, kad tas, kuris yra visai šalia, yra nutolęs, bet jo svetimumas nurodo, kad tas, kuris yra nutolęs, yra greta. Buvimo svetimuojų būseną yra, žinoma, visiškai pozityvus santykis; tai yra specifinė sąveikos forma.“ (Simmel 1971; 143)

Čia aptariamo santykio *idealumas* (kadangi socialinių santykių „nutolimas“ ir „priartėjimas“ dabar priklauso veikiau nuo savirefleksyvumo) sukuria tam tikrą *nostalgijos* formą, kuri, rodos, tebelydi miesto gyvenimą ir šiandieną. Idealizuotos „praeities“, „kaimo“, „tikrų“ ir „šiltų“ socialinių santykių realybė yra idealusis, įsivaizduojamas miesto gyvenimo aspektas. Taigi artimumo/atokumo dialektika ir yra tikrasis miesto „likimas“. Tačiau: vienur

šioji dialektika linkusi apibrėžti *konvencines* bendravimo taisykles, tuo tarpu kitur – linkusi sukurti didesnius pertrūkius ir gilesnius negu suteikia pati kalbos galimybė *vaizduotės šuolius*, ištrūkstančius už konvencinių kalbinio bendravimo ribų. Apskritai idealioji miesto žmonių bendravimo terpė yra *kalba*, kuri, kaip realiausias *socialumo* tarpininkas, savo apibendrintas sąvokas, simbolius, ženklus diegia į „mažiau realų“ (miesto sąlygomis atomistinį, atitolintą, konfliktinį) sąveikų pasaulį.

Mokslas, menas ir postmetafizika

Kai kurie numanomi *socialinės srities mokslo* ir *meno* santykių elementai leidžia geriau suprasti esminę mokslo ir meno *socialinio konstravimo* prigimtį. Šiuo atveju svarbus ryšys tarp a) mokslo veikalų (ar meno kūrinių) formavimo, b) objektų, kurie apibrėžiami kaip mokslas (menas) ir c) mokslo ar meno reikšmių konstravimo. Pastaruoju – tiek mokslo, tiek meno reikšmių konstravimo - atveju svarbu, kaip, mokslininkams ir menininkams konstruojant mokslo ar meno kūrinius, susidaro reikšmės ir motyvacijos, kaip yra suvokiami šie konkretūs kūriniai ir kaip reikšmės siejasi su platesniais socialiniais bei kultūros kontekstais. Tiek vienu, tiek kitu atveju reikšmių kūrimas nusako ne tik „grynąjį“ mokslinės minties plėtojimo procesą, bet ir giliai susyja su kontekstiniais (politikos, kultūros, ekonomikos) aspektais. Kitaip tariant, konceptualios (mokslo ar meno) išvalgos - mąstymo prielaidos, sąvokos, metodiniai įrankiai - nėra „grynųjų idėjų“ sferos dalykai, tik mokslininko (menininko) profesinės kompetencijos instrumentai, bet pirmiausia - socialinės ir kultūros konstrukcijos. Dėl pastarosios priežasties socialinio konstravimo klausimus galima apibūdinti kaip mokslo ar

⁹ Šioji G. Simmelio sąvoka – *der Fremde* (svetimšalis, svetimtautis, pašalaitis) – Roberto Nisbeto knygos lietuviškame vertime pateikiama kaip *nepažįstamojo* samprata, angl. – *the stranger* (Nisbet 2000; 445-7). Tačiau šioji sąvoka nusako ontologinį žmogaus „namų“ sudvejimą – tam tikrą struktūrinę „vietą“, kai žmogus, būdamas namuose, darosi svetimas. Tai veikiau priešprieša savas/nesavas arba nesvetimas/svetimas. Juo labiau, kad paties Simmelio gyvenimas yra daugybės sąjūdžių ir intelektualinių krypčių kryžkelė, kurioje jis neretai būdavo priverstas atlikti „svetimojo“, potencialaus klajūno ir pašaliečio vaidmenį, didžiąja dalimi susijusį su stipriu ano meto antisemitizmu Vokietijos akademinuose sluoksniuose. Jeigu iki I-ojo pasaulinio karo jo dėmesys politiniams klausimams buvo minimalus ir apskritai jo sociologija buvo atsieto mąstymo ir „geometrinių formų“ analizės pavyzdys, tai karo pradžioje Simmelis aistringai įsitraukė į patriotinę karo propagandą. Komentatorių teigimu, tai ne kas kita, kaip žmogaus, anksčiau laikiusio save „svetimuoju“, desperatiška pastanga susitapatinti su patriotine ano meto Vokietijos visuomene (Coser 1971; 194-8).

meno objektų prasmės konceptualizavimo - (post)metafizikos - klausimus.

Šitaip suformulavus problemą, didesnis dėmesys turi būti skiriamas „šalutiniams“ mokslo ir meno formavimosi veiksniams, o ypač ideologijos klausimams. Svarbi darosi ne tik mokslo (meno) forma, bet ir socialinio konstravimo bei suvokimo („prasmių“, „ideologijų“, „interpretacijų“) artikuliacija. Mintinis mokslo ir meno analogiškų elementų aptarimas rodo, kad tiek mokslo, tiek meno prigimtis didele dalimi susijusi su esančių socialinių ir kultūros formų *kritika*. Postmodernizmas kaip viena iš šiuolaikinių kritinės minties formų skatina žvelgti į mokslą „kaip į meną“, tirti reikšmes ne kaip metafizines duotybes, bet „apeinant iš šono“ giliau žvelgti į „šalutinius“ aspektus pasitelkiant savirefleksyvumo gebėjimus. Kaip pažymi Bryanas Greenas:

„Menas ir mokslas yra veikla, įsišaknijusi „tikrovėje“ (turint mintyse tikrovę, susijusią su specialistų veiklos forma, bet ne transcendentine, absoliučia tikrove). Klausimas yra tas, ar aktyvus santykis su tikrove yra iš esmės tas pats meno ir mokslo atveju, ypač lemiančios sėkmės bei nesėkmės, pagrįstumo ir nepagrįstumo, to, kas vertinga, ir to, kas nevertinga, atžvilgiu.“ (Green 1988; 25)

Grįžtant prie svarbiausių čia svarstomų klausimų (pakartojant pradžioje įvardintą tezę, kad epistemologinis *post*-modernizmo perėjimas nėra pakankamai įsisąmoninamas), drauge verta klausiti, ar anksčiau svarstyti Alfonso Andriuškevičiaus estetinei sferai taikomi kriterijai galėtų būti taikytini ir *mokslams*? Jeigu į pastarąjį klausimą būtų atsakyta teigiamai, tai padėtų nušviesti svarbią *socialinio konstrukcionizmo* dalį formuojantis socialinėms teorijoms (mokslui). Nes visi trys

nurodyti meninio pobūdžio kriterijai, rodos, yra tinkami nagrinėjant ir socialinių mokslų darbus. Taigi jeigu jie yra svarbi bendroji dalis, reikėtų pripažinti, kad meninė mokslo dalis yra ne mažiau svarbi negu reprezentacinė (statistinė, grafinė, loginė, sisteminė).

Socialinių-humanitarinių mokslų atveju *kriterijus-a*) – gebėjimas perteikti specifine kalba - yra būdingas visiems, laikomais klasikais, mokslininkams, kurie suranda savo *individualią kalbą*, t.y. kad ir koks nuoseklus, turiningas ir sistemiškas savo konceptualiniu aprašymu būtų mokslinis tekstas, būtent estetiški kriterijai, gebėjimas ir talentingumas manipuluoti specifine kalba, dažnai lemia tai, kad individualus kūrėjas yra įtraukiamas į klasikų plejadą ir išsiskiria iš daugelio savo aplinkos mokslininkų, geriau už paskirus savo amžininkus pasakiusių daugelį visiškai „panasių“ mokslinių dalykų. *Kriterijus-b*) - žiūrovo „parengtis“ - galioja ir mokslo atveju: visi mes skaitome tą patį tekstą *kitaip*, ir dažnai netgi „kitą dieną“ tas pats tekstas gali prarasti ar, priešingai, įgyti didesnę „tikslumą“, „susietumą“, „pagrįstumą“, „įžvalgumą“, galiausiai arba žavesį, arba antipatiją mūsų pačių akyse. Tiesa, mokslo atveju neišvengiamai tenka atsižvelgti į vadinamąjį *intersubjektyvumo*¹⁰ kriterijų, kurį nustato aktyvi mokslinės bendruomenės veikla; tačiau netgi pastaruoju atveju, kadangi mokslinė veikla yra *pertraukiama*, t.y. jai būdingos „revoliucijos“ (Kuhn 1970), kitoks – pavyzdžiui, metodologiniu požiūriu avangardinis - skaitymas yra svarbus dėl paprasčiausio pavojaus mechanškai ir dogmatiškai sukti „normalaus“ mokslo girnas ir, pvz., šiandieną, nekreipti dėmesio į išryškėjusias pluralizmo

¹⁰ *Intersubjektyvumo* terminas istoriškai įgijo bent dvi aiškias reikšmes. Pirmąją svarbią reikšmę (kuri ir nurodoma šiuo konkrečiu atveju) aptinkame Karlo Raimundo Popperio metodologijoje: „Ir, nors tai skamba ironiškai, objektyvumas glaudžiai susijęs su socialiniu mokslinio metodo aspektu, su tuo faktu, kad mokslas ir mokslinis objektyvumas nekyla (ir negali kilti) iš pavienio mokslininko pastangų būti „objektyviam“, o kyla iš *priešiško draugiško daugelio mokslininkų bendradarbiavimo*. Mokslinis objektyvumas gali būti apibūdintas kaip mokslinio metodo intersubjektyvumas.“ (Popper 2001; 487) Kita svarbi *intersubjektyvumo* sąvokos reikšmė kyla yra Alfredo Schutzo (apibrėžusio šį reiškinį kaip tam tikrą iki-teorinį lygmenį) fenomenologinės sociologijos ir perimta iš Edmundo Husserlio fenomenologinės filosofijos: „Gyvenamajame pasaulyje niekuomet neklausama apie pasaulio realumą, ir tam nėra jokio teorinio pamato. Kasdienis gyvenimas yra mūsų iš pat pradžių, ir visi pasaulio elementai laikomi realiais ir tau, ir man. Tikrėybė remiasi ne empirine ar logine išvada ir ne predikatyviniu sprendimu, bet ikipredikatyviniu pasaulio supratimu. Todėl fenomenologiškai suprasti visuomenės mokslai nagrinėja ne pasaulio realumą, bet veikiau žmonių santykius šiame pasaulyje.“ (Mickūnas ir Stewartas 1994; 148-9) Atkreiptinas dėmesys ir į Peterio Wincho vartojamą „taisyklių“ sąvoką ir Ludwigo Wittgensteino vadovavimosi taisyklėmis analizę bei iš jos išplaukiantį požiūrį į specifinį *abipusiško pritarimo* pavyzdį (plačiau apie tai žr.: Valantiejus 2002b). Taigi antroji *intersubjektyvumo* reikšmė nusako bandymus suprasti tai, kas įtraukiama į pačią *gyvenimo formas* sampratą.

tendencijas XX a. pabaigoje ir XXI a. pradžioje. *Kriterijus-c*), t.y. egzistencinio pobūdžio klausimai, yra gyvenimiškojo pasaulio klausimai, „tolstojiški“ klausimai – ar pažanga, įskaitant mokslą, turi kokią nors kitą negu tik praktinę ir techninę prasmę (Weber 1990; 70) - socialinių-humanitarinių mokslų sferoms? (Jeigu, žinoma, neteigiame, kad šių mokslų reikalas yra tik analitinis ir taikomas – taikyti metodą ir analizuoti tikrovę, o „politikų“ reikalas daryti „politiką“.)

Iš principo socialinių bei humanitarinių mokslų objektas ir meno objektas turi bendrą siejančią giją. Tai - *stilius* (ties diskursyvus, tiek vaizduojamasis; pastarojo svarbą rodo Ervingo Goffmano dramaturgijos teorija¹¹). Todėl reikšmių perteikimas bei jų supratimas - savireflektyvumo bruožas - yra analogiškas būdas tiek vienu, tiek kitu atveju. Meninės prigimtės suvokimas socialiniams mokslams suteikia žymiai kompleksiškesnę pagrindą, o socialinių mokslų svarbos supratimas menui suteikia gebėjimą perteikti svarbius socialinės galios raiškos konkrečiose meno formose bruožus. Kai tik, pvz., literatūros teorija atmeta *mimezines* (beje, tai naiviojo realizmo „represencijų“ analogija socialinių mokslų atveju) literatūros koncepcijas ir referentines kalbos teorijas, ji pradeda žymiai palankiau vertinti socialinių ir politinių veiksmų svarbą interpretaciniuose literatūros tyrimuose.

(Templeton 1992; 27) Kitaip tariant, vidujai turiningas meno pobūdis leidžia geriau suprasti klausimo „kaip?“ prigimtį: *kaip* socialinės srities mokslai perteikia ar išivaizduoja (reflektyvus aspektas), kad jie perteikia, tikrovę? Šiuo atveju svarbus kriterijus, taikomas meno kritikoje, t.y. standartas, kilęs iš skirtumo tarp „vaizduotės“ ir „vaizdavimo“ (Woodwiss 2001).

Skirtumas tarp „vaizduotės“ ir „vaizdavimo“ gali būti apibūdinamas remiantis dviem išskilomis socialinių mokslų paradigmomis – pozityvizmo ir postmodernizmo. Pozityvizmo atveju „vaizduotė“ yra mokslinės konstrukcijos, kurių griežtumas „matuojamas“ (šitaip yra „vaizduojama“) empiriškai. Visa tai, kas „neišmatuojama“ esti metafizika. Postmodernizmo atveju „vaizduotė“ yra mokslinių konstrukcijų, o kartu ir simbolinių galios centrų, dekonstravimas (šitaip yra „vaizduojama“). Visa tai, ko negalima „dekonstruoti“ esti postmetafizika („tikrovė, neturinti nei kilmės, nei realybės“, „dingusi bet kokia metafizika, būtis ir regimybės, tikrovės ir jos sąvokos veidrodys, „sunkusi vaizdinė atitiktis“; Baudrillard 2002; 7, 8). Pirmuoju atveju skatinamas tvarkingas mokslinis rašymas (savo kraštutines formas pasiekiantis narciziškame tiesos-mokslo vaizdinyje), kitu atveju, priešingai, skatinamas „netvarkingas“ (nesuinteresuotas griežtumu, sistemiškumu,

¹¹ Ervingo Goffmano sociologija grindžiama ne statistiniais duomenimis, bet įžvalgaus dalyvaujančiojo stebėjimo teikiamais duomenimis. Tai, kad Goffmanas dirbo neturėdamas šiuolaikinių techninių priemonių (*audio* ir *video* technikos, kurias turi šiuolaikiniai etnografai, toli gražu ne visada gebantys priartėti prie subtilių Goffmano įžvalgų) dar nerodo, kad jo analizė esti „mažiau tikra“ (stinganti statistinių aprašymų), kaip galbūt pasakytų pozityvistinės pakraipos sociologai. Goffmanas pirmiausia buvo įžvalgas etnografas, kuris, pasitelkdamas Amerikos ir Europos sociologijos teorijų tradicijas, susiejo jas su kokybinio pobūdžio stebėjimo ir dalyvavimo įgūdžiais, bet ne statistiniais duomenimis. Viena iš pagrindinių teorinių problemų, kuri iš pažiūros tarsi „nepastebima“, glūdi visiškai paprastuose *rutininuose* socialiniuose veiksmuose (t.y. *gestuose*), kurie rodo, kad individai siekia pateikti save kitiems labai specifiskai - kaip „įspūdžių valdymą“. Dramaturginė analizė atskleidė, kad individai *aktyviai* dalyvauja savo gyvenime kaip aktoriai scenoje, vaidindami savo vaidmenis kitiems individams ir auditorijai. Taigi mikrosociologinė analizė atskleidė neįprastą tyrimo dalyką – individualaus identiteto detales, aplinkos poveikį, socialinės sąveikos ypatumus, įspūdžių valdymo ir informacijos kontroliavimo procesus. Kai kurios teatinio pobūdžio sąvokos (veikėjas, vaidinimas, agentas, aktorius, socialinis vaidmuo, veiksmas, gestas, auditorija, figūra, butaforija, spektaklis, drama, komedija ir pan.) giliai įsišaknijusios tiek socialinėje tikrovėje, tiek ir sociologijoje, todėl, ko gero, nenuostabu, kad Goffmanas pasirenka socialinės tikrovės kaip *scenos* (kur mes „pakiliai vaikščiodami ir puošdamiesi“ praleidžiamė savo laiką) metaforą. Žymiausia Goffmano knyga *Savimonės pateikimas kasdieniame gyvenime* dažniausiai siejama su anksčiau paminėtu dramaturginiu visuomenės modeliu. Socialinis gyvenimas perteikiamas kaip *teatras*, kur vyksta vaidinimas: „Vaidinimo sukuriama įspūdis bei samprata paprastai prisodrina regioną ir jo užimamą laiką tokiu būdu, kad bet kuris individas, atsidūręs šiame erdvės-laiko daugiasluoksnyje, turi galimybę stebėti vaidinimą ir vadovautis tokia situacijos definicija, kokią šis vaidinimas sukuria.“ (Goffman 2000; 123) Kitaip tariant, individai - sąmoningai ar nesąmoningai – derina savo gestus atsižvelgdami į tokius situacijos apibrėžimus, kuriuos sukuria esamas „vaidinimas“. Individams svarbu išreikšti savo pačių apibrėžimus, tačiau jie priversti atsižvelgti tiek į sąveiką su kitais asmenimis, tiek į tikėtinus „auditorijos“ atsakus. Tai, kas vaidinama scenoje, yra konstruojama socialinė tikrovė, kuri yra tikrovė tuo laikotarpiu, kai vyksta „vaidinimas“.

„empiriniu tikrinimu“) etnografinis rašymas, vis dėlto gebantis išlaikyti teorinio konstravimo elementus ir, negana to, refelktyviai išsiskverbiantis į konkrečius galios formų ir žinojimo legitimacijos santykius. Pozityvizmas tinkamai dekonstruoja metafizikos pompastiškumą, tuo tarpu postmodernizmas tinkamai dekonstruoja pozityvizmo racionalumą ir sistemiškumą, kurie iš principo ir sukuria mokslinių naratyvų žavesį.

Intelektinė kalba yra viena iš daugelio kasdienybės teorijos formų, „metodų“, idealiai kuriančių ir atkuriančių tikrovės ir vaizduotės paveikslą kartu su nostalgiskomis ankstesniųjų kartų mąstytojų formomis, kartu su optimistiškais ar pesimistiškais ateities vaizdiniais. Mokslinė (pozityvistinė) socialinių mokslų teorija, deklaratyviai pasirinkusi „neutralų“ mokslinį kelią, sukuria savo didžiulius naratyvus ir dvinarės priešpriešas, dalyvaudama retorinėje-ideologinėje kovoje „dėl vaizdinių“, viena vertus, tinkamai kritikuodama „miglotas“ sąvokas, kita vertus, savo mokslines konstrukcijas pernelyg lengvai atiduodama politikų ir administratorių inžinerinėms tarnyboms.

Ne vienas postmodernizmo kvestionuojamas dalykas, susijęs su Švietimo tarpsnio pagimdytu pozityvizmo „didžiuoju naratyvu“ (pirmiausia „linijinio laiko“, t.y. racionalizacijos ir modernizacijos, garbinimu ir „mokslinės inovacijos“ kaip atmetančios metafiziką suabsoliutinimu), yra paprasčiausiai to paties Švietimo projekto mokslinės veiklos koregavimas atsisakant „naivaus“, „representacinio“ požiūrio į „naująją“, kontišką pozityvizmo erą. Sunku susilaikyti nepaminėjus, kad čia ir pradeda aiškėti epistemologinių postmodernizmo ieškojimų *vertė* (žinoma, tol, kol postmodernizmas susilaiko nuo radikalių mokslo atmetimo projektų). Atsižvelgiant į kritinį postmodernizmo santykį su pernelyg optimistišku *mokslinio tikrumo* projektu, aiškėja netgi pozityvizmo ir postmodernizmo ryšys, rodantis racionalios kritikos svarbą ideologizuotuose tikrovės kontekstuose. Aptardamas pozityvizmo ir postmodernizmo santykį, Evaldas Nekrašas pagrįstai pažymi: „Aš galėčiau prie

šito pridurti, kad pozityvizmas, ir ypač loginis pozityvizmas, gerokai susilpnino švietėjišką tikėjimą absoliučiomis tiesomis ir įrodomomis vertybėmis. Postmodernizmas tęsė tą darbą, bet tiesą sakant, jo ne tiek jau daug ir bebuvo likę.“ (Nekrašas 1998; 33)

Tačiau negalima nematyti ir to, kad tariamas pozityvizmo demokratiškumas (kritiškumas, metafizikos ir galios sąjungos dekonstravimas, pliuralistinių principų įvardijimas politinėje sferoje) dažnai yra tik deklaratyvus, nes iš tikrųjų slepia monistinę estetiškai nepriekaiškingo (falsifikavusio metafiziką) mokslo viziją. Tačiau svarbiausia yra tai, kad pozityvizmas iš principo atsisako nagrinėti mokslo ir socialinės-politinės aplinkos priklausomybės ryšius, kurdamas prietarus apie „grynojo“ socialinio mokslo galimybę.

Šiuo atžvilgiu postmodernizmo raida turi būti vertinama ne tik ir ne tiek kaip estetinio-romantinio sąjūdžio tęsa, bet pirmiausia kaip kritiniai koreguojančių mokslinių pažinimo būdų projektai. Postmodernizmas neabejotinai subrandina *savo paties* prietarus apie modernybę (įskaitant pozityvizmą), linkdamas perimti pozityvizmo pasiūlytas „gražaus mokslo“ žaidimo taisykles, siekdamas sukurti estetiškai gražesnę negu pozityvizmo paveikslą, kuris ironiškai ir sarkastiškai šaiposi iš moksliskai aprašytų pozityvizmo reprezentacijų. Tikrovė ir fikcija susiduria prie nihilizmo slenksčio:

„Visi 1968-ųjų metų redakcijos postmodernistų samprotavimai apie hipertikrovę turi ne tik stipriųjų, bet ir silpnųjų bei labai pavojingų pusių. Tik iš pirmo žvilgsnio čia siūloma nauja politikos samprata. Šios pakraipos postmodernistų mąstymas iš tikrųjų tik pratęsia senąsias romantizmo tradicijas ir jam labiau tiktų ne „postmodernizmo“, bet „postromantizmo“ vardas. Vienas svarbiausių romantizmo bruožų – polinkis į politinių fenomenų estetizavimą. Todėl tiek romantikams, tiek postromantikams politika atrodo panaši į spektaklį, kurio dalyviai žino, kad už vienos fikcijų yra tik kitos fikcijos. Tai labai pavojingas politinio mąstymo būdas.“ (Jokubaitis 2003; 33)

Kita vertus, postmodernizmo estetizacija yra bandymas savitai pasipriešinti mokslo teiginių sudaiktinimui ir ideologiniam panaudojimui. Postmodernizmo sąvokos bando

atsigręžti *pliuralistinę, diskursyvią ir kontekstinę* aplinką, kurioje tarpsta trilypės prigimtys – galios, žinojimo ir ideologijos – santykiai. Estetikos postūmis praplečia *perspektyvų* („daugelio akių“) apimtį. Richardo Harvey Browno teigimu, svarbu, kad tiek pozityvizmas, tiek romantizmas būtų pertvarkomi, ir šitaip išplėtojama ontologija ir epistemologija, kuri apima sociologijos mokslinius ir meninius būdus. (Brown 1977; 27) Taigi postmodernizmas nepaklūsta nei *išankstinėms* pozityvizmo taisyklėms (griežtumo, sistemiškumo, nuoseklumo), nei ideologiniam bei moralizuojančiam interpretacijų rimtumui. Tai – žymiai laisvesnė konteksto atžvilgiu ir būtent dėl šios priežasties išsauganti *mažesnę suinteresuotumą* savo naratyvo atžvilgiu laikysena.

Kartu ir pačios postmodernizmo sąvokos darosi žymiai lankstesnės, linkusios peržengti „ribas“, perteikti numanomas reikšmes, išgales, dar neįgyvendintų galimybių nuojautą. Naujosios sąvokos, kaip teigia Zygmuntas Baumanas, bando apčiuopti „erdvinę ir laikinę dabartinio gyvenimo tėkmę. Jų reikšmės kyla iš priešpriešos ortodoksiniam žodynui, įvardijančiam struktūrą, sistemą, suvaržymus, determinantes ir pan.; pastarieji požymiai yra susiję su „bilijardo kamuolio“ vaizdiniu, tam tikru požiūriu į socialinę tikrovę. Šiandieną daug atsargiau turime kalbėti apie „duotybę“ ir dar atsargiau apie sampratą „visiems laikams“ (žr.: Cantell and Pedersen 1992; 136).

Jeigu modernioji sociologija daugiausiai dėmesio skyrė *tvarkos* (išankstinės sociologijos *normos*) problemai (Parsons 1951), tai daugelio postmodernistų nuomone, šioji sociologijos forma jau nebegali paaiškinti dabartinio pliuralistinio pasaulio, kuris įgyja itin paslankius bruožus. Be to, pats „tvarkos problemos“ apibrėžimas ir atitinkamos implikacijos skatina netoleranciją, kadangi pastangos nustatyti aiškiai apibrėžtą tvarką įvardija *ne-normiškus, ambivalentiškus* dalykus kaip nepageidautinus. Tvarkos modelis tiesiogiai susijęs su *kitokio* reiškinio, kuris dažniausiai neatitinka esamo klasifikavimo, atskyrimu ir suvaržymu. Daugiausia dėl šios priežasties naujosios epistemologinės sociologijos kryptys vis dažniau

svarsto *naujas* ideologijos formas, įskaitant ir akademinės veiklos pavyzdžius. Ideologijos kaip žinojimo formos savivoką praplečia kalbos analizė, kadangi socialinės tikrovės idėjos perteikiamos kaip žodžių ir teiginių raiška, diegiama tekstuose arba neverbaliniais pavyzdžiais. Tačiau labiausiai link ženklų ir simbolių, teksto ir subjekto dekonstravimo, *intertekstualumo* bei *intersubjektyvumo* socialinę teoriją priartina vadinamoji *reprezentacijos* krizė, kuri suabejoja „daikto“, „aprašomo reiškinio“, „socialinio fakto“ realumu. Šitaip sociologija dar kartą atsigręžia į kalbą, vis sudėtingesniais ryšiais susija ir su kalboje (o atitinkamai ir tikrovėje) glūdinčiais principais. Su žinojimo galios įteisinimu ir specialiaisiais interesais dažnai susiję ir akademiniai – „objektyvūs“ ir „moksliniai“ – tekstai, kurie yra *dekonstruojami* drauge atskleidžiant būdą, leidžiantį „slėpti“ modernizmo prielaidų visumą.

Daiktai, vardai ir teleloginė retorika

Dabartinės sociologijos modelis yra klasikinė-modernioji sociologija, kurios *pažinimo samprata* apima tam tikrų pamatinių prielaidų visumą. Nors šios prielaidos, galima sakyti, išsiskynusios sociologijoje, retai diskutuojama apie tai, jog kartu su sociologija gimsta ir tam tikra „sociocentrizmo“ tezė, nusakanti *socialinės sferos* pirmenybę žmonių patyrimo atžvilgiu. Savo veikale *Sociologijos mokslo taisyklės* É. Durkheimas paskelbė pozityvistinę tezę, jog į socialinius faktus reikia žiūrėti kaip į „daiktus“. Tiesa, tokia griežta formuluotė būdinga tik ankstyvajam jo kūrybos laikotarpiui, tačiau šios formulės *paprastumas* ir apskritai metodologinio *holizmo* dominavimas visoje É. Durkheimo sociologijoje iki šiol yra vienas iš įtikinamiausių klasikinių manipuliavimo kolektyvinių darinių „realybe“ pavyzdžių. Nors, kaip atkreipia dėmesį A. Giddensas, vėliau Durkheimas tokios nuostatos iš dalies atsisakė (Giddens 2001; 28-30), tačiau šioji nuostata darė ir tebedaro tiesioginę ar netiesioginę įtaką ne tik sociologijai, bet ir visiems socialiniams mokslams.

Pastaroji nuostata vėliau leidžia išplėtoti bent

du itin paplitusius mitus, kuriuos perima dvi sociologijos kryptys. Pirmoji, empirinė kryptis, „daiktus“ paskelbia savaime suprantama išorinės tikrovės „būseną“, kurią gana lengvai, pasitelkdamas metodinius empirinio tyrimo instrumentus, fiksuoja *neutralus* (ir dėl šios priežasties objektyvus) mokslininkas-stebėtojas. Neutralaus stebėtojo „išorėje“ aptikti daiktai laikomi „reprezentacijomis“, kurių niekas neįstengtų pavadinti „netikromis“ jau vien dėl to, kad jos kyla iš tos pačios „išorinės“ realybės. Galima kritikuoti teorinius ir metodinius stebėtojo instrumentus, koreguoti ar netgi atmesti teoriją, tačiau niekas neabejoja atrastų tikrovės duomenų realumu, kurie yra iš pačios „realybės“. Tuo tarpu užmirštama tai, kad empirinės veiklos procesas, pasitelkdamas daugiau ar mažiau artikuliuotas teorines prielaidas, leidžia atlikti tam tikrus *vienpusiškus*, abstrahuojančius veiksmus, atrenkant vienus tikrovės faktus, bet pasirenkant kitus, t.y. *šališkai* (ne vertybine, bet teorinių prielaidų prasme) atliekant chirurginį pjūvį pasirinkta kryptimi. O toks užmiršimas prasideda būtent tuomet, kai į socialinius faktus pradedama žiūrėti „kaip į daiktus“. „Daiktas“ yra „realus“, t.y. juo negalima abejoti; abejoti negalima ir pasirinktą prielaidą, kad į socialinius faktus reikia žiūrėti kaip į daiktus. *Tikėjimas* prasideda nuo to momento, kai paskelbiama supaprastinta formulė – *neutralus stebėtojas-metodas-daiktas*.

Kitas mitas yra susijęs su vienpusišku *holizmo* modelio pasirinkimu aiškinant socialinius reiškinius. Sociologija, kaip rodo institutų analizės pavyzdžiai, išplėtojo labai svarbų *metodologinio holizmo* modelį, kuris vis dėlto palaipsniui ontologizuojamas, o kolektyvinių darinių analizės pirmumą keičia tezė apie šių kolektyvinių darinių savarankišką egzistavimą. Juk būtent Durkheimas teigė, jog *a priori* pažinimo kategorijos kyla ne iš individų proto, bet yra *kolektyvinė grupės sąmonė*, netgi, galima sakyti, *kolektyvinė sąžinė*. Be to, diurheimiška analogija tarp visuomenės ir kolektyvinės sąmonės įvardijo ne tik socialinės sferos pirmumą, bet ir sukūrė pernelyg saugius, t.y. apriorinius, epistemologinio patikimumo

principus, kurie nubrėžė griežtą ribą tarp pačių teoretiko prielaidų ir išoriško, neutralaus pasaulio. Ši koncepcija įtvirtino tarsi neginčijamą tiesą, kad *pažįstantysis asmuo* susiduria su *neutraliu* faktų pasauliu:

„O socialiniai reiškiniai – tai daiktai, ir juos reikia suvokti kaip daiktus. Norint įrodyti šį teiginį, nebūtina filosofuoti apie socialinių reiškinių prigimtį, diskutuoti apie jų ir žemesniųjų pasaulių reiškinių analogijas. Užtenka nurodyti, kad sociologas juos laiko vieninteliu *datum*. O daiktas – visa tai, kas pateikta ar, veikiau, primesta stebėjimui. Laikyti reiškinius daiktais – tai laikyti juos *data*, kurie sudaro mokslo išeities tašką.“ (Durkheimas 2001; 47)

Šioji metodo vientisumo prielaida nusakė, jog faktai, kuriuos įvardija tyrėjas, objektyviai aptinkami „gamtoje“, „išorinėje“, „visuomenėje“. Kaip rodo Ė. Durkheimas citata, sociologas, kaip ir reikalauja pozityvizmas, atsisako filosofuoti apie socialinių reiškinių „prigimtį“ (tai esanti metafizikų klaida) ir *tik nurodo* – vienintelį *datum*, laikomą neginčytinu atskaitos tašku. Aiškėja, kad metafizikos atsisakymas remiasi ne kuo kitu, bet kitu metafizikos pavidalu, slepiamu po tam tikru įsakmiu ir didaktiniu diurheimišku reikalavimu neabejoti tuo, kas laikoma *datum*. Kartu sociologija perima du svarbiausius pozityvizmo bruožus. Vienas iš jų yra *tik nurodyto datum* metodinis ieškojimas, apdorojimas ir analizė. Visa tai nuo šiol vadinama „normalia“ pažinimo tvarka (čia žodis „normalus“ vartojamas Th. Kuhno apibrėžta reikšme). Antrasis svarbus pozityvizmo bruožas yra hermetinis užsidarymas nuo kitų metodų, ypač hermeneutinio supratimo, kitų raiškos analizės būdų, nekalbant jau apie neverbalinę raišką. O tai susiję su *interpretacinio uždarmo* nuostata.

Šiais *hermetiškais* principais suabejoja *etnometodologija*, *hermeneutinė sociologija*, *postpozityvizmas* ir *postmodernizmo* sociologija, kuri pažinimą linkusi nusakyti kaip *socialinių-istorinių veiksmų*. Modernizmo (pabrėžianti pažangos, vertybinio neutralumo ir mokslinių tiesų objektyvumo principus) sociologija, pasirinkusi „neabejotiną“ atskaitos tašką, padalija pasaulį į dvi dalis – mokslininką (stebėtoją, ekspertą) ir stebėjimo *datum*

(žmonės, institutus, reiškinius, bet ne jų sąveiką, kuri gali atsitiktinai išardyti išankstines eksperto prielaidas). Mokslininkas iš anksto pats nusibrėžia savo tikslą – *datum*, kuriuos, žinoma, ir aptinka atrankos principu rūšiuojantis pažinimo instrumentas. Konkrečiau kalbant, kyla klausimai: ar analogija tarp “proto” (šališko) ir “visuomenės” (aptiktos pasitelkiant *atmetimą*, t.y. *atrangą*), “socialinės” (metafizinės) sferos pirmenybė “išoriško pasaulio” (kurį padeda kurti pats metafizikas) atžvilgiu nėra *natūralistinio* ir *teleologinio* sociologijos aiškinimo užuomazgos? Ar ne iš šio šaltinio kyla paminėti “normalios” tvarkos ir interpretacinio uždaro gundymai?

Kadangi sociologija, priešingai negu senesnieji mokslai, niekada nepatyrė revoliucijos, kai kurie sociologai įrodinėja, jog klasikinė aiškinimo logika yra iš esmės *teleologinė*, į pirmą vietą iškelianti priemonės ir tikslus. (Black 2000; 343) Negana to, tam tikrais sociologijos raidos periodais vyraavo *struktūrinės* teleologijos versijos, pvz., marksizmo ir struktūralizmo. Jeigu toks teiginys (kad bemaž visa sociologija įvardija tikslus – pvz., poreikius, vertybes, interesus, o po to aiškina žmonių elgesį kaip priemonės siekiant šių tikslų) yra pagrįstas, tai teleologija darosi rimta epistemologinė sociologijos problema. Galbūt dėl šios priežasties nemažai šiuolaikinių sociologų pripažįsta, kad bet kurio pobūdžio *žmonių elgesio tikslas* (kaip ir visuomenės kaip visumos tikslas) yra *nepažinus ir empiriškai neįvardijamas*. Vadinas, kad ir neprisišliejant prie pastarosios agnostinės išvados, reikia mažų

mažiausia tarti, kad bet kuris metodas *turi savo ribas*. Tiek hermeneutinė analizė turi savo interpretacinio metodo ribas, tiek pozityvistinės krypties analizė turi savo ribas, tiek metodologinis *holizmas* turi savo ribas, tiek metodologinis *individualizmas* turi savo ribas. Tai nerodo, kad apskritai nėra gero metodo, bet veikiau rodo, kad nėra vienintelio metodo, kad svarbu kompleksiškas požiūris.

Tai – pripažinimas, kad ir teorija turi savo ribas, kurių suabsoliutinimas daro tokią teoriją metafiziška. Čia reikėtų pridurti, kad įvardijant, apibūdinant reiškinius kaip daiktus, didelė dalis painiavos yra susijusi su kalbos problemomis: čia gali būti bent du dažniausiai aptinkami kraštutiniai. Vienas painiavos šaltinis yra kalbos *skurdumas*, kuris kartais sąmoningai sumenkinamas sutelkiant dėmesį į gamtos tyros instrumentinius analogus – grafikus, statistines lenteles, diagramas ir pan., priešingai, kalbą padarant tik pagalbinį instrumentiniu priedėliu: klaidinga manyti, kad “daikto” aprašymui tinka bet kuri kalba, jeigu ji tik esanti mokslinė. Pats mokslis vertinimo kriterijus priklauso nuo kalbos, nekalbant jau apie sudėtingo reiškinio, panirusio istoriniuose, biografiniuose, reflektiviuose, o šiandieną netgi globaliuose kontekstuose, pobūdį. Aprašyti ir aiškinti *sudėtinius* reiškinius gali tik *sudėtinė*, derinanti įvairius požiūrius ir metodus, kalba. Antras painiavos šaltinis yra *bereikšmiai vardai*¹², suteikiami tariamoms “realybėms”, esančioms ir už kalbos, ir už gyvenamojo pasaulio ribų.

Bereikšmiai vardai gilina ne tik nesusikalbėjimą, bet pirmiausia mąstymo ir

¹² Konvencinės *esencializmo* ir *nominalizmo*, *mokslo* ir *nemokslo*, *mokslo sakinių* ir *filosofinių pseudosakinių* perskyros čia visur pateikiamos ne kaip būtinybė prisišlieti prie vienos iš dviejų formuluojamų pozicijų, bet veikiau kaip intelektinių požiūrių žadinantis klausimai, kurie reikalauja susipažinti su klasikinėmis ir esamomis intelektinėmis tradicijomis, sudarančiomis aktualų šiandienos *mokslinio* (platesne negu *pozityvizmas*, bet *siauresne* negu metafizika prasmėmis) diskurso pagrindą. Kaip pažymi K. R. Popperis, griežtą perskyrą tarp reikšmingų sakinių, turinčių prasmę, ir bereikšmių lingvistinių posakių, kurie gali būti panašūs į sakinius, bet neturi prasmės, pirmasis nubrėžė Bertrandas Russellas, įvardindamas trejopus sakinių tipus: *teisingi* sakiniai; *klaidingi* sakiniai; *bereikšmiai* ar *bepasmiai* pseudo-sakiniai. (Popper 1998; 692-3). L. Wittgensteinas, ieškodamas skiriamosios ribos tarp prasmės ir beprasmybės, savo veikale *Tractatus Logico-Philosophicus* pareiškia: “Filosofija turi padaryti mintis aiškias ir griežtai jas atriboti, antraip jos būtų tarsi drumstos ir miglotos.” (Wittgenstein 1995; 4.112) K. R. Popperis, iš esmės pritardamas metafizikos dekonstravimui, parodo *ironišką* tokios teorinės veiklos siekimo aspektą, kuris veda netgi į tokio metodo “susiliejimą su mokslu”, atkreipdamas dėmesį, kad ši teorija nepaiso tokių faktų: a) kad sąmojingas ir neskrupulingas metafizikas, kai tik bus klausiamas, “Ką reiškia šis žodis?”, tuojau pat pateiks apibrėžimą, todėl visas žaidimas virs kantrybės išbandymu; b) kad gamtos tyrinėtojas nėra geresnėje loginėje padėtyje už metafiziką, o palyginti su neskrupulingu metafiziku, jo padėtis net blogesnė. (Popper 1998; 693) Šios pastabos rodo esmines problemas, su kuriomis susiduria tikslinančioji filosofo veikla, tačiau, ko gero, nedera užimti kraštutinę – arba esencializmo, arba nominalizmo – laikyseną: pirmoji sukuria “esmių” ir socialinės tikrovės atotrūkį; antroji – sociologines problemas padaro verbalinėmis problemomis.

tikrovės atskirtumą. „Koks skirtumas tarp pažinimo ir teorinės žiūros?“, - klausia Arvydas Šliogeris savo filosofinės eseistikos rinktinėje *Sietuvos*: „Abstrakčiausias šio skirtumo apibūdinimas gali būti toks: teorinė žiūra yra mąstymas, suvokiantis savo ribas, o pažinimas yra mąstymas, nepripažįstantis jokių ribų.“ (Šliogeris 1992; 17) Tačiau teorinė žiūra yra mąstymas, suvokiantis savo ribas, *tik tada ir tik tuo atveju*, kai pripažįstama, kad tokios ribos yra *kintančios* gyvenamojo pasaulio ribos, bet ne *metafizininiai* vardai, pvz., „grynasis transcendentas“ (ten pat) arba „ontiška ontofilinis horizontas“ (Šliogeris 1990; 151), Niekio Sūnus, Niekio stabas, Niekio ir Esmo mišinys ar Niekio krešulys (Šliogeris 1997; 232-3). Tai ne kas kita kaip teleologinė nuoroda į pseudoreliginę realybę – net ne sociologijos „datum“ ir net ne „reprezentacija“, pvz., realiai veikiančio socialinio instituto suvaržymai konkrečioms žmonėms. „Tai“ vadinama pačiu mistiškiausiu terminu - „grynuoju transcendentu“, kuris kažkodėl darosi objektyvus tą pačią akimirką, kai tik Filosofas parašo šį vardą popieriuje: „Dabar esu įsitikinęs, kad kiekviename kūrinys, ypač filosofiniame traktate, pats autorius turi visiškai išnykti, jo neturi matyti, žmogaus kūrinys turi būti toks pat anonimiškas ir objektyvus kaip ir gamtos kūriniai.“ (Šliogeris 1990; 7)

Neabejotina, kad abstrahavimosi žingsnis yra pagrindinis socialinių mokslų, filosofijos (kritinės) ir apskritai bet kurios srities mokslo žingsnis. Tokia pastanga leidžia atsisiesti nuo fragmentiškos ir eklektiškos tikrovės detalių gauros. Šiuo požiūriu filosofinė išvalga visada yra „aukščiau“ už „normalaus mokslo“ rutiną. Tačiau tada ir tik tada, jeigu empirinis referentas tebėra tikrovė, bet ne bereikšmiai vardai. Čia cituotu atveju, viena vertus, „autorius“ išnyksta, kaip ir postmodernistiniuose tekstuose, lyg ir stengdamasis pažvelgti atsietu žvilgsniu į tikrovę. Tačiau, kita vertus, tas pats „autorius“ savanoriškai atsisako kritinės

(subjektyvios) filosofijos paskirties pareikšdamas, kad žmogaus kūrinys turi būti toks pat *anonimiškas ir objektyvus kaip ir gamtos kūriniai*, drauge persikūnydamas į pseudoreliginius anonimiškus pavadinimus, kuriais iš esmės visada manipuliuodavo normatyviškai nusiteikusi politinė tikrovė, šiandieną su nauja jėga iškylanti tariamai anonimiškuose žiniasklaidos ideologinės reklamos vaizdiniuose.

Kuo gi šis glaustas *bereikšmių* vardu aptarimas siejasi su socialinių mokslų filosofija? Pirmiausia – reflektyvumo stygiu. Būtent reflektyvumas (vienas iš svarbiausių postmodernizmo principų) leidžia užduoti paprastą klausimą: ar pati mokslinė veikla supranta tai, ką ji daro? Priešingu atveju bet kuri pastanga, kaip taikliai įvardija Pierre'as Bourdieu, „įstringa objekte“, paklūsta anonimiško objekto užvaldymui:

„Įprastinė sociologija, kuri išvengia radikalaus abejotimo savo pačios veiksmams bei savo pačios mąstymo įrankiais ir kuri tokį *refleksyvų nusistatymą* neabejotinai laikytų filosofinio mentaliteto liekana, taigi ir ikimokslinių laikų atgyvena, yra visiškai nustelbta objekto, kurį ji teigia pažįstanti ir kurio iš tikrųjų negali pažinti, nes nepažįsta pati savęs. Mokslinė veikla, kuri neanalizuoja savęs pačios, tiesą sakant, nesupranta, ką ji veikia. Įstringusi į objektą arba apimta objekto, kurį laiko savo objektu, ji atskleidžia kai ką apie objektą, bet tai iš tikrųjų nėra objektyvuota, kadangi tai yra patys objekto suvokimo principai.“ (Bourdieu 2003; 292)

Negana to, nereflektyvus, anonimiškas susitapatinimas su „gamtos objektyvumu“ tik sustiprina dvinarę dabar jau „gamtos normos“ (su kuria tapatinamos „teisingos“ filosofo pastangos) ir „klaidinančios sąmonės“ (visų likusiųjų) perskyrą, kuri radikaliai atitolina Filosofo Didįjį Individa (mąstymo „centrą“, Subjektą) ir „vergo ideologiją“. ¹³ Šitaip kitoje neoplatonizmo pusėje – grandinėmis surakintų vergų karalystėje (Platono „Olos alegorijos“ vaizdinyje) – susirenka *ne-filosofai* - šešėlių karalystės veikėjai, „vergai“.

¹³ „Vergas gali ir net privalo būti išmintingas, tačiau jis negali būti filosofas. Kai pradeda filosofuoti vergai, tokio filosofavimo padarinys yra ne filosofija, o kažkoks jai visai priešingas dalykas – ideologija, kaip vergo interesų pratęsimas į išorę, kaip užmaskuotas jų suvisuotinimas ir suobjektyvinimas.“ (Šliogeris 1992; 26) Kitaip tariant, kontrasto klausimas išsprendžiamas labai paprastai – panaikinant vieną iš dviejų sąveikos *aš/kitas* dalyvių, paliekant pirmąjį sąveikos veiksnį, teigiamą ir rašomą *didžiąja Aš*.

Pabrėžtina, kad išdidžiai (kaip pati Gamta) išskylantis Didysis Individas - Subjektas - ir yra viena iš svarbiausių postmodernizmo kritikos temų. Čia dar kartą verta atkreipti dėmesį į postmodernizmo *ironiją*, kuri gali būti svarbi kritiškai žvelgiant į kiekvieną pabrėžtinai homogenišką savimonę, kiekvieną „mokslinio centro“ sampratą, kiekvieną „teisingą“ valdžios, administracijos ar pedagoginės didaktikos normą. Kadangi šioje normatyvinėje perskyroje sukuriamos menkinamosios etiketės, privaloma tvarka susiejamos su „tiesos normų“ hierarchija, retorinė ironijos galia leidžia perteikti *semantinę inversiją*, kuri išvengia primygtinai siūlomų dominavimo „taisiklių“ (t.y. hierarchiškai tvarkai būdingos paniekos „žemesniajam“) žaisdama kokybiniu požiūriu kitoki žaidimą – pasitelkdama satyrą, sarkazmą, parodiją ar absurdo elementus. Ironija žymiai veiksmingiau įstengia pažeisti grėsmingą „Anonimo“ tylą, netikėtai nuimdama „kaukę“, kuri paradoksaliai, derindama verbalinius ir neverbalinius aspektus - kaip „fechtavimosi žaidime“ (Anolli, Ciceri, Infantino 2002; 1) - atskleidžia tai, ką slepia paprasčiausia *pažodinė reikšmė*.

„Grynojo transcendentų“ atveju ir vėl į pirmą vietą iškyla „tikrumo troškulys“, pakankamai aiškiai atskleidžiantis paradoksalius metafizikos ir pozityvizmo ryšius. Anonimiški (ištirpstantys Gamtoje) ir objektyvūs („normalūs“, „šablونيški“, „falsifikuojantys“) filosofijos metodai suartėja objektyvumo sudaiktinime. Tokia metafizikos ir pozityvizmo sandrauga, ko gero, nėra atsitiktinė. Radikalus pozityvizmo siekimas atmesti metafiziką kaip anti-mokslinę laikyseną sukuria tokį pat „metafizikinį“ („gryną“, „bešališką“, „universalų“) mokslo pagrindą.

Kadangi kalba gali sukurti ir bereikšmius, ir reikšmingus vardus, verta panagrinėti pačią sąvokų „transcendenciją“ pasitelkus konkretesnę pavyzdį. Arvydas Šliogeris, pasirinkdamas Elėjos mokyklos filosofo Parmenido tezę (kuri klaidinančiai interpretuojama kaip Būties ir Mąstymo *sutapatinimas*), remiasi prielaida, teigiančia, kad „orientacija į grynąjį transcendentą yra

būdingiausias Vakarų klasikinės filosofijos bruožas“ (Šliogeris 1992; 16). Visų pirma Parmenido Būtis klaidinančiai (be nuorodų, nenagrinėjant šios aktualios filosofijos istorijos problematikos) pateikiama kaip *Mąstymas*, nors Parmenido Būtis yra *medžiaginis* ir *erdviškai užbaigtas* Rutulys (žr. išlikusio 8-ojo Parmenido fragmento 30-2 ir 44 eilutes; Парменид 1989; 291). Tai, kad Parmenidas pasirenka *mąstymo kelią* (skirdamas jį nuo *nuomonės kelio*), dar nereiškia, kad *Vienis*, kurį aptinka mąstymas, jau yra pats Mąstymas (tokia išvada nėra Parmenido išvada, bet veikiau bandymas pasitelkti Parmenidą savajai schemai pagrįsti). Be to, ir pamatinė schemos prielaida yra vienpusiška: tai, kad „orientacija į grynąjį transcendentą yra būdingiausias Vakarų klasikinės filosofijos bruožas“ (Šliogeris 1992; 16). Pirmiausia neaiškiai apibrėžiamas pats terminas „klasikinis“, kuris šiuo atveju apima „viską, kas naudinga“ pačiam autoriui, nes šioji schema turi „patvirtinti“, kad transcendencijos tema yra teleologinis visos Vakarų filosofijos siekinys. Ir netgi kalbant apie Senovės Graikijos filosofiją klasikiniu periodu teisėtai galima vadinti *ikisokratinį* laikotarpį (ką ir bandė įrodyti F. Nietzsche vienoje iš savo interpretacijų), kuris, kad ir kokių sudėtingų būta šio tarpsnio sąvokų, dar neįstengė subrandinti vėlesnės, irgi klasikinės, sokratinės filosofijos perskyros tarp *medžiagos* ir *dvasios*. Tiek Parmenidas, tiek Ksenofanas buvo *monistai*, tikrovę aiškinantys *vienu* pagrindu; taigi apie „transcendenciją“ čia net nekalbama: „Reikia sakyti ir galvoti, kad viena tik *būtis* egzistuoja, O nebūtis nėra.“ (Parmenidas 1977; 52). Ir apskritai tik du ikisokratikai (Empedoklis ir Anaksagoras, kuriuos ir pagiria Aristotelis) savo sąvokomis pabando apibrėžti orientaciją į *grynąjį transcendentą*. Ne be pagrindo Sokratas, jaunystėje susižavėjęs Anaksagoro *Proto* koncepcija, vėliau nusivilia ja dėl nepakankamo išplėtojimo; kaip ir Aristotelis pagiria Anaksagorą „už blaivumą“, nurodydamas kad *Protas* yra tik priemonė paaiškinti Pasaulio judėjimo pradžiai, o Hegelis pažymi, kad Anaksagoras atrodo kaip „blaivus tarp girtų“, tačiau ir jis dažnai „prašaua pro

šali” (Hegel 1999; 372). Wilhelmas Windelbandas pažymi, kad būtį Parmenidas tapatina su absoliučiu daiktiškumu (Виндельбанд 1995 [1893]; 64). Kitaip sakant, priešingai negu teigia A. Šliogeris, orientacija į grynąjį transcendentą visiškai nėra būdingas *ikisokratinės* (klasikinės) filosofijos bruožas. O *moderniaisiais* laikais, kurie taip pat esti klasikinė filosofija, minėtoji orientacija į “transcendentą”, kuri iš tikrųjų buvo pasiekusi kulminaciją Viduramžių filosofijoje, iš esmės pasikeičia. Pradedant Francisu Baconu tiesa “demokratizuojama”, t.y. susiejama su kasdieniu pasauliu pasitelkiant ne hierarchišką aksiologiją, kuri vertina konkrečius dalykus pagal artimumą absoliutiniam Dievui (čia, žinoma, “ontinė” filosofija nepaprastai pagerbiama, nes stovi kone greta Aukščiausiojo), bet, priešingai, pagal naudingumo, pagrįstumo, praktikos kriterijus. Klasikinė tradicija yra ir Williamo Ockhamo bei kitų XIV a. *nominalistų* darbai, kurių idėjas (įskaitant ir “dviejų tiesų” koncepciją, kuri *žinojimą*, kaip ir vandenį, dalijo į du šaltinius: vienas iš jų krinta iš dangaus, o kitas atsiranda iš žemės) plėtojo ir britų empirinė filosofija. Klasikinė yra ir I. Kanto *transcendentalinė* filosofija, galiausiai klasikinė yra ir XX a. fenomenologija, kuri, ko gero, pasakytų aiškiausiai - “žodžio ‘transcendentinis’ aš nevertu” (Algis Mickūnas), klasikinė yra ir absoliučiai didžioji dalis sociologinių krypčių, kur metafizinis “transcendencijos” žodis - daugių daugiausia - sekuliarizuojamas, pavyzdžiui, É. Durkheimio realybėje *sui generis*, t.y. įvairių socialinių institutų *objektyvaus suvaržymo* galioje. Lygiai taip pat mes galime pasirinkti visiškai *priešingą* prielaidą, negu priima Parmenidas ar Šliogeris ir *tikėti*, pvz., Gorgijaus metafiziniu žinojimu, kuris, anot Seksto Empiriko, nustatė “iš eilės tris pagrindinius dalykus: pirma, kad nieko nėra; antra, jei kas ir būtų, žmogui būtų neįmanoma tai pažinti; ir trečia, jei net būtų galima pažinti, tai nebūtų galima to pažinimo perteikti kitam žmogui.” (Sekstas Empirikas 1977; 109)

Kodėl visas savo pažinimo pastangas turime nukreipti į išankstinį metafizinį absoliutą? Kad

pagerbti filosofo *pavadinimus*?; ar pabėgti nuo tikrovės, kuri yra žymiai bjauresnė, turinti daug “dvasinių užribių”, nes įsikūrusi ne uždaroje metafizikoje, bet sudėtingoje šiuolaikinio miesto aplinkoje, kur gyvena ne tik *doksiški* žmonės, bet ir jų *atsitiktiniai* poelgiai, niekaip nepasiekiami “Substanciniam Individui”? Kaip pasakytų Aristotelis, kritikuodamas tokį Substancinį Individa, šitaip, neturint pakankamo pagrindo, *sudvejinamas* Pasaulis, o Sokratas (t.y. Substancinis Individas), jeigu remsimės prielaida, jog bendrą individų vardą atitinka amžinas pavyzdys – Substancinis Individas, turi “dalyvauti” dar viename Sokrate, kuris pagrindžia pirmąjį, o antrasis dalyvauti trečiame ir t.t. Šitoks “kelelis” veda į begalybę, kuri dėl savo gilaus nepažinumo vadinama “anonimiškai objektyviais” vardais, kurie, kai tik prie jų priartėji, išnyksta “ontiškai ontofiliniuose horizontuose”.

Bereikšmių vardų įprasminimas, užuot ieškojęs sąlyčio su gyvenamuoju pasauliu ir potencialaus dialogo, primygtinai perša dar vieną sunkiai išnaikinamą mitą – bereikšmių, tačiau įprasmintų, “normų” kaip filosofinių kategorijų žodyną, kuris remiasi per tam tikrą laikotarpį įteisintų vardų ritualiniu vartojimu, pakartotinai atkuriančiu vardų “žinojimą”, pasitelkiant *normalių* (didaktinę, šablonišką) intelektinę socializaciją.

Normalusis pozityvizmas

Glaustai reikėtų aptarti pačią “normos” sąvoką, klausiant, kuria prasme ji yra “normali” ir kuria prasme socialiniai mokslai neturėtų būti panašūs į “normalius” mokslus. Vadinamasis “normalus” žinojimas, žinoma, nenoriai pripažįsta “normalios raidos” pertrūkius ar vadinamąsias metodologines “revoliucijas”. Iš čia daugiausiai kyla ir neigiamas nusiteikimas postmodernizmo ir apskritai bet kurių kitų *metodologijų* atžvilgiu. Nors apskritai socialinių mokslų istorijoje nebūta tokių stiprių “revoliucijų”, kurios iš principo keičia dešimtmečiais ar šimtmečiais dominuojančią “mokslinės normos”, “normalaus mokslo” sampratą^{iv}, vis dėlto socialiniai ir humanitariniai

mokslai nuo pradžios apėmė skirtingus požiūrius į metodą (pvz., XIX a. pabaigoje būta aiškos *nomotetinio* ir *istoriografinio* metodų priešpriešos), o keturi paskutiniai XX a. dešimtmečiai subrandino pakankamai gyvybingą pliuralistinį kontekstą, kuris negrįžtamai suardė dominuojančios paradigmos „pavyzdį“, kuris - ne tik sociologijoje - buvo laikomas vieninteliu, geriausiu iš galimų geriausių pavyzdžių: dominuojančios, didaktinė prasme „normalios“, struktūrinio funkcionalizmo teorijos atstovas, tuometinis JAV Sociologijos Asociacijos prezidentas Kingsley Davisas, kaip ir daugelis kitų šios krypties sociologų, tapatino šią paradigmą su pačia „sociologija“ (Davis 1959). Šios vienintelės geriausios paradigmos teorines ir ideologines atramas 7-ame XX a. dešimtmetyje išklabino *konflikto* sociologija, tačiau metodologiniu požiūriu rimčiausią iššūkį suformulavo *etnometodologija*, *antropologijos* metodų plėtra, o vėliau metodologinė *poststruktūralizmo* ir *postmodernizmo* kritika.

Ilgalaikis vieno metodo dominavimas pats savaime pateisina „normą“. „Norma“ pasirenka savo pačios atskaitos atžvilgiu *nesavaraškišką* vienetą, supriešinamą pasirinktai laikysenai - žodžio dalį „ne“ kaip itin patogų savo potencialaus priešininko sumenkinimą - „ne-normalus“ (kai tuo tarpu pagrįstesnė antitezė būtų - *norma/alternatyvi norma*). Kaip rodo tie patys gyvenamojo pasaulio pavyzdžiai, šie klausimai toli gražu nėra tik paprasčiausi retoriniai kalbos žaidimai. Normos/alternatyvinės normos santykyje glūdi pati gyvenimo dialektika, t.y. konflikto, koalicijų sudarymo, susitarimo, dialogo ir refleksyvumo galimybė, skatindama nepasitikėti dogmų viešpatavimu tiek socialiniuose moksluose, tiek kultūroje siekiant pertvarkyti centro/periferijos žodyną, „<...> nebūti vien tik paraštiškam, bet dalyvauti pakraštinėse zonose sykiu transformuojant disciplinarinius ir normalizuojančius centrus, kurie mus ir suparaštino.“ (Tereškinas *et al.* 2002; 14). „Normalizuojančių centrų“, ko gero, ne tik neketina transformuoti, bet, priešingai, siekia dar labiau nustumti į paribį tai, ką, rodos, pasitelkdami kad ir vakarietiškos

demokratinės retorikos regimybę, galėtų vertinti šiek tiek tolerantiškiau.

Kaip ir visos kitos paradigmos, postmodernizmas (kaip ilgalaikės kovos dėl įteisinimo rezultatas) ilgainiui taip pat gali tapti „normalizuojantis centras“. Todėl sunku būtų neįžvelgti tam tikro pavojaus, susijusio su „tikrumo troškulių“: tikra laikant išmonę, fikciją, ironiją, stilių, rafinuotumą, o galiausiai racionalumo atsisakymą iracionalumo vardu. Be to, individo „išcentrinimas“, nors ir įgyvendinamas subjektyvumo vardu, patenka į tam tikrą „socialumo parodiją“, darosi paviršutiniškas ir bevertis: „<...> kur tik pasirodo, slepia dar kažką - ignoravimą, mirtį, gundymą, ritualą, pakartojimą; slepia, kad esti tik abstrakcija ir liekana ar netgi paprasčiausiai socialumo *efektas*, simuliacija ir iliuzija.“ (Baudrillard 1983; 66)

Visiškai nekeista, kad postmodernizmas toli gražu ne vienam „normalaus“ mokslo atstovui atrodo daugiau negu „keistas“. Netekęs vienijančio antipozi-tyvistinio pagrindo, - rašo Evaldas Nekrašas, - „postmodernizmas taptų filosofui visiškai neįdomus, nes virstų nedarnaus gėjų, lesbiečių, transvestitų, anarchistų, benamių bei nepripažintų artistų protesto menkai artikuliuota išraiška. <...> Kaip jau minėjau, nemažai postmodernistų, ypač prancūzų, yra arba buvo (kaip Foucault) tiesiog apsėsti kovos su tariamai Vakarų demokratijose klestinčia priespauda idėjos. Kovoje už beraščių, gėjų, valkatų, juodųjų teises jie seka Marxu, Linkolnu, Freudu ir tęsia mūsų už žmonių teises, už kurias nuo neatmenamų laikų kovojo modernistai.“ (Nekrašas 1998; 31) Prieraišo nėra, tačiau neįgudęs skaitytojas lyg ir gali įskaityti paraginimą - bent jau yra šiočia tokia didaktinė užuomina - ignoruoti kitokiems interesams atstovaujančio *ne-normiško* Foucault tekstus, sugrįžtant į normišką-tvarkingą-racionalią institucišką mokslo ramybę.

Patekusios į visuomenę, naujos idėjos įgauna kitokį pavidalą, tačiau idėjos pirmiausia susyja su „normalia“ pačių mokslininkų apibrėžto mokslo aplinka. Viena vertus, *normali* aplinka gali būti hermetiška, priešiška tam, kas nepanašu į ją pačią, antra vertus, tokia aplinka

gali suvokti savo ribas ir galimybes, liautis piršti tik vieną galimą modelį eliminuodama visus sau pačiai nepalankius klausimus, nes „<...> pirmoji gero mokytojo pareiga yra išmokyti savo mokinius pripažinti *nemalonus* faktus (Weber 1990; 76) (Verta prisiminti, kad čia aptariamas platesnis, metodologinio pobūdžio, klausimas apie *estetinių* ir *mokslinių* elementų sąveiką: ar mokslas turi orientuotis į anksčiau A. Andriuškevičiaus įvardintus tris (*a*), (*b*), (*c*) ir ne tik šiuos) “teodicėjos problemos” sprendimus?; ar, priešingai, mokslas turi standartizuoti įprastą, tikslią ir šablonišką estetiką, normalias mokslo ataskaitas?)

Mokslas, be savo “pagrįstų”, “objektyvių”, “teisingų” metodų, nuolatos slopina - sąmoningai ar nesąmoningai - savo potencialius mokslinius oponentus, kurie kartais iškyla alternatyvių metodų pavidalais. Tačiau ką reiktų atsakyti į numanomą oponuojančio pozityvisto pasakymą - “mokslas yra *vienas*, ir, be to, objektyvių faktų tikrumą turi patikrinti ir „falsifikuoti” ankstesnės mokslininkų kartos, šitaip atmesdamos visus neteisingus mokslo sprendinius ir atstatydamos aiškią mokslo hierarchiją? Ko gero, atsakymas gali būti paprastas: visi pozityvūs faktai yra žmonių rankose, bet ne daiktų “tiesoje”. Bankomatas, automatiškai išspjaunantis žaibiškai apdorotą čekį, dažniausiai manipuliuoja tik pozityviais ir objektyviais duomenimis, pateikdamas teisingus apskaičiavimus kiekvienam „normaliam” atvejui, tačiau tai dar nerodo, kad ir pačios gyvenamojo pasaulio taisyklės turi būti formuluojamos panašiu pavyzdžiu, kai diegiami inžinieriniai socialinio valdymo projektai, paremti pozityvistinio mokslo regimybe, arba, kaip pažymi Charlesas Tayloras, kai instrumentinio proto - racionalaus apskaičiavimo - taisyklės net tokiose svarbiose srityse kaip rizikos vertinimas valdo išlaidų ir pelno analizę, apimančią groteskiškas kalkuliacijas, kai doleriais vertinami žmonių gyvenimai:

“Taip pat aišku, jog ta kryptimi mus stumia ir galingi socialinio gyvenimo mechanizmai. Vadybininkę, nesvarbu, kokios ji orientacijos, rinkos sąlygos gali priversti panaudoti tokią maksimalų efektą žadančią

strategiją, kurią ji pati suvokia esant destruktvyi. Biurokratą, kad ir kokių asmeninių įsitikinimų jis būtų, veiklos taisyklės gali versti daryti tokius sprendimus, kuriuos jis pats supranta kaip nukreiptus prieš žmogiškumą ir sveiką protą.” (Taylor 1996; 30)

Čia aptinkame bent keturis “savaime suprantamus” veiksnus, kurie paremia tariamą pozityvistinės laikysenos objektyvumą: instrumentinis, apskaičiuojantis protas yra objektyvus; vadybininkė yra objektyvi – ji bet kuriuo atveju pasitelks tik ir tik maksimalų efektą žadančią strategiją; biurokratas yra objektyvus, nes šitaip diktuoja inžinierinio valdymo taisyklės; galiausiai visa “administracinė struktūra” yra objektyvi, automatiškai, objektyviai ir greitai “išspjaunanti” iš anksto žinomus atsakymus, nes už kiekvieną tikrai žmogui rūpimą papildomą klausimą šioji bankomatinė sistema įpratinta imti papildomą mokestį. Galiausiai – pačiame bankomato centre – inžinierinės saulės nutviektas stovi vertybiškai neutralus, neangažuotas, objektyvus ir nesuinteresuotas Pozityvistas, už abstrakčius laisvės pažadus neimantis nė cento, tačiau už konkrečius – imantis žymiai daugiau. Tokį *abstraktaus individo*, rašomo mažąja ar didžiąja raidėmis, idealą subrandina keturių šimtmečių modernybės idealas, kurio kumuliatyvi raida XX a. tobuliausias formas įgyja arba “naujo tarybinio žmogaus” gaminimo sistemoje, arba itin racionaliai suplanuotoje nacizmo naikino “mašinoje” (Bauman 1989). “Neangažuoto mokslininko” idealas, kad ir netiesiogiai, padeda kurti tokius daugiau ar mažiau tobulus bankomatus, periodiškai ryjančius žmones, o “laisvą” ir “nepriklausomą” individą piešiantis kaip modernų Bensalemo salos gyventoją, gebantį veikti remiantis tik savimi, veržiantis tik į objektyvų, *be jokių pagražinimų* (mūsų aptariamuoju atveju išsunktą nuo estetikos) pažinimą.

Todėl paskutinį kartą pasitelkdami čia plėtojamą A. Andriuškevičiaus tezę galime klausti: ar egzistencinio (plačiąja prasme) pobūdžio klausimai mummyse neiškyla kur kas radikaliau susidūrus su alternatyviais metodais ir kontrastingais estetiniais-etiniais kontekstais,

negu pabendravus su gėrį (normalų mokslą) reprezentuojančiais mokslo darbais? Štai čia aiškėja, kad svarbu ne tik formos klausimas – ar pasirinktume pozityvizmo, ar postmodernizmo laikyseną. Svarbu ne atmesti, bet pačiame *kontraste* ieškoti sąlyčio taškų. Šviesos ir tamsos spalvų kontrastą vertino ir teodicėjos problemos pradininkai, senieji stoikai, suprasdami šią problemą ne tik estetiniu, bet ir etiniu atžvilgiu. Anot Senekos, “Yda slypi ne daiktuose, o sieloje” (Seneka 1986; 52). Taigi svarbi pati *nuostata*, ir šiuo atveju pavadinimas – postmodernizmas ar kas kita – yra tik *etiketė*, kuri slepia tam tikrą požiūrį į daiktus arba žmogaus požiūrį į žmogų *kaip į daiktą*.

Anksčiau paminėtas *kontrasto* santykis siūlo bent keletą galimybių: arba atmesti priešingą pusę, arba ieškoti dialogo. Tačiau netgi atmetimo atveju galima įžvelgti ir pozityvių momentų: atmetimas tik paryškina kontrastą ir paakina pažvelgti į atmetąjį – ar iš tikrųjų pastarasis toks “keistas” ir toks “neracionalus”? Jeigu postmodernizmas (ar bet kuri kita *nepatinkanti* pozityvistui, metafizikui ar politikui kryptis) atmetamas kaip “lesbiečių”, “anarchistų”, “gėjų” ir “valkatų” dalykas, kaip anksčiau cituotame E. Nekrašo fragmente, tai, ko gero, bent jau laikinai, yra pakankamas argumentas pritarti A. Andriuškevičiaus teiginiui, kad egzistencinio pobūdžio klausimai, ypač susidūrus su stiliaus požiūriu įtaigiais autoriais, mumyse išskyla kur kas radikaliau, nei pabendravus su gėrį (normą) reprezentuojančiais meno ar filosofijos darbais.

Antrasis anksčiau paminėtas požiūris, kad postmodernizmas yra būdingas “visoms” epochoms kaip avangardinis, paraščių, pesimistinis, perdėm “keistas”, netgi “įtartinas” ar “amoralus” reiškiny, susiaurina postmodernizmą ir jo teiginius į paprasčiausią periferijos, subkultūros reiškinį. Daugiau ar mažiau aiškus tokio požiūrio prielaidas aptinkame ir skaitydami lietuvių autorių darbus apie postmodernizmą. Eugenijus Ališanka rašo:

„Tradiciónų išėgų užakimas verčia gręžtis į kultūros pakraščius, ieškoti sprendinių jos marginalijose. Įsivyrąja antielitarizmas; sustiprėja ironija, gimdanti ar gimstanti iš reikšmių nykimo; suklesti erotiškumas

su visais perversiniais pakraščiais; bitnikai ir hipiai teigia primityviausias gyvenimo formas; formuojasi įvairios kontrkultūros kryptys; gręžiamasi į Rytus; linkstama į mistiką ir okultizmą; menas suabejoja ne tik savo funkcijomis, bet ir savo ribomis, savo legitimacija. Visi šie modernistinės kultūros krizės požymiai yra kartu ir jos sprendiniai, gulantys į įvairiaspelavę šiuolaikinės kultūros mozaiką. Toks pliuralizmas pirmiausia yra postmodernizmo reakcija į totalitarines, logocentrines paradigmas.“ (Ališanka 2001; 103)

Ir vis dėlto sugrįžimas prie dėsningos ir tvarkingos modernizmo utopijos, E. Ališankos požiūriu, rodos, užsitarnauja didesnės pagarbos. “Devintojo dešimtmečio pabaigoje nuskambėjo balsai apie postmodernizmo išsikvėpimą, tad visai tikėtina, kad naujesiems kultūros reiškiniams bus taikomos kitos kategorijos.” (Ališanka 1995; 83) Kyla klausimas, „kurios“ kategorijos bus taikomos Lietuvoje, jeigu *postmodernizmo sąvokos* čia dar nesvarstytos, o ir modernizmo žodynas jau nebeįsivaizduojamas be postmodernizmo kritikos? Galbūt iš tikrųjų Vakaruose palaipsniui užsimėgs glaudesni ryšiai tarp postmodernizmo ir modernizmo sužadintų metodologijų (tokie bandymai yra vadinamosios „eklektiškos“ teorijos), tačiau su kuo užmegzti ryšį tuo atveju, kai stinga *antrosios sąveikos* pusės?

E. Nekrašas dar radikaliau taiko antrąjį požiūrį, postmodernizmui palikdamas tik “paribio egzistavimą” greta tikrosios, normaliosios, tradicijos – pozityvizmo – kamieno: “Postmodernizmas neabejotinai vis dar populiarus ir madingas <...>, nors kai kas juos, ypač anglosaksiškuose kraštuose, - priduria autorius, - filosofais nelaiko ir nustumia į “kultūros ir kritinės teorijos” getą.” (Nekrašas 1998; 25)

“Getas” – nėra labai nekalts žodis. Todėl, galima sakyti, kad tai - etikečių klįjavimo atmaina, rodanti, kad vertinantysis (tiek šiuo, tiek bet kuriuo kitu atveju), ko gero, linkęs patį save priskirti „tikresnei“ (o kartu tikėtina ir „aukštesnei“) mąstymo kategorijai, dažniausiai siejamai su ilgalaikė tradicija (jau pats šios tradicijos ilgaamžiškumas kategorizavimo požiūriu turįs liudyti ir šios tradicijos pranašumą). Negalima nematyti, kad toks

dogmatiškas kategorizavimas paprasčiausiai diegia *status quo* padėtį intelektinėse sferose.¹⁴ Postmodernizmo susiformavimas vis dėlto yra realus dalykas (nepaisant to, ar šis sąjūdis yra pripažįstamas, ar, priešingai, paneigiamas „kategorinės laikysenos“ tvirtumu, kuris gali būti panašus ir į istorinį misterio Johnsono spyrį į akmenį, šitaip „įrodant“, kad akmuo iš tikro egzistuoja).

Be to, postmodernizmas yra kritiška koncepcija. Pastarasis dalykas rodo, kad šios paradigmos analizei taikydami tik „pozityviosios“ (t.y. pagrindžiančios, sistemiškos, aiškinančios) teorijos reikalavimus, iš akių išleisime šiam sąjūdžiui būdingus „negatyviuosius“ teorinius aspektus. Antras, ne mažiau svarbus, dalykas yra susijęs su pirmąja pastaba: *kultūros* ir *kritinės teorijos* svarba kaip tik labiausiai išryškėjo pastaraisiais dešimtmečiais, sukurdamą daugybę atsakų (tarp jų tokiais kaip Cliffordo Geertzo ir Ervingo Goffmano socialinė antropologija, be kurios būtų neįsivaizduojama šiuolaikinių socialinių teorijų raida). Sunku būtų neįžvelgti, kad postmodernizmo „iššūkiai“ tradicinei socialinei teorijai sukūrė ir daugelį „tarpinių“ krypčių, kurios bando derinti skirtingus elementus, atsisakydamos *tik* kategorizavimo ir pasirinkdamos pozityvesnę strategiją.

Kartu, žinoma, reikia pripažinti, kad postmodernizmas nėra tas „modelis“, kuris priima tradicinės (tiksliau kalbant, pozityvizmo pagrindu sukonstruotos) socialinės teorijos žaidimo taisykles. Nėgana to, postmodernizmas iš esmės griauja šias taisykles. Vadinas, dviejų paradigmų susidūrimas yra, ko gero, neišvengiamas. Pirmiausia postmodernizmas atsisako pamatinio – sistemiško, apibendrinančio, nuosekliai plėtojamo – socialinės teorijos karkaso, kurio „teisingumas“ ar „klaidingumas“, kaip teigia tradicinės

socialinių mokslų prielaidos, privalo būti empiriškai tikrinamas. Postmodernizmo atstovų požiūriu, šitaip „tikrinamos“ veikiau mažiau reikšmingos paties karkaso dalys, tuo tarpu pats karkasas yra episteminė-politinė-moralinė konstrukcija. Tiesa, šiuolaikiniai pozityvizmo atstovai atsisako „linijinių“ savosios tradicijos schemų. Tačiau tarp pozityvizmo ir postmodernizmo yra ir netiesioginiai ryšiai: tokie pokyčiai gali būti ta pati postmodernizmo, kuris skeptiškai įvertina *progresyvaus* pobūdžio Švietimo diskursą, įtaka.

Negalima nepripažinti ir to, kad pozityvizmo paradigma sukuria žadinantį racionalaus, objektyvaus, neutralaus socialinio mokslo idealą. Toks idealas remiasi *aiškinimo* (besiremiančio čia sumintų požymių eksplikavimu), kuris ieško universaliųjų mokslinių tiesų, principais. Be to, toks idealusis projektas yra ir prognozavimo, socialinės raidos numatymo, modelis. Estetinis tokio modelio grožis geriausiai atsiskleidžia Maxo Weberio projekte, kuris pabrėžia *tikimybinį* socialinių mokslų pobūdį. Nors tikimybinio aspekto formulavimą ir galima įvardinti kaip pirminį žingsnį kontekstiškumo (jei ne reliatyvumo) link, tai kai kurios paskutiniųjų XX a. dešimtmečių socialinės teorijos kryptys žengia radikalesnį žingsnį, paskelbdamos, kad racionalumas, objektyvumas ir kiti mąstymo požymiai yra kontekstiškai reliatyvūs (Berger ir Luckmann 1999). Tačiau, žinoma, tai dar nėra toks radikalus požiūris, kuris formuluojamas jau po lingvistinio posūkio teigiant, kad tikrovė yra *sociolingvistinė konstrukcija*. Prancūzų poststruktūralistai išplėtoja originalius mąstymo būdus ir rašymo stilius, pastūmėdami ir filosofiją, ir socialinius mokslus visiškai naujiems ieškojimams. Tačiau postmodernizmo ir kalbos ryšius, ko gero, geriausiai perteikia Richardas Rorty (Rorty

¹⁴ Pierre'as Bourdieu, ypač daug dėmesio skyres socialinei klasifikacijai, suvokimo ir vertinimo schemų analizei, pataria neišleisti iš akių *mąstymo* ir *socialinių* struktūrų dialektikos. Pirmą, tradicinę visuomenę aptinkamas pažinimo ir socialinių struktūrų atitikimas paplėtęs ir brandžioje visuomenėje, tik čia jų atitikimą iš principo nulemia esama mokymo sistema. Antra, socialinis pasidalijimas ir mąstymo schemos yra homologiški, genetiškai susiję, dalykai. Trečia socialinių ir mąstymo struktūrų atitikimas atlieka labai svarbias politines funkcijas. Simbolinės sistemos yra ne tik pažinimo, bet ir dominavimo instrumentai. Ketvirta, klasifikavimo sistemos yra *laimejimas kovose*, kurios supriešina kasdieniame, politikos ir kultūros kūrimo laukuose vykstančiose varžybose pavieniui ir kolektyviai rungtyniaujančius individus ir grupes. Ir klasės, ir visi kiti priešiški socialiniai kolektyvai nuolatos stengiasi primesti jų ypatingus interesus labiausiai atitinkantį pasaulio apibūrinimą. (Wacquant 2003; 32-3)

1979; Rorty 1989), kurio teigimu, filosofija neturi specialaus žinojimo ar tiesos statuso, kadangi filosofija, kaip ir visi kiti kultūros reiškiniai, yra lingvistinis reiškinys. Būtent kalba kaip poetinė konstrukcija kuria tikrovės formas. Taigi postmodernizmas galiausiai pertvarko iš pažiūros „paprastą“ F. Nietzsche's tezę, kad pats mokslas esąs vertybė. Radikalaus postmodernizmo požiūriu mokslas apskritai yra arbitražinis dalykas. Kitaip sakant, mokslas ir mokslinis metodas yra tiesiog istoriniai ir kalbiniai artefaktai. Šiuo aspektu daug geriau suprantama ir tradicinio mokslo atstovų reakcija į šiuos ir kitus radikalaus postmodernizmo teiginius, pabrėžiančius, kad socialinės tikrovės negalima „atspindėti“ mokslo reprezentacijomis. Vienu ir tuo pačiu metu nutolstama nuo pačios galimybės *aiškinti*, kuri buvo viena iš pagrindinių socialinių mokslų uždavinių. Dėl šios priežasties negalima neišvelgti pamatuoto pagrindo postmodernizmo kritikų priekaištuose, skirtuose postmodernizmui:

„Siekiamo iš mokslo atimti pagrįstumą, o menus padaryti psichiatriniais, suvulgarinti kultūrą ir atstumti nuo jos tuos, kurie jos dar nepažino. Gerbiame teisėtumo stygių Prisišliejame prie niekio. Veikiau save nuodijame negu gyvename dėl kitų. Niekiname tarnavimą ir esame savo degradavimo vergai.“ (O'Neil 1995; 1)

Kritinis postmodernizmo požiūris į tikrovės reprezentacijų konstravimą siejamas su argumentais *prieš metodą* ir apima teksto ir kalbos kaip esminių egzistavimo reiškinių nagrinėjimą, vertinimą ir tolesnį plėtojimą. Todėl kai kurie sociologai linkę sugretinti ir netgi susieti postmodernizmo ir literatūros kritikos *interesus*. Randallo Collinso nuomone, pasakymas „tikrovė yra literatūros atkarpa“ paremia profesionalius literatūros teoretikų interesus (Collins 1989; 132). Vis dėlto, R. Collinso požiūriu, ir toliau galima kaupti objektyvų žinojimą apie pasaulį, tačiau vengiant tiek subjektyvistinės, tiek objektyvistinės metodologijos pinklių ir plėtojant daugiafaktorinę epistemologiją.

Kita vertus, tie patys universalūs mokslo

standartai, Švietimo tarpsnio idealai – tiesa, teisingumas, lygybė, demokratija ir pan. – linkę (kaip rodo reali istorija) sukurti ideologines ilgalaikių nelygybės formų legitimacijas (Kvale 1995). Iš čia išplaukia ne mažiau teisėta „universalių“ proto kategorijų kritika. Kartais teigiama, kad ir postmodernizmas, ir pozityvizmas yra antimetafiziniai sąjūdžiai:

„Postmodernizmas yra atvirai antimetafiziškas. Betgi antimetafiziškas yra ir pozityvizmas. Taigi šiuo labai svarbiu aspektu postmodernizmas veikiau pratęsia, nei paneigia pozityvizmo tradiciją. Postmodernizmas ir pozityvizmas, ypač loginis pozityvizmas, turi ir kitų bendrų epistemologinių bruožų, tarp jų ir tariamai antipozityvistinius. Abu jie pripažįsta, kad visos žinios yra santykinės ir galimos paneigti. Postmodernizmas tapatina žinojimą su galia, bet tai tikrai nėra labai originalu. Žinoma, postmodernistas galėtų atšauti, kad pozityvistas laiko žinojimą galios šaltiniu, o tuo tarpu jis, postmodernistas, patį žinojimą traktuoja kaip galią. Tačiau aš nemanau, kad skirtumas tarp šių dviejų pozicijų (jei jis išvis egzistuoja) yra esminis.“ (Nekrašas 1998; 30)

Pastaroji citata apima vieną abejotiną nuorodą, kuri ir leidžia lyginti kaip panašias šiuodvi paradigmas. Postmodernizmas yra ne antimetafizikos, bet antiesencializmo sąjūdis. O tai nėra vienas ir tas pats dalykas. Neužmirština, kad esencializmo kritika yra pirmiausia pažinimo būdo kritika, tiesiogiai susijusi su specifiniais socialinės tikrovės stratifikacijos požymiais. Pažinimo ir suvokimo būdai siejami su socialinio kategorizavimo, „etikečių klajavimo“, hierarchizavimo būdais. Kitaip tariant, postmodernizmas atmeta visas aiškinimo pretenzijas, kurios remiasi universaliu pagrindu, kuris socialinėje tikrovėje yra ideologizuodamas. Būtent tokį – universalų – aiškinimo pagrindą puoselėja pozityvizmas (pradžioje „nekintamų dėsnių“, vėliau „nekintamo metodo“ pagrindu). Taigi tarp čia aptariamų paradigmos yra esminis skirtumas.

Šiuo atveju, ko gero, labiausiai stebina tai, kaip lengvai surandami „panašumai“ ir kaip nepozityvistiškai, t.y. be *kritinio* ir *tikslaus istorinio* konteksto, šie „panašumai“ susiejami su postmodernizmu. A. Comte'as iš tikrųjų siekė, kad pozityvistinė, t.y. mokslinė sociologija išsivadotų iš teologijos ir metafizikos

spekuliacijų, ir būtent dėl šios priežasties jį galima laikyti Švietimo racionalios minties paveldėtoju. „Iš tikrųjų, - klausia A. Comte'as, - ar neatsimins kiekvienas mūsų, atsigręžęs į savo praeitį, kad svarbiausių savo sąvokų atžvilgiu vaikystėje buvo *teologas*, jaunystėje – *metafizikas*, o subrendęs – *fizikas*? Tai dabar gali patikrinti visi savo amžiaus žmonės”:

“Pagal šį dėsni, kiekviena svarbiausia mūsų mintis, mūsų žinojimo šaka nuosekliai praeina tris skirtingas teorines būsenas: teologinę, arba fiktyvią; metafizinę, arba abstrakčią; mokslinę, arba pozityvią. Kitaip tariant, žmogaus dvasia kiekviename savo tyrinėjime pagal savo prigimtį nuosekliai naudoja tris, savo pobūdžiu iš esmės skirtingais ir netgi tiesiog vienas kitam priešingais mąstymo metodais: pradžioje teologiniu, po to metafiziniu ir galiausiai pozityviuoju metodu. Šitaip atsiranda trys viena kitą tarpusavy šalinančios filosofijos rūšys arba trys bendros pažiūrų į reiškinių visybę sistemos. Pirmoji yra būtinas žmogaus proto raidos išeities taškas; trečioji – jo baigiamoji ir galutinė būsena; antroji yra tik tarpinė pakopa.” (Comte 1974; 88-9)

Tačiau Comte'as įtvirtina naują XIX-XX a. metafizinę dogmą – mokslas yra vienintelis autoritetas! Pozityvizmo “metafizika” buvo šitaip nepriimtina hermeneutinei ir istoriografinėi tradicijoms, kad jos, atmesdamos pozityvizmą, paneigė netgi pačios sociologijos kaip mokslo galimybę. Pozityvizmo *scientizmas*, siekdamas “karališkųjų” pretenzijų, tikėdamasis iškilti aukščiau visų mokslų ir visų gyvenimo sferų, buvo toks priešiškas *sveiko proto* ir *nuomonės* sferoms (nors tai iš pirmo žvilgsnio paradoksalu, nes esminis pozityvistų retorikos uždavinys buvo suregistruoti realaus pasaulio fenomenus atsisakant esencialistinių klausimų, išeinančių už patyrimo ribų), ir visoms iki tol egzistavusioms tradicijoms, kad, stigdamas pakankamo istorinio pagrindo, iš savęs paties (ypač vėlesniųjų Comte'o pasekėjų rankomis) sukūrė netgi pseudo-religinio tikėjimo ir religinių sektų kuopeles, tiesiogiai susijusias su socializmu ir komunizmu idėjų pradmenimis. Comte'as atsigręžė prieš tą pačią Švietimo racionalią *individualizmo* tradiciją, iškeldamas visuomenės kaip “gyvo, funkcionuojančio organizmo” idėją ir siekdamas atskleisti

“universaluosius” (iš principo metafizinius) dėsnius, ir iš savo pseudo-religinio vyresniojo prižiūrėtojo Claude Henri de Saint-Simono pasisavindamas dabar jam priskiriamą *trijų pakopų* dėsni – istoriosofinį *didįjį naratyvą*, kurio, kaip ir visų kitų, utopinius metafizinius pagrindus kritikuoja postmodernistai. Galima pasitelkti ir paprastą kriterijų: kuris iš postmodernistų yra sukonstravęs *didįjį naratyvą* ar, kalbant K. R. Popperio terminais, *istoricistinę* aiškinimo schemą? Pagaliau, jeigu žvilgtelsime į termino “metafizika” antonimą – “ironija” Ihabo Hassano sudarytoje lentelėje (Hassan 1995; 37), suprasime, kad sunkiasvorė kontiškojo modernizmo “dėsnių” ir istoriosofijos metafizika tikrai nėra tas pat kaip postmodernizmo *antimetafiziška ironija*.

Antra, visiškai nepagrįstas teiginys, kalbant apie XIX a. pozityvizmą (kuris, kaip jau minėta, netgi buvo įgavęs religinio tikėjimo bruožų), kad tiek pozityvizmas, tiek postmodernizmas “pripažįsta, kad visos žinios yra santykinės ir galimos paneigti”. Jeigu “universalus dėsnis” yra santykinis ir galimas paneigti, jis jau nebėra universalus dėsnis. Be to, postmodernizmo atveju kalbama ne tiek apie “santykinumą” (šio principo, pvz., laikėsi ir visa modernistinė, ypač Maxo Weberio sociologija), kiek apie santykiškų atskaitos taškų *pliuralizmą*. Tai – visiškai kitas principas, susijęs su reliatyvizmo problema, kurio pozityvizmas niekada nepripažino ir, rodos, nepripažins tol, kol galutinai atsisakys “karališkųjų” pretenzijų, kurios yra iš esmės “trijų pakopų dėsnių” liekanos seniai suirusioje evoliucinėje schemoje. Trečia, pozityvistas ne tik “laiko žinojimą galios šaltiniu”, kaip pažymi E. Nekrašas, bet ir piešia *savaime suprantamą, normalią*, netgi *optimistišką* šio derinio, kurį siekia sustiprinti bet kuris turintis realią “žinojimo” galią politikas, pozityvistas, hermeneutikas ar postmodernistas, koreliaciją. Skirtumas, priešingai negu teigia E. Nekrašas, yra esminis, – pozityvistas, dažniausiai gindamas “normalaus”, pozityvistinio, žinojimo sampratą, dogmatiškai tarnauja savo ar kitų interesams, tuo tarpu postmodernistas, pasitelkdamas *reflektyvumo* ir *ironijos* principus,

siekia būti savi-refleksyvus, nepasitikėdamas dogmomis, kad ir iš kokių šaltinių jos beateitų. *Normalizavimas*, - atkreipia dėmesį Michelis Foucault, - turi dvi kryptis: 1) normalizuojanti valdžia *homogenizuoja*; 2) normalizuojanti valdžia *individualizuoja*, siekdama išgauti naudą iš *skirtumų*: „Taigi normos valdžia taip lengvai funkcionuoja formalios lygybės sistemoje todėl, kad į homogenišką korpusą (homogeniškumas čia – taisyklė) įveda ištisą individualių skirtumų gamą, pagrįstą naudos imperatyvu ir paremtą matavimais.“ (Foucault 1999b; 221). Taigi skirtumas, kurio neaptinka E. Nekrašas, tarp pozityvizmo ir postmodernizmo galios ir žinojimo atžvilgiu yra tas, kad pozityvizmas pripažįsta pirmąjį - homogenizacijos - aspektą, o antrąjį, individualizacijos, aspektą užglaisto ar paslepia pasitelkdamas pseudo-neutralią, t.y. tariamai nešališką, frazeologiją. Tuo tarpu postmodernizmas pripažįsta abu šiuos santykio aspektus, istoriškai, t.y. empiriškai, tirdamas jų ryšį.

Trečia, pasitelkiant gana miglotą žodį „antifundamentistinis“¹⁵, tvirtinama, kad „nei Comte'as, nei Carnapas ar kiti loginiai pozityvistai nesilaikė (bent jau nuo šio amžiaus ketvirtojo dešimtmečio pradžios) epistemologinio fundamentizmo nuostatos.“ (ten pat; 30) Reikia pažymėti, jog Comte'o istoriosofinė sistemų sistema - utopinė *pažangos* sąvoka, optimistinis *evoliucionizmas*, *istorijos dėsnių* absoliutinimas, religinės mistikos pradai – yra tokia *esencialistinė*, kad apskritai būtų sunku ką nors pridurti, kas nebūtų esencializmo aspektas, išskyrus paties Comte'o metafizinės kritikos *frazeologiją*. Sociologija, anot Comte'o, turi tapti mokslu, išsivaduodama iš teologijos ir metafizikos spekuliacijų ir atrasdama racionalius, mokslinius principus. Tačiau ta pati „mokslinė dvasia“ pabrėžtinai remiasi *holizmo* principais, pabrėžiančiais *socialinės tvarkos* ir *socialinės priežiūros* svarbą. Mokslinis visuomenės supratimas galiausiai susyja su

„universalijų dėsnių“ atskleidimu, kurie „atrandami“ pabrėžiant *visuomenės kaip organizmo* metaforą ir iš principo neigiant metodologinio individualizmo galimybę.¹⁶

O dėl loginio pozityvizmo galima pasakyti: šios krypties atstovų esencializmas yra tikėjimas objektyviu mokslo pagrįstumu, „dėsnių“ *suobjektyvinimas*. Kaip pažymi K. R. Popperis, „esencializmas ne tik kad tiki egzistuojant universalijas (t.y. universalius objektus), bet taip pat pabrėžia jų svarbą mokslui.“ (Popper 1992; 44; kursyvas mano – A. V.) *Dėsnių* kaip universalios siekinio (teleologinio objekto) *svarba mokslui* yra neatsiejama visų pozityvizmo variacijų tema.

Garsiojoje Vokietijos Tiubingeno diskusijoje, kuri nagrinėjo dialektikos ir pozityvistinės filosofijos priešpriešos klausimus, pozityvistinė laikysena apibūdinama būtent kaip *griežta objektyvaus mokslinio pagrįstumo* sąvoka (kitaip, ko gero, apskritai nebūtų įvykusi minėtoji diskusija). Tai, Theodore'o Adorno teigimu, tam tikras mąstytojų, kurie drąsiai sutapatina save su realybe *sui generis*, panirimas į pozityvistinį scholastinio realizmo ritualą, kuris, be kitų dalykų, remiasi „Carnapo džiūgavimu, kad iš filosofijos teliko tik jos metodas“:

„Jo loginės analizės metodas yra pseudo-ontologinių nuostatų prototipas subjektyvaus proto atžvilgiu. Pozityvizmui, kuriam prieštaravimai (neigimai) yra anatema, būdingas didžiausias vidinis prieštaravimas, nežinomas jam pačiam: jis prisišlieja prie objektyvumo, kuris yra labiausiai išoriškas jo sentimentams ir kratosi visų subjektyvių projekcijų, bet šitaip paprasčiausiai dar labiau įsipainioja tik subjektyvaus, instrumentinio proto specifiškume. Tie, kurie mano esą nugalėję idealizmą, iš tikrųjų yra daug arčiau jo negu kritinė teorija. <...> Carnapo darbuose galutinis ryšys Hume'o-Macho-Schlicko grandinėje, ryšys su ankstesniu subjektivių pozityvizmu yra atskleidžiamas pasitelkiant jo sensualistinę preliminarinių teiginių interpretaciją. (Adorno 1976; 1)

¹⁵ Tai – pažodinis angl. žodžio „anti-foundationalism“ vertalas į lietuvių kalbą. Platesniame lietuviškame socialinių mokslų žodyne žodis „fundamentalizmas“ yra siejamas su kraštutinės pakraipos religiniais-socialiniais sąjūdžiais. Tuo tarpu lietuvių kalba turi aiškų ir skaidrų, dažniau siejamą su epistemologine sfera, terminą – *esencializmas* (ir atitinkamai – *anti-esencializmas*), nusakantį tam tikrą bendriausiąją teorinę prielaidą – *universalų* pažinimo ar vertybinį pagrindą, kurį linkstama susieti su „žmogaus prigimtimi“, „protu“, vienokiais ar kitokiais moraliniais imperatyvais, Dievu, istorijos dėsniais ar bet kuriais kitais „didžiaisiais naratyvais“.

Būtų galima pridurti, jog tai ne tik esencializmas, bet ir absoliutinis formalizmas: tokia metodologija manipuliuoja hipotezėmis ar schemomis, kurios daro prievartą empirinei medžiagai. Ketvirta: „pozityvizmas buvo didžiojo Švietimo pasakojimo apie progresą, protą ir laisvę dalis, ir aš nemanau, kad jis turėtų to gėdintis“, - toliau rašo E. Nekrašas (ten pat, 31). Iš tikrųjų „gėdintis“ dėl šių idealiai trokštamų dalykų neverta, tačiau verta tiksliau įvardinti, ką *reiškia* dvilypiai (tiksliau kalbant, reifikuoti) žodžiai, tokie kaip terminai „progresas“, „protas“, „laisvė“, jeigu jie nesusiejami su konkrečiu istoriniu kontekstu. Pagaliau ir gėdytis yra dėl ko, ypač jeigu turėsime mintyse tuos netiesioginius *padarinius*, kurie susiję su „progreso“, „proto“, „laisvės“ ir konkrečios galios sąjunga ir šio grėsmingo santykio įgyvendinimu gulaguose ir koncentracijos stovyklose. (Tai dar kartą rodo, kad dėsnių „numatymas“ nėra labai pavojingas dalykas, tačiau „atrastuosius dėsnius“, kaip rodo nepozityvistinė istorija, bematant išimtyli konkreti politinė tikrovė; panašūs kaltinimai ne be pagrindo pateikiami Karlo Marxo istoriosofinei schemai.)

Remiantis visais nurodytais argumentais postmodernizmas galiausiai demaskuojamas, tiesą sakant, paradoksaliai pasitelkiant pamatinį pozityvizmo pagrindą: teigiama, kad postmodernizmas turįs „universalistinę teorinį pagrindą“. Tiesa, šis bruožas įrodomas pasitelkiant *neigimo neigimo* metodą: „Postmodernistų antifundamentistinė epistemologija ir jų nuostata, kad intelektualinis rigorizmas yra bjauriausia priespaudos forma, teikia puikiausią universalų teorinį socialinės kritikos pagrindą.“ (Nekrašas 1998; 31) Toks pagrindas iš tikrųjų sunkiai apčiuopiamas, nes yra žymiai kompleksiškesnis, sunkiai numatomas, reflektivesnis nei *formaliai* (susiaurinant tikrovę į loginių žaidimų taisykles) pateikiami pozityvistinio tikėjimo teiginiai. Tačiau, jei toks universalistinis pagrindas ir egzistuoja, tai, priešingai negu pozityvizmo atveju, sudaroma galimybė atsigręžti prieš savo paties *universalistinį* pagrindą. Socialinių mokslų *reflektyvumas* yra

tasai lakmuso popierėlis, kuris parodys, ar postmodernizmas įstengs išlaikyti šią našą, ar jis atsiduos universalizmo pagundoms. Pozityvizmas iš principo neigė *reflektyvumo* galimybę socialiniuose moksluose, bandydamas parodyti savųjų falsifikacijos taisyklių privalumus ne savo, bet veikiau „priešininkų stovyklose“. Šiuo požiūriu rigoristinė Švietimo filosofijos (modernizmo-pozityvizmo) jungtis, kuri paskui save velka sunkią vienmatiško požiūrio, vienmatiško žmogaus ir vienmatiško metodo našą, šiandieną paprasčiausiai jau negalima.

Tai, beje, rodo ir kaltinantis, moralistinis šiandienos pozityvizmo (tikslumo ir funkcionalumo idealo!) tonas. Neretai aptinkamas kaltinimas postmodernizmui yra tas, kad žinojimo ir galios ryšiai tariamai jau seniai buvo išnagrinėti pozityvistų. Iš karto reikėtų pabrėžti, kad klausimai apie mokslinio žinojimo ir galios santykius nėra paprasčiausi intelektualiniai žaidimai „taip/ne“, kur vienas palaiko pirmąją pusę, o kitas antrąją pusę, o po to pasikeičia vietomis ir žaidžia žaidimą „ne/taip“. M. Foucault gebėjo pateikti gilią, detalią ir įžvalgią istorinės sociologijos analizę, kad galėtų atsakyti į teorinę istorinių galios santykių problemą. Žinoma, galimas ir *kitoks* atsakymas negu pateikė Foucault, tačiau, ko gero, nepakanka kartu su garbiuoju dr. Samueliu Johnsonu nusipirti akmenį ir pasakyti: „šitaip aš paneigiu Berkeley ar Foucault“, galbūt ir priduriant – „šitaip aš paneigiu ir visą postmodernizmą“. Čia nagrinėjamame tekste svarbiausias sakiny, priskiriamas Micheliui Foucault, rodos, yra siejamas su supaprastintu vadovėlinių tiesų perteikimu: „Postmodernizmas tapatina žinojimą su galia, bet tai tikrai nėra labai originalu.“ (Nekrašas 1998; 30). Šitaip bet kurią teoriją galima „susiaurinti“ į vieną sakinį: pvz., Parsonsas tapatina visuomenę su organizmu ir pan. Verta išsiaiškinti, kaip pats M. Foucault įvertina panašias kaltinimo tezes: „Kai man priskiriama tezė „Žinojimas yra galia“ ar „Galia yra žinojimas“, aš pradėd juoktis, nes jų *santykio* tyrimas ir yra mane dominanti problema. Jeigu tai būtų tapatūs dalykai, man nereikėtų jų tirti

<...>” (Foucault 1999a; 455). Čia, ko gero, svarbu metodiškai suabejoti idealistiniu pagrindu, kurį pasitelkia pozityvizmas, remdamasis sąmoningo ir tikslingai veikiančio subjekto gebėjimu „verifikuoti“ ir „falsifikuoti“ daiktų tvarką. Foucault prielaida, rodos, yra kita: supratimas, kad prieš pradėdami daryti poveikį socialinės tikrovės tvarkai, turėtume atsižvelgti ir ištirti tai, kas yra tarp „mūsų“ ir tikrovės reprezentacijų. O tai yra „fikcijų“ problematika, prieš kurią pozityvizmas „užmerkia akis“.

Apskritai galios ir žinojimo santykio klausimas nėra tik formalių teiginių ir siaurų ribų klausimas. Priešingai, čia iškyla daugybė papildomų aspektų, kuriuos galima nagrinėti žvelgiant iš *daugelio teisėtų* požiūrio taškų. Be to, žinojimą galima apibrėžti kaip *gebėjimą* savo žinias susieti su *socialiniu veiksmu*. Jeigu mokslinis žinojimas irgi yra tokia gebėjimo (kompetencijos) forma, tai ji nėra „aukštesnė“ už kitas žinojimo formas, įskaitant ir skirtingus mokslinės kompetencijos (kitų krypčių) pavyzdžius. Socialinio veiksmo analizė įtraukia *visas* mokslinės veiklos formas į gyvenamojo pasaulio istorinį audinį, *nedarydama išimties netgi pozityvizmui*. Metodologiniu požiūriu tai vyksta kitaip negu paprasčiausiais pozityvių faktų kaupimas ir klaidingų duomenų falsifikavimas, - pati mokslo savi-refleksyvumo savivoka iš principo komplikuoja tokią primityvaus kaupimo koncepciją, kaupimo sampratą keisdama diskursyvaus dialogo sąvoka, kurią tinkamai apibūdintų Cliffordo Geertzo nuoroda: „Apskritai mokslo plėtrą sudaro progresyvi komplikacija tų dalykų, kurie kažkada sudarė gražią ir paprastą sąvokų visumą, bet dabar atrodo pernelyg supaprastinta visuma.” (Geertz 1973; 33) Tuo tarpu pozityvizmas, rodos, niekaip nenori pripažinti savo dogmatiskų ribų ir šiuolaikinio refleksyvumo plėtros; to, kad mokslo kalba, kuri skiriasi nuo kasdienės kalbos, negali būti visiškai formalizuota, kad mokslinis pažinimas galiausiai yra pagrįstas kitomis pažinimo formomis, kad kasdienybės teorijos negali pakeisti tik specializuotas pažinimas.

Episteminės normalizacijos pagundos

Kaip jau minėta, *pliuralizmo* ir *reliatyvizmo* klausimų svarstymas yra būdinga postmodernizmo problematika. Todėl čia verta panagrinėti Edmundo Adomonio programinį nusiteikimą prieš reliatyvistines tendencijas, „*šiuo metu* paplitusias tarp Vakarų intelektualų (visų pirma tarp humanitarų)” (Adomonis 1999; 11; kursyvas mano – A. V.). Ne mažiau svarbi ir ideologinė (*tikėjimo* savo tiesa iš principo atsisakant diskutuoti su „kitais“) autoriaus laikysena: „Svarbiausia yra tai, kad daugelis mokslo filosofų mano episteminį reliatyvizmą *esant visiškai nepagrįstu ir net nesirengia su juo diskutuoti*. (ten pat; 17; kursyvas mano – A. V.)

Kadangi tai svarbu tolesnei argumentacijai, iš karto atkreiptinas dėmesys į tai, kad ne tik reliatyvistinės tendencijos, bet ir ištobulintos reliatyvistinio mąstymo kryptys seniai yra tiek humanitarinių, tiek socialinių ir netgi gamtos mokslų dalis. Kitaip tariant, „postmodernizmas” (epistemologiniu požiūriu) gyvuoja jau seniai, o tai, kad šios problemos ilgą laiką nebuvo svarstomos Lietuvos socialinių mokslų terpėje, šiandieną, rodos, tik sukuria sąlygas žymiai smarkiau „laužyti ietis”. Tai – tam tikras „vėlavimo efektas“, kuris perima (kaip bus įrodinėjama toliau) moralizuojančią laikyseną. Be to, čia nuo pradžios spekuliatyviai įbrukama tam tikra dvinarė priešprieša – „mokslininkai”/ „humanitarai. Tačiau šioji priešprieša, rodos, pakimba beorėje erdvėje, kadangi žodis „mokslininkas” ir žodis „literatas” paties E. Adomonio vartojamas *tik ideologiniu* pagrindu: netgi nesiteikdamas išnagrinėti bent vieną literatūrinio metodo ir literatūrinių priemonių analitinio panaudojimo pavyzdį, programinio pareiškimo autorius visus „literatus” visos „mokslininkų draugijos” vardu paprasčiausiai išstumia į „paraštes” pasitelkdamas *apriorinę* išvadą: anot autoriaus, *literatai žaidžia neepisteminę (nepažintiną) kalbinį žaidimą, o mokslininkai – episteminę* (Adomonis 1999; 12; kursyvas mano – A. V.). Ir viskas tuo pasakytą.

Tai – „normalizuojantis” ideologinis veiksmas, kuriam, atrodo, visiškai nerūpi

nagrinėjimų dalykų diferenciacija. Pastarasis veiksmas, žinoma, atliepia anksčiau svarstytą polinkį teigti, kad postmodernizmas yra būdingas „visoms“ epochoms kaip avangardinis, paraščių, pesimistinis, perdėm „keistas“, netgi „įtartinas“ ar „amoralus“ reiškiny. Tai susiaurina postmodernizmą ir jo teiginius (kurie apskritai nėra nagrinėjami) į paprasčiausią periferijos, subkultūros reiškinį. Šitaip išlaisvinama erdvė „teisingai“ paradigmai, kuri įžengia į karo lauką be jokio pasipriešinimo.

E. Adomonis, siekdamas sustiprinti pirmąją tezę, iš karto pasitelkia ir antrąją: „Bendra reliatyvistinė tendencija yra nutrinti skirtumą tarp *įsitikinimų* ir *pagrįstų įsitikinimų*. Pasaulį tokiu atveju užpildo „vietiniai žinojimai“. Tokia mąstysena kartais patraukia net ir mokslininkus.“ Ir toliau: „Apibūdinti šiuolaikinį episteminių reliatyvizmą – nelengvas uždavinys. Problema ta, kad, pirma, jo atstovams yra būdingas miglotumas, dėl kurio dažnai sunku suprasti, kas tvirtinama.“ (Adomonis 1999; 11; kursyvas mano – A. V.)

Nagrinėdamas pastaruosius klausimus E. Adomonis yra pasirengęs „neliesti“ *etinio* reliatyvizmo, tačiau, tiesą sakant, sąlytis darosi neišvengiamas, nes, rodos, šių klausimų „išoperavimas“ yra *individualizuojantis*, t.y. pačiam autoriui *naudingas* veiksmas, kuris formaliai ir radikaliai atskiria „mokslą“ ir gyvenamąjį pasaulį, kuriam priklauso pats autorius ir pats mokslas:

„Žodis „episteminis“ nurodo, kad toliau kalbėsiu tik apie pažintinį (kognityvinį) reliatyvizmą, t.y. panaudojant kontrastą galima pasakyti, kad neliesiu *etinio* reliatyvizmo. Be to, mane pirmiausia domina reliatyvizmas mokslo atžvilgiu“ (ten pat).

Ir vis dėlto autorius tuoj pat sulaužo savo pažadą, pateikdamas Ernesto Gellnerio teiginį, nusakantį tai, kad 1) reliatyvizmas neigia, jog pažinimą ir moralę galima radikaliai atskirti; 2) reliatyvizmas neigia, jog pažinimą ir kultūrą galima radikaliai atskirti. Kitaip tariant, reliatyvizmas atmeta senamadišką - ir gana primityvų - pozityvizmo mitą, kad a) pažinimo ir jau pasiekto pažinimo (žinojimo) nevaldo

„moraliniai demonai“; b) „mokslininkas“ yra vertybiškai neutralus stebėtojas, visiškai nesusijęs su kultūros, t.y. konkrečios socialinės istorijos, aplinka: „Gellnerio nuomone, reliatyvizmą geriausiai apibrėžia neigimas, kad pažinimas gali būti „už moralės ir kultūros ribų“ (ten pat, 12).

Taigi darosi neaišku: viena vertus, atsisakoma tirti moralės ir pažinimo santykį, kita vertus, pastarasis santykis pasirodo esąs esminis (kad ir neigiamu atžvilgiu); kuris iš dviejų pasirinkimų yra aiškus ir ne „miglotas“? Nors „aiškumas“ turėtų padėti aptarti paties autoriaus tekstą, deja, kaltinimas postmodernizmui „miglotumu“ ir „prieštaravimais“ iš karto atsigręžia prieš paties autoriaus tekstą. Kaip pagrindinis atramos taškas pasirenkamas žodis - „pagrindimas“: „Bendra reliatyvistinė tendencija yra nutrinti skirtumą tarp *įsitikinimų* ir *pagrįstų įsitikinimų*. Pasaulį tokiu atveju užpildo „vietiniai žinojimai“. Tokia mąstysena kartais patraukia net ir mokslininkus“ (ten pat). Kitaip tariant, tikrieji mokslininkai *grindžia*, tuo tarpu „literatai“ – *įtikinėja*.

Atkreiptinas dėmesys į šiuos aspektus: a) vadinamasis mokslinis pagrindimas remiasi tam tikrais, šį požiūrį ginančių atstovų nuomone, neabejotiniais ir savaime suprantamais dydžiais – pagrindu, reprezentacijomis ir empiriniais faktais; b) kadangi šiais dalykais pozityvistų yra *tikima* (abejojimas „pagrindimu“, „reprezentacijomis“ ir „empiriniais faktais“ rodytų tikėjimo silpnumą), atliekamas maskuojantis veiksmas – įsitikinimai pavadinami „pagrįstais“ įsitikinimais (remiantis populistinės laikysenos elementais - mano religija yra „pagrįsta“, o tuo tarpu tavoji – „nepagrįsta“). Tuo tarpu „humanitarų“ atveju pagrindimas, reprezentacijos ir tie patys empiriniai faktai dažniausiai laikomi abejotiniais dydžiais, kuriais, priešingai negu „mokslininkų“ atveju, nėra tikima kaip savaime suprantamais dalykais; priešingai, jais yra abejojama, ir iš čia išplaukia *į pagrindimą nepanašūs būdai* (pvz., *reflektyvus, diskursyvus* mokslo samprata, pasmerkiama kaip „miglotą“), kurių nepripažįsta pozityvistinis tikėjimas; c) „mokslininkai“ ir pozityvistai linkę paneigti *kalbos* kaip kultūros

taisyklių konteksto svarbą empirinių faktų tikrovei, ir savo „vertybiškai neutralią“ laikyseną klaidinančiai tapatina su „mokslinė veikla“, kuri „grindžia“ būtent todėl, kad laikosi to paties „vertybiškai neutralaus“ požiūrio. Dėl suminėto priežasčių didžiausią nerimą kelia būtent *socialinis* mokslinių faktų konstravimo pobūdis:

„Verta prisiminti, kad konstruktyvistinės programos mokslo sociologijoje atstovų Bruno Latour ir Stephen'o Woolgaro garsios knygos „Laboratorijos gyvenimas“ paantraštė yra 'Mokslinių faktų socialinis konstravimas'." (Tėn pat.)

Čia vėlgi krinta į akis „vėluojančio efekto“ poveikis, nes dėl *socialinio konstravimo* tezės (bent jau tokia forma, kurią pateikia autorius) buvo diskutuojama, ginčijamasi ir tariamasi žymiai anksčiau. Žinoma, galima nepaisyti nei socialinio konstravimo tezės, nei lingvistinio posūkio, nei kontekstinės aplinkos ir refleksyviųjų-biografinių aspektų poveikio „mokslų tiesoms“ nagrinėjimo. Viso to galima „nematyti“ prisišliejant prie dogmos. Tačiau socialinės aplinkos, o kartu ir sociologijos (pvz., minėtų B. Latouro ir St. Woolgaro mokslo sociologijos koncepcijų), nepaisymas ir užsidarymas *visiškai formaliame* dramblio kaulo bokšte (turint mintyse anksčiau svarstytus atvejus) gali sukurti neišsprendžiamas dilemas.^{vi}

Paprastai kalbant, „daugelis žmonių“ apskritai „filosofiją“ (spekuliaciją, literatūrą, publicistiką, menotyrą, ne-pozityvistinę filosofiją) laiko *nenaudinga* užsiėmimu. Be to, „daugelis žmonių“ *tiki tuo, ką mato* (naiviojo realizmo spąstai), *tiki tuo, ką teigia autoritetai* („teatro stabų“ spąstai), *tiki tuo, ką byloja papročiai ir socializacijos įpročiai* (kultūros prietariai), *tiki tuo, ką teigia klasės, grupės ar mikrogrupės retorika* (ideologiniai spąstai).^{vii}

Ir vis dėlto nusižengtume čia įvardintiems *kompleksiškumo* principams, jeigu neižvelgtume pozityvių čia nagrinėtų tekstų elementų. Pirma, iš tikrųjų žodžiai „pluralizmas“, „reliatyvizmas“, „mokslinis“, „literatūrinis“ reikalauja aiškesnių šiuos dalykus įvardijančių ribų apibrėžimo. O tai

mažų mažiausia skatina kritinę šių dalykų savivoką ir - geriausiu atveju - padeda ne atmesti, bet, priešingai, pasitelkti pozityvius „priešininkų“ conceptualinius elementus. Antra, visa tai rodo *vietinio žinojimo* (kuris čia aptartuose tekstuose nepagrįstai nuvertinamas) svarbą: jau vien interpretacijų skirtumai verčia žengti į priekį tik „žingsnis po žingsnio“ plėtojant intersubjektyvaus pobūdžio konvencijas. *Vietinis žinojimas* yra istorinis, socialinis, politinis. Ir šiuo požiūriu gali remtis empiriškai orientuota programa, formaliuoju hipotezių tikrinimu. Ir tai, rodos, niekuo nesiskiria nuo bendresnių-formaliųjų platesnės pozityvizmo krypties reikalavimų, pvz., to, kad galutiniai rezultatai nusakomi *tikimybės* terminais. Netgi pastarasis principas yra sofistikuoto pozityvizmo reikalavimas. Išskyrus galbūt tai, kad pozityvizmas nepripažįsta jokių kitų – simbolinio interakcionizmo, etnometodologijos, socialinio konstravimo, hermeneutikos, literatūros ir menotyros metodų, ir apskritai *reflektiviąją sociologiją*, tikrinančią savo pačios žinojimo pagrindus, supranta kaip pozityvizmo pagrindų griovimą. Trečia, pats pozityvizmo krypties kaip seniausios ir ilgiausiai išsilaikiusios metodologijos dalyvavimas *diskursyviame* moksliniame pašnekesyje yra svarbus ne tik kaip istorinio relikto vertybė, bet ir kaip dalyko, verčiančio sugriežtinti, patikslinti, patikrinti, atmesti ir koreguoti mokslinės veiklos principus. Net ir tuomet, jeigu pats pozityvizmas nepripažįsta, kad *diskursyvus pašnekesys* ir yra socialinių mokslų pagrindas (jeigu apskritai galima kalbėti apie kuriuos nors „tvirtus“ pagrindus).

Išvados

Postmodernizmo kryptims yra būdinga reliatyvizuoti socialinės srities mokslų pažinimą. Nors reliatyvizmas turi pakankamai ilgą istoriją, ypač filosofijoje, tačiau sociologijos ir kitų socialinių mokslų reliatyvizacija prasidėjo paskutiniaisiais XX a. dešimtmečiais, subrendus *pluralistinio koegzistavimo* sąlygoms tarp įvairių socialinės teorijos krypčių ir

metodologinių principų. Aptariamuoju laikotarpiu socialinių mokslų filosofija gebėjo parodyti svarbias – ne tik negatyvias, bet ir pozityvias – reliatyvizmo puses pažinimo sferoje, skatindama didesnę skeptiškumą „naiviojo realizmo“ tezių atžvilgiu. Tačiau, nepaisant vidinės krypties įvairovės, „postmodernizmo“ terminas dažnai vartojamas tik kaip neigiama etiketė, kuri dažniausiai pateikiama kaip esminis absoliuta reliatyvizmo šaltinis, net nesvarstant šių dviejų reiškinių tarpusavio ryšių. Postmodernizmas, be *ontologinio* ir *moralinio* aspektų, turi ir *epistemologinį* aspektą, kuris turi būti nagrinėjamas santykiškai atskirai nuo dviejų pirmųjų.

Istoriškai *tikrumo troškimas* (perimtas iš ilgalaikės filosofijos tradicijos) socialinių mokslų srityje formuojasi kaip tam tikra modernaus mąstymo „negalia“ konstruojant *vertybiškai neutralaus* mokslo šablona, kurio indiferentišku pagrindu „slepiami“ socialinių mokslų ir politinės-socialinės aplinkos ryšiai. Iš principo *moderniąją sociologiją* (kaip ir kitus socialinius mokslus) domina du svarbiausi dalykai – 1) kaip sukurti „į dėsnius panašių teiginių“ visumą; 2) kaip susieti šiuos teiginius į sistemingas formas. Vis labiau šalutinė darosi nuoroda, kad mokslas yra veikla, įsišaknijusi socialinėje, bet ne „absoliutinėje“ tikrovėje. Todėl, atsižvelgiant į rigoristinių socialinių mokslų polinkį priskirti savo atrastoms tiesoms „tyrimais“ patikrintų (pagrįstų) tiesų formą, šiandieną klausimas gali būti formuluojamas ir šitaip: ar aktyvus santykis su tikrove yra iš esmės tas pats *meno* ir *mokslo* atveju? Numanomi *socialinės srities mokslo* ir *meno* santykių elementai leidžia geriau suprasti esminę mokslo ir meno *socialinio konstravimo* prigimtį. Šiuo atveju svarbus ryšys tarp mokslo veikalo (ar meno kūrinio) formavimo, objektų, kurie apibrėžiami kaip mokslas (menas) ir mokslo ar meno reikšmių konstravimo. Tiek vienu, tiek kitu atveju reikšmių kūrimas nusako ne tik „grynąjį“ mokslinės minties plėtojimo procesą, bet ir giliai susyja su kontekstiniais (politikos, kultūros, ekonomikos) aspektais. Kitaip tariant, konceptualios (mokslo ar meno)

įžvalgos – mąstymo prielaidos, sąvokos, metodiniai įrankiai – nėra „grynųjų idėjų“ sferos dalykai, tik mokslininko (menininko) profesinės kompetencijos instrumentai, bet pirmiausia – socialinės ir kultūros konstrukcijos. Dėl pastarosios priežasties socialinio konstravimo klausimus galima apibūdinti kaip mokslo ar meno objektų prasmės konceptualizavimo – (post)metafizikos – klausimus.

Šitaip suformulavus problemą, didesnis dėmesys turi būti skiriamas „šalutiniams“ mokslo ir meno formavimosi veiksniams, o ypač ideologijos klausimams. Svarbi ne tik mokslo (meno) forma, bet ir socialinio konstravimo bei suvokimo („prasmių“, „ideologijų“, „interpretacijų“) artikuliacija. Mintinis mokslo ir meno analogiškų elementų aptarimas rodo, kad tiek mokslo, tiek meno prigimtis didele dalimi susijusi su esančių socialinių ir kultūros formų *kritika*. Postmodernizmas kaip viena iš šiuolaikinių kritinės minties formų skatina žvelgti į mokslą „kaip į meną“, tirti reikšmes ne kaip metafizines duotybes, bet „apeinant iš šono“ giliau žvelgti į „šalutinius“ aspektus pasitelkiant savirefleksyvumo gebėjimus.

Mokslinė (pozityvistinė) socialinių mokslų teorija, deklaratyviai pasirinkusi „neutralų“ mokslinį kelią, sukuria savo didžiulius naratyvus ir dvinarės priešpriešas. Tariamasis pozityvizmo demokratiškumas (kritiškumas, metafizikos ir galios sąjungos dekonstravimas, pliuralistinių principų įvardijimas politinėje sferoje) dažnai yra tik deklaratyvus, nes iš tikrųjų slepia monistinę estetiškai nepriekaiškingo (falsifikavusio metafiziką) mokslo viziją. Tačiau svarbiausia yra tai, kad pozityvizmas iš principo atsisako nagrinėti mokslo ir socialinės-politinės aplinkos priklausomybės ryšius, kurdamas prietarus apie „grynojo“ socialinio mokslo galimybę. Šiuo atžvilgiu postmodernizmo raida turi būti vertinama ne tik ir ne tiek kaip estetinio-romantinio sąjūdžio tęsa, bet pirmiausia kaip kritiniai koreguojančių mokslinių pažinimo būdų projektai. Tai – žymiai laisvesnė konteksto atžvilgiu ir būtent dėl šios priežasties išsauganti *mažesnę suinteresuotumą* savo naratyvo atžvilgiu

laikysena. Neprisišliejant prie agnostinių ir nihilistinių išvadų, reikia tarti, kad bet kuris metodas *turi savo ribas*. Tai nerodo, kad apskritai nėra gero metodo, bet veikiau rodo, kad nėra vienintelio metodo, kad svarbu kompleksiškas požiūris. Tai – pripažinimas, kad ir teorija turi savo ribas, kurių suabsoliutinimas daro tokią teoriją metafiziška.

Čia paaiškėja, kad įvardijant reiškinius kaip daiktus, didelė dalis painiavos yra susijusi su kalbos problemomis: čia gali būti bent du dažniausiai aptinkami kraštutiniai. Vienas painiavos šaltinis yra kalbos *skurdumas*, kuris kartais sąmoningai sumenkinamas sutelkiant dėmesį į gamtotyros instrumentinius analogus – grafikus, statistines lenteles, diagramas ir pan., priešingai, kalbą padarant tik pagalbinį instrumentinį priedėliu: klaidinga manyti, kad „daikto“ aprašymui tinka bet kuri kalba, jeigu ji tik esanti mokslinė. Pats moksliskumo vertinimo kriterijus priklauso nuo kalbos, nekalbant jau apie sudėtingo reiškinio, panirusio istoriniuose, biografiniuose, reflektiviuose, o šiandieną netgi globaliuose kontekstuose, pobūdį. Aprašyti ir aiškinti *sudėtinius* reiškinius gali tik *sudėtinė*, derinanti įvairius požiūrius ir metodus, kalba. Antras painiavos šaltinis yra *bereikšmiai vardai*, suteikiami tariamoms „realybėms“, esančioms ir už kalbos, ir už gyvenamojo pasaulio ribų. Bereikšmiai vardai gilina ne tik nesusikalbėjimą, bet pirmiausia mąstymo ir tikrovės atskirtumą.

Postmodernizmas yra kritiška koncepcija. Pastarasis dalykas rodo, kad šios paradigmos analizei taikydami tik „pozityviosios“ (t.y.

pagrindžiančios, sistemiškos, aiškinančios) teorijos reikalavimus, iš akių išleisime šiam sąjūdžiui būdingus „negatyviusios“ teorinius aspektus. Postmodernizmo „iššūkiai“ tradicinei socialinei teorijai sukūrė ir daugelį „tarpinių“ krypčių, kurios bando derinti skirtingus elementus, atsisakydamos *tik* kategorizavimo ir pasirinkdamos pozityvesnę strategiją.

Negalima nepripažinti ir to, kad pozityvizmo paradigma sukuria žadinantį racionalaus, objektyvaus, neutralaus socialinio mokslo idealą. Toks idealas remiasi *aiškinimo* (besiremiančio čia sumintų požymių eksplikavimu), kuris ieško universaliųjų mokslinių tiesų, principais. Radikalaus postmodernizmo požiūriu mokslas apskritai yra arbitražinis dalykas. Kitaip sakant, mokslas ir mokslinis metodas yra tiesiog istoriniai ir kalbiniai artefaktai. Vienu ir tuo pačiu metu nutolstama nuo pačios galimybės *aiškinti*, kuri buvo viena iš pagrindinių socialinių mokslų uždavinių. Dėl šios priežasties negalima neižvelgti pamatuoto pagrindo postmodernizmo kritikų priekaištuose, skirtuose postmodernizmui. Dėl šios priežasties sąvokos „pliuralizmas“, „reliatyvizmas“, „mokslinis“, „literatūrinis“ reikalauja aiškesnių šiuos dalykus įvardijančių ribų apibrėžimo. O tai mažų mažiausia skatina kritinę šių dalykų savivoką ir – geriausiu atveju – padeda ne atmesti, bet, priešingai, į savo supratimo ir aiškinimo formą įtraukti pozityvius alternatyvių krypčių konceptualinius elementus.

Išnašos:

ⁱ Atkreiptinas dėmesys į tai, kad *postmodernizmo* terminas apibrėžtumo požiūriu yra paradoksalus, t.y. „postmodernistinis“. Niekam nepavyksta tarti „galutinio“ žodžio bandant įvardinti jo atsiradimo datą ar tikslesnį apibrėžimą. Žinoma, šiedu aspektai labai priklauso vienas nuo kito; nesant tikslesnio apibrėžimo, sunku nusakyti ir istorinį atskaitos tašką. Atsižvelgiant į šias kliūtis, vertingesnė yra ta klasifikacija, kuri siekia ne apibendrinti, bet, priešingai, diferencijuoti, kartu nusakydama konceptualinių sąjūdžių skirtumus ir istoriškai fiksuodama jų pradžias. Kitaip tariant, reikia vengti (jei norime suprasti postmodernizmo kompleksiskumą) homogenizuojančių apibrėžimų: kriterijai darosi miglotiesni ir vis mažiau atpažįstami, jeigu „postmodernizmui“ priskiriama visa tai, ką galima „susumuoti“, apibendrinant visus „kitokio pobūdžio“ sąjūdžius - poststruktūralizmą, postmodernizmą, feminizmą, naujuosius kultūros tyrimus, postkolonializmą, kairiųjų kultūros politiką, afroamerikietišką socialinę teoriją ir kitas panašias atsakas. Kai kurie šių sąjūdžių atstovai ir patys, ko gero, nevadintų savęs postmodernistais, tačiau dėl pastarojo aspekto apibrėžtumas darosi dar keblesnis.

Konceptualinių idėjų požiūriu postmodernizmo (multidiskursyvaus reiškimo) šaknis galima aptikti ne tik „modernybės“, bet ir vadinamosios „ikimodernybės“ laikotarpiu, ne tik Friedricho Nietzsche's *perspektyvizmo* sampratoje, bet ir žymiai ankstesnėje sofisto Protagoro tezėje „Žmogus yra visų daiktų matas...“. Pastarųjų nuorodų, susijusių su „objektyvios tiesos“ sąvokos kritika, kaip rodo gausūs pavyzdžiai, gali būti gerokai daugiau, tačiau, ko gero, svarbiausios yra filosofinės savimonės analizės, o vėliau sociologinės savimonės identiteto raidos koncepcijos. Vienas iš svarbių filosofinių postmodernizmo šaltinių, be F. Nietzsche's ir M. Heideggerio, yra egzistencializmo sąjūdis, pabrėžęs cinizmo, abejojimo, beviltiškumo, beprasmiškumo ir absurdo sąvokas, o taip pat S. Kierkegaardo baimės ir drebėjimo, nerimo, atskirumo, individualizmo ir sąvokos. Ne mažiau įdomios nuorodos yra susijusios su dvilype paties modernizmo prigimtimi, pvz., moderniosios filosofijos pirmtako R. Descartes'o metodiniais bandymais „įveikti“ visus skeptiško ir abejojančio proto gundymus. Šiuolaikinis neopragmatizmo filosofas Richardas Bernsteinas tokių dvilypumą vadina „kartezijietišku nerimu“, baime, kurią sukelia noras įsitikinti, kad *arba* yra objektyvi tiesos samprata, *arba* chaotiška reliatyvizmo ir nihilizmo bedugnė. Fiksuoto taško, tvirtos uolos ieškojimas, siekiant apsaugoti gyvenimo aplinką nuo nuolatinės kaitos pavojų, šios kelionės pabaigoje nusako ne tik radikalų epistemologinį skepticizmą, bet ir beprotybės ir chaoso baimę, nes čia jau neaptinkame nei pagrindo, nei galimybės išsilaikyti paviršiuje (Bernstein 1988; 18). Sunku būtų neįžvelgti, kad neapibrėžtumas, ambivalentiškumas, tikrumo stygiaus melancholija, galimybės įžvelgti socialinių pokyčių padarinius trūkumas siejamas taip pat ir su postmodernizmo laikysena.

Postmodernizmo istorinių šaknų apibrėžimo problematika šiek tiek paašškėja tuomet, kai šį reiškinį susiejame su pačių intelektualų diskusijomis dėl modernizmo ir postmodernizmo *santykio*. Šiuo atveju norima pasakyti, kad postmodernizmo diskursas yra šiandienos intelektualų dialogas dėl socialinių pokyčių savivokos adekvatumo. Tai nėra tik radikalų socialinių pokyčių („vėlyvojo kapitalizmo“, „postindustrinės visuomenės“, „informacinės visuomenės“ ir pan.) požymių aprašymas, bet ir aktyvi intelektualinė diskusija *dėl pažinimo būdų*. (Galbūt dėl šios priežasties dažnai abejojama postmodernizmo „realumu“ ne vakarietiškoje visuomenėje?) Zygmuntas Baumanas pažymi:

„Visų pirma aš nesu įsitikinęs, kad pomodernybė atliepia globalėjimą. Pomodernybė yra privileijuotos pasaulio dalies kultūra ir priklauso nuo aukšto vartojimo lygmens ir prabangos, kuri būdinga šiai pasaulio daliai. Ji negali paprasčiausiai išskverbti į kiekvieną gyvenimo būdą. Paprastai dirgikliai keliauja be ekonominio ir socialinio pagrindo, kuris juos subrandino, jie įgyja tam tikrą nepriklausomumą ir tampa dirgikliais visur, neturėdami sąlygų, reikalingų jų klestėjimui. Tačiau kai dirgikliai keliauja vieni, be tam tikro socialinio ir ekonominio pagrindo, iškyla nenumatyti padariniai. Aš įrodinėju, kad komunizmui lemiamą smūgį sudavė pomodernybė. Komunizmas galėjo visada laimingai gyventi modernioje pasaulyje, kuris buvo susirūpinęs produkcijos didėjimu: daugiau plieno, daugiau anglies, daugiau melioravimo sistemų ir pan. Tačiau jis negali gyventi pasaulyje, kuris pagrįstas malonumo, laisvės, žaidimo, žaismingumo, įvairovės ir pan. principais. Šių dalykų komunistai neįstengė sukurti. Tačiau ar tai rodo, kad Rusijoje, Ukrainoje ar Bulgarijoje susiformavo pomodernioji visuomenė? Aš šitaip nemanau. Dirgiklis čia buvo ir jau sukėlė atitinkamus padarinius. Padariniai – tam tikra mikstūra, kurią labai sunku numatyti (žr.: Cantell and Pedersen 1992; 142).

Tasai dirgiklis, apie kurį kalba Baumanas, keliauja *be istoriškai bendrusio* socialinio ir ekonominio pagrindo, ir iš čia kyla esminis pavojus bet kuriai naujai demokratijai, jeigu pastaroji tinkamai neįvertina vidinio pobūdžio veiksmų, tarp kurių negalima sumenkinti ir diskusijos, dialogo, diskursų, kurie pakeitė „vienos tiesos“ sampratą, svarbos. Viena vertus, kaip rašo Alvydas Jokubaitis, „Pokomunistiniams kraštams nepasisėkė tik tuo atžvilgiu, kad postmodernizmas neteikia kokių nors aiškesnių orientyrų ateičiai. Pagrindinės Vakarų politinės ideologijos savo tapatumą sukūrė visai kitokiais laikais, kai kieme dar nesiautė siaurai suprastas postmodernizmas (Jokubaitis 2003; 31). „Orientyrų ateičiai“ nebuvimas (neapibrėžtumas, ambivalentiškumas, slystantis pagrindas ir nenumatomų pokyčių pojūtis, sukeliantis melancholijos ar netgi nihilizmo nuotaikas) ir yra tasai „dirgiklis“, kuris *jau yra* čia, ir negalima jo tinkamai neįvertinti, įskaitant žymiai menkesnes

medžiaginių ir simbolinių išteklių galimybes negu „tikrajame“ postmodernizmo pasaulyje. Turint mintyse postmodernizmo kaip intelektualų diskusijų apie modernizmo/postmodernizmo santykių kriterijų, galima įvardinti ir visiškai konkrečius istorinius laikotarpius. Charlesas Lemertas pasirenka tikslus ir aiškius atskaitos taškus, konceptualiai ir istoriškai skirdamas du svarbius intelektualinius sąjūdžius – poststruktūralizmą ir postmodernizmą. 1966 m., žymioje diskusijoje Johno Hopkinso universitete Baltimorėje, Jacques Derrida paskelbia apie *poststruktūralizmo*, teorinio sąjūdžio, kurio praktika žinoma kaip dekonstrukcionizmas, pradžią. Tai siejama su naujaisiu, labiausiai žadinančiu humanitarinių mokslų metodu. Pagrindinis kaltinimas tradicinėms filosofijos formoms yra tas, kad jos suvaržo laisvą socialinės vaizduotės žaisimą, plėtodamos abstrakčius *Centro* principus, naikindamos *laisvę tirti ir teigti skirtumus*. Drauge negalima užmiršti ir socialinių sąjūdžių svarbos: 1966 m. Paryžiuje ir kitur prasidėjo įvykiai, skatinantys *Centro* suirimą. Nors į Derrida suformuluotus principus pradžioje buvo žvelgiama labai įtartina, greitai šios nuostatos įsipynė į įvairias socialines teorijas, kurios atsirado 7-ojo dešimtmečio pabaigoje (nuo 1966 m. iki 1970 m.). Šiuo laikotarpiu Michelis Foucault darėsi žinomesnis negu Derrida, nes rašė apie istoriškai konkrečius dalykus – išprotėjimą, kalėjimus, ligonines, seksualumą. Tuo tarpu 1979 m. yra data, žyminti numanomo *postmodernaus* periodo pradžią. Tai – laikotarpis, kai F. Lyotardas ir R. Rorty publikavo dvi visiškai skirtingas knygas *Postmodernioji būklė* ir *Filosofija ir Gamtos veidrodis*. (Lemert 1999; 371, 451) Daugelis antiscientistinių sąjūdžių, atsiradusių jau vėliau, pasisako prie mokslinio objektyvumo ir mokslo universalumo pretenzijas, kurios suteikia legitimacijos pagrindą kariniams, industriniams ir biurokratiniais kompleksams. Esamų struktūrų ir intelektualinio paveldo kritikos samprata remiasi *plūralistiniu* pagrindu, kuris skatina iš esmės peržiūrėti ir pertvarkyti visas centro tradicijas. Todėl dažnai revoliuciniai 1968-ieji metai yra laikomi socialinėmis postmodernizmo ištakomis. Tinkamai įvertinant pastarąjį kriterijų, reikėtų svarstyti „modernistinės“ Frankfurto kritinės mokyklos ir postmodernizmo ryšius, pripažįstant simuliacijos ir hiperrealybės formų susietumą su šiuolaikinėmis socialinėmis ir kultūros formomis, kurios sukuria naujas naujas „aksoominio dominavimo“ formas ir galimybes pasipriešinti joms sąlygas. Kaip įrodinėja Stevenas Bestas and Douglasas Kellneris, ankstyvosios Frankfurto mokyklos, Sartre'o, ankstyvojo tarpsnio Baudrillardo kritika, nukreipta prieš masinės komunikacijos ir technologijos veiksmus, nusakė individus kaip pasyvių subjektus, įtrauktus į masinį atgaminimą, stebėjimą ir vartojimą. Šiuolaikinės epochos veikėjai, priešingai, yra žymiai aktyvesni, o naujosios technologijos skatina interaktyvumą. Todėl dabartiniu laikotarpiu ne manipulavimas ar dominavimas, bet veikiau transformavimas, kaita ir pačių individų savimonės pertvarkymas yra problematika, susijusi su nežinomais padariniais ateityje (Best and Kellner 1991).

Todėl „nihilistinė“ postmodernizmo pusė (tai, kad vertybės neturi realaus pagrindo, kad objektyvus žinojimas yra fiktyvi konstrukcija, o gyvenimo formoms stinga prasmės), kuri turi savo referentinį pagrindą tikrovėje, iš tikrųjų gali būti pozityviai ir konstruktyviai pertvarkoma, atsižvelgiant į skirtingų tiesos formų, moralinių kodeksų ir įvairių požiūrių suderinamumo galimybę.

ii Nepaisant universalistinio projekto idėjos, J. Habermaso darbams apskritai būdinga anti-pozityvizmo nuostata: „Reprezentacijos ir aprašymai nėra nepriklausomi nuo standartų. Ir šių standartų pasirinkimas yra grindžiamas nuostatomis, kurios reikalauja kritiškai apsvastyti argumentavimo priemones, kadangi jos negali būti arba logiškai dedukuojamos, arba empiriškai įrodomos.“ (Habermas 1971[1968]; 315) Habermaso teigimu, mokslas ir netgi svarbūs filosofijos elementai nebeatlieka kritinio vaidmens apibrėždami siekiamų tikslų vertę. Šitaip mokslo ir filosofijos elementai darosi „instrumentinio“ ar „tikslingo“ racionalumo vergai. Linkstama teigti, kad mokslas esąs ne paprasčiausiai viena iš tikėtino žinojimo formų, bet visas žinojimas (*pagrįstas* žinojimas) (Habermas 1971 [1968]; 4). Mokslas paremia techninį racionalumą, kuris leidžia plėtoti įvairesnes ir kompleksiškesnes prekių ir išbulintos ginkluotės formas, tačiau techninis mokslo supratimas yra pozityvistinis ir ideologinis, neigiantis hermeneutinius mokslo komponentus. Galiausiai mokslas ir racionalumas kapitalizmo laikotarpiu atsigręžia prieš žmones, nuskurdindamas jų kultūros gyvenimą ir plėtodamas patologines formas. Šitaip *sistemos* atskiriamos nuo *gyvenimo pasaulio* formuojantis naujiems moderniems institutams, kurie darosi *tarpininkai* tarp žmonių. Instrumentinio veikimo požiūriu šie institutai vadovaujasi žymiai abstraktesniais socialinės integracijos, žinojimo, legitimacijos ir reguliavimo principais. Kita vertus, siaurėja šių sisteminių institutų *racionalumo* apimtis. Čia viešpatauja pinigai, monetarizacija, biurokratizacija, politizacija ir kitos galios orientacijos. Socialinės modernizacijos ir racionalizacijos proceso atžvilgiu sistema darosi agresyvi, tampa *blokavimo* veiksmu ir pradeda skverbtis į gyvenimo pasaulį kartu siekdama *kolonizuoti* jį. Sistema praranda savo legitimaciją suvaržydama siaurėjančią žmonių laisvės erdvę, pajungdama savo tikslams gyvenimo pasaulį.

Taigi pagrindinė moderniosios visuomenės problema yra socialinio pasaulio išsaugojimas nuo sistemos struktūrinių suvaržymų. Svarbu sukurti sąlygas, kurios padėtų plėtoti subjekto autonomiją dar „nekolonizuotose“ bendruomeninėse erdvėse. Dėl šios priežasties komunikacinio racionalumo principų diegimas ir išsaugojimas sustiprintų pilietinės visuomenės autonomiją, išplėstų erdvę, kuri skirta žmonių bendravimui, kur abipusėje komunikacijoje žmonės derintų racionalius sprendimus, pagrįstus argumentacija ir konsensu. Kadangi kritinės teorijos paskirtis - kovoti su šiuo negatyviuoju pozityvistinio mokslo supratimu ir pasidaryti išlaisvinančio aktyvumo forma, susijusia su politine ir socialine reforma, todėl svarbu pakeisti tokios negatyvios koncepcijos kryptį ir „užbaigti modernybės

projektą", kurį pradėjo Švietimas. Pagrįsdamas "visuminio tikslingo racionalumo" kritiką, Habermasas rekonstruoja kritinę teoriją suartindamas mokslą ir filosofiją bei siekdamas kritiškai įvertinti modernybės raidą – tiek pasiekimus, tiek deformacijas, tiek neįgyvendintas galimybes. Kaip tik todėl abipusio supratimo, su kuriuo yra susijęs gyvenimo pasaulis, įgijimo procesas reikalauja atitinkamos *kultūros tradicijos* visais nusakytais atžvilgiais. Komunikacinėje kasdienio gyvenimo praktikoje kognityvinės interpretacijos, moraliniai lūkesčiai, išraiškos ir vertinimai turi sudaryti racionalų tarpusavio susietumą pasitelkiant *pagrįstumo delegavimą*, kuris galimas esant performatyvinei laikysenai. (Habermas 1987; 327)

iii Kalbant apie Lietuvos socialinius mokslus, ko gero, negalima nepaminėti ir istorinių jų raidos aspektų, kurie netiesiogiai gali turėti grįžtamąjį poveikį. XX a. 4-ojo dešimtmečio pabaigoje vienas iš pirmųjų Lietuvos sociologų (ir teisininkų) Petras Leonas, nepakankamai atsižvelgdamas į ano meto socialinių mokslų paradigmu įvairovę, pateikia *inžinerinį* ir *nomotetinį* sociologijos mokslo apibrėžimą, kuris perša teisės sričiai būdingą privalomumo (įstatymiškumo) nuostatą. Pabrėžiama, kad sociologija turi stengtis „<...> moksliskai ištirti žinomus reiškinius: kuriais įstatymais (dėsniais) eina tie istorijos įvykiai greta kits kito, arba seka viens po kito, kurių tikrumą liudija autentišinė istorija.“ (Leonas 1939; 30) Kitaip tariant, moksliskumas nusakomas kaip išankstinė prielaida, kurią normatyviškai taiko sociologija, potencialiai nustumdama į „paraštes“ kitas, „nenormatyvines“, galimybes. Iš principo toks sociologijos (turinčios būdingą „panašų į gamtos mokslus“, metodą, kuris turi inžineriškai racionalizuoti „visuomenės organizmo“ funkcijas) supratimas dominuoja ir 7-ojo-8-ojo dešimtmečių naujai susiformavusioje Lietuvos sociologijoje. Pvz., viena iš Liutauro Kraniausko Lietuvos sociologijos tyrimo išvadų yra ta, kad *sociologinių tyrimų būtinumas pirmaisiai diskursyviai formuojamas socialinėje, bet ne intelektualinėje plotmėje*; „<...> iš sociologų dažniausiai tikimasi naudos racionalizuojant socialinę ir politinę tikrovę, jai suteikiamas svarbus visuomenės pažangos veiksnio vaidmuo.“ (Kraniauskas 2001; 14)

Sugrįžtant prie pagrindinės šio teksto problematikos pažymėtina: šių dienų postmodernizmas ypač pasisako prieš nomotetinio modelio („didžiųjų naratyvų“) ir inžinerinių tikslų („instrumentinio proto“) derinimą. Tokio derinimo motyvai ypač ryškūs Lietuvos sociologijos pradininkų moksliniuose projektuose. Petro Leono sociologijos modelyje pabrėžiama socialinė technika kaip priemonė gerinti (racionalizuoti) žmonių praktišką gyvenimą: „<...> nes Comte'o tikra tiesa pasakyta: „žinoti reiškia numatyti, o numatyti reiškia veikti.“ (Leonas 1939; 18) Pirmojo lietuviškojo sociologijos vadovėlio (1910 m.) autorius Kazimieras Šaulys socialinio mokslo tikslus taip pat sieja su pastangomis *išrasti ir suteikti visuomenėms generalinius pamatinius dėsnius* (Šaulys 1920; 3). Kadangi pastarieji dėsniai turi būti „naudingi“, t.y. derinami su „socialinių ligų“ gydymu, peršasi numanoma dedukcinė išvada – „teisingas“ žmonių elgesys yra susijęs su

generaliniais dėsniais, kurių taikymas leistų išgydyti „socialinio kūno“ (visuomenės) nenormalias – neatitinkančias „teisingų“ normų, kitokias, nepageidautinas – raiškos formas. „Medicininė“ terminologija savo šaknimis netiesiogiai siekia Platono idealųjį valstybės modelį, kuris šimtmečiams nubrėžė organicistinę „sveikos“ ir „karščiuojančios“ valstybės perskyrą (Platonas 1981; 373a)

Kita svarbi Petro Leono *sociologijos* prielaida yra susijusi su vienaliniu, kontiška, mokslo pažangos samprata: „Reiškiniai kitimas visoj visatoj vyksta viena linkme: iš neaiškių, paprastų, nesudėtingų, netobulų palengva darosi vis aiškesni, sudėtingesni, tobulesni.“ (Leonas 1939; 3) Trys esminiai paveldėti XIX a. proto-sociologijos principai – evoliucionizmas, organicizmas, pozityvizmas – formuoja *normatyvinį* (nediferencijuotą) mokslo modelį, kurio ilgalaikis normatyvumas (dogmatiškumas) ne tik kad neskatina vidinės sklaidos, bet ir atmeta visas galimas inovacijas, įskaitant ir šiandienos „postmodernizmą“. Griežta mokslo/nemokslo ir normos/nenormos perskyra subrandina tam tikrą „klinikinį“ požiūrį, kuris visus „nenormalius“ reiškinius perteikia (arba potencialiai gali perteikti) kaip patologinius. Šitaip intelektualinė problematika, kurios svarbi dalis yra epistemologijos klausimai, perkeliama į socialinio organizmo gydymo „klinikas“, kuriose dirbtinai atskiriamos „sveikos“ ir „karščiuojančios“ organizmo dalys. Tokia dvinarė perskyra tiesiogiai perkeliama į vertybinių sprendinių sferą, kuriai rūpi „gėrio“ ir „blogio“ atskyrimas.

Čia bandoma įrodinėti, kad socialiniai mokslai Lietuvoje – tiek ankstesniuose, tiek dabartiniuose laikotarpiu – neišvengiamai turi spręsti anksčiau nurodytą Hanso Zetterbergo dilemą – išsiaiškinti kompleksiską santykį tarp humanistikos ir mokslo. Viena vertus, mokslas (kaip dėsnių nustatymas) iš principo turėtų siekti dviejų svarbiausių dalykų: a) atskirti vertybinius sprendinius ir faktus; b) visas idėjas, įskaitant ir „gėrio“ ar „blogio“ idėjas, nuolatos tikrinti empiriškai. Kita vertus, skubota inžinerinė mokslo aistra verčia praleisti šiuodu punktus ir pasirinkti išankstines (dedukciškai diegiamos mokslinės *normos*) sąlygas - moksliskumas nusakomas kaip išankstinė prielaida. Apibrėžiamos „universalios“ sąvokos perkeliama į „centrinę“ mokslo aikštę, kurioje vyksta vienintelis teisingas mokslo žaidimas. Anti-normiški užribio dalyviai daugių daugiausia gali tik atsitiktinai paliesti už aikštės ribų netyčia išriedėjusį „futbolo kamuolį“, tik pagarbiai sugrąžinti jį realybės žaidėjams (ten, kur driekiasi centrinė futbolo stadiono aikštė), tik šitaip išvirkščiai (normas diktuojančių požiūrių) dalyvauti gyvenimo žaidimuose, žinoma, kol nepradedą kurti savųjų žaidimo taisyklių.

iv „Normalaus mokslo“ ir „mokslinių revoliucijų“ sąvokos pateikiamos plačiai aptariamoje mokslo istoriko Thomaso Kuhno knygoje *Mokslinių revoliucijų struktūra*, kuri pateikia istoriniu atžvilgiu argumentuotą analizę, rodančią, kad „revoliucijų“ išbandymas yra mokslų brandumo požymis. (Čia reikėtų pridurti, kad ypač tai taikytina socialiniams mokslams, kuriems būtina

įsisąmoninti esminį, *reflektyvų*, santykį su tuo, kas yra vadinama „normaliu mokslu“, t.y. *rutininėmis* procedūromis ir instrumentais, kurie pasitelkiami siekiant manipuluoti tam tikrais *gamtos pasaulio* reiškiniais, tinkamai sudarant eksperimentines operacijas ir taikant paradigmą. Žmonių pasaulio *reflektyvumas* ir *atsitiktinumo* vaidmuo iš esmės apsunkina tokių paradigmų taikymą socialinių mokslų atveju.) Toliau glaustai nurodysime Th. Kuhno veikale pateikiamus šių sąvokų apibrėžimus: „Šioje esė ‘normalus mokslas’ nusako tyrimą, tvirtai pagrįstą vienu ar keletu praeities mokslinių pasiekimų, pasiekimų, kuriuos tam tikra specifinė mokslinė bendruomenė atitinkamu laikotarpiu pripažįsta kaip pagrindą tolesnei praktikai. Šiandieną tokius pasiekimus atpasakoja, nors retai originalia forma, mokslo vadovėliai, elementarūs ir išstobulinti. Šie vadovėliai aiškina priimtos teorijos kamieną, iliustruoja daugelį ar visus sėkmingus pritaikymus ir lygina šiuos pritaikymus su pavyzdiniais stebėjimais ir eksperimentais. Dar prieš tai, kol tokios knygos darėsi populiarios XIX a. pradžioje (ir netgi dar vėliau naujai subrendusiuose moksluose), daugelis žymių mokslo klasikų atliko tą pačią funkciją. Aristotelio *Physica*, Ptolemėjaus *Almagest*, Newtono *Principia* ir *Opticks*, Franklino *Electricity*, Lavoisier'o *Chemistry* ir Lyell'o *Geology* – šie ir daugelis kitų veikalų anuomet tarnavo numanomai apibrėžiant teisėtas problemas ir tyrimo srities metodus tolesnėms praktikų kartoms. Jie gebėjo tai padaryti, nes turėjo du bendruosius esminius požymius. Jų pasiekimų būta pakankamai beprecedentinių, įstengusių atitraukti patvarią šalininkų grupę nuo besivaržančių mokslinės veiklos būdų. Kartu jie buvo pakankamai atviri, palikdami visas problemų rūšis spręsti iš naujo apibrėžtai praktikų grupei. Pasiekimus, kuriems būdingi šie du požymiai, aš nuo šiol vadinsiu ‘paradigmomis’, terminu, kuris glaudžiai susijęs su ‘normaliu mokslu’. Pasirinkdamas šį terminą, aš siekiu parodyti, kad kai kurie priimti aktualios mokslinės praktikos pavyzdžiai – pavyzdžiai, kurie drauge apima dėsnių, teorijų, taikymą ir instrumentines priemones – pateikia modelius, iš kurių kyla specifinės nuoseklios mokslinio tyrimo tradicijos. <...> Šiandieną fizikos vadovėliai moko studentą, kad šviesa yra fotonai, t.y. kvantinės-mechaninės realybės, kurios atliepia kai kurias bangų ir kai kurių dalelių požymius. Atitinkami įgyvendinami ir tyrimai arba veikiau jie įgyvendinami remiantis labiau išstobulintu ir matematiniu apibūdinimu, iš kurio išplaukia šioji įprasta verbalizacija. Tačiau toks šviesos apibūdinimas yra tik pusės amžiaus senumo. Prieš tai, kai jis buvo išplėtotas Plancko, Einsteino ir kitų šio amžiaus pradžioje, fizikos tekstai mokė, kad šviesa yra skersinių bangų judėjimas; tai koncepcija, išsiskynusi paradigmoje, kuri galiausiai kilo iš optinių Youngo ir Fresnelio raštų XIX a. pradžioje. <...> Šios fizikinės optikos paraginų transformacijos yra mokslinės revoliucijos, ir tolesnis perėjimas iš vienos paradigmos į kitą pasitelkiant revoliuciją yra įprasta subrendusio mokslo pavyzdžio raida.” (Kuhn 1970; 11-2)

^v Auguste'o Comte'o (1798-1857) *pozityvioji filosofija* dėl

formalių priežasčių (Comte'o išrasto „sociologijos“ vardo) yra nusakoma ir kaip sociologijos mokslo pradžia. Nepaisant to, kad sociologija kaip visuma iš tikrųjų giliau susijusi su A. de Tocqueville'io ar Ch. Montesquieu istoriškai orientuota metodologija, vis dėlto „dėsnių“ ontologizavimo mada keletui šimtmečių į priekį palieka neišdildomus pėdsakus. Todėl verta glaustai nusakyti svarbiausią Comte'o prielaidą - *visuomenė yra organizmas*. Šią metaforą jis moksliskai išplėtoja, sukurdamas holistinę metodologiją - *visuma yra labiau pažini negu jos dalys*. Pagrindinės Comte'o sąvokos - socialinė statika (tvarka), socialinė dinamika (pažanga), o taip pat trijų pakopų dėsnis bei mokslų hierarchijos principai susiejami su aktualia (iš esmės politine) praktika (jau vien todėl tariamai neutralūs dėsniai ne gali būti neutralūs; tačiau, žinoma, šie „dėsniai“ gali būti pozityvūs *kazkieno* politinės inžinerijos atžvilgiu).

Praktikos aktualumas: kadangi visuomenė patiria gilią krizę, mokslas turi būti realus visuomenės pertvarkymo instrumentas (racionalistinių Švietimo idealų, pabrėžiančių individų *sąmonę* kaip esminį socialinių pokyčių veiksnį, plėtojimas). Svarbiausi mokslo uždaviniai – nustatyti *patikrinamo* ir *patikimo* pažinimo principus. 1822 m. Comte'as kartu su Saint-Simonu padaro „didįjį atradimą“ (*Mokslinių operacijų, būtinų visuomenės reorganizavimui, planas*): politika turi būti pertvarkyta į socialinę fiziką, fiziologijos (biologijos) šaką; kiekviena pažinimo rūšis turi pereiti tris pakopas – teologinę, metafizinę ir pozityviąją; socialinės fizikos dalykas yra natūralių ir nekintamų pažangos dėsnių, kurie yra būtini kaip gamtos dėsniai, atradimas; Comte'o sociologijos teorija grindžiama dviem tarp savęs susijusiomis prielaidomis: trijų pakopų dėsniu ir teorinių mokslų hierarchija, kurios brandžiausioji grandis yra sociologija. *Teorinio mokslo svarba*: „Nuo Bacono laikų visi sveiko proto žmonės kartoja, kad teisingas yra tik tas žinojimas, kuris remiasi stebėjimu. Šis pagrindinis teiginys, savaime aišku, yra nepaneigiamas, jeigu jį, kaip dera, taikysime subrendusiai mūsų proto būsenai. Bet paties mūsų pažinimo susidarymo atžvilgiu ne mažiau akivaizdu ir tai, kad pirmąkart savo būsenoje žmogaus dvasia negalėjo ir neprivalėjo mąstyti taip, nes, jeigu bet kuri pozityvioji teorija būtinai privalo remtis stebėjimais, tai tam, kad stebėjimai būtų galimi, mūsų protui jau reikalinga kokia nors teorija. Jeigu, stebėdami reiškinius, nesietume jų su koku nors principu, tai ne tik negalėtume šių atskirų stebėjimų sujungti, vadinasi, ir turėti iš jų kokios nors naudos, bet negalėtume netgi jų atsimiti; dažniausiai reiškiniai liktų nepastebėti.” (Comte 1971; 90-1)

Konkrečiau mokslo vieta istorinių ir loginių požiūriu susijusi su tam tikra vidinės intelektualinės raidos hierarchija (matematika, astronomija, fizika, chemija, biologija, sociologija); vienas mokslas pagrindžia kelią kitam mokslui; istorinė ir loginė tvarka tarp savęs yra glaudžiai susijusios didėjančią 1) abstraktumo, 2) sudėtingumo, 3) praktinės svarbos lygmenims.

Pozityvizmas. Nors sociologija turi specifinius metodologinius bruožus, kurie skiria ją nuo hierarchiškai įvardintų mokslų-pirmtųjų, tačiau vis dėlto sociologija

glaudžiai susijusi su biologija, artimiausiu mokslų hierarchijos pirmtaku. Biologijai, kitaip negu kitiems gamtos mokslams, būdingi *holistiniai* požymiai, nes biologija susiformuoja tirdama organines visumas. *Organiškasis* aspektas ir yra bendras biologijos ir sociologijos elementas. Pagrindiniai metodai, kuriais remdamosi sociologija gali iškelti sau uždavinį paaiškinti pažangos ir socialinės tvarkos dėsnius, yra tie patys metodai, kurie sėkmingai taikomi ir gamtytyroje: tai – *stebėjimas*, *eksperimentas* ir *palyginimas*. Tačiau *stebėjimas* yra siejamas ne su fragmentiškų faktų ieškojimu, bet su statiniais ir dinaminiais reiškiniais dėsniais. Viena vertus, pozityvizmui būdingos *fenomenalizmo* nuostatos (kurias iki kraštutinumo išplėtos vėlesnės pozityvizmo kryptys): registruoti tik tai, ką realiai atskleidžia juslinis patyrimas; visi metafiziniai klausimai apie „būtį“ esti už mokslo ribų; mokslą domina tik fenomenai. Tačiau: „Kad geriau paaiškintume pozityviosios filosofijos prigimtį ir ypatingą pobūdį, pradžioje būtina bendrai apžvelgti nuoseklų žmogaus dvasios judėjimą visiškoje jo visybėje, nes nė viena idėja negali būti gerai suprasta, nežinant jo istorijos.“ (Comte 1971; 88) Eksperimento (nors *tiesioginis* eksperimentavimas žmonių pasaulyje ir nėra galimas) svarbą atskleidžia patologinių atvejų nagrinėjimas, susijęs su socialinio organizmo sutrikimais; tai – analogiški individualių organizmų sutrikimų ar ligos atvejai, kurie suteikia palankią galimybę suprasti ir paaiškinti *normalią* organizmo būseną. (Šią „medicininę“ idėją vėliau išstobulins É. Durkheimio sociologija.) Lyginamasis metodas yra svarbus jau vien dėl to, kad yra tinkamas atmesti *absoliutizmo dvasią* ir leidžia palyginti žmonių socialinių santykių formas. Ne mažiau svarbus Comte'o sociologijoje, kaip pažymi Lewisas Coseris, yra *istorinis* metodas – sociologija esti niekas, jeigu ji nepasitelkia istorinės evoliucijos jausmo (Coser 1971; 6) *Sąvokų ir tikrovės santykis*. Sąvokų sistema turi būti susiejama su socialiniais faktais, o socialiniais reiškiniais – su bendraisiais dėsniais. Mokslų hierarchija rodo, kad socialinių dėsnių sistema yra mažiau griežta negu fizinių dėsnių sistema; pozityvus metodas neturi būti tapatinamas su matematika ir statistika, tai – fizikų prietaras, kad neva už matematikos nėra jokios tikrovės: du didieji pozityvūs mokslai, chemija ir fiziologija, parodė, kad matematika čia nevaidina jokio vaidmens; istorinį metodą Comte'as sieja su bendraisiais kintančios žmonių nuomonės dėsniais. N. Timasheffas nurodo svarbų metodologinio pobūdžio giminingumą: *socialinių tipų* apibrėžimas yra giminingas Maxo Weberio *idealiųjų tipų* apibrėžimui. Socialiniai tipai yra ribos, prie kurių vis arčiau ir arčiau priartėja socialinė tikrovė, neįstengdama pasiekti jų. Tarpiniai atvejai, t.y. tie atvejai, kurie nesutampa su jokių idealiuoju tipu, turi būti tiriami analizuojant dviejų kraštutinių tipų atvejus. Tai rodo, kad tarpinis atvejis geriausiai suprantamas tada, kai nustatoma, kiek jame yra įkūnyta pirmojo arba antrojo tipo požymių. (Timasheff 1967; 24)

Metodologinis holizmo ir fenomenalizmo derinimas. Kadangi visuomenė yra organizmas, o visuma yra labiau pažini negu jos dalys, tai remiantis šia prielaida daroma išvada,

kad tokie specializuoti tyrimai kaip ekonomika yra klaidinantys, kadangi mokslas negali remtis izoliuotais reiškiniais; sociologija padalijama į dvi pagrindines dalis – statiką ir dinamiką. *Statika* yra tvarkos – dermės tarp žmogaus egzistavimo visuomenėje sąlygų – teorija; *dinamika* yra socialinės pažangos teorija. Dėsninga žmonių dvasios evoliucija subrandina lūžį, iš kurio gimsta mokslinė sistema – sociologijos susiformavimas vainikuoja mokslų sistemą; sociologija suteikia žinias apie dėsnius, egzistuojančius toje faktų srityje, kuri anksčiau buvo mažiausiai pažįstama; sociologija ne tik teikia žinias apie specifinę tikrovės sritį, bet ir kokybiškai modifikuoja žinių visumą, kur mūsų abstrakčios sąvokos įgyja pagrįstumą ir universalumą.

Sociologijos metodo procedūros yra ne tik specifinės, bet ir priešingos kitų mokslų metodinėms procedūroms, iš dalies išskyrus biologiją, nes tiek sociologijoje, tiek biologijoje tyrimo objekto išskaidymas į sudedamąsias dalis yra dirbtinis analizės būdas: visuomenė, kaip ir bet kuris biologinis organizmas, yra sudėtinė tikrovė, funkcionuojanti kaip visuma (plg.: É. Durkheimio tikrovės *sui generis* sąvoką ir T. Parsonso *AGIL* schemą bei *socialinės sistemos* sąvoką, turinčią *emergdžentines*, neskaidomas į analitines dalis, savybes); visuomenės negalima išskaidyti į dalis, individus, kaip ir geometrinio paviršiaus negalima išskaidyti į linijas, o linijos į taškus. Apskritai paskutinė tokio galimo padalijimo riba yra šeima, mažiausias socialinis organizmas.

vi Šiuo atveju, rodos, verta patikslinti, kad nuo Peterio Bergerio ir Thomaso Luckmanno knygos *Socialinis tikrovės konstravimas* (Berger ir Luckmann 1999) jau praėjo lygiai 36 metai, ji išversta ir į lietuvių kalbą, o šių autorių (ir ne tik jų) idėjos, kurios glaustai nusakomos kaip fenomenologinė kasdienio gyvenimo tikrovės analizė, yra taikomos pačiose įvairiausiose socialinių mokslų srityse. Šis faktas gali būti „nežinomas“ dėl paprasčiausios priežasties: *socialinis* mokslinių faktų konstravimas iš principo *suardo* senamadišką, „aiškią“, „akivaizdžią“ perskyrą tarp patogios ir naudingos mokslininko teisės sakyti „tiesos teiginius“, kuriuos daugygi daugiausia gali „patikrinti“ ir šiek tiek pakoreguoti senoji modernistinė mokslo paradigma, ir „tikrovės faktų“, kuriais reikia tikėti dėl to, kad juos nustato tas pats mokslininkas, remdamasis „neutraliais“ metodais. Klausimai „kas yra tikra?“, „iš kur žinoti?“, kaip pažymi Bergeris ir Luckmannas, yra vieni seniausių ne vien tikro filosofinio tyrimo, bet ir apskritai žmogaus mąstymo klausimų: „Kaip tik todėl sociologo įsibrovimas į šią amžiais gerbiama intelektualinę teritoriją turbūt privers nustebti paprastą žmogų ir dar labiau tikėtina, jog įsiutins filosofą.“ (Berger ir Luckmann 1999; 11-2)

Dėl pastarosios priežasties „miglotu“ vadinamas Richardo Rorty teiginys, pabrėžiantis, kad „racionalumą ir episteminių autoritetą reikia aiškinti pasiremiant tuo, ką mums leidžia kalbėti visuomenė, o ne atvirkščiai“ (Adomonis 1999; 12). Miglotu, matyt, todėl, kad tai yra *sociologinis* teiginys, nusakantis sudėtingesnį santykį tarp visuomenės ir mokslo, negu norėtų žmonės, linkę iš tos

pačios visuomenės padaryti inžinerinę logikos laboratoriją. Toliau E. Adomonis pakartoja užuominą (jau kažkur skaitytą) apie R. Rorty:

“Vėliau, tapęs liberaliuoju ironiku, knygoje “Atsitiktinumas, ironija ir solidarumas jis pateikia tokį pseudosamprotavimą: “Kadangi tiesa yra sakinių savybė, o sakinių egzistavimas priklauso nuo žodynų, ir kadangi žmogiškosios būtybės kuria žodynus, tai jos kuria ir tiesas”. <...> Čia, matyt, derėtų pareikšti savo nustebimą: nepaisant to, kad kai kuriems postmodernistams tikrai sunku prasiveržti nuo kalbos prie pasaulio, daugeliui žmonių tai nesudaro problemos. Žinoma, ir žodžius, ir sakinius kuria žmonės – bet tai daro atsižvelgdami į pasaulį.” (Ten pat.)

Tiesą sakant, visi autoriaus argumentai bemaž sutampa su tuo, ką vadintume mokslinių teiginių ir tikėjimo sutapatimu. Užuoat pasitelkus paties Thomaso Kuhno tekstą, nurodoma: “Kuhno *Mokslo revoliucijų struktūra* susilaukė *pagrįstos* kritikos: čia paminėsiu tik klasikine tapusia Dudley Shapere’o kritinę Kuhno ir Feyerabendo veikalų analizę, kur argumentuotai parodomas Kuhno ir Feyerabendo kelias link reliatyvizmo”. (ten pat; 16; kursyvas mano – A. V.) Kyla klausimas, argi reikėtų *tikėti*, kad, kelias link reliatyvizmo yra *blogas kelias* (vertybinė kategorija), kaip kad tiki pats autorius? Ar todėl, kad jis ardo pozityvistinio tikėjimo nekaltumą? Ar todėl, kad toks kelias estetiškai ir etiškai nepriimtinas? Atrodo, kad autoriui visos šios priežastys yra svarbios: “Svarbiausia yra tai, kad daugelis mokslo filosofų mano episteminių reliatyvizmą esant visiškai nepagrįstą ir net nesirengia su juo diskutuoti. <...> Dauguma mokslininkų tiek Amerikoje, tiek Lietuvoje dirba savo darbą ir nekreipia į reliatyvistus jokio dėmesio, vildamiesi, matyt, kad šis judėjimas numirs savaime. (Ten pat.) Ir nors autorius straipsnio pradžioje buvo padaręs tikėjimo įžadus “neliesti” etinio reliatyvizmo, vis dėlto jis, papasakojęs “anekdotą” apie postmodernistus, kurių vardą neva sugadino *vienas* (įkvepiančio pasitikėjimo pavyzdys!) sąmoningai iškraipytas mokslininko tekstas, toliau byloja jau aištringu moraliniu tonu:

“Aš nesu toks optimistas: šis judėjimas ne tik nesiruošia išnykti, bet, atrodo, plečiasi. Ir šitai gali būti pavojinga įvairiais požiūriais. Trumpai kalbant, plepalų kiekiai visuomenėje viršijus tam tikrą ribą, joje gali kilti visokių net ir reliatyvistams nepageidautinų pasekmių. Tiesa, guodžia tai, kad sveikas protas daugumą žmonių, atrodo, saugo nuo reliatyvistinio radikalizmo. Tačiau būtų gerai, kad visi nepritariantys reliatyvizmui viešai apie tai pasakytų nepaisydami to, kad kartais tikrai yra absurdiška su juo diskutuoti.” (Ten pat; 16)

Jei tik žmogus *tiki*, Pozityvizmas visuomet apsaugos. Jei tik žmogus tiki, kad jis yra racionalus, bet kurie (netgi iracionalūs veiksmi) bus laikomi racionaliais. Jei tik žmogus tiki, kad *žinojimas* esti jo veiklos sritis, jis visuomet bus *žinantis*. Tačiau metodinio abejojimo požiūriu (jeigu apskritai *stebėjimąsi*, *abejone*, *dialogiškumą*, *diskursyvumą*, *reflektyvumą* pripažįstame “filosofinių”, t.y.

humanitarinių-socialinių, mokslų šaltiniu) toks žinojimas yra stebėtojo, stebėjimo objekto ir išankstinio “racionalumo” apibrėžimo, kažkodėl priskiriamo šiam stebėtojiui ir jo metodui kaip savaime suprantami dalykai, suplakimas. Tikėjimas racionalia objekto reprezentacija (ir automatiškai taikomas “neracionalumo” apibrėžimas tiems, kurie nukrypsta nuo šios reprezentacijos) yra išankstinis tokio stebėtojo tikslas net nesuabejojant, kad *santykių* (bet ne paprasčiausių reprezentacijų) aptarimas reikalauja jau *kitokių* metodinių priemonių.

vii “Daugelis žmonių” tiki autoritetais (ką F. Baconas vadino *idola theatri*, teatro stabais, t.y. aklu tikėjimu tradicinėmis filosofinėmis doktrinomis), prognozėmis ir pranašavimais. Kai kurie iš jų netgi prasiveržia nuo kalbos (retorikos) prie, pavyzdžiui, realaus politinio pasaulio. Tačiau R. Rorty domina ne idealistinis užsidarymas kalboje (o tai, remdamasis vulgaraus materializmo argumentais, siekia įrodyti E. Adomonis), bet santykio tarp *pasakymo* ir *pasaulio* pobūdis, kaip kad dabar domimės *pozityvistinio pasakymo* ir *suinteresuoto dalyvavimo* gyvenamajame pasaulyje pobūdžiu, kuris yra kompleksiškesnis negu šitaip lengvai brėžiama schema: mokslininkas + metodas = pasaulis. Toliau, pažymėjęs, kad tarp reliatyvizmo ir pseudomokslo yra “įdomus” ryšys, bet detaliau tai aptarti nesą galimybės, E. Adomonis pareiškia:

“Lietuvoje reliatyvizmas turi nemažą pasisėkimą. Pvz., pasiklausius, kas apie mokslą kalbama Atviros Lietuvos Fondo namų diskusijose, gerokai nustembame: gali pasirodyti, kad jau seniai parodytas mokslo pretenzijų į objektyvumą beviltiškumas; primaišoma ir šiek tiek pseudomokslo. <...> bandymai prieštarauti būtinai susiduria su klausimu: “argi yra objektyvūs faktai?” (Ten pat; 14)

Ir iš tikrųjų: kas gi yra “objektyvūs” faktai? Galbūt schemas, modelius, kuriantys bei duomenų atranką įgyvendinantys žmonės iš tikrųjų sukuria “objektyvius” faktus? Galbūt ir taip, o gal ir ne? Galbūt apskritai reikia *tikėti*, kad “objektyvūs faktai” egzistuoja? Tokį būdą ir siūlo E. Adomonis: “argi yra objektyvūs faktai?” – “į tai paprastai atsakau: ‘yra.’” (Ten pat.) Galiausiai aiškėja, kad mokslinę veiklą apibrėžiantis žodis “pagrįstumas” yra tapatus žodžiui “tikėjimas”. Vadinasi, nuo šių taisyklių reikėtų ir pradėti pasiskirstant į dvi „tikėjimo“ (sportiniais terminais kalbant, futbolo) komandas: vieniems ginti savuosius vartus, kitiems – taip pat savuosius vartus. Kuo skiriasi “oranžinių marškinėlių” ir “dryžuotųjų” komandos? E. Adomonio teigimu, “svarbu tai, kad literatai žaidžia neepisteminių (nepažintinių) kalbinį žaidimą, o mokslininkai episteminių.” Tačiau, išsivertę šį grėsmingą terminą “neepisteminis” į lietuvių kalbą ir sužinoję, kad jo reikšmė – “nepažintinis”, galiausiai vis dėlto nesuprantame, kodėl “literatai”, žaisdami “nepažintinį” žaidimą, šį kartą (vis dėlto esti tokia tikimybė) laimėjo rungtynes, kai tuo tarpu jie privalėjo klaidžioti migloje “nepažindami” aikštės ir laukdami, kol “mokslininkai” pabaigs savo episteminių smūgiavimą.

Literatūra:

- Adomonis, Edmundas. 1999. "Prieš episteminių reliatyvizmą". Kn.: *Tradicija ir pokyčiai: filosofinė ir sociologinė perspektyva*. Vilnius: Aidai.
- Adorno, Theodor W. 1976c. "Introduction" in *The Positivist Dispute in German Sociology* (translated by Gilyn Adey and David Frisby). London: Heineman.
- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. 1973. *Dialectic of Enlightenment* (tr. E. Cumming). London: NLB.
- Ališanka, Eugenijus. 1995. "Postmodernizmo ženklai Lietuvoje". Kn.: 1995. *Miestelėnai. Miestas ir postmodernioji kultūra* (sud. Eugenijus Ališanka). Vilnius: Taura.)
- Ališanka, Eugenijus. 2001. *Dioniso sugrįžimas. Chtoniškas, postmodernizmas, tyla*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Andriuskevičius, Alfonsas. 1997. *Lietuvių dailė: 1975-1995*. Vilnius: Vilniaus Dailės Akademijos leidykla.
- Anolli, Luigi, Ciceri, Rita, Infantino, Maria Giaele. 2002. „Behind Dark Glasses: Irony as a Strategy for Indirect Communication”, *Social & General Psychology Monographs* 128 (1): 1-22.
- Barnes, Barry; Bloor, David. 1982. „Relativism, rationalism and the sociology of knowledge” in M. Hollis and S. Lukes (eds.) *Rationality and Relativism*. Cambridge MA: MIT Press: 21-47.
- Baudrillard, Jean. 1983. *In the Shadow of the Silent Majorities, or, The End of the Social and Other Essays* (transl. by Paul Foss, John Johnston and Paul Patton). New York: Semiotext(e) Foreign Agents Series.
- Baudrillard, Jean. 2002 [1981]. (Iš prancūzų kalbos vertė Marius Daškus). *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity*. London and New York: Routledge.
- Beck, Ulrich. 1994a. "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization" in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (eds.) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Beck, Ulrich. 1994b. "Self-Disolution and Self-Endangerment of Industrial Society: What Does This Mean?" in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (eds.) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. 1999. *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinojimo sociologijos traktatas* (iš anglų kalbos vertė Aldona Radžvilienė). Vilnius: Pradai.
- Bernstein, Richard. 1988. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Benvenuto, Sergio. 1995. "Paul K. Feyerabend (1924-1994) – Search for Abundance”, *Telos* 102: 107-15.
- Best, Steven and Douglas Kellner. 1991 *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. NY: Guilford Press.
- Bohman, James. 1991. *New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 2003. "Reflektyviosios sociologijos praktika". Kn.: Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D.. 2003. *Įvadas į refleksyvią sociologiją* (iš anglų kalbos vertė Vilija Poviliūnienė). Vilnius: Baltos lankos.
- Brown, Richard Harvey. 1977. *A Poetic for Sociology. Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cantell, Timo; Pedersen, Poul Poder. 1992. "Modernity, postmodernity and ethics – An interview with Zygmunt Bauman", *Telos* 93: 133-45.
- Collins, Randall. 1989. "Sociology: Pro-science or anti-science", *American Sociological Review* 54.
- Comte, Auguste. 1974. "Pozityviosios filosofijos kursas. Pirmoji paskaita". Kn. *Filosofijos istorijos chrestomatija* (sud. Bronius Genzelis). Vilnius: Mintis: 88-96.
- Coser, Lewis A. 1971. *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*. New York/Chicago/San Francisco/Atlanta: Harcourt Brace Jovanovich, INC.
- Davis, Kingsley. 1959. "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", *American Sociological Review* 24: 757-772.
- Donskis, Leonidas. 1995. "Lewis Mumfordas: diskursyvinis miesto idėjos žemėlapis". Kn.: *Miestelėnai. Miestas ir postmodernioji kultūra*. Vilnius: Taura.
- Durkheim, Émile. 2001. *Sociologijos metodo taisyklės*. (Iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Karazijaitė.) Vilnius: Vaga.
- Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB.
- Foucault, Michel. 1999a. "What is an Author?" in James D. Faubion (ed.) *Aesthetics, Method, and Epistemology* (trans. by Robert Hurley and Others), vol. 2. (Editions Gallimard. 1994. Compilation, introduction and new translations). New York: The New York Press.
- Foucault, Michel. 1999b. "Structuralism and Post-structuralism" in James D. Faubion (ed.) *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol. II* (transl. by Robert Hurley and Others). New York: The New Press.
- Fuller, Steve. 2000. *Thomas Kuhn. A Philosophical History For Our Times*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Gaižutis, Algirdas. 1998. *Meno sociologija*. Vilnius: Enciklopedija.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press; Palo Alto: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony. 2000 [1991]. *Modernybė ir asmens tapatumas. Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje [Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age]*. Vilnius: Pradai.
- Giddens, Anthony. 2001. *Durkheimas*. (Iš anglų kalbos

- vertė Nida Norkūnienė). Vilnius: ALK/Vaga.
- Goffman, Erving. 2000 [1959]. *Savęs pateikimas kasdieniame gyvenime*. Vilnius: Vaga.
- Green, Bryan S. 1988. *Literary Methods and Sociological Theory. Case Studies of Simmel and Weber*. Chicago: University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen. 1971 [1968]. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press. (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968)
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason*. Boston: Beacon Press.
- Hackney, Sheldon. 1997. „A Conversation with Stephen Toulmin“, *Humanities* 18 (2): 4-12.
- Hassan, Ihab. 1995. „Link postmodernizmo sąvokos“. Kn.: 1995. *Miestelėnai. Miestas ir postmodernioji kultūra* (sud. Eugenijus Ališanka). Vilnius: Taura.
- Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich. 1999. *Filosofijos istorijos paskaitos. T. I*. Vilnius: Alma litera.
- Hruby, George G. 2001. „Sociological, postmodern, and new realism perspectives in social constructionism: Implications for literacy research“, *Reading Research Quarterly* 36 (1): 48-63.
- Jokubaitis, Alvydas. 2003. „Postmodernizmas ir politika“. Kn.: *Liberalizmo tapatumo problemos*. Vilnius: Versus Aureus: 21-35.
- Jameson, Fredric. 2002 [1998]. „Postmodernizmas ir vartotojų visuomenė“. Kn.: *Kultūros posūkis. Rinkiniai darbai apie postmodernizmą (1983-1998)*. (Iš anglų kalbos vertė Auksė Mardosaitė.) Vilnius: Rašytojų Sąjungos Leidykla.
- Kavolis, Vytautas. 1994. *Epochų signatūros*. Kn. *žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga.
- Kraniauskas, Liutauras. 2001. „Sociologijos istorija ir teorija“. Kn.: *Lietuvos sociologija amžių sandūroje* (red. Anelė Vosyliūtė). Vilnius: LFSI, p. 13-20.
- Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kukla, André. 2000. *Social Constructivism and the Philosophy of Science*. New York: Routledge.
- Kvale, Steinar. 1995. „The Social Construction of Validity“, *Qualitative Inquiry* 1: 19-40.
- Layder, Derek. 1994. *Understanding Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Lemert, Charles. 1999. „Social Theory: Its Uses and Pleasures“ in Charles Lemert (ed.) *Social Theory. The Multicultural and Classic Readings*. Boulder, Colorado and Cumnor Hill: Westview Press and Oxford.
- Leonas, Petras. 1939. *Sociologijos paskaitos*. Kaunas: A/B „Varpas“ spaustuvė.
- Makiavelis, Nikolas. 1992. *Valdovas*. Kn.: *Rinkiniai raštai*. (Iš italų kalbos vertė Petras Račius). Vilnius: Mintis.
- Merton, Robert. 1967. *On Theoretical Sociology: Five Essays, Old and New*. New York: Free Press.
- Mickūnas, Algis; Stewart, David. 1994. *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Nekrašas, Evaldas. 1998. „Postmodernizmas ir pozityvizmas“, *Problemos* 53: 25-33.
- Nisbet, Robert A. 2000. *Sociologijos tradicija* (iš anglų kalbos vertė Dangis Gudelis). Vilnius: Pradai.
- Norkus, Zenonas. 1997. „I. Kantas, T. Parsonsas ir postpozityvizmas socialinėje teorijoje“, *Problemos* 51: 5-18.
- O’Neil John. 1995. *The Poverty of Postmodernism*. London and New York: Routledge.
- Parascandolo, Renato; Hosle, Vittorio. 1995. *Telos* 102: 115-49.
- Парменид. 1989. „Учение“. В кн.: *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. (ред. И. Д. Рожанский). Москва: Наука.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1997. „Socialinio veiksmo struktūra“, *Sociologija. Mintis ir veiksmas* 1: 32-46.
- Platonas. 1968. *Puota*. Kn: Platonas. *Dialogai*. Vilnius: Vaga.
- Platonas. 1981. *Valstybė*. (Iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius.) Vilnius: Mintis.
- Popper, Karl Raimund. 1992. *Istoricizmo skurdas*. (Iš anglų kalbos vertė Raimonda Murmokaitė.) Vilnius: Mintis.
- Popper, Karl Raimund. 1998. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. (Iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris.) Vilnius: Pradai.
- Popper, Karl Raimund. 2001. „Prieš žinojimo sociologiją“. Kn.: *Rinktinė*. Vilnius: Pradai.
- Poster, Mark (ed.). 1988. *Selected Writings*. Stanford: Stanford University Press: 29-56.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Scaff, Lawrence. 1995 [1991]. *Veržiantis iš geležinio narvo* (iš anglų kalbos vertė Zenonas Norkus). Vilnius: Pradai.
- Sekstas Empirikas. 1977. „Fragmentai“. Kn.: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. Vilnius: Mintis.
- Seneka. 1986. *Laiškai Lucilijui*. (Iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė.) Vilnius: Mintis.
- Simmel, Georg. 1990 [1900] (second enlarged ed.). *The Philosophy of Money* (trans. by Tom Bottomore and David Frisby). London and New York: Routledge.
- Šaulys K. Sociologija. 1920. *Trumpas to mokslo rankvedėlis*. Kaunas.
- Šliogeris, Arvydas. 1990. *Būtis ir pasaulis. Tyliojo gyvenimo fragmentai*. Vilnius: Mintis.
- Šliogeris, Arvydas. 1992. „Vietoj užsklandos. Parmenido tezė“. Kn.: Šliogeris, Arvydas. 1992. *Sietuvos. Eiseistikos rinktinė*. Vilnius: Mintis.
- Šliogeris, Arvydas. 1997. *Niekio vardai. Septyni antropotopijos etiudai*. Vilnius: Pradai.
- Templeton, Alice. 1992. „Sociology and Literature: Theories for Cultural Criticism“, *College Literature* 19 (2): 19-31.
- Tereškinas, Artūras. 2002. „Keistų erdvių beiškant: tarp kūnų, fantazijų ir galios įvaizdžių“. Kn.: *Intymios erdvės, vieši gyvenimai: kūnas, viešuma, fantazija šiuolaikinėje Lietuvoje* (sudarė Artūras Tereškinas). Vilnius: Baltos lankos.
- Toulmin, Stephen. 2001. *Return to Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

Turner, Stephen. 1990. „Delusions of empire”, *American Sociologist* 21 (3): 290-4.
 Valantiejus, Algimantas. 2002. „Sociologija ir refleksyvumas”, *Problemos* (VU), 2002/62: 9-33.
 Виндельбанд, Вильгельм. 1995. *История древней философии*. Киев: Тандем.
 Wacquant, Loïc. 2003. „Bourdieu sociologijos struktūra ir logika”. Kn.: Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. 2003. *Įvadas į refleksyviąją sociologiją* (iš anglų kalbos vertė

Vilija Poviliūnienė). Vilnius: Baltos lankos.
 Weber, Max. 1990. „Mokslas kaip profesinis pašaukimas”, *Problemos* 42: 69-82.
 Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kn.: Wittgenstein, Ludwig. *Rinkiniai raštai* Vilnius: Mintis.
 Woodwiss, Anthony. 2001. *The Visual in Social Theory*. London & New York: The Athlone Press.
 Zetterberg, Hans L. 1964 [1954]. *On Theory and Verification in Sociology*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Abstract (Postmodernism and the puzzle of the epistemological relativism)

This essay is an excerpt from the forthcoming book - *Critical Discourse in Sociology. Between Positivism and Postmodernism*. The essay deals with the dilemmas of relativism. The sociological concept of *relativity* of last decades was formulated as the integral part of sociological inquiry, aimed at the methodological complexity and some critical character of sociological thought. The intellectual transformation of recent sociology has been accompanied by a proliferation of alternative theories and concepts. Given the acute understanding of socially determined and arbitrary character of knowledge, the new sociological identity is being shaped by the pluralist context of latter-day sociological inquiry. This essay attempts an appraisal of differences in alternative modes of knowledge by exploring critically its various thematic features. As sociology's ongoing internal struggles continue, it is appropriate to ask whether the multidimensional approach is able to employ its own relativistic elements and maybe analytic techniques in the process of keeping itself more useful to the social sciences. It is possible to identify some postmodern trends in contemporary sociology that are becoming quite diverse internally. It is clear, however, that sociologists attach a little deal of significance to these differentiating changes as one of the crucial criteria of the arrival of new and the more complex forms of theorizing. Sociologists devote also too little attention to the relationship between contemporary social transformations and the restructuring some basic concepts in sociology. Furthermore, the current debates on relativism in sociology do not account

for the fact that “postmodernism”, as a distinct and multi-paradigmatic intellectual activity, is unequally distributed throughout the history of the social sciences.

The paper examines the problematic relationship between positivistic and postmodern sociology, using the recent development of the social sciences in Lithuania as a case study and discussing the alternative models of sociology and their implications for intellectual reflexivity and critical reconstruction in social sciences. The dilemmas of relativism are clear in Lithuanian social scientists's treatment of what they calls “postmodernism”. The aim of this essay is to explore the dual relations between the positivistic and postmodern trends in sociology by specifying the historical aspects of its contemporary development. As a consequence of one-sided, undifferentiating understanding of postmodernism, the more narrow, monist and “purist” concept of science is shaped. The central thesis is that pursuit of a „pure” science model restricts the potentiality of sociological enterprise. The paper argues specifically for the differentiation of the concept of postmodernism and suggests a need for sociology to more thoroughly integrate postmodern insights into its theory and practice while highlighting such key aspects of the sociological tradition as the need to ground its discursive forms in dialogical, conventional and communicative attempts. The main goal of this paper is to demonstrate and make explicit some positive connections between explanatory and discursive forms of sociology examined from the perspective of critical social theory.

Įteikta 2003 12 10

Pateikta spaudai 2003 12 22

Socialinių tyrimų institutas (STI),
 Klaipėdos universitetas,
 Socialinių tyrimų centras.
 Vytenio 5-4,
 Vilnius 2009
 valantiejsa@yahoo.com