

Suvremeni prijepori oko sociologije Ulrich Beck, Zygmunt Bauman i Ernest Gellner

SRĐAN VRCAN
Sveučilište u Splitu
e-mail: svrcan@zamir.net

UDK 316.74:316
316.2 Bauman, Z.
316.2 Beck, U.
316.2 Gellner, E.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 2. rujna 2005.

Rad polazi od uvjerenja da se danas potvrđuje sugestija Franca Ferrarottija da bi se "sociologija trebala prije zvati 'znanost o socijalnoj krizi' negoli 'znanost o društvu'". Stoga ne začuđuje što se u izrazito turbulentnim vremenima s karakteristikama protrahirane krize svjetskih razmjera obnavlja unutar sociološki rasprava o naravi sociologije. U radu se ta rasprava prikazuje usporedo analizirajući stavove triju uglednih suvremenih sociologa Ulricha Becka, Zygmunta Baumana i Ernesta Gellnera. I to prije svega u odnosu na četiri kritične točke u njihovim razmatranjima. Prvu točku tvori njihov kritički odnos spram dosadašnjeg načina poimanja i prakticiranja sociologije. Drugu točku tvori njihova različita dijagnoza suvremene epohe i njihovo prepoznavanje najneuralgičnijih i najupitnijih aspekata suvremenosti. Treću točku tvori njihovo različito prepoznavanje velikih izazova koje nameće suvremena društvena i duhovna situacija. Četvrtu točku tvore razrade njihovih zamisli sociologije, koja bi bila na razini odgovora na velike izazove današnjice.

Rad završava upozorenjem na relevantnost ideja i argumentacija koje su razradili ti suvremeni sociolozi za one koji nastoje sociologiju misliti i prakticirati u dosljedno postmetafizičkom kontekstu u kojem nema mjesta za bilo kakav oblik tzv. zadnjeg (ultimate) utemeljenja kojem se pridaju svojstva apsolutnog i svetog te, stoga, i na tragu prosvijećenosti.

Ključne riječi: SOCIOLOGIJA I DRUŠTVENI STEZNIK, SOCIOLOGIJA I METODOLOŠKI NACIONALIZAM, SOCIOLOGIJA I KOZMOPOLITIZACIJA DRUŠTVENIH POVEZANOSTI, GLOBALIZACIJA I GLOBALIZAM, PRVA I DRUGA MODERNA, REFLEKSIVNOST DRUGE MODERNE, DRUŠTVO RIZIKA, POSTMODERNO DRUŠTVO, POSTMODERNIZAM, PROSVIJEĆENI RACIONALISTIČKI FUNDAMENTALIZAM

1. Uvodne napomene: sociologija između teorijske nezrelosti i krizne znanosti

Ako bi se znanstvena zrelost sociologije ocjenjivala stupnjem opće suglasnosti oko nekih temeljnih metateorijskih i općih teorijskih stavova sociologije ili, pak, po trajanju eventualne neupitnosti te opće suglasnosti, onda bi se moralo zaključiti da je suvremena sociologija još uvijek daleko od ideala stroge znanstvene zrelosti. Međutim, već je Max Weber formulirao posve drukčije intoniranu interpretaciju te pojave. I to interpretaciju u terminima "stalne mladosti" svih povijesnih disciplina, pa na taj način zacijelo i sociologije i društvenih znanosti. "Postoje znanosti" – upozorava Weber – "čija je vječita mladost odlučujuća. To su sve povijesne discipline, sve one koje stalni tok kulture uvijek vodi do novih postavljanja problema. Za njih je prolaznost svih, ali istodobno i neizbježnost uvijek novih idealno-tipskih konstrukcija suštinska zadaća" (navodi se prema Becku, 2002:406). Naime, sociologija, od vremena njezina formiranja kao samostalne znanosti povremeno, ali i redovito, dovodi u pitanje ono što trenutavno vrijedi kao sklop njezinih metateorijskih i opće teorijskih stavova. Zapravo, kao da je u samoj naravi sociologije ugrađeno da nikad ne uspijeva postići neku svoju istinski sveopću i relativno trajnu paradigmatsku suglasnost. Naprotiv, sve su paradigme u okviru sociologije uvijek bile i relativno osporavane i nisu bile dugog vijeka. U tom pogledu kao da se i danas bjelodano ponovno potvrđuje teza Franca Ferrarottija da bi se "so-

ciologija trebala prije zvati 'znanost o socijalnoj krizi' negoli znanost o društvu" (Ferrarotti, 1975:13.), tako kao da se ono stanje koje je Alvin Gouldner opisao 1970. godine kao "nadalazeću krizu zapadne sociologije" pretvara u trajno stanje. Isto tako, moglo bi se činiti kao da se danas potvrđuje Baumanova tvrdnja o "sociologiji koja ima, neizbježno i neizlječivo, dva lica: jedno lice je potencijalno konzervativno, a drugo je potencijalno subverzivno i ta se dva lica ne mogu razdvojiti kao ni dvije strane novčića te su uvijek tu" (Bauman, 1992:212). Na sličan način kao da se potvrđuje da je najveći mogući stupanj poopćivosti u sociologiji onaj stupanj o kojem govori teza o sociologiji samo kao dijagnozi određenog vremena (*Zeitdiagnosis*). Stoga ne čudi što se danas u nedvojbeno izrazito turbulentnim vremenima s karakteristikama protrahirane krize u svjetskim razmjerima obnavlja unutar sociološka rasprava o naravi sociologije.

2. Ulrich Beck: Kako misliti i prakticirati sociologiju

2.1. Beckova kritika sociologije: znanost o društvenom "stezniku" i znanost na tlu metodološkog nacionalizma

Poznati suvremeni njemački sociolog Ulrich Beck u svojoj knjizi *Freiheit oder Kapitalismus* (*Sloboda ili kapitalizam*) napravio je niz vrlo kritičnih primjedaba na račun današnje sociologije. To, dakako, nije prvi put da Beck kritički progovara o sociologiji, ali sada svoju kritiku smješta u posve drukčiji upitni kontekst nego prije, te je sustavnije razrađuje. Pritom njegovi poticaji za to očito nisu ponajprije unutar sociološke, nego šire društvene naravi. To ponajbolje opisuje njegov opis današnje intelektualne situacije kao "...zdvojne... Granice koje su bile mišljene kao vječne, raspadaju se. I taj blagotvorni nered ne podupire Internacionala rada nego Internacionala kapitala. Sve čvrsto se topi, čemu se Marx radovao" (Beck, 1999). No zacijelo još bolje taj drukčiji upitni kontekst ilustrira Beckovo pitanje koje slijedi, a ono glasi: "A što rade intelektualci?" i njegov odgovor na to pitanje: "Intelektualci su prestali misliti!" (Beck, 1999:288-899).

Vrijedi se zadržati na Beckovoj kritici sociologije. Naime, Beck je već prije u neutralnijem okviru kritički progovorio o sociologiji kao znanosti, prigovarajući joj što je u osnovi znanost o "društvenom stezniku" ili o društvu kao o svojevrsnom "stezniku", to jest prigovorio joj je da društvo misli pretežno kao sveobuhvatnu mrežu društvenih prisila i ograničenja, kao što misli društveno uopće kao ono što je u osnovi obilježeno prisilom. Pritom u toj njegovoj kritici ne mijenja ništa njegov vlastiti uvid da je istodobno bila na djelu i svojevrsna sekularizacija u načinima interpretacije naravi tog steznika. Naime, posrijedi je sekularizacija interpretacija društvenog steznika po tome što se počinje od Boga kao zadnjeg temelja steznika, ide se preko prirode i završava se s društvenim sistemom, ali uvijek ostaje posrijedi društveni steznik samo s drukčijim utemeljenjem. Naime, i društveni sistem se primjerice u Luhmannovoj verziji zamišlja kao samoreflektirajući i samostvaralački entitet, ali posve odvojen od konkretnih ljudi, koji se svode samo na svojevrsno okruženje sustava, pa je tako "participacija individuuma u društvu isključena". A to znači da Beck u Luhmannovoj teorijskoj zamisli o društvenom sistemu prepoznaje u osnovi temeljnu praktičnu poruku. A to je poruka o "kraju politike i političkog uopće". Ta je poruka, pak, za Becka neprihvatljiva. Naime, Beck gradi, uz ostalo, svoju teorijsku zamisao o društvu na osobitome antropološkom uvidu, koji čovjeka načelno shvaća kao *homo optionis* ili kao *homo optans*, to jest biće koje izabire. A navodni bi kraj politike značio i kraj čovjeka kao *homo optionis*. Stoga Beck prevodi Weberovu metaforu "o gvozdenu kavezu" u kojem bi ljudski rod bio osuđen živjeti u predvidljivoj budućnosti u "kavez kategorija i pretpostavki klasične sociologije" (Bauman, 2000:133). Ta poruka je isto tako neprihvatljiva i zbog društvenih razloga, jer se moderno društvo ne može više integrirati pozivajući se na "oltare, ratove, blagostanje i izbore" (Beck, 1998:391) nego na ideji slobode i slobodnoj društvenosti.

Doduše, treba priznati da prigovor o sociologiji koja se pretvara u znanost o društvenom stezniku, nije bio niti nov, niti je samo Beckov prigovor sociologiji. Naime, vrijedi se prisjetiti se da je u osnovi sadržajno sličan prigovor sociologiji formulirao i Kurt Wolff, predbacujući sociologiji da se pretvara u znanost o "marionetama", odnosno da društvo u osnovi misli u optici svojevrstnog kazališta lutaka u kojem ljudi poput marioneta samo igraju uloge koje su unaprijed za njih utvrđene i njima zadane. Nije daleko od toga ni prigovor sociologiji koji je formulirao Zygmunt Bauman u svojoj kritici sociološkog funkcionalizma kao glavne struje u tadašnjoj sociologiji i ponajprije u svojoj kritici Parsonsove teorijske zamisli o društvu (Bauman, 1976), sugerirajući da u osnovi riječ o sociologiji koja se koncipira i prakticira kao sociologija neslobode. U našoj politološkoj literaturi, to je u osnovi i prigovor koju je najdosljednije razradio Tonči Kuzmanić u svojoj disertaciji *Ustvarjenje antipolitike (Ozbiljenje antipolitike)* (Kuzmanić, 1996) u kojoj se pojmovi društva i društvenog, za razliku od politike i izvorno političkog, misle u kategorijama onoga što se nameće. Naime, Kuzmanić se bavi smislenim obratom koji se povijesno dogodio onda kad je izvorno Aristotelovo određenje čovjeka kao političkog bića s Tomom Akvinskim pretvoreno u određenje čovjeka kao društvenog bića. Ključni moment je pritom bio što je time, prema Kuzmaniću, zapravo "Akvinski je već tu raspolitizirao, depolitizirao, ili još bolje, podruštvenio, socijalizirao političko, tako da je unio kategoriju nekakve "socijalne kušnje" iz koje niti država, niti čovjek ne mogu biti samo tako realizirani iz aspekta ljudske slobode i jednakosti, već su oni zapravo "povijesne kreacije" (Kuzmanić, 1996:21). Naglašavanjem društvenog i društvenosti isključuje se politika i političko, te se uspostavlja antipolitika. Time, uz ostalo, isparava središnje pitanje stare politike, a to je pitanje o kvaliteti vladavine prema mjerilima "dobrog života". Sadržajno, to je predstavljalo obrat od poimanja čovjeka kao političkog bića kojem stoje na raspolaganju načini ustroja polisa u kojem živi kao slobodan i jednakopravan građanin, ali je i od drugih različit, te u skladu s njegovim vlastitim koncepcijama "dobrog života" zajednice do poimanja čovjeka kao društvenog bića koje obratno stoji na raspolaganju sustavu društvenih prisila i ograničenja.

Kasnije Beck zaoštava svoj početni kritički odnos spram sociologije. Znakovita je u tom pogledu već promjena u terminologiji koju sada koristi. Sada njegova terminologija postaje izrazito polemičnom. Naime, sada on o klasicima moderne sociologije govori kao o "papama" i "crkvenim očevima" sociologije, a o njihovim knjigama kao o "svetim knjigama" u sociologiji. No sadržajno sada naglasak stavlja na svoja druga dva kritična uvida. Prvi je uvid da današnja sociologija misli društvo i društvenu zbilju uglavnom u "zombi kategorijama", koje su, doduše, odgovarale vremenu tzv. prve moderne, ali ne odgovaraju više današnjem vremenu i svijetu tzv. druge i refleksivne moderne. Drugi je uvid da današnja sociologija uglavnom stoji na općem tlu "metodologijskog nacionalizma". I to po tome što sociologija u osnovi izjednačava društvo s modernom nacionalnom državom, ili zapravo što, kad govori o društvu, pritom prešutno ili izričito misli društvo u obliku moderne nacionalne države, te nacionalnu državu tretira kao "tvorca, kontrolora i garanta društva". Dapače, sociologija se kreće u smislenom obzoru pretpostavljene neupitnosti i samo-po-sebi-razumljivosti ključnih pretpostavki modernog nacionalizma. A to su pretpostavke: a) da je ljudski rod podijeljen u ograničeni broj nacija, b) od kojih svaka posjeduje i njeguje vlastitu distinktnu kulturu u obliku svojevrstnog manje-više zatvorenoga kulturnog paketa, c) koju, pak, treba živjeti onako kako to traži nacionalna država. A to znači da je sociologija sklona društveni prostor, koji je oblikovan i ograničen nacionalnom državom kao državom-kontejnerom, neupitno misliti kao prostor u kojem se izražavaju svi bitni procesi i uvjeti koji su važni za sociološku dijagnozu društva. Pritom ostaje netransparentnom temeljna činjenica da je zapravo "modernitet, politički i sociologijski, projekt društvene i tehnološke kontrole od strane nacionalne države" (Beck, 2000:139). To je i krajnja podloga na kojoj izrasta današnja sociološka uporaba zastarjelih "zombi kategorija", do te mjere da se na toj podlozi prešutno izjednačavanje društva s nacionalnom državom pretvara, prema Becku, u "predodžbenu ludost" (*Wahrnehmungsfolie*) sociologije.

2.2. Beckova zamisao sociologije kao transnacionalne sociologije i na tlu metodologijskog kozmopolitizma

Na opisanoj pozadini Beck pledira za sociologiju koja će se oblikovati na temelju svoga kritičkog, ali i realističnog odnosa spram društvene zbilje druge moderne te će kao znanost imati dva ključna obilježja. A to znači da će se sada oblikovati, najprije, kao “transnacionalna znanost”, oslobođena metodologijskog nacionalizma, i potom, “kao znanost o zbilji” (*Wirklichkeitswissenschaft*), koja uspijeva otkriti nove pojmovne okvire ili stare na nov način interpretirati.

No takva se sociologija može oblikovati tek na temelju trostruke kritične refleksije. I to najprije kritične refleksije o velikim promjenama epohalnih razmjera, koje su se već dogodile, ili se sada događaju, djelomice i na posve prizemnim razinama društvenog života diljem svijeta. To su promjene u sklopu zaokreta od prve u drugu modernu, te u znaku usporednih procesa individualizacije i globalizacije koji vode i do praktične transnacionalizacije i praktične kozmopolitizacije onih društvenih povezanosti u krilu kojih današnji ljudi izravno sve više žive svoje živote već na razini svakidašnjice. U tom duhu Beck jednostavno konstatira da “sve više pojedinaca privređuje internacionalno, rade internacionalno, vole se internacionalno, vjenčavaju se internacionalno, žive, putuju, troše, kuhaju internacionalno, djeca postaju internacionalnima što znači govore više jezika i odgajaju se u generaliziranoj ničijoj zemlji televizije i Interneta, a politički identiteti i lojalnosti ne slušaju zahtjev monogamne nacionalne lojalnosti” (Beck, 2002:9). Na toj podlozi se danas rađa kozmopolitski realizam i kozmopolitski zdrav razum (*kosmopolitischen common sense*). Dosljedno tome, Beck uvodno poglavlje u svojoj knjizi *World Risk Society (Svjetsko rizično društvo)* naslovljuje “Kozmopolitski manifest”. To je i temeljni uvjet da se sociologija može oblikovati i potvrditi kao znanost o zbilji, koja je na neki način već tu. Prema Becku, već je tu “nova vrsta kapitalizma, nova vrsta ekonomije, nova vrsta globalnoga društvenog poretka, nova vrsta društva i nova vrsta osobnog života” (Beck, 2000:2).

Potom, to je radikalno kritična refleksija o trendu prema kojem se suvremeno društvo pretvara u izrazito rizično i u društvo rastućega rizičnog življenja u svjetskim razmjerima. Konkretnije, to je radikalno kritična refleksija o tzv. uzgrednim, ali već vidljivo katastrofičnim ili potencijalno katastrofičnim posljedicama procesa modernizacije u kojem je kapital glavni akter i koji se odvija u znaku diktata svjetskog kapitala i dominacije suvremenog “turbokapitalizma”, a koji čine, uz ostalo, da je danas “sablasi financijske katastrofe svugdje prisutna”, kao što je prisutna i mogućnost novih Černobila različite vrste – od klimatskih, ekoloških do ekonomskih i političkih. Zapravo, refleksija o uzgrednim posljedicama ili kolateralnim učincima (*Nebenfolge*) modernizacije u Beckovoj interpretaciji epohalnih promjena ima gotovo ključnu ulogu u prijelazu iz prve u drugu radikaliziranu, ali i refleksivnu ili samokritičnu modernu. Upravo sustavna i radikalno kritična refleksija o tim posljedicama stvara mogućnost da sociologija bude uistinu kritična znanost o zbilji, a da ne sklizne bilo u naraciju suvremenih zlogukih proroka konačne propasti svega i svačega, ili u novu socijalutopističku priču.

Treba priznati da je posrijedi osobito problematična tema za sociologiju koju je na neki način otvorio Max Weber svojim upozorenjem da društveno djelovanje, kao na druge smisleno usmjereno djelovanje, po pravilu ima, osim očekivanih i predviđenih učinaka, i posljedice koje nisu bile ni predviđene ni očekivane, ili s kojima se nije uopće računalo u namjerama onih koji su ih inicirali ili su bili njihovi izravni akteri. Ta je tema na neki način kasnije proširena u sociološkim razmatranjima onda kad započinje sociološki diskurs ne samo o neočekivanim, nego i o mogućim “perverzним učincima” društvenog djelovanja. Dakle, ne samo o učincima koji su bili za inicijatore i aktere djelovanja nepredviđeni i s kojima oni nisu uopće računali, nego su zapravo izravno suprotni njihovim predviđanjima i očekivanjima. A to je tema, koja je dobila središnje mjesto u suvremenom diskursu o ironiji povijesti, a koja bi bila i danas na djelu, te se očituje tako što mnoge deklarirane lijepe ideje i dobre namjere društve-

nih aktera katkad, u njihovoj implementaciji u društvenu zbilju, pretvara u njihove izravne suprotnosti, pa tako težnje oko širenja autonomije u faktično povećanje heteronomije, težnje za emancipacijom u nove oblike neslobode, težnje oko širenja prostora društvene jednakosti u širenje novih nejednakosti itd. Za Becka, pak, neočekivani i nepredvideni, pa i nepredvidljivi, uzgredni učinci kvazikatastrofičnih razmjera modernizacije imaju potencijalno pozitivan predznak jer potiču radikaliziranu modernu na samorefleksiju, te vode do refleksivne moderne koja nastoji izići na kraj s onim aspektima modernizacije koji su dosad širili, a šire i danas, prostore rizičnog življenja time što su proizvodili i proizvode te uzgredne učinke koji su gotovo katastrofične naravi. To su, primjerice, velike promjene u klimi, zagađivanje okoliša u svjetskim razmjerima, rizici iz modifikacije prehrambenih artikala, velike migracije stanovništva, anticipirane i neanticipirane posljedice genetičkih i humano-genetičkih inovacija itd. Preciznije govoreći, Beck identificira tri glavne opasnosti: a) u težnji za bogaćenjem koja potiče ekološku destrukciju i tehnološko-industrijske ugroze, b) u rizicima koji se izravno odnose na siromaštvo, c) u opasnosti od oružja masovne destrukcije (Beck, 2000:34-35). A ponešto od toga ugrožava gotovo sve i svakoga, tako da ne postoje više nepropusni zidovi kojima bi se bogati centar mogao sačuvati od humanih katastrofa u drugim dijelovima svijeta, ili od svoje vlastite bijedom pritisnute periferije. U tom pogledu Beck govori o kriznoj svijesti, iako kasnije upozorava da pojam krize nije pravi pojam, kao što to nisu ni pojmovi disfunkcije ili dezintegracije, jer je riječ zapravo "o pobjedama nesputane industrijske modernizacije" (Beck, 2000:39). No kad Beck govori o krizi, onda tu krizu opisuje u terminima "sveobuhvatne krize" koja se danas pojavljuje u obliku svijesti o "krizi kozmosa", to jest prirode, o "krizi polisa" to jest politike, o "krizi zapadnjačkog racionalizma", pa i o "krizi budućnosti", jer se budućnost sada pojavljuje kao u biti ugrožena budućnost sve do razine pukog preživljavanja. U tom pogledu Beck izričito tvrdi da njegovi argumenti upućuju na to da je ono što neki opisuju u osnovi kao novi postmoderni poredak samo radikalizirana (druga faza) moderniteta, u kojoj dinamike individualizacije, globalizacije i rizika podrivaju prvu fazu industrijskog nacionalno-državnog moderniteta i erodiraju njezine temelje." Modernitet postaje refleksivan, što znači da se brine o nenamjeranim posljedicama, rizicima i njihovim implikacijama za svoje temelje" (Beck, 2000:152).

I, treće, to je kritična refleksija koja je usmjerena na prepoznavanje onih društvenih konstelacija koje u suvremenoj društvenoj zbilji druge i refleksivne moderne stvaraju uvjete i rađaju snage koje objektivno i subjektivno osporavaju, pa se i suprotstavljaju suvremenom diktatu kapitala i suvremenom globalizmu kao ideologiji neoliberalizma i ideologiji dominacije svjetskog tržišta, koja zapravo globalizaciju izjednačava s privrednom globalizacijom po diktatu svjetskog tržišta i u službi tog diktata. To je, dakle, kritična refleksija koja otkriva i prepoznaje i moguća izvorišta i žarišta nove društvene moći koja je sposobna suprotstaviti se i djelovati kao protumoć etabliranoj moći u globalno doba, što je tema nove Beckove knjige (Beck, 2002).

No, takva sociologija kao "nova znanost o zbilji transnacionalnog mora se utemeljiti – pojmovno, teorijski, metodologijski i, uostalom, organizacijski. To uključuje jedno. Temeljni pojmovi 'modernog društva' – *kućanstvo, obitelj, klasa, demokracija, dominacija, država, privreda, javnost, politika* itd. – moraju se otkopčati od fiksacije na metodologijski nacionalizam i biti redefinirani, odnosno iznova koncipirani u okviru metodologijskog kozmpolitizma" (Beck, 2003:94).

2.3. Beck: sociologija na tragu prosvijećenosti

Treba dodati da se Beckova rekonstrukcija sociologije kao znanosti o zbilji uključuje u jedno šire društveno gibanje koje smjera na javno i sustavno društveno osvješćivanje. Zapravo, ono je u osnovi samo jedna komponenta, prema Becku, nužne nove prosvijećenosti, i to u izvornome Kantovskom smislu kao izlaska ljudi iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti. To

se očituje u Beckovoj tvrdnji da ono što je prije svega potrebno da bi se suzbile negativne tendencije danas agresivnog i totalnog kapitalizma jest nova ili druga prosvijećenost (*Zweite Aufklärung*) ili, prema njegovoj emfatičnoj formulaciji, potrebna je “prvo prosvijećenost (*Aufklärung*), drugo, prosvijećenost (*Aufklärung*) i, treće, prosvijećenost (*Aufklärung*)” (Beck, 1999:227). Time Beck svoju zamisao sociologije dvostruko određuje.

Prvo, on ističe kontinuitet prosvijećenosti, jer “za njega prosvijećenost nije povijesni pojam i niz ideja, nego je proces i dinamika u kojoj središnju ulogu ima kritičnost, samokritičnost, ironija i humanost”, ali to projicirano na pozadinu koju opisuje kao suvremeni nedostatak umnosti, pa zaključuje da “mi nemamo dovoljno razuma u novom postmodernom smislu da bismo živjeli i djelovali u globalnom dobu fabriciranih nesigurnosti” (Beck, 2000:152).

Drugo, jasno se distancira od one struje u suvremenoj sociologiji koju je svojedobno promovirao Helmut Schelsky, opisujući je kao “protuprosvjjetiteljstvo”, a koja se gradi ne samo na uvidu u ograničenja prosvijećenosti nego još više na uvidu u društvenu “cijenu prosvjetiteljstva”. Naime, ako prosvijećenost znači izlaz iz izvana i iznutra inducirane nepunoljetnosti čovjeka, a to pretpostavlja nastojanje da se ljudski odnosi oslobode svake vezanosti za tradiciju i za predrasude, onda to ima visoku cijenu koja se zato mora platiti. No Beckovo shvaćanje prosvijećenosti se distancira i od shvaćanja Niklasa Luhmanna koji pledira za tzv. “izbistrenu” prosvijećenost (*die Abklärung der Aufklärung*) (Luhmann, 1974:67). Luhmann priznaje kao povijesnu činjenicu da je sociologija dugo plivala na valu prosvjetiteljstva i da je imala kritično raskrinkavajuću crtu, da je prodirala iza službenih fasada, da je tragala za uzgrednim namjerama, te da je diskreditirala predodžbe, ali nije mogla odgovoriti na izazov društvene kontingencije svijeta. A to nije moguće nego samo uvidom u granice prosvijećenosti, to jest “bistrenjem” prosvijećenosti (Luhmann, 1974:68). Dva Luhmannova stava su ilustrativna za razlikovanje od Becka. Prvo, “samo sistemi mogu služiti kao mediji prosvijećenosti, a ne publika koja slobodno raspravlja” (Luhmann, 1974:77), dakle, izbistrena prosvijećenost se zbiva na sistemskoj razini iznad glava i svijesti konkretnih pojedinaca. I drugo, “određeno neznanje, potiskivanje mnogih informacija su nužna samozaštita osobnih i društvenih sustava djelovanja bez čega nije moguće trajno očuvati njihov vlastiti identitet i njihovu integrirajuću strukturu u visokosloženom okružujućem svijetu” (Luhmann, 1974:69).

Dakako, Beck svojim shvaćanjima o sociologiji predstavlja samo jednu tipičnu poziciju u suvremenim razmatranjima o sociologiji, doživljenoj prije svega kao uistinu kriznoj znanosti. To je pozicija kojoj bi se moglo prigovoriti da na temelju nekih suvremenih trendova prebrzo izvodi vrlo dalekosežne zaključke, obilježene izrazitim utopizmom i tzv. poželjnim mišljenjem (*wishfull thinking*). To vjerojatno najbolje ilustrira njegov zaključak potkraj devedesetih o nastupu vremena “demokracija bez neprijatelja”.¹ Inače, to je pozicija koja se razlikuje od sociologije koncipirane u smislenom kontekstu suvremenog postmodernizma onako kako je to razložio Zygmunt Bauman u svojoj knjizi *Intimations of Post-Modernity (Aluzije postmodernosti)*, ali se razlikuje i od pozicije koju je u svom kritičnom distanciranju od hermeneutike i postmodernizma razradio Ernest Gellnera. Na tome se vrijedi zadržati.

3. Zygmunt Bauman: modernitet, postmodernitet i sociologija

3.1. Baumanova zamisao sociologije kao znanosti o postmodernitetu

Bauman u svojim razmatranjima o današnjoj sociologiji poput Becka polazi od kritičnog odnosa naspram mjesta koje je u toj sociologiji ima i imala nacionalna država kao država-

¹ Iskustvo iz rata u Bosni i Hercegovini moglo bi upozoriti kako je dvojbeno izvoditi generalizirane zaključke iz činjenice da u jednom danom razdoblju ljudi uistinu žive svoje živote “internacionalno” kako naglašava Beck, ili međunacionalno, jer to ne isključuje mogućnost da u drugom budu upleteni u oružane međunacionalne obračune.

-kontejner, odnosno prema njegovim riječima, kao “kompaktni, zatvoreni totalitet”, kao što polazi i od uvjerenja, sličnog Beckovu, da ta sociologija ne uvažava značenje velikih promjena koje su nastupile u novije vrijeme, jer se sada – a tu se pojavljuje razlika u odnosu na Becka – “sociologija mora razviti u sociologiju postmoderniteta” (Bauman, 1992:27). Posrijedi su, prema Baumanu, dvije ključne i velike promjene.

Najprije, to je zaokret od kapitalizma koji je bio usredotočen na proizvodnju i na rad prema suvremenom kapitalizmu koji je usredotočen na potrošnju. A to znači da je posrijedi pomak u dvostrukom znaku. I to, prvo, u znaku temeljite društvene decentracije rada. “U današnjem društvu, potrošačko ponašanje (potrošačka sloboda prilagođena potrošačkom tržištu) polako se premješta u poziciju istodobnoga spoznajnog i moralnog žarišta života, integrativne veze društva, i žarišta sistemskog menadžmenta”. Stoga, posrijedi je kapitalizam koji nema više ni neku makrostrukturalnu potrebu za kulturom, niti u funkciji društvene integracije, pa ni u funkciji pribavljanja potrebnog legitimiteta njegovim ključnim institucionalnim aranžmanima. “Za osiguranje vlastite reprodukcije, kapitalistički sistem ne treba (ili treba samo marginalno) takve tradicionalne mehanizme kao što su politički legitimitet, usmjeren na konsenzus, na ideološku dominaciju, na uniformnost normi koje promiče kulturna hegemonija” (Bauman, 1992:52). Stoga posvuda “oružje legitimizacije zamjenjuju dva komplementarna sredstva: zavođenje i represija”, a integracija pojedinca u društvo ostvaruje se ponajprije preko potrošnje i u figuri potrošača, ali ne nužno i u figuri politički svjesnoga, aktivnog i punoljetnog građanina. Nadalje, to je u znaku činjenice da konzumerizam stoji za “proizvodnju, distribuciju, poželjnost, pribavljanje i korištenje simboličkih dobara”. Stoga je u konzumerizmu uvijek u krajnjoj liniji riječ o manipulaciji simbolima. No, ono što je posebno važno nije ponajprije u tome što konzumerizam “obećava nešto što ne može isporučiti, to jest univerzalnost sreće”, nego u tome što pretendira da “vi možete potpuno riješiti pitanje slobode onda kad ponudite potrošačku slobodu. Stoga je to redukcija slobode na konzumerizam... Ljudi se navode zaboraviti da mogu postojati i drugi načini samopotvrđivanja osim jednostavnog kupovanja bolje opreme” (Bauman, 1992:225).

Potom, to je pomak od moderniteta i modernizma u postmodernitet i u postmodernizam. No, pritom se postmodernitet misli kao aspekt jednoga novog punog i održivoga društvenog sistema koji je došao zamijeniti “klasično” kapitalističko društvo, te o kojem se sada mora teoretizirati prema njegovoj osobitoj i vlastitoj logici. Postmodernizam se, pak, misli kao radikalno novo stanje svijesti. To je zaokret u stanju svijesti u kojem postaje dominantnim uvjerenje da je “ljudski svijet pluralistički na nesvodiv i neopoziv način, podijeljen u mnoštvo suverenih jedinica i stjecišta autoriteta, bez vertikalnog ili horizontalnog poretka, bilo aktualnog ili potencijalnog”. U tom smislu postmodernizam kao stanje svijesti uključuje i “raspad objektivnosti” i otkrivanje “ispraznosti” univerzalizma, ali i “isparavanje svake referencije na suprakomunalne, ekstrateritorijalne temelje istine i značenja”.

No, u pozadini tog Baumanova uvjerenja stoji osobit doživljaj moderne. I to moderne koja se doživljuje u optici Auschwitza i Gulaga kao modernih fenomena i fenomena koji pripadaju modernitetu, a ne stoje izvan glavne struje moderne. I još više i preciznije, posrijedi je osobit doživljaj kraha komunizma, te na toj podlozi i vrlo specifična interpretacija moderne i moderniteta pod dojmom tog kraha. Naime, za Baumanu krah komunizma predstavlja u osnovi samo krajnju točku povijesnog neuspjeha moderne i moderniteta, kao što predstavlja i krajnju točku povijesnog poraza prosvjetiteljstva. Naime, prema Baumanu, krah je “komunizma bio krah određene moderne ideje 'skiciranog društva' (*designed society*)”, kao što je “komunistički sistem je bio spektakularna dramatičnija prosvjetiteljske poruke” (Bauman, 1992:221). A to znači da je posrijedi epohalni neuspjeh ključne moderne ideje o društvu kao “ljudskoj tvorbi”, po kojoj se društvena zbilja može svjesno oblikovati prema ljudskim nacrtima, namjerama i nakanama, te se može u tu zbilju svjesno unositi željeni red i nametati joj do kraja stanoviti poredak. Zapravo, moglo bi se ustvrditi da je, prema Baumanu, “istočni” grijeh moderne u tome što je nastojala: “prisiliti svijet da bude drukčiji nego što jest” (Bauman, 1996:36), a to nužno uključuje sustavnu primjenu nasilja.

To je, dakako, pozadina izrazito krizne naravi na kojoj Bauman razrađuje svoje kritične opservacije o dosadašnjoj sociologiji kao što razvija svoj koncept sociologije postmoderniteta. Vidljive su dvostruke razlike između te pozadine i pozadine na kojoj Beck elaborira svoju kritiku sociologije. Na prvom mjestu, za Becka kritičnu točku u njegovu doživljaju izrazite kriznosti suvremene društvene situacije tvore oni moderni trendovi koje simbolički izražava Černobil i mogući novi Černobili različite naravi, kao i ugroženost moguće budućnosti, koja iz toga slijedi. Nova sociologija za koju se zalaže trebala bi poslužiti da se razvije svijest o tim ugrozama kao jedan od preduvjeta da se spriječe novi Černobili. Za Baumana tu kritičnu odnošajnu točku tvore Auschwitz i Gulag. Sociologija za koju se on zalaže trebala bi se temeljiti na do kraja dosljednome kritičnom promišljanju o tome kako je bilo uopće moguće da se došlo do Auschwitza i do Gulaga u kontekstu moderne. Na drugom mjestu, te razlike se tiču njihova odnosa spram suvremenog kapitalizma. Beck je puno radikalnije kritičan spram suvremenog kapitalizma koji je za njega u osnovi krizne naravi i stalno generira nova krizna stanja, koja u suvremenim prilikama imaju i mogu imati i katastrofične razmjere. Bauman je kritičan spram suvremenog kapitalizma, ali ga u osnovi doživljuje kao relativno stabiliziran društveni sistem koji uistinu na protuslovan način mijenja opće životne uvjete današnjih ljudi, ali izravno ne prijeti proizvodnjom novih Černobila različite društvene naravi.

3.2. Baumanova kritika prosvijećenosti kao prozelitizma: sociologija kao komentiranje iskustva

Baumanove kritičke opservacije na račun sociologije kulminiraju u ključnom zaključku da je dosadašnja sociologija bila koncipirana i prakticirana u osnovi na dvostruk način. I to, najprije, kao “zakonodavna” znanost na podlozi i u sprezi s tzv. “zakonodavnim razumom” i, potom, kao interpretirajuća sociologija. U prvom slučaju sociologija po pravilu nudi svoje usluge moćnicima u društvu kao “crtač nacrt” onih uvjeta koje će osigurati predvidljive obrasce ljudskog ponašanja – te kao znalac koji daje upute za racionalnost u službi vlašću promoviranoga društvenog poretka, neutralizirajući ponajprije neželjene posljedice koje u krajnjoj liniji uzrokuje prisutnost individualne slobode. U drugom slučaju, sociologija se nudi kao arbitar i sudac u sukobima između rivalskih koncepcija ljudske situacije, kao snabdjevač istine o “pravim izvorima” ljudskog djelovanja i sudbine, te tako kao vodič do istinske slobode i racionalnog življenja, poistovjećenog s implementacijom ciljeva i učinkovitošću akcije. U jednome svojem kasnijem radu Bauman to odlučnije naglašava, govoreći o Hobbesovskoj tradiciji “prosvijećenog mnijenja” koja je “jednodušna u svojem uvjerenju da neki odabrani primjerci ljudskog roda mogu ovladati umijećem samomonitoriziranja, a svi ostali, što znači golema većina, trebaju prisilu da bi ostali živi i pustili druge živjeti” (25). No u obama slučajevima sociologija pati od iste slabosti. To jest, sociologija vodi “do nužnog negiranja ljudske sposobnosti generiranja primjerenog samoznanja (ili, radije, definira svako samoznanje kao neprimjereno upravo po tome što je samoznanje)”. A to znači da u velikoj mjeri postupala onako kako je Crkva postupala kad je morala definirati svoje vjernike kao stado i kao skup grešnika nasuprot svećenstvu kao skupu znalaca-pastira, tako i “moderne društvene znanosti moraju definirati svoje štićenike kao skup nezalica” (Bauman, 1992:122) ili glupana. To, pak, znači da se kreću putem socijalnog inženjerstva koje uvijek uključuje i ocrnjivanje pučkog mnijenja i pučkih želja, reduciranih na manifestacije “lažne svijesti”. Iz toga slijedi zaključak ili sugestija da kategoriju “lažne svijesti” treba isključiti iz sociološke kategorijalne aparature.² Nasuprot tome, Bauman se zalaže za sociologiju koja će, prvo, napustiti ideju

² Izravno je suprotno stajalište koje zauzima i brani John Rex: “Prihvaćamo da marksistički pojam lažne svijesti ima neku vrijednost”, te zaključuje “da bismo uistinu bili reflektivni, mi priznajemo da naša vlastita pozicija nije bez obojenosti, ali može biti – i mi ćemo to dokazivati – da istinski kritična sociologija, koje gleda na činjenice o društvenim odnosima i strukturama i na ciljeve politike koja ih podupire, ima, relativno govoreći, veću valjanost od drugih teorija, jer svoje tvrdnje više podvrgava svojevrsnoj iskustvenoj provjeri” (Rex, 1974:4).

“privilegirano” ili superiornog znanja, to jest jedne jedine prave interpretacije koja ima pravo sve alternative sebi samoj proglasiti nevaljanima; drugo, koja će do kraja prihvatiti pluralizam sa svim njegovim konzekvencijama, uključivši dosljedno prihvaćanje i mnoštvenosti interpretacija ili “koegzistenciju rivalnih znanja” kao “konstitutivnu značajku bitka kao takvog” i, treće, koja će odbiti prosuđivati u stvarima laičkog znanja, te će se suzdržati od “ispravljanja” zdravog razuma, to jest neće na svoj način na tlu znanja o društvu obnavljati tradicionalnu koncepciju i praksu razlikovanja stada i pastira. A to znači da takva sociologija sebe samu ne smješta izvan neizbježno partikularnog i lokalnog diskursa, te ne traži drukčije utemeljenje od onog koje joj takav diskurs može pružiti. A to, pak, znači da se ta sociologija ne oblikuje u znaku obnove zakonodavne, ali ni interpretativne tradicije, nego se prepoznaje samo kao jedan osobit način “komentiranja” iskustva, ili komentiranja o društvu i o društvenoj zbilji, koji postoji osim i uz druge načine komentiranja. I to, dakako, uvijek kontingentnog i mnoštvenog komentiranja iskustva o društvenoj zbilji, jer je ta zbilja sama i kontingentna i mnoštvena. Stoga se zajednica sociologa misli kao “zajednica ukusa” koja se uspostavlja i funkcionira samo na temelju opcije za jedan određeni ukus, ali bez ikakvog drugog diskurzivnog utemeljenja. Sociologija, pak, kao komentiranje iskustva koje je upućeno društvu treba se čuvati od dviju opasnosti. I to, najprije, da ponovno nastupi kao zakonodavna aktivnost koja pretendira da je njezina riječ zadnja, te da isključuje druge komentare i druge interpretacije, i potom, da sociologija ima, jer je znanost, prozelitski i misionarski poziv u smislu preobraćanja, konverzije laika na istinu. Mora se tako suzdržati po tome što suprotno uvijek i nužno završava u konstrukciji novih struktura dominacije bez obzira na narav i moguću plemenitost izvornih namjera.³ A to znači da se distancira od onoga što je prema Baumanu bilo “dio modernog projekta” (Bauman, 1992:215). U tom smislu sociologija se promišlja kao kulturna aktivnost par excellence, to jest kao vršenje ljudske duhovnosti, trajna reinterpretacija ljudske aktivnosti u toku same aktivnosti, te je tako važan element u samorefleksivnoj, samomonitorskoj naravi ljudske akcije. Ona, osim drugih oblika intelektualne aktivnosti, može služiti “iznimno važnoj aktivnosti samorefleksije jednostavno pružajući resurse, kao i obrasce za to, ali bez prejudiciranja, bez unaprijed prisvajanja rezultata te samorefleksije za izbore koji će eventualno slijediti” (Bauman, 1992:215). Ona je, nadalje, i izrazito prolazna aktivnost, ograničena na svoje vrijeme i mjesto. Stoga ne smije pretendirati da “govori o današnjem trenutku s nekoga supratemporalnog i ekstrateritorijalnog stajališta”. Naposljetku, sociologija je danas, metaforički rečeno, “samo jedan vrtlog u rijeci koja brzo protječe, vrtlog koji zadržava svoj oblik, ali stalno mijenja svoj sadržaj, vrtlog koji može zadržati svoj oblik samo dotle dok postoji stalno protjecanje vode” (Bauman, 1992:213).

Moglo bi se ustvrditi da je Bauman kasnije doveo u pitanje barem neke od tih svojih stavova kad razrađuje svoje ideje o multikulturalizmu i o suvremenim intelektualcima, odnosno o “obrazovanim klasama” prema njegovoj terminologiji. Na prvom mjestu, on govori kritično o novoj kulturalističkoj formuli, jer je usko povezana s napuštanjem nacрта “dobrog društva”. Na drugom mjestu, Bauman u suvremenom multikulturalizmu prepoznaje “konzervativnu snagu”. Dakako, on priznaje da je multikulturalizam vođen liberalnim postulatima tolerancije i brigom oko prava zajednica na samopotvrđivanje i na javno priznavanje njezinih izabranih (ili naslijeđenih) identiteta, ali učinci multikulturalizma preinačuju društvene nejednako-

³ Zanimljivo je i znakovito da Bauman kasnije u svojoj knjizi *Community* prigovara obrazovanim klasama da kao otjelovljenju modernih intelektualaca koji danas pred postojećom kakofonijom glasova kažu drugima: “Žao nam je, mi vas ne možemo izvući iz škripca u kojemu ste. Točno je, postoji zbrka oko vrijednosti, oko značenja biti čovjek i o pravim načinima zajedničkog života, ali na vama je da to sredujete na vaš vlastiti način, te da snosite posljedice. U slučaju da ne budete zadovoljni rezultatima, točno je, postoji kakofonija glasova i nema melodije koju bi svi pjevali jednoglasno, ali nemojte se zbog toga uznemirivati: nema melodije koja bi bila bolja od drugih, te kad bi je i bilo, nema načina da se to spozna – osjećajte se slobodnima pjevati (ili komponirati, ako možete) vlastitu melodiju (nećete nimalo pridonijeti već postojećoj kakofoniji). Ona je već zaglušujuća i jedna melodija više neće ništa promijeniti” (Bauman, 1992:125).

sti u "kulturalne razlike" koje treba njegovati, pa se tako moralna ružnoća deprivacija reinkarnira u estetsku ljepotu kulturalne različitosti. Tako novi kulturalizam služi smirivanju moralnih skrupula i proizvodi pomirbu s činjenicom ljudske nejednakosti, bilo kao stanjem s onu stranu sposobnosti ljudske intervencije ili kao nevolju u koju se ljudi ne trebaju miješati da se ne bi povrijedile sakrosantne kulturalne vrijednosti. Na kraju, Bauman prigovara "obrazovanim klasama našeg vremena da nemaju što reći o poželjnom obliku ljudske situacije. To je i razlog što one bježe u 'multikulturalizam', to jest u 'ideologiju kraja ideologije'" (Bauman, 1992: 125), dok pohvalno govori o intelektualcima prošlih vremena koji su imali hrabrosti ustati protiv statusa quo, kad se uzmu u obzir zastrašujuće sile koje su stajale iza statusa quo.

4. Ernest Gellner i kulturalna kontekstualizacija društvenih znanosti

4.1. Ernest Gellner: društvene znanosti i izazovi hermeneutike i postmodernizma

Za Ernesta Gellnera problem društvenih znanosti, stoga i sociologije, danas se nameće u izrazito drukčijem kontekstu. To je izravno kontekst pretežno teorijske naravi, te se očituje kao sučeljavanje društvenih znanosti s izazovima njihove znanstvenosti koje se nameću iz hermeneutike i postmodernizma. Posrijedi je pritom dvostruki izazov. Na prvom mjestu, to je izazov koji se nameće iz redukcije društvenih činjenica na značenja s čime se društvo, i gotovo sve društveno, pretvara u osnovi u značenje. "Svijet stoga nije ukupnost stvari, nego značenja. Sve je značenje, a značenje je sve. Štoga jest, jest po značenju koje mu se pridaje" (Gellner, 1992:24). Pojam objektivne stvarnosti postaje dvojbena. Dakako, u tom kontekstu društvene znanosti, pa i sociologija, u biti se pretvaraju u traganje za značenjima koja se u osnovi samo čitaju, samo dekodiraju i dekonstruiraju.

Na drugom mjestu, to je izazov od strane postmodernističkog naglašavanja kontekstualne – temporalne i teritorijalne – uvjetovanosti i kontekstualne valjanosti svih kulturnih tvorbi, uključivši pritom i one kognitivne i znanstvene naravi. Postmodernizam otkriva da se društveni svijet sastoji ne samo od značenja nego i od beskrajnog broja agencija koje proizvode značenja, a koja su sva relativno samoodrživa i autonomna, te podliježu svojim odgovarajućim logikama i vlastitim sredstvima provjeravanja istinitosti. Na taj način postmodernizam osporava, na jednoj strani, kako objektivnost tako i univerzalnost društvenih znanosti, pa i samu mogućnost društveno-znanstvenih spoznaja koje bi bile objektivne na univerzalan način i univerzalne po svojoj objektivnosti: one su, naprotiv, uvijek vremenski, prostorno i kulturalno kontekstualno uvjetovane. Na drugoj strani, osporava kognitivno privilegirani položaj društveno-znanstvenih tvorbi i interpretacija iskustva u usporedbi s drugim i drukčijim tvorbama i interpretacijama, proizvodima kulturalne aktivnosti u okviru istoga vremenskog, prostornog i kulturalnog konteksta. Društveno-znanstvene interpretacije iskustva samo su jedna od mogućih kulturalnih interpretacija toga istog iskustva. Stoga ne samo što postoji mnoštvo rivalskih interpretacija istog iskustva nego je mnoštvenost rivalskih interpretacija stalna i neuklonjiva činjenica. Time se završava u relativizam koji odbacuje ideju o jednoj istini i istinu tretira kao uvjetovanu i vezanu samo za dano društvo i kulturalu. Pritom se objektivnost i univerzalnost istine svode u osnovi na sredstva dominacije.

Ernest Gellner nalazi odgovor na prvi izazov na osobit način, prepoznavajući u njemu idealističku pristranost jer podcjenjuje prinude i ekonomske prisile, a precjenjuje pojmovne (Gellner, 1992:63). Dva su ključna njegova argumenta. Prvi je, takoreći, statički: "ako živimo u svijetu značenja, a značenja iscrpljuju svijet, gdje je prostor za prisilu uz pomoć bića, puške ili gladi?" A to znači da su "hermeneutičari skloni otklizati se od posve validne percepcije da pojmovi uistinu vrše prisilu do posve neobranjivoga idealističkog učenja ili prije operacionalne pretpostavke da samo pojmovi prisiljavaju" (Gellner, 1992:64). Drugi je dinamički na temelju modernoga povijesnog iskustva: "očito duboki pomaci u strukturi vlasti ne mogu se pripisati minornim (većinom) i probnim inicijalnim promjenama u sistemu značenja. Očito je da se te vrlo dramatične promjene proizvode transferom sredstva fizičke prisile od jednog ni-

za ruku u drugi kao rezultat revolucije ili poraza u ratu, ali ne nekom semantičkom preobrazbom. Postmodernizam je slijep za nesemantičke aspekte društva i za iznimno važnu i apsolutno sveprožimajuću asimetriju u spoznajnoj i ekonomskoj moći u svjetskoj situaciji. Iza toga stoji osobito poimanje društva kao sistema realnih prisila, koji djeluje u jednoj jedinstvenoj prirodi i koji se mora razumjeti kao takav, a ne jednostavno kao sistem značenja, iako i nametljiva značenja igraju svoju (prilično promjenljivu) ulogu”.

Na drugi izazov Gellner odgovara odbacujući radikalni relativizam koji postmodernizam implicira, ali i razvijajući svoju argumentaciju na tragu onoga tradicionalnog razlikovanja civilizacije i kulture, koji je bio svojstven ponajprije i ponajviše njemačkoj romantičnoj filozofiji. I tako što prema Gellneru “postoji izvanjsko, objektivno znanje koje transcendiraju kulturu: postoji uistinu 'znanje onkraj kulture'” (Gellner, 1992:75). “Spoznajna sposobnost da se dopre onkraj granica bilo koje kulturne čahure i postigne znanje valjano za sve – i incidentalno razumijevanje prirode koji vodi do iznimno moćne tehnologije – tvori središnju činjenicu nama zajedničke društvene situacije”. Tako se na originalan način preokreće tradicionalno romantično filozofsko vrednovanje civilizacije i kulture, to jest tako što se, ubrajajući znanost u sferu civilizacije, naglašava autonomija znanosti i daje se prednost civilizaciji pred kulturom. Vrijedi se prisjetiti tradicionalnog shvaćanja kulture kao onoga što je organsko, duhovno, jedinstveno, neponovljivo, neprenosivo, što oplemenjuje, te se očituje i razvija samo u zatvorenim kulturnim krugovima i paketima koji se međusobno duboko razlikuju tako pa svaka kultura ima svoj osobiti ključ za razumijevanje, kao i svoje osobite kriterije dobrote, ljepote, istinitosti itd., dok je civilizacija ono što je mehaničko, materijalno, artifično, kumulativno, prenosivo, što uniformira i povezuje, što se razvija po univerzalnim pravilima i poliježe univerzalnim kriterijima...

Dakako, Gellner ne negira kontekstualnost kulture i kontekstualnu uvjetovanost kulturnih tvorbi te prije svega morala, samo što društvene znanosti izdvaja iz toga. U tom duhu Gellner tvrdi: “Ja sam apsolutno siguran da mi doista posjedujemo znanje onkraj i kulture i morala”, te da je “postojanje transkulturnog i amoralnog znanja činjenica našeg života” (Gellner, 1992:54).

4.2. Gellnerova reafirmacija prosvijećenosti: prosvijećeni racionalistički fundamentalizam

I Gellner je potaknut da odredi svoj odnos prema prosvjetiteljstvu i tradiciji prosvijećenosti. Gellner to čini reafirmirajući polazište prosvijećenosti svojom tvrdnjom da u “kakvom se god svijetu mi nalazili, postoji samo jedan način da se izide na kraj s njim, treba ga istraživati” i još više se sam smješta u smislene okvire tradicije prosvijećenosti, dovodeći ih do one točke koju naziva “prosvijećenim racionalističkim fundamentalizmom”. No pritom naglašava načelnu razliku između odnosa spram procedure i odnosa spram sadržajnih uvjerenja: posrijedi je, dakle, prosvijećenost koja se zamišlja i prakticira kao nerelativistička i apsolutistička, ali samo u pitanjima procedure, dok je stalno otvorena u svojim sadržajnim uvjerenjima. Stoga za prosvijećenost nema privilegiranih ili apriornih istina, nema ni privilegiranih izvora ili tvrdnji. Sve što nastupa s takvim pretenzijama jest i može biti predmet ispitivanja. Na taj način prosvijećenost nužno desakralizira, destabilizira, raščarava sve supstancijalno, jer nema privilegiranih činjenica, prigoda, pojedinaca, institucija ili asocijacija kao što nema ni spasitelja, svetih crkava ili posvećenih zajednica. “Samo se procedura apsolutizira, a ne sadržajne ideje. A to znači da bi bio upitan svaki pokušaj da se izvede jedan konkretni, određeni društveni poredak iz opće vizije prosvijećenosti. U tome je temeljna pogreška izvornih mislilaca prosvijećenosti, jer oni nisu bili svjesni da prosvijećenost doista nagriza stare koherentne vizije, ali ih ne uspijeva zamijeniti bilo čime što bi bilo trajno, konkretno, zaokruženo i moralno podupiruće. U tom smislu shvaćena prosvijećenost ne pruža nikakve čvrste i čiste premise na temelju kojih bi se generirala konkretna društvena alternativa. A upravo je to bilo u jezgri marksističke vizije i učinilo je pogrešnom.

4.3. Gellnerova zamisao pomirenja prosvijećenoga racionalističkog fundamentalizma i održivog i stabilnog društva

Na kraju, Gellner postavlja pitanje što da se radi u takvoj situaciji? Njegov odgovor je “ustavna religija” koja poput ustavne monarhije tvori sistem koji zadržava ritual i simbolizam prave monarhije, ali prenosi veći dio realnog posla oko upravljanja društvom na više tehničke, svjetovne i nesakralizirane sfere društvenog života. Pretpostavka je pritom da je za stabilno i održivo društvo potrebno i ritualno kazalište, ali ga ‘nova znanost’, koja se oslanja na prosvijećeni racionalistički fundamentalizam, ne može proizvesti ili ga, nažalost, može proizvesti samo u njegovoj katastrofičnoj verziji. Time potrebna ritualna sfera i sfera društvenog života postaju odvojenima: ritual ne odražava društvenu zbilju, nego društvenu maštu, ali upravo time pridonosi društvenoj stabilnosti. A to bi značilo da se jedna mjera neupitnosti stanovitih javnih institucionalnih aranžmana drži nužnom, pa je ni društvene znanosti praktično ne smiju osporavati, nego je daleko prije trebaju ih snabdijevati dodatnim legitimitetom društvene funkcionalnosti ili društvene normalnosti. Iz toga bi se moglo zaključiti da se na taj način uz afirmaciju prosvijećenosti i uloge prosvijećenosti u društvenom životu načelno obnavlja jedna sfera društvenog života, koja se, doduše, načelno relativizira, ali se iz društveno pragmatičnih razloga – poradi društvene stabilnosti – apsolutizira, te se izuzima iz kritičnog ispitivanja, kao što se time zatvara opći horizont prosvijećenog mišljenja i djelovanja u kojem je posve legitimno tragati za alternativama.

Vrijedi usputno spomenuti da Gellner kasnije tu svoju viziju ponešto mijenja. Naime, u smislenom okviru svojih razmatranja o civilnom društvu Gellner postavlja sebi pitanje kako osigurati legitimitet, lojalnost građana, njihovu političku motivaciju i participaciju itd., i to pitanje rješava tako što sada upućuje na nužnost da se ono što je inače svojstveno društvu (*Gesellschaft*) dopuni i pokrije onim što inače pripada zajednici (*Gemeinschaft*) (Gellner, 1996: 107).⁴ Dapače, sad Gellner tvrdi načelno da “samo u uvjetima sveukupnog rasta, kad je društveni život igra plus-zbrojem, a nije igra nultim-zbrojem, većina može biti zainteresirana za pokoravanje i bez zastrašivanja” (Gellner, 1996:31).

Usporedni prikaz stavova ovih triju zanimljivih suvremenih sociologa dobro ilustrira sveukupan upitni smisleni okvir u kojem se odvija suvremena rasprava o sociologiji kao što ukazuje što su ključne točke koje su u igri i u pitanju u tim raspravama. To osobito vrijedi za one sociologe koji nastoje sociologiju misliti i prakticirati u dosljedno postmetafizičkom kontekstu u kojem nema mjesta za bilo kakav oblik tzv. zadnjeg utemeljenja kojem se pridaju svojstva apsolutnog i svetog te, stoga, i na tragu prosvijećenosti..

LITERATURA

- Bauman, Zygmunt (1992) *Intimations of Postmodernity*, London – New York, Routledge.
- Bauman, Zygmunt (1996) Gewalt – modern und postmodern, u Miller, Max, Soeffner, Hans-Georg (ur.), *Modernität und Barberei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende es 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, Suhrkamp, str. 36–67.
- Beck, Ulrich (1996) Wie aus Nachbarn Juden werden. Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne, u: Miller, Max, Soeffner, Hans-Georg /ur./, *Modernität und Barberei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende es 20. Jahrhunderts*, Frankfurt, Suhrkamp, str. 318–343.

⁴ Govoreći o suvremenom građaninu u demokratskom društvu kao o nacionalistu, Gellner ističe da “on nije nacionalist po atavizmu (posve suprotno) nego po prilično zdravoj, iako ne uvijek i lucidnoj i svjesnoj, procjeni svojih vlastitih pravih interesa. On treba politički zaštićeni *Gesellschaft*, ali o njemu govori idiomima spontano nestale *Gemeinschaft*. Retorika nacionalizma stoji u obratnom odnosu s njegovom društvenom zbiljom: govori o *Gemeinschaft*, a ukorijenjen je u semantički i često fonetski standardiziranom *Gesellschaft*” (Gellner, 1994:107).

- Beck, Ulrich (1998) *Kinder der Freiheit: Wider das Lamento über den Wertfall*, u: Beck, Ulrich /ur./ **Kinder der Freiheit**. Frankfurt, Suhrkamp, str. 9-33.
- Beck, Ulrich (1998) *Ursprung als Utopie: Politische Freiheit als Sinnquelle der Moderne*, u: Beck, Ulrich /ur./ **Kinder der Freiheit**. Frankfurt, Suhrkamp, str. 382-402.
- Beck, Ulrich (1999) **Freiheit oder Kapitalismus. Gesellschaft neu denken**. Ulrich Beck im Gespräch mit Johannes Willms, Frankfurt, Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2000), **World Risk Society**, Cambridge, Polity Press
- Beck, Ulrich (2002) **Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie**, Frankfurt, Suhrkamp.
- Gellner, Ernest (1992), **Postmodernism, Reason and Religion**, London, New York, Routledge.
- Gellner, Ernest (1996) **Conditions of Liberty. Civil society and its Rivals**, Penguin Books, Harmondsworth.
- Luhmann, Niklas (1970) **Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme**, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Kuzmanić, Tonči (1996) **Ustvarjanje antipolitike. Elementi genealogije družboslovlja**, Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Rex, John (1974), **Sociology and the Demystification of the Modern World**, London, Boston, Routledge & Kegan Paul.

CURRENT CONTROVERSY ON SOCIOLOGY

SRĐAN VRCAN
University of Split

The paper is a parallel analysis of the main features in Beck's, Bauman's and Gellner's respective ideas of the new ways of conceiving and practicing contemporary sociology. It is focused upon the identification and description of the four crucial points that are the most indicative for their different approaches and their basic insights of the problematic social and historical background that exists behind their motivations as well as behind their theoretical elaborations. Consequently, their theoretical elaborations are interpreted as their respective responses to peculiar challenges, arising from the current historical experience as well as from the present-day major social changes. The first crucial point is found in their dissatisfaction with the current manner which sociology has been conceived and practiced in. The second crucial points has been identified in their different interpretations of the ways of experiencing contemporary society and the social world. The third point is found in their rather different descriptions of the major challenges to sociology, arising out from the most neuralgic aspects of the contemporary social life. The fourth point is described as their different theoretical ideas on sociology that would be able to respond in an adequate way to the contemporary challenges.

The paper ends with a hint at the relevance of their ideas for those trying to conceive and practice sociology coherently in the post-metaphysic context with no meaningful room for any ultimate grounding and, therefore, along the lines of the enlightenment tradition.

Key words: SOCIOLOGY AND THE SOCIAL CORSET, METHODOLOGICAL NATIONALISM, COSMOPOLITIZATION OF SOCIAL CONNECTIONS, GLOBALIZATION AND GLOBALISM, FIRST AND SECOND MODERNIZATION, REFLEXIVITY OF THE SECOND MODERNITY, RISK SOCIETY, POSTMODERN SOCIETY AND POSTMODERNISM, ENLIGHTENED RATIONALISTIC FUNDAMENTALISM