

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Milko Pečanić

Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji: Adorno vs. Popper

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Milko Pečanić

Mentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič

Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji: Adorno vs. Popper

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

## **Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji: Adorno vs. Popper**

Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji je ključni in nikoli končan obračun dveh prevladujočih pristopov k predmetu družboslovnega raziskovanja. Spor, do katerega je slej ko prej moralo priti, je imel dolgo teoretsko pripravo, v katero gre šteti predvsem dela frankfurtske šole. Leta 1957 je Adorno objavil esej z naslovom *Sociologija in empirično raziskovanje*, v katerem je spodbijal domnevo, da je teoretske in empirične argumente mogoče postaviti v harmonično metodologijo. V retrospektivi je ta esej že mogoče videti kot uvod v spor, ki je v 60. letih razdelil nemško sociologijo. Spor o pozitivizmu je uradno bil sprožen leta 1961 na srečanju Nemške sociološke zveze v Tübingenu, ko Popper predstavi svojih 27 tez v referatu *O logiki socialnih znanosti*. Temu so sledili ostali referati, najprej ponovno s strani Adorna, nato pa še Dahrendorfa, Habermasa, Alberta in Pilota. Kljub vtisu, da sta koreferenta pogosto govorila eden mimo drugega, da sta se nemalokrat brala preveč dobesedno in da niso bile redke medsebojne obtožbe o napačno interpretiranih stališčih, je spor razjasnil vprašanja, ki so Adornovo negativno dialektiko kritične teorije ločevala od kritičnega racionalizma Karla Popperja.

**Ključne besede:** pozitivizem, frankfurtska šola, kritična teorija družbe, negativna dialektika, epistemologija.

## **The Positivist Dispute in German Sociology: Adorno vs. Popper**

The positivist dispute in German sociology is significant and never finished clash of the two dominant approaches to the methodology of social research. Dispute that was sooner or later bound to happen had a long theoretical preparation in which it is regarded as primarily the works of the Frankfurt school. In 1957 Adorno published an essay titled *Sociology and Empirical Research* in which he challenged the assumption that the theoretical and empirical arguments can be put in a harmonious methodology. In retrospect, this essay can already be seen as an introduction to the conflict, which divided German sociology in the 60s and still continues to do so. The dispute about positivism has officially been launched in 1961 at a meeting of the German Sociological Association in Tübingen, when Popper presented his 27 theses to the paper, *The Logic of the Social Sciences*. This was followed by the rest of contributors, first again by Adorno, followed by Dahrendorf, Habermas, Albert and Pilot. Despite the impression that two main contributors (Adorno and Popper) often talked past one another, that they often read each other too literally and were not rare mutual accusations of misinterpreted observations, the dispute clarified issues that had Adorno's negative dialectics of critical theory separated from Popper's critical rationalism.

**Keywords:** positivism, frankfurt school, critical theory, negative dialectics, epistemology.

## Kazalo

|   |           |
|---|-----------|
| <b>1 Uvod .....</b>   | <b>5</b>  |
| <b>2 K zgodovinski usodi pozitivizma .....</b>  | <b>8</b>  |
| 2.1 Kaj je razsvetljenstvo?.....  | 9         |
| 2.2 Pojem razsvetljenstva in njegova dialektika .....                                       | 10        |
| 2.3 Filozofsko ozadje britanskega empirizma in nemškega idealizma .....                     | 14        |
| 2.4 Pozitivna in negativna filozofija .....   | 15        |
| 2.5 Preoblikovanje negativne filozofije v negativno dialektiko kritične teorije družbe..... | 17        |
| <b>3 Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji: Adorno vs. Popper .....</b>                   | <b>20</b> |
| <b>3.1 Adorno: sociologija in empirično raziskovanje .....</b>                              | <b>22</b> |
| 3.1.1 O lažni sintezi teorije in empirije.....  | 22        |
| 3.1.2 Metoda kot fetiš.....   | 23        |
| 3.1.3 Indukcija in dedukcija kot nadomestek dialektike .....                                | 24        |
| 3.1.4 Skladnost v neskladnosti .....  | 25        |
| 3.1.5 Strah pred hipotezami.....  | 26        |
| 3.1.6 »Background study« kot korektiv?.....   | 27        |
| 3.1.7 Resnica kot nekaj »kar se pač da izslediti« .....                                     | 27        |
| <b>3.2 Popper: Logika socialnih znanosti .....</b>  | <b>28</b> |
| <b>3.3 Adorno: K logiki socialnih znanosti .....</b>  | <b>33</b> |
| <b>3.4 Habermas: Pozitivistično razpolovljeni racionalizem .....</b>                        | <b>38</b> |
| <b>3.5 Dahrendorf: Spor ali razprava? .....</b>   | <b>40</b> |
| <b>4 Sistemska teorija kot iztek »kritične teorije družbe« .....</b>                        | <b>44</b> |
| 4.1 Od kritike sistemske teorije do »anything goes« .....                                   | 45        |
| <b>5 Zaključek .....</b>  | <b>49</b> |
| <b>6 Literatura .....</b>   | <b>53</b> |

## 1 Uvod

*Če bi psihologija nastala stoletje ali morda tri prej, bi bila najbrž manj naravoslovno naravnana (Koch v Mihelj 2001, 43).*

Vsekakor pomenljiv citat, ki je kot nalašč za prikaz neizogibnosti naslonitve humanističnih ved na modele naravoslovja. Vendar, od kod ta neizogibnost, ta usodnost? Kako prikazati ta *zeitgeist*, ki straši po družboslovju od začetka 20. stoletja<sup>1</sup>? Glede na to, da se v diplomskem delu ukvarjam s področjem kritike pozitivizma, bi tudi pisanje kot tako in tudi strukturo pisanja odmaknil od linearnega podajanja zgodovinske usode pozitivizma. V smislu, najprej definicija pozitivizma po F. Baconu, Saint-Simonu, A. Comtu, J. S. Millu, E. Durkheimu, nato bi sledila konkretna metodološka vprašanja pri vsakemu posebej, nakar bi se začeli približevati prvi polovici 20. stoletja, torej kritičnim reakcijam na pozitivistično pojmovanje metode (historicizem in novokantovstvo), in končno bi prvo poglavje elegantno sklenili z Webrovim »zbliževanjem dveh nasprotujočih si polov in vrednostne neutralnosti« (Toš in Hafner 1998, 36). A kaj ko bi s tem bili na isti točki kot smo sedaj. S tem nikakor nimam namena relativizirati prispevkov družboslovnih klasikov, temveč bi rad k njim vstopil skozi prizmo del predstavnikov *frankfurtske šole* (kritične teorije družbe).

Frankfurtska šola oz. *Institut za družbene raziskave* je bil ustanovljen leta 1923 v Frankfurtu, in sicer kot privatna ustanova. Privatnost tukaj predvsem poudarjamo zato, ker se je Institut že takoj na začetku otresel dvoumne varnosti akademskega okolja (oz. kot bi rekli frankfurtovci »univerzitetne mašinerije«) in tako kritično izrazil svoj prezir do konzervativne nemške znanosti<sup>2</sup>. Šele leta 1930 je Institut dejansko dobil tisto usmeritev, po kateri ga zlahka prepoznamo. Takrat je direktor postal filozof Max Horkheimer, s čimer se je začela preobrazba Instituta v »najpomembnejši center Evrope za *interdisciplinarne povezave* v družbenih in humanističnih vedah« (Debeljak 2002, 91). Ni odveč omeniti tudi naslednjega dejstva, da so bili najožji člani (poleg Horkheimerja tudi Theodor Adorno in Herbert

---

<sup>1</sup> Časovni format bi lahko prestavili tudi v 19. stoletje, ko so znanstveni dosežki začeli prodirati tudi v vsakdanje življenje, vendar pri utemeljevanju pozitivizma ne bi rad zašel predaleč v preteklost. Pravzaprav se bom skušal izogniti utemeljitelju pozitivizma, kot tudi Comtovim naslednikom, zgodnjim pozitivistom, npr. Emile Durkheim in J. S. Mill.

<sup>2</sup> Njegov namen takrat je bil predvsem v tem, da je želel preskrbeti osnove za neodvisne in s tem primerno kritične raziskave nemškega *delavskega gibanja*, ki naj bi prispevale h končni zmagi progresivnih sil v weimerski republiki. Vsled *delavskega vprašanja* ni odveč omeniti, da je Institut ohranjal *neodvisnost* tako glede ustaljenega akademskega delovanja kakor tudi glede tedaj še ne stalinizirane nemške komunistične partije (Debeljak 2002, 91).

Marcuse) po rodu Judje. To je še zlasti pomembno, če vemo, da je obdobje tridesetih let prejšnjega stoletja zaznamovalo močno spremenjeno družbeno-politično atmosfero. Leta 1928 so bili nacisti v nemškem parlamentu še najmanjša stranka, že leto kasneje pa so postali druga največja stranka v *Reichstagu*. Po velikem borznem zlomu oktobra 1929 in svetovni gospodarski recesiji, ki je sledilo, so se pa zlahka zavihteli za krmilo nemške države. Beg Instituta v eksil je predstavljal eksistencialno in politično nujnost, ki pa je bistveno opredelila teoretski okvir njegovih članov. Neizogibno je bilo torej, da je raziskovalni program Instituta, ki ga je Horkheimer artikuliral v zgodnjih tridesetih letih, usodno zaznamovan s poraznim izkustvom prehoda iz demokratične v totalitarno državo.

Zaznamovani z izgnanstvom in nastankom *fašizma* so se Horkheimer in njegovi kolegi pri koncipiranju spoznavne teorije odločno postavili po robu globoki *dihotomiji*, ki je obvladovala takorekoč ves znanstveni prostor v Nemčiji. Če bi iskali skupni imenovalec *frankfurtovcev prve generacije* (Horkheimer, Adorno, Marcuse) in k temu dodali še teoretski nastavek tega diplomskega dela, bi ga lahko našli v iskanju refleksivne napetosti med *filozofijo*<sup>3</sup> in *družbenimi vedami*. Kot bomo v nadaljevanju večkrat poudarili, filozofija in družbene znanosti ne bi smele biti v razmerju medsebojnega sovraštva, niti v nekem ideal-tipskem razmerju holističnega dopolnjevanja teorije (filozofije) in prakse (družboslovne znanosti), temveč je treba vsakokrat znova ustvariti napetost med metodo in predmetom proučevanja. Ne glede na nezanemarljive variacije med predstavniki frankfurtske šole je osnovna metodološka drža članov Instituta zavračanje tako meščanske filozofije in družbene vede kakor tudi mehanični (znanstveni) marksizem. Oba sta »neustrezno opremljena za zapopadanje žive, konkretne totalnosti družbenega in kulturnega stanja, oba sta sorodnika prostovoljne utesnjenosti, ki jima zaradi absolutizacije idej oz. ekonomske baze preprečuje, da bi razvila v sebi skladne spoznavne osnove za to, za kar si je Institut nenehno prizadeval: da bi dejavno posegel v totalnost družbene reprodukcije« (prav tako 2002, 92).

Po drugi svetovni vojni so se pojavila štiri dela, »ki so za mnoge, do tedaj »klasično« usmerjene družboslovce« (Miheljak 2012, 84) pomenili prelomnico v koncipiranju teorije in metode družboslovnega raziskovanja. Najprej je leta 1947 izšlo legendarno Adornovo in

---

<sup>3</sup> Filozofija v tedanji Nemčiji je izražala nezaupanje do sleherne empirične zbirke podatkov in pozitivističnega preverjanja predlaganih tez s konkretnim gradivom. Nasprotno pa so družbene znanosti na piedestal kriterija resnice postavljale postopke statistične metodologije, onstran katere je sleherni poskus po teoretski refleksiji normativnih vprašanj človeške eksistence doživel zavračanje kot zanemarljivo poljubna »predznanstvena« in »subjektivna« spekulacija (prav tam 2002, 92). Kot bomo videli tekom diplomskega dela, so *frankfurtovci* skušali to zagato medsebojnega sovraštva presekat tako, da niso ostali dolžni niti enim niti drugim.

Horkheimerjevo delo *Dialektika razsvetljenstva*, ki je v širših krogih ostajalo neprebrano vse do 60. let in je med drugim naznanilo rastoče razočaranje frankfurtske šole nad pozitivizmom<sup>4</sup> (in seveda marksizmom). Ključno mesto koncipiranja zgodovinske usode pozitivizma je bilo v tem delu poglavje *Pojem razsvetljenstva* – kritika razsvetljenstva v najširšem smislu napredujočega mišljenja za ustvarjanje gospostva. Nato leta 1955 izide legendarno Marcusejevo delo *Um in revolucija*, ki je pomembno predvsem kot kritika Augusta Comta. Marcuse med drugim prikaže, kako hitro je po Heglovi smrti prišlo do obrata evropske filozofske misli v t.i. »pozitivno filozofijo«, iz katere so Comte in drugi utemeljitelji družboslovja izpeljali pozitivistično metodo. Kot povzema Miheljak (prav tako 2001, 52), »je s pozitivizmom Comte razumel vzgajanje ljudi v smeri, da zavzamejo pozitivno stališče do vladajočega stanja stvari«. Tako je torej, kot poudarja Marcuse, imela »pozitivna filozofija« nalogo afirmirati obstoječi družbeni ustroj. »To Comtovo eksplicitno poudarjanje vloge pozitivizma kot afirmatorja prevladujočega družbenega ustroja in zavesti je zlasti aktualno v kasnejših spoprijemih (v sporu o pozitivizmu), ko so frankfurtovci pozitivistom očitali ravno to (ideološko) funkcijo restavratorja vladajočega družbenega ustroja in zavesti, ki jo Comte prostodušno prizna, kasnejši, sodobni pozitivisti pa odločno zanikajo« (prav tam). Tretje pomembno delo (spis, prav tako iz leta 1955), ki je predhodilo slovitemu »sporu o pozitivizmu« in ki je za pričujočo tematiko tudi zelo pomembno, je bil Adornov spis *K razmerju med psihologijo in sociologijo*. Adorno je v spisu skušal opredeliti tendence »naravoslovizacije« družboslovja in psihologije ter težavno razmerje med psihologijo in sociologijo (kot občo teorijo družbe) in zlasti perspektive tega razmerja, ki bi produciranje resnice o posamezniku in družbi kar najbolj obvarovale cenene psihologizma in sociologizma (prav tako 2001, 53). Leta 1959 je Karl L. Popper (drugi veliki protagonist v sporu o pozitivizmu) v njegovem temeljnem delu *Logika znanstvenega odkritja* razvil probleme metodološke doslednosti v njegovi filozofiji znanosti. Ta opredelitev problemov bo temeljno vodilo za našo predstavitev Popperjeve filozofije.

Miheljak nazorno povzame (prav tam), da so vsled teh objav »zastopniki pozitivizma (zlasti kritični racionalisti) in »dialektiki« relativno dolgo živeli v slogi temeljno nezdržljivih pozicij, dokler ni leta 1961 dokončno počilo – spor je nastavljal Adorno marca 1957, ko je imel

---

<sup>4</sup> Tukaj sicer še ni zaznati uporabe *pozitivizma* v metodološkem pomenu besede, temveč gre bolj za »poguben vpliv racionalnosti«, razumljene v instrumentalnem, subjektivnem pomenu (Jay 1991, 39). Če si pri Horkheimerju sposodimo naslov knjige (*Eclipse of Reason*, 1947), je racionalni razum, ujet v vezech instrumentalne racionalnosti, »mrknil«.

na frankfurtskem Inštitutu za socialna raziskovanja predavanje z naslovom *Sociologija in empirično raziskovanje*«. To besedilo je spodbudilo Popperja, da je imel na kongresu nemških sociologov referat *Logika socialnih znanosti*, čemur je sledil Adorno s koreferatom z naslovom *K logiki socialnih znanosti*. Leta 1963 je sledil prispevek J. Habermasa *Analitična teorija znanosti in dialektika*, ki ga je leta 1964 kontrapunktiral H. Albert v sestavku *Mit totalnega razuma*. Še isto leto mu je odgovoril Habermas v eseju *Pozitivistično razpolovljeni racionalizem*. Kasneje sta se oglasila še Dahrendorf in Pilot. Leta 1969 pa je uspelo H. Mausu in F. Fuerstenbergu izdati vsa besedila v znanem zborniku *Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji*, za katerega je Adorno napisal še *Uvodnik* (prav tam).

Dejstvo, da nihče od koreferentov (niti Popper) ni hotel sprejeti vloge *pozitivista*, je Dahrendorfa privedlo do tega, da je v okviru polemike (ne)hote sprejel vlogo »objektivnega tretjega«. Vsi prispevki k nadaljnji razpravi so pa polemiko samo še dodatno poglobljali, saj, kot bomo videli tekom diplomskega dela, je med Adornom in Popperjem postal problematičen sam *koncept razprave*. V tem smislu bi se zaenkrat še vzdržali konkretnih definicij o metodološkem sporu, scientizmu, pozitivizmu, kritični teoriji in kaj je še teh konceptov »frankfurtovcev« in skušali osvetliti zgodovinsko usodo spora, saj vprašanja nimajo pomena samo za pretekli razvoj družbenih ved v Nemčiji, temveč odpirajo pomembna vprašanja za razvoj družbenih ved in filozofije znanosti v širši anglo-ameriški tradiciji tudi v novejšem času (Frisby 1977, 6).

## 2 K zgodovinski usodi pozitivizma

Nobeno presenečenje ni, da je razvoj družbenih ved v Nemčiji v drugi polovici 19. stoletja proizvajal številne pomembne polemike, ne samo na področju metodologije, temveč tudi bolj obsežno. Ukvarjanje z družboslovnimi vedami takrat še ni imelo tolikšne možnosti samorefleksije, saj to početje ni bilo primerljivo s takrat etabliranim razvojem drugih (naravoslovnih) znanstvenih disciplin. Prav zaradi tega bomo skušali na kratko predstaviti te polemike in se tako dotakniti aktualnega spora v nekoliko bolj filozofski perspektivi. S tem seveda ne moremo pričakovati enostavne rešitve, vendar lahko pokažemo, kako pričujoči spor o pozitivizmu nadaljuje prejšnje teme oz. polemike in odpira nova izhodišča.



## 2.1 Kaj je razsvetljenstvo?

*Kaj je razsvetljenstvo?* »Vprašanje, ki se v raznih oblikah sedaj pojavlja že dve stoletji, od Hegla prek Nietzscheja ali Maxa Webra do Adorna in Horkheimerja ali Habermasa, se je komaj kateri filozofiji posrečilo, da se ni neposredno ali posredno soočila prav s tem vprašanjem. Kaj je potemtakem ta dogodek, ki ga imenujemo razsvetljenstvo in ki je vsaj deloma določil to, kar smo, kar mislimo in kar danes delamo« (Foucault 2008, 251)?

Izmed različnih avtorjev in definicij, ki jih v zvezi s tem vprašanjem razsvetljenstva omenja Foucault v delu *Vednost – oblast – subjekt*, se še posebej obregne na Kanta<sup>5</sup>. Za razliko od ostalih avtorjev, ki svoja razmišljanja osredinijo na razsvetljenstvo kot svetovno dobo, ki ji pripadamo, oz. dogodek, čigar znake zapažamo, ga Kant definira na skoraj popolnoma negativen način – kot *Ausgang* (prav tako 2008, 252), »izhod«, »pot ven«. Kant nakaže, »da je »izhod«, ki označuje razsvetljenstvo, proces, ki nas odvezuje statusa »nedoletnosti«. In z »nedoletnostjo« misli določeno stanje naše volje, ki povzroči, da sprejmemo avtoriteto nekoga drugega, da bi nas vodila na področjih, ki zahtevajo rabo uma<sup>6</sup>« (prav tam). Vendar Foucault opozarja, da Kant ta izhod predstavlja na precej dvoumen način. Označuje ga »kot dejstvo, kot proces, ki poteka, toda hkrati ga predstavlja kot nalogo in obveznost (»držni si vedeti«, »imej pogum, smelost, da veš«) saj je človek sam odgovoren za status nedoletnosti« (prav tam). Razsvetljenstvo bi torej morali razumeti kot »proces, v katerem ljudje kolektivno sodelujejo, kakor tudi kot dejanje poguma, ki ga je mogoče osebno izvršiti. Ljudje so hkrati elementi in dejavniki enega samega procesa« (prav tam).

Še ena težava, ki jo Foucault nakaže v Kantovem besedilu, je, da definira dva bistvena pogoja, pod katerima lahko človeštvo izide iz svoje nedoletnosti. Prvi od teh pogojev je, da sta domena pokornosti in domena rabe uma jasno razločeni. Ko Kant na kratko opisuje status nedoletnosti, omenja udomačeni izraz »Ne mislite, samo ubogajte«. Človeštvo bo doseglo odraslost, ko se od njega ne bo več zahtevalo, naj uboga, ampak se bo ljudem reklo: »Ubogajte, in lahko boste razmišljali, kolikor boste hoteli« (prav tako 2008, 254). Lahko bi si mislili, da se to ne razlikuje dosti od tistega, kar od 16. stoletja naprej razumemo s svobodo vesti: pravica misliti, kakor kdo želi, dokler se pokorava, kot je treba. Vendar Kant

---

<sup>5</sup> Natančneje, osredotoči se na leto 1784, ko je nemški periodični list *Berlinische Monatschrift* objavil vprašanje: *Was ist Aufklärung?*. In avtor odgovora je bil Kant.

<sup>6</sup> Kant daje tri primere: v stanju »nedoletnosti« smo, kadar knjiga zavzame mesto našega razumevanja, kadar duhovni voditelj zavzame mesto naše zavesti, kadar zdravnik za nas določa, kakšna naj bo naša dieta.

pri tem uvede še eno razločevanje, in sicer na »zasebno« in »javno« rabo uma. Toda takoj dodaja, da mora biti um v svoji javni rabi svoboden in v svoji zasebni rabi podrejen, kar je dobesedno nasprotje tega, čemur običajno pravimo svoboda vesti. »Človek, pravi Kant, zasebno uporablja um, kadar je »zobnik v stroju«, to je, kadar mora v družbi opravljati neko vlogo in opravila. Kant tako ne zahteva od ljudi slepe in neumne nepokorščine, ampak da rabo svojega uma prilagodijo tem določenim okoliščinam; um mora biti torej podvržen predvidenim posebnim ciljem. Tu torej ne more biti nikakršne svobodne rabe uma«. Foucault (prav tako 2008, 256) Kantovo besedilo sklene z besedami, »da razsvetljenstvo zato ni zgolj proces, v katerem bi individui videli garant za svojo lastno svobodo mišljenja. Za razsvetljenstvo gre tam, kjer se obča, svobodna in javna raba uma prekrivajo«. Razsvetljenstva, kot vidimo, si ne gre zamišljati enostavno kot splošen proces, ki zadeva vse človeštvo; ne gre si ga zamišljati le kot obveznost, ki je predpisana individuumom: »razsvetljenstvo se pojavi kot politični problem«. Vprašanje, ki si ga zastavlja Foucault (prav tam) je namreč, »kako lahko raba uma prevzame javno obliko, ki jo zahteva, kako se lahko »držniti si vedeti« udejanja pri belem dnevu, medtem ko se individuumi pokoravajo tako natančno, kot je to le mogoče«.

Ne domišljam si, da sem s nekaj teh povzetkov povzel zapletenost pojma razsvetljenstvo, kakršno je to bilo ob koncu 18. stoletja, a vsekakor sem poskušal pokazati, kako je razsvetljenstvo definiralo določen način (takrat kritičnega) filozofiranja. Vprašanje še ostaja, ali smo dosegli odraslost (izhod iz nedoletnosti).

## 2.2 Pojem razsvetljenstva in njegova dialektika

Stopetdeset let kasneje Adorno in Horkheimer prav tako vstopita v razsvetljenstvo preko Kantovega *Kaj je razsvetljenstvo?* in se vsekakor strinjata, da nas zgodovinski dogodek razsvetljenstva ni naredil za odrasle in da najbrž nikoli ne bomo dosegli te stopnje. Treba bo seči dosti nazaj in ponovno pretresti same temelje moderne civilizacije – razsvetljenstvo: vprašati se, kaj se je zgodilo z njim.

Izhajajoč iz znamenite Kantove formulacije o »izstopu iz nedoletnosti«, razsvetljenstva namenoma ne dojemam kot neko povsem specifično in zamejeno zgodovinsko obdobje post-renesančne Evrope, pač pa ga skušam podajati, kot bi temu rekel Debeljak (2002, 105), »mentalno strukturo«. Razsvetljenstvo v tem kontekstu torej ni zgodovinski, ampak je

psihoanalitski pojem instrumentalnega uma, kar Adorno in Horkheimer zapišeta v temeljni knjigi kritične teorije *Dialektika razsvetljenstva*<sup>7</sup> (2002, 292):

*Razsvetljenje ni več obračanje k luči razuma, ni več pogum uporabljati lastni um in izstop iz nedoletnosti, katere si sam kriv, če spomnimo na znamenito Kantovo formulacijo. Ne da bi hvalnice razsvetljenstvu morda postale neresnične, temveč se je njihova resnica izvotlila, na dan je prišla njena nasprotna plat. Razsvetljenje je hotelo osvoboditev od mita, »razčaranje sveta«, a je nazadnje postalo mit – kot destruktivni slepi napredek. Razsvetljenje je samo podleglo mitični prisili popolnega obvladovanja narave in tehnične racionalnosti. Obvladovanje in podreditev narave se tako maščevalno vrača kot »oblast sistema nad ljudmi« in kot gospostvo tehničnega mišljenja, vzpostavlja se absolutna prisila stvari. Vendar se temu procesu ne da preprosto izogniti; izhod je mogoč samo prek samoovedenja razsvetljenstva.*

Osrednja tema njune dialektike je v tem, da se razsvetljenje nevarno izpostavlja pogojem lastnega uničenja, ko in kadar prevlada enostranska ali instrumentalna zasnova razuma. »Instrumentalni razum pomeni nereflektirano formo racionalnosti, s katero misel ostane olupljena svoje spoznavne vsebine, pri tem pa privilegira kavzalno, analitično, smotrnostno preračunavanje, ki abstrahira in kvantificira, s tako metodološko kretnjo pa redukcionistično izenači raznolike vidike predmeta obravnave« (Debeljak 2002, 105). Seveda si v okviru pričujočega poglavja ne delam iluzij, da bomo razkrili vse podrobnosti tako zahtevnega teksta, kot je Adornova in Horkheimerjeva *Dialektika razsvetljenstva*. Omejili se bomo bolj na prikaz izhodiščnega motiva dela<sup>8</sup> ter se osredotočili na prvi del Dialektike, ki skuša

---

<sup>7</sup> Knjiga, ki je nastala v dialogu med dvema avtorjema v njunem kalifornijskem izgnanstvu, ni postala zares popularna vse do zgodnjih 60-ih let, ko je sovpadla v tedaj aktualne emancipacijske poskuse študentskih nemirov in politike »nove levice«.

<sup>8</sup> Delo je nastajalo v obdobju po 2. svetovni vojni, ko že utečena produkcija izdelkov za množično potrošnjo ni bila dovolj, temveč je v ozadju nekaj bolj izmuzljivega – proizvodnja množičnih želja, skupinskih okusov in načinov obnašanja. Za to obdobje so bile značilne uniformnost, poenotenje in istovrstnost potreb, misli in obnašanja, katerih posredni učinek je mogoče videti zlasti v tem, da so proizvajali »družbo množic«. Prav te postopke so predstavniki frankfurtske šole svareče opisovali kot »konec posameznika« oz. kot je Foucault kasneje označil za »konec subjekta«. Pravi cilj Dialektike razsvetljenstva je podrobna analiza duhovnih temeljev tiste grške-judovsko-krščanske tradicije, ki jo z eno besedo običajno imenujemo razsvetljenje. Delo se torej začne z analizo Odisejevega popotovanja, tj. sledi dialektiki mita in prosvetljenosti v Homerjevi Odiseji »kot enem od najzgodnejših spomenikov zahodne meščanske civilizacije«. V nadaljevanju pa prehaja na analizo Kantove, Nietzschejeve in Sadeove filozofije, mislecev, ki so v svojih delih nakazovali dialektiko prosvetljenega mišljenja. V tem delu je namreč moč razbrati imanentno povezanost med umom in gospostvom. V poglavju o Kulturni industriji, s katerim avtorja prehajata na analizo sodobne množične kulture, pa nam dialektika prikazuje razsvetljenje kot množično prevaro, torej kaže regresijo razsvetljenstva na primeru

definirati in analizirati sam pojem razsvetljenskega mišljenja. To namreč predstavlja temelj kasnejših Horkheimerjevih in predvsem Adornovih razprav.

Kot Adlešič (1987, 109) povzema Mladena Dolarja v njegovi *Strukturi fašističnega gospostva*, »če hočemo govoriti o temeljnih izhodiščih Dialektike razsvetljenstva, moramo govoriti o odnosu oz. o zgodovinski združitvi historičnega materializma in Freudove psihoanalize. Prav ta združitev namreč določa samo temeljno teoretsko izhodišče pripadnikov kritične teorije družbe«. Prav pripadniki kritične teorije družbe so bili tisti, ki so prispevali »prvi sistematični poskus marksistične teorije, ne le anatomije produkcijskega procesa (kako ljudje obdelujejo naravo), temveč tudi druge plati – kako ljudje obdelujejo ljudi« (prav tam). In to nas privede do prve točke dialektike razsvetljenstva – instrumentalni razum je bil tesno povezan z načelom menjave, pri katerem je v službi univerzalne menjave vse zvedeno na ekvivalent vsega ostalega. Ali povedano z besedami Martina Jaya (1991, 39), je »ena njegovih najprominentnejših žrtev bil enkratni individuum, ki se je razcvetel v dobi meščanstva«. Horkheimer in Adorno sta izjemno pretanjeno obdelala njegovo izginevanje. Teoretski interes frankfurtovcev je tako iz kritike politične ekonomije premeščen na »teorijo subjekta«, tj. na teorijo mehanizmov gospostva nad individuumi, torej v skrajni posledici na kritiko razsvetljenske ideologije, ki je odgovorna za popolno izgubo avtonomije človeka. Kdor pa hoče govoriti o obdelovanju narave in ljudi, mora govoriti tudi o »koncu subjekta« in »tehničnem gospostvu«. Koncepta, ki sta bila v okviru Marxove misli spregledana. Če na tej točki povzamem Žižkovo utemeljitev (1981, 21) meje Marxove in Engelsove misli, ne gre več za družbeno obliko gospostva, marveč za tehnično-racionalno obvladovanje. »Tisto ogrožajoče v upravljanju svetu je prav to, da razlika tehnične in družbene ravni dejansko postaja neveljavna, tako da tisto, kar prikriva »tehnokratska ideologija« s svojo neproblematičnostjo, ni več zgolj posebno družbeno razmerje, marveč samosmotrnost samega tehničnega sredstva, moči razpolaganja, ki naj bi bila v službi različnih smotrov« (prav tako 1981, 22). V tem leži bistvena razlika »tehnokratske ideologije« do prejšnjih oblik ideologije, ki zakrivajo/izražajo poseben interes, določen z družbenimi razmerji: za pojavom tehničnega obvladovanja ne leži zgolj njegovo bistvo v pomenu družbenega razmerja. Kot sklene Žižek, »morda leži v tem razlog, zakaj kritična teorija na ravni dialektike razsvetljenstva ne nastopa več znanstveno-deduktivno po modelu historičnega materializma,

---

ideologije, ki ustrezno prihaja na dan na filmu in radiu. V zaključnem delu pa se Dialektika razsvetljenstva v Elementih antisemitizma ukvarja z vračanjem razsvetljenske civilizacije v resnično barbarstvo (Adlešič 1987, 108).

marveč bolj »hermenevtično«: smoter analize ni več zgolj v tem, da se izza pojava izpostavi družbeno bistvo/razmerje, marveč, da se samo to bistvo vnovič utemelji iz »zgodovinskega projekta« razsvetljenstva/usmerjenosti-k-obvladovanju«. Na ta način skušata Adorno in Horkheimer razviti mejo same Marxove in Engelsove misli: ta možnost gospostva nad človekom, ki ni več družbeno razmerje gospostva, marveč kjer gospostvo postane »tehnični problem«, to je tisto, kar spregledata. Marx in Engels še nista opazila, da se v sodobnem »totalitarizmu« tako temeljno spremeni značaj politične avtoritete, družbenega odnosa gospostva, da v tendenci sama politična vladavina ni več družbeni odnos, temveč postane »tehnični problem«. Da torej sama politična sfera dobi značaj tehničnega procesa upravljanja. Tu leži jedro »upravljanja sveta« (prav tako 1981, 24). Druga točka nenamernega destruktivnega vpliva instrumentalnega razuma je bila njegova vez z gospostvom nad naravo. Gospostvo nad zunanjim svetom narave je vodilo do kontrole človekove notranje narave in končno tudi do kontrole sveta družbe. Razlog, zakaj toliko omenjamo fašizem, je v tem, da so ga frankfurtovci razumeli kot »povratek človekove potlačene mitske preteklosti in maščevanje gospodovane narave, ki je uporabila mnoga orodja, ki jih je instrumentalni razum izdelal v službi tega gospostva« (Jay 1991, 39).

Poleg premika od *nadstavbe k subjektu* je opazen tudi premik od *mithosa k logosu*, ki vodi iz kaosa v civilizacijo. Ta premik se nam v prvi razpravi v okviru *Pojma razsvetljenstva* kaže kot prehod od mitskega k racionalnemu mišljenju, torej k logosu kot principu nove filozofije, torej novega načina mišljenja in delovanja. Omenjena prva razprava je zelo pomembna in predstavlja teoretični temelj ostalih. Kot sklene Adlešič (1987, 111), lahko kritični del prve razprave zvedemo na dve tezi: »že mit je razsvetljenstvo« in pa »razsvetljenstvo se vrača v mit«. »Program razsvetljenstva je bilo odčaranje sveta. Hotelo je razkrojiti mite in strmoglaviti domišljijo z védenjem, kajti razsvetljenstvo je totalitarno kot kakršen si že bodi sistem« (Adorno in Horkheimer 2002, 17). Grobo rečeno, razsvetljenstvo izenačuje mišljenje z matematiko, s čimer razsvetljenstvo meni, da je varno pred povratkom mitičnega. A s tem, ko je zanj proces odločen že vnaprej, se spreminja v absolutno instanco in tako zapopada novi mitologiji. Če povzamemo Adlešiča (1987, 113), naraščajoča prevlada nad zunanjo naravo vodi do popolnega obvladovanja notranje narave posameznika. Osvoboditev posameznikov izpod gospostva narave in bogov s pomočjo razsvetljenskega logosa je plačana z gospostvom nad samimi posamezniki. Tako mit prehaja v razsvetljenstvo, narava pa v golo objektivnost. Vsak poskus, da bi zlomili naravno prisilo, se torej tako še globlje zapleta v

naravo prisile, in prav to je pot evropske civilizacije, kot jo vidita Adorno in Horkheimer v svoji Dialektiki razsvetljenstva.

### 2.3 Filozofsko ozadje britanskega empirizma in nemškega idealizma

Kritična teorija je v svojih najminenitnejših predstavnikih skozi vse obdobje svojega obstoja ostajala prepojena tako s freudomarksizmom (skupaj z Marxovo kritiko) kot tudi s heglvsko refleksijo. Že poudarki negativne dialektike in omenjene negativne filozofije nakazujejo, da ne gre zgolj za neko obnovo heglvskega sistema, saj je v svojih formulacijah prej poudarjala iskanje nesistemskega in neidentitete kot obratno. Če parafraziram Pavla Zgago (2004, 420) v spremni besedi *Uma in revolucije* (Marcuse, 1955), ne gre le za podrobno študijo Heglove filozofije, pač pa za študijo o izteku teorije družbe v dveh nasprotnih smereh: *dialektične teorije* in *pozitivizma*. Marcuse vztraja pri tradicijah »negativne filozofije« in oblikuje stališče kritične teorije na historični dialektiki, pri čemer je pomembno poudariti, da takšno vztrajanje ni bilo naperjeno le zoper pozitivizem kot tak, ampak tudi na dialektični materializem, ki se je pozicioniral na tradicijah »pozitivne filozofije«<sup>9</sup>. Preden se lotimo izpeljevanja koncepta pozitivne in negativne filozofije v tem sociologičnem/zgodovinskem smislu, bi se najprej obrnil k hermenevtiki, torej k filozofskemu ozadju pozitivizma, kjer Marcuse opisuje nasprotje med *občim* in *posameznim*<sup>10</sup>. Kajti tukaj se skriva izvorni greh tistega, kar kasneje najdemo v tekstih dialektične hermenevtike – um in izkustvo, subjekt in objekt, teorija in praksa, postvarjenje in stvarnost, racionalnost in iracionalnost.

Poenostavljeno rečeno, gre za spopad dveh filozofskih šol – nemškega idealizma in britanskega empirizma, katerih predstavniki so vsi po vrsti zapopadali svojim mitologijam mikavnega povezovanja teoretičnega uma s praktičnim. Morda je v hermenevtskem smislu najprej lažje odpraviti empiristična stališča Locka in Huma, ki sta gladko zavrnila možnost občih idej. Kot Locka citira Marcuse: »Obče ideje so izmisleki in tvorbe razuma, ki jih je naredil za svojo rabo in zadevajo le znake. Ko torej opustimo posameznosti, so občji pojmi, ki ostanejo, zgolj tvorbe našega početja« (Marcuse 2004, 27). Za Huma so občje ideje abstrahirane iz posebnega in reprezentirajo posebno in zgolj posebno. Nikoli ne morejo dati

---

<sup>9</sup> Konstituiranje kritične teorije v Umu in revoluciji je zato rekonstrukcija heglvske in marksovske dialektike.

<sup>10</sup> V tej točki že postaja jasno, da konceptov ne bi rad izpeljeval sociologično in zgodovinsko, temveč bi jih rad odlepil od kontekstualnosti in jih podajal hermenevtsko/psihoanalitsko, s čimer bi jih aktualiziral. Kajti menim, da ti spoznavnoteoretski problemi raziskovanja družbe niso rešljivi na razumski ravni kot taki – v smislu, filozofija mora biti resna, vendar ne spet preveč resna.

splošnih pravil in principov (prav tako 2004, 28). Če sprejmemo Huma, bi morali zavrniti zahtevo uma, da organizira dejanskost, s čimer bi grobo rečeno morali sprejeti tudi to, da »življenja ne vodi razum, temveč navada«. Ta sklep empiricizma ni le spodkopal metafizike, temveč je ljudi zaprl v meje danega, v obstoječi red stvari in dogodkov. Na drugi strani je za nemške idealiste pomenila ta filozofija odpoved umu. Obstoj obćih idej zvajati na moć navade, principe, s katerimi je mogoće razumeti dejanskost, pa na psihološke mehanizme, je bilo zanje toliko kot zanikati resnico in um. In tukaj smo že pri prvi zagati razmerja *uma in izkustva*, ali obće izvira iz izkustva ali pa je obće (torej um) proizvod *domišljije* in se tvori »za hrbtom« individuov. Če sprejmemo prvo, se nedvomno zapiramo v meje danega in konformizem, če sprejmemo drugo, zapademo idealizmu in metafiziki. Če, tako so dejali idealisti, o splošnih pojmi, ki si lastijo nujnost in obćost, ni mogoće dokazati, da so kaj več kot proizvod domišljije, torej da svoje veljavnosti ne dobivajo iz individualne psihologije, potem se mora um prikloniti nareku empiristićnih naukov. Če pa spoznanje, ki izvira iz uma (obćih pojmov), ki jih ni mogoće zvesti na izkustvo, pomeni metafiziko, potem je napad na metafiziko hkratu tudi napad na pogoje ćloveške svobode (prav tam). Ne glede na to, da bomo kasneje kritizirali tudi to skrivnostno ujemanje posamićnega in obćega nemških idealistov, pa lahko povemo, da je nemški idealizem nedvomno obvaroval filozofijo pred napadom britanskega empirizma. Boj med njima pa ni bil zgolj spopad dveh razlićnih šol, temveć boj za filozofijo kot tako.

#### 2.4 Pozitivna in negativna filozofija

V predgovoru *Uma in revolucije* je Marcuse zapisal, da se loteva analize Hegla, ker to zahteva nastanek fašizma<sup>11</sup>:

*Heglova kritićna in racionalna merila, še zlasti njegova dialektika, so morala priti v spor s prevladujoćo druźbeno dejanskostjo. Zato bi lahko njegovemu sistemu prav primerno rekli negativna filozofija, kakor so ga imenovali tudi njegovi sodobni nasprotniki. Da bi premagala njegove destruktivne teźnje, je v*

---

<sup>11</sup> Vsled premika k subjektu (oz. k njegovemu koncu), o ćemer smo pisali zgoraj, nastanek fašizma ni noben slućaj, ampak posledica. Prav izkustvo zmage fašizma je tisti teoretski impulz, ki nosi in žene naprej kritićno teorijo. Če k temu dodamo še bridko izkušnjjo kritićnih teoretikov, da so postala prićakovanja rešitve od delavskega gibanja in socialne revolucije iluzorna, je morala kritićna teorija poiskati nova tla. Vrniti se je bilo treba nazaj k misli, nazaj k Heglu.

*desetletju po Heglovi smrti nastala pozitivna filozofija, ki je hotela podrediti um avtoriteti dognanih dejstev* (Marcuse 2004, 9).

Z nadaljnjim povzemanjem Marcusejeve misli (predvsem v poglavju O osnovah pozitivizma in nastanku sociologije) nam gre predvsem za osnovno predstavitev dialektičnih momentov v zgodovini filozofije. Štrajn (1978, 178) ocenjuje, da Marcuse razvija mišljenje, ki ga v določeni meri tesno približuje Horkheimerju in Adornu, saj negativno dialektiko Hegla izpeljuje v teoretskem polju kritike pozitivizma. Še več, »kritiko pozitivizma razširi na kritiko dejanskega (tedanjega) razsvetljenskega sveta kot tehnološko formirane dominacije v modelu znanstvene družbe in objektivnega reda« (prav tam).

V desetletju po Heglovi smrti (prva polovica 19. stoletja) se je v evropskem mišljenju začelo obdobje pozitivizma, ki je imelo težnjo vzpostaviti nazaj avtoriteto izkustva. Heglovi sodobniki (Saint-Simone, Auguste Comte, Julius Stahl, Lorenz von Stein) so njegovemu sistemu zaradi kritičnih teženj, ki jih je vseboval, rekli *negativna filozofija*, saj zavrača vsakršno dejavnost, ki ni v skladu z umom. »V Heglovem prizadevanju, da bi dejanskost prilagodil merilom avtonomnega uma, je reakcija videla kljubovanje obstoječemu redu. Heglova filozofija proučuje notranje možnosti reči, vendar ni zmožna spoznati njihove dejanskosti. Ostaja pri njihovih »logičnih formah« in nikoli ne doseže njihove dejanske vsebine, ki je ni mogoče izpeljati iz teh form« (Marcuse 2004, 303). To pripelje do temeljnega očitka, da negativna filozofija zaradi svoje pojmovne usmeritve »negira« stvari, kakršne so. Dejstva, ki sestavljajo dano stanje, postanejo tedaj, ko jih opazujemo v luči uma, negativna, omejena, bežna, postanejo izginjajoče forme v obsežnem procesu, ki vodi onkraj njih. Heglovo dialektiko so imeli za prototip vsakršne destruktivne negacije danega, saj v njej vsaka neposredno dana forma preide v svoje nasprotje in le tako doseže svojo resnično vsebino. Ta vrsta filozofije, tako so dejali kritiki, odreka danemu dostojanstvo dejanskega; vsebuje princip revolucije (prav tako 2004, 304).

Zgodovino poheglovskega mišljenja zaznamujeta dve potezi pozitivne filozofije. Pozitivna filozofija bi morala povsem premagati negativno filozofijo, to je odpraviti bi morala vsakršno podrejanje dejanskosti transcendentalnemu umu. Poleg tega bi morala ljudi naučiti, da gledajo in proučujejo pojave svojega sveta kot nevtralne objekte, ki jim vladajo občeveljavni zakoni. Ta težnja je postala še posebno pomembna v družbeni in politični filozofiji. Hegel je imel družbo in državo za človekovi zgodovinski deli in ju je interpretiral z vidika svobode. V nasprotju s tem pozitivna filozofija proučuje družbene realnosti pa vzorcu narave in z vidika



objektivne nujnosti. Neodvisnost dejstev je treba ohraniti, razmišljanje mora biti usmerjeno k sprejemanju danega. Na ta način se je pozitivna filozofija nameravala upreti kritičnemu procesu, ki ga je vsebovalo filozofsko »negiranje« danega, in dejstvom vrniti dostojanstva pozitivnega.

Na tej točki postane jasna povezava med *pozitivno filozofijo* in *pozitivizmom* (v modernem smislu besede). Poleg boja proti metafizičnemu apriorizmu jima je skupno to, da mišljenje usmerita k dejstvom, izkustvo pa dvigneta na najvišje mesto v spoznanju.

*Pozitivistična metoda je prav gotovo uničila številne teološke in metafizične iluzije, podprla pa je tudi pohod svobodnega mišljenja, še zlasti v naravoslovnih znanostih. »Velik napredek v teh znanostih je še okrepil pozitivistični napad na transcendentno filozofijo. V tem novem znanstvenem ozračju je lahko pozitivizem, kakor ga je formuliral Comte, trdil, da je filozofski povzetek človeške vednosti. Ta povzetek naj bi omogočila vsestranska aplikacija znanstvene metode in izključitev vseh ciljev, ki jih nikakor ni mogoče preveriti z opazovanjem. Moderna družbena teorija 19. stoletja in s tem sociologija izvira iz tega pozitivizma in pod njegovim vplivom se je razvila v neodvisno empirično znanost (Marcuse 2004, 305).*

## 2.5 Preoblikovanje negativne filozofije v negativno dialektiko kritične teorije družbe

Heglov negativni sistem zaključuje celotno epoho moderne filozofije. Hegel je bil zadnji, ki je svet interpretiral kot um, vtem ko je naravo in družbo enako podvrigel merilom mišljenja in svobode. Obenem je pripoznal od človeka proizvedeni družbeni in politični red kot bazo, na kateri je moral um biti udejanjen. Njegov sistem je spravil filozofijo do praga njene negacije in je bil torej edini člen med staro in novo obliko kritične teorije, med filozofijo in družbeno teorijo. Spričo notranjega razvoja zahodne filozofije je prehod h kritični teoriji družbe postal nujnost (Marcuse 2004, 419–420).

Kot smo že omenili, konstituiranje kritične teorije temelji na rekonstrukciji negativne filozofije. In kaj je tisto, kar naredi prelom med negativno filozofijo in kritično teorijo? Kje se skriva ta negacija negativnosti (negativna dialektika)? To je vprašanje, ki sem si ga tekom študija Adornovih, Horkheimerjevih in Marcusejevih tekstov nenehno zastavljal.

Odgovor je - v Celoti. Ne glede na to, ali gre za novokantovce (transcendentalni subjekt), heglowce (panlogizem, totaliteta uma, spravljen ontološki sistem) ali marksiste (negativnost je preko nadstavbe historična). Resnico vidijo v celoti – in je hkrati ne prepoznajo kot spoznavnoteoretski problem. Kritika *Celote* je ta *negativna dialektika*. In prav glede tega zadene kritično teorijo odločilen prelom. Kritična teorija bi rada spremljala prakso v vsakem trenutku. Rada bi analizirala spreminjanje situacije in ustrezno temu formulirala svoje pojme. Zato jo (kritično teorijo) negativna filozofija navdaja s pesimizmom.

Kot povzema Žižek (1981, 9), gre tu v temelju najprej za problem *skrivnostnega ujemanja*, ki najjasneje izstopi pri interpretaciji najprej Kantovega ujemanja razuma s pojavi in kasneje v Adornovem znamenitem eseju *K subjektu in objektu*, ki je dostopen v zborniku *Kritična teorija družbe* (Žižek in drugi, 1981). Posebna »napaka« sodobne epistemologije, h kateri se Adorno obrača v tem eseju, je »radikalna ločitev subjekta in objekta«, kar je vsaj od Descarta naprej osnovna podmena zahodne misli – »ločitev med subjektom in objektom je realna in videz. Resnična, ker podeljuje na področju spoznanja izraz realni ločitvi, razcepljenost človeške situacije, ki je postala polna prisil; neresnična, ker nastale ločitve ne smemo hipostazirati, začarati jo v nesprejemljivo. To protislovje v ločitvi med subjektom in objektom si deli s spoznavno teorijo« (Adorno 1981a, 200). Začetna podoba kritične teorije vidi v tem idealistični izraz transcendentalnega subjekta: »pojave lahko dojamemo s kategorijami razuma, ker so kot dejstva že rezultat dejavnosti družbenega subjekta. Skrivnostnost tega ujemanja je zgolj mera temu, koliko subjektom uhajajo pogoji lastne (re)produkcije« (Žižek 1981, 9). Ujemanje mišljenja in biti, razuma in čutnosti, subjekta in objekta je utemeljena v »odtujenosti družbene substance nasproti abstraktni individualnosti meščanskega subjekta, čemur kritična misel zoperstavi racionalno razmerje umnega projekta in njegove udejanitve. Bistvenega pomena je to, da se ideja racionalnega in ne več skrivnostnega ujemanja, ki pravzaprav pomeni družbeni subjekt kot temelj zgodovinske totalnosti, ohrani kot kritični projekt negativne dialektike« (prav tako 1981, 10).

Iz tega bi lahko izpeljali naslednji problem – *posredovanost*. V tem smislu je Hegel tisti, ki zadnji znotraj idealistične metafizike skuša med seboj spraviti subjekt in objekt. Absolutni začetek – substanca – je pri njem že prepoznana kot nekaj neposredovanega, in mora preiti v subjekt (bistvo), zaradi česar se bistva v temelju drži značaj posredovanja. »In če je resnica v tem, da je substanca subjekt, lahko hkrati rečemo, da je neposredno vselej že posredovano. Začetek je skrajna neresnica, ne pa »čista resnica«, ki bi jo razvoj »zamazal«. Toda Hegel še vedno ostane »idealist«, zapre to gibanje v eshatološki krog. Resnica, ki je na koncu, ki je

celota, mu na sebi obstoji že na začetku, absolutna posredovanost mu znova postane neposrednost, absolutna razlika istovetnost« (Žižek 1981, 13). Kot glavno dediščino Hegla izstavi Adorno *družbeno posredovanost* vsega navidez neposredno-izvirnega, pri čemer pa »povsem Drugo« (čista bit) ostane teorijsko nepojasnjiva. »Zato je tudi – glede na nujnost družbene totalnosti – možnost spoznanja stvari same v njeni neistovetnosti, še ne popolnoma postvarjena »moč subjekta«, »subjektivni presežek v mislih«, njegova še ne v vse posredujočo Celoto zajeta »spontanost«, nekaj v bistvenem pomenu slučajnega« (prav tam). Upiranje tej Celoti, možnost spoznanja stvari sami v njeni identičnosti, je nekaj, česar se takrat ni dalo teoretsko utemeljiti. S tem je pravzaprav opuščena heglovska posredovanost subjekta in objekta. »Nerešena problematika razmerja med aktivnostjo in pasivnostjo, apriornostjo in čutnimi podatki, filozofijo in psihologijo zato ni neka subjektivna nezadostnost, temveč je nujna po naravi stvari« (Horkheimer 1981, 42). Hegel je ta protislovja odkril in jih razvil, vendar jih je na koncu spravil med seboj v mediju višje duhovne sfere. Iz zadrege pred občim subjektom, za katerega Kant zatrjuje, da je, a ga ne more prav označiti, se je Hegel rešil tako, da je postavil absolutnega duha kot tisto najbolj realno (prav tam).

V nasprotju s »totalnostjo« negativne filozofije, ki hoče novo še posredovati s starim, pa se negativna dialektika kritične teorije tej totalnosti obstoječe družbene posredovanosti skuša izmikati. Torej »Novo hoče dojeti kot radikalno Drugo in tako stopa čezse. Dialektika je dosledna zavest neidentitete. Ne zavzema vnaprej nekega stališča« (Adorno 1981b, 152). Zgodovinsko-filozofsko se distancira od tradicije tega ujemanja, kar pa ima temeljne posledice za samo hermenevtiko kritične teorije. Odločilno misel, ob kateri lepo vidimo razliko od tradicionalne teorije, izvrši Horkheimer v tekstu *Tradicionalna in kritična teorija*. »Splošnih kriterijev za kritično teorijo kot celoto ni; počivajo namreč vselej na ponavljanju dogodkov, torej na totalnosti, ki sama sebe reproducira. Ravno tako ne obstaja družbeni razred, na katerega soglasje bi se mogli zanesti« (Horkheimer 1981, 73). Drugače povedano, če hoče kritična teorija razumeti samo sebe, bi se morala povezati na neko drugo meta-teorijo, prav tega pa, »za razliko od tradicionalne teorije, kjer je teorija kot praktična vselej lastna metateorija, ne more storiti, ker bi s tem izdala to radikalno Drugo« (Žižek 1981, 14).

### 3 Spor o pozitivizmu v nemški sociologiji: Adorno vs. Popper

*Tisti kritiki, ki svoje raziskave osredinijo na metodološka vprašanja, me spominjajo na tiste ljudi, ki nenehno čistijo svoja očala, namesto, da bi si jih nataknili in se skozi ozrli okoli sebe (Freud v Balažic 1995, 108).*

Kot smo že poudarili, je naslonitev sociologije na pozitivistični model družboslovja najbrž bila neizogibna. Kot piše Miheljak (2001, 43) gre razloge iskati najbrž v specifičnem »znanstvenem modernizmu«, specifičnem »zeitgeistu«, ki ga je sproducirala industrijska revolucija 19. stoletja. »Ko govorimo o t.i. »novejši krizi sociologije«, s tem torej nikakor nimamo v mislih kakšnih popolnoma novih problemov in spoznavnih vprašanj – nečesa, česar se sociologija kot znanost in spoznavna teorija nasploh ne bi že vseskozi bolj ali manj zavedala«. Namreč (prav tako 2001, 49), »z novo krizo sociologije označujemo probleme t.i. »vrednostne nevtralnosti« oz. ideološkosti spoznavnega oz. metodološkega postopka. Ti problemi pa so bili aktualni in obravnavani že vsaj od preloma stoletja<sup>12</sup>, pa tudi že prej«. Gre predvsem za to, da je sociologija pri problematiziranju koncepta znanstvenosti šele v poznih šestdesetih letih začela središčno obravnavati ta problem (problem prave teorije, prave metode).

»Positivismusstreit« kot ključni in nikoli končan obračun dveh prevladujočih pristopov k predmetu družboslovnega raziskovanja »ni neki naključni spor, ki bi ga spodbudilo naključno srečanje dveh v temelju nasprotnih pozicij. Spor, do katerega je slej ko prej moralo priti, je imel dolgo teoretsko pripravo« (prav tako 2001, 52). V to pripravo gre šteti predvsem delo predstavnikov frankfurtske šole. Kot smo v prejšnjem poglavju pokazali, so se sredi petdesetih let prejšnjega stoletja pojavila dela kritične teorije, ki sta za mnoge do tedaj klasično usmerjene družboslovce pomenili prelomnico v koncipiranju teorije in metode družboslovnega raziskovanja. Najprej je leta 1947 izšlo legendarno Adornovo in Horkheimerjevo delo *Dialektika razsvetljenstva*. Ključno mesto koncipiranja zgodovinske

---

<sup>12</sup> Kot piše Miheljak v Spoznavnih temeljih psihologije (2001, 50), je »spor o metodah v svojih klasičnih formah sega nazaj vse od Webrovega spora o vrednostni nevtralnosti. Iz tega Weber izpelje sklep, da svetovnega nazora, vrednostnega sistema ni možno eliminirati iz raziskovalnega procesa. »Zavestno je treba opustiti zmotno navezovanje na neutralnost znanosti. Nobena obstoječa znanost ni neutralna«. Max Weber, profesor nacionalne ekonomije in sociologije na univerzah v Berlinu, Freiburgu, Heidelbergu in Münchnu, je s svojimi spisi o metodoloških vprašanjih družboslovnih ved, ki jih je spisal pred prvo svetovno vojno in po njej, sprožil polemike, ki so se jih udeleževali najeminentnejši filozofi, spoznavni teoretiki in družboslovci od zgodnjega Mannheima, Sprangerja, M. Schelerja pa do sodobnih udeležencev »Positivismusstreita« (Popper, Albert, Adorno, Habermas itd.)«.

usode pozitivizma je bilo v tem delu poglavje *Pojem razsvetljenstva* – kritika razsvetljenstva v najširšem smislu »napredujočega« mišljenja za ustvarjanje gospostva. Nato je leta 1955 izšlo legendarno Marcusejevo delo *Um in revolucija*. »Ključno mesto novega koncipiranja družboslovja je bilo v tem delu poglavje o pomenu pozitivizma v razvoju sociologije. Marcuse prikaže, kako hitro je po Heglovi smrti prišlo do obrata evropske filozofske misli v t.i. »pozitivno filozofijo«, iz katere so Comte in drugi izpeljali pozitivistično metodo. Tretji tekst, ki je predhodil slovitemu »sporu o pozitivizmu«, je bil Adornov spis *K razmerju med psihologijo in sociologijo*, v katerem je opozoril na tendence »naravoslovizacije« družboslovja in psihologije« (prav tam):

*Ločevanje med sociologijo in psihologijo je nepravilno in obenem pravilno. Nepravilno, ker žirira odpoved na spoznanje totalnosti, ki zapoveduje še ločevanje; pravilno, kolikor realno opravljeni prelom registrira bolj neusmiljeno kot prehitro združevanje v pojmu. Sociologija v specifičnem seveda tudi pri Maxu Weberu vselej spet subjektivno navdahnjenem smislu ima objektivni moment družbenega procesa trdno v rokah. Kolikor bolj striktno pa odmika oči od subjektov in njihove spontanosti, toliko bolj izključno ima opraviti s postvarjenim, skoraj prirodno-znanstvenim caput mortuum. Odtod skušnjava, da bi posnemali prirodno-znanstvene ideale in postopke, ki pa nikoli ne morejo zapopasti družbenega predmeta samega. Medtem ko se hvalijo zaradi svoje stroge objektivnosti, pa se morajo znajti s tistim, kar je že posredovala scientistična priprava – s sektorji in faktorji – kakor da bi bili neposredno stvar sama. Kar nastane, je sociologija brez družbe, posnetek stanja, v katerem ljudje pozabljajo sami nase (Adorno 1976, 36–37).*

Leta 1957 je Adorno objavil esej z naslovom *Sociologija in empirično raziskovanje*, v katerem je spodbijal domnevo, da je teoretske in empirične argumente mogoče postaviti v kontinuum. Obširneje razvijajoč podobno mnenje, ki ga je v zgornjih vrsticah podal v razpravi o *Razmerju med sociologijo in psihologijo*, je zatrjeval, da »nobena harmonično zamišljena metodologija ne bi mogla biti ustrezna svojemu objektu« (Adorno 1984b, 18). Empirične tehnike tako ne bi bile nikoli sposobne razkriti skritih implikacij same družbe, četudi bi lahko zabeležile določene omejene resnice. Ta esej je že mogoče videti kot prvi napad v kontroverzni polemiki, ki bo v 60. letih razdelila nemško sociologijo.

Leta 1959 je Karl L. Popper (drugi veliki protagonist v sporu o pozitivizmu) v njegovem temeljnem delu *Logika znanstvenega odkritja* razvil probleme metodološke doslednosti v njegovi filozofiji znanosti. Ta opredelitev problemov bo temeljno vodilo za našo predstavitev Popperjeve filozofije v podpoglavju *Logika socialnih znanosti*, kjer predstavi svoje znamenite teze. Vsled teh objav so zastopniki pozitivizma (zlasti kritični racionalisti) in dialektiki relativno dolgo živeli v slogi temeljno nezdržljivih pozicij, dokler ni leta 1961 dokončno počilo, in sicer na srečanju nemških sociologov v Tübingenu, ko Popper predstavi svojih 27 tez v referatu *O logiki socialnih znanosti*.

### 3.1 Adorno: sociologija in empirično raziskovanje

Spor je nastavljal Adorno marca 1957, ko je imel na frankfurtskem Inštitutu za socialna raziskovanja predavanje z naslovom *Sociologija in empirično raziskovanje*, v katerem predstavi svojih 7 tez. To besedilo je spodbudilo Popperja, da je imel na kongresu nemških sociologov referat *Logika socialnih znanosti (27 tez)*, čemur je sledil Adorno s koreferatom z naslovom *K logiki socialnih znanosti*. V pričujočem podpoglavju povzemamo izvorni greh spora – Adornovo predavanje *Sociologija in empirično raziskovanje*.

#### 3.1.1 O lažni sintezi teorije in empirije

Adorno v prvi tezi najprej z razočaranjem priznava, da, »kar se danes vobče misli z imenom empirično socialno raziskovanje, ima že od Comtovega pozitivizma za vzor naravoslovne vede« (1984b, 18). Razočaran je v toliko, kolikor se »teoretičnih misli ne da rešiti brez preloma z empiričnimi ugotovitvami«. In takih teoretičnih misli je veliko, zato je tudi njegovo razočaranje enormno<sup>13</sup>. V osnovi se empirizmu ne da izogniti, ker vsak družbeni fenomen (celota) transcendirata v njegovih razpršenih dejstvih. To pomeni, da se okoli konstrukcije te celote organizirajo določeni podatki, ki pa (to je zelo pomembno) so urejeni po družbeno pogojenih kontrolnih mehanizmih. Zato, da ne zaide v vedno isti dogmatizem, mora določeni fenomen (pojma) vedno že izraziti na materialu in ga v stiku z njim vedno znova preoblikovati – »pojme, ki jih kakor prinese s seboj od zunaj, mora presaditi v one, ki jih ima stvar sama od sebe, v to, kar bi stvar sama hotela biti, in to konfrontirati s tem, kar stvar je. Otrplost tukaj in danes fiksiranega predmeta mora razrešiti v napetostno polje

---

<sup>13</sup> V zvezi s tem Adorno metaforično opiše, da »so nasproti postulatu vpogleda v bistvo moderne družbe empirični prispevki podobni kapljam v morje«.

možnega in resničnega: vsako od obeh je, da bi zgolj moglo obstajati, napoteno na drugega« (prav tam). Adorno sklene svojo misel, da bi naj »teorija bila brezpogojno kritična«, saj ji sicer grozi nevarnost, da bi ji iz nje izpeljane hipoteze bile preveč »adekvatne«. V zvezi s tem opozarja, da ne smemo zapasti v skušnjavo o »poceni zadoščenju nad tem, da se dejansko zgodi to, kot je bilo predvideno«.

*Če hočemo obratno od posameznih ugotovitev, po splošni znanstveni navadi, napredovati k totaliteti družbe, dobimo v najboljšem primeru višje klasifikatorske pojme, vendar nikoli takšnih, ki izražajo življenje družbe same. Kategorija »družba z delitvijo dela« je višja, splošnejša kot »kapitalistična družba«, toda ne bolj bistvena, temveč bolj nebistvena, pove manj o življenju ljudi in tem, kar jih ogroža, a ne da bi zato logično nižja kategorija denimo »urbanizem«, o tem povedala več. Niti navzgor niti navzdol sociološki nivoji abstrakcije ne ustrezajo preprosto družbeni spoznavni vrednosti. Zaradi tega se lahko od njenega sistematičnega poenotenja z nekim modelom, denimo Parsonsovim »funkcionalnim«, tako malo nadejamo (Adorno 1984b, 18).*

### 3.1.2 Metoda kot fetiš

V drugi tezi Adorno najprej izpostavi »paradoksalno prednost subjektivnega«. Izhajajoč iz očitkov pozitivistov, da dialektiki zapadajo v subjektivnost zaradi mitologije, je tukaj ost uperjena v empirične metode, ki zaradi lastne pretenzije na objektivnost (paradoksalno) zapadejo v še večjo subjektivnost. Sama empiričnost kot taka ni problematična, če je le ena od metod, ne pa nekaj že vnaprej raziskanega, kar je v okviru ameriškega »administrative researcha«<sup>14</sup> stalnica. Adorno s tem konkretno meri na »statistično pripravo izsledkov, ki jih je po zakonih verjetnostnega računa moč posplošiti in so neodvisne od individualnih nihanj. Toda dobljene povprečne vrednosti, tudi če je njihova veljavnost objektivna, ostanejo vendarle največkrat objektivne ugotovitve o subjektih; o tem, kako vidijo subjekti sebe in

---

<sup>14</sup> Kot je znano, je Adorno kot politični emigrant bival v ZDA, kjer je skušal nadaljevati svoje intelektualno delo istega tipa, kot ga je opravljal v Evropi. Iz marsikaterih teze je jasno, da mu to ni najbolje uspevalo. Naj tukaj omenimo skorajda prisilno sodelovanje s Princetonsko univerzo in profesorjem Paulom Lazarsfeldom, ki je Adorna silil k uporabi empiričnih tehnik družboslovne znanosti pri preverjanju svojih spekulacij o glasbi in množični kulturi. Neskladja med Lazarsfeldovo navidezno apolitično »administrativno raziskavo« in Adornovo kritično alternativo pa so bila pregloboka, da bi dopustila uspešno sodelovanje. Adornu se je zdelo, da njegovih opažanj o postvarelosti družbe, blagovnem fetišizmu in lažni zavesti ni mogoče preveriti s pomočjo vprašalnikov, naslovljenih na njihove žrtve (Jay 1991, 36).

realnost« (prav tako 1984b, 19). Kar pa subjekti ne vidijo, je ravno družbena objektivnost (totalnost), ki subjekte »umaže z družbeno posredovanostjo«. Krivde za to ne nosijo samo zainteresirani naročniki ameriškega »commercial systema«, temveč so temu objektivno že prikrojena »empirična sredstva, bolj ali manj normirana izpraševanja mnogih posameznikov in njih statistična obdelava, ki težijo k temu, da bi se že vnaprej razširjena – in kot taka preformirana – mnenja pripoznala kot pravni vir za sodbo o stvari sami. V teh mnenjih se pač zrcalijo tudi objektivnosti, toda gotovo ne popolnoma in mnogokrat izkrivljeno« (prav tam). Adorno v osnovi pogreša to subjektivnost mnenja, ki je tukaj postavljena sekundarno. Kar je zanj primarno, postane tukaj sekundarno. »Takšne premestitve znotraj metode nasproti raziskovanemu niso indiferentne, saj metode ne prebijejo opredmetenosti stvari, zlasti pritiska ekonomske objektivnosti« (prav tam). Adorno gre še nekoliko globlje, ko pravi, da metodoloških težav ni zaznati samo pri t.i. *empirični sociologiji*, temveč tudi v »filozofskih antropologijah, ki so prišli v modo istočasno z njo«. Obe si delita neko »smer pogleda tako, kot da bi bilo to zdaj in tu že odvisno od ljudi, namesto da bi podružbljene ljudi danes že vnaprej določila kot moment – predvsem kot objekt družbene realnosti«. V tej točki se oddalji od metodoloških kritik in gre globlje v psihoanalizo, ko pravi, da »metoda grozi, da bo fetišizirala svojo stvar, kakor tudi, da se bo po svoji strani izrodila v fetiš«.

*Ne prevladujejo zaman – v diskusijah empiričnega socialnega raziskovanja vprašanja metod nasproti vsebinskim. Na mesto dignitete predmetov, ki jih je treba preiskati, stopi kot kriterij mnogokrat objektivnost z metodo izsledljivih ugotovitev, in v empiričnem znanstvenem podjetju se ravnata izbira predmetov raziskave in nastavek preiskave, če ne po praktično-administrativnih željah, veliko bolj po postopkih, ki so na razpolago in ki jih je vsekakor moč naprej razvijati, kot po bistvenosti preiskovanega. Od tod nedvomno irelevantnost toliko empiričnih študij (Adorno 1984b, 20).*

### 3.1.3 Indukcija in dedukcija kot nadomestek dialektike

Adorno svojo tretjo tezo začne s stavkom, »da se naravoslovnega modela ne da preprosto in neomejeno prenesti na družbo, je vzrok v slednji«. Tukaj izpelje eno vidnejših iztočnic, ko pravi, da »je družba ena« in da »nasprotje kvantitativne in kvalitativne analize ni absolutno« (prav tako 1984b, 20). To dihotomijo dvigne na agregatno raven družbenih ved, ki zaradi funkcionalnega ujemanja teorije in prakse zapadejo v ideologijo.



*Sociologija, ki se zadovolji s pluralizmom postopkov in jih opraviči z denimo tako jalovimi in nezadostnimi pojmi kot sta indukcija in dedukcija, postane ideologija v strogem smislu – nujni videz. Videz, ker mnogovrstnost metod ne doseže enotnosti predmeta in jo skriva za takoimenovanimi faktorji, v katere ga zaradi spretnosti razstavi; nujen, ker se predmet, družba, ničesar ne boji tako zelo, kot tega, da se jo pokliče po imenu, in zato nehote zahteva in trpi samo takšna spoznanja same sebe, ki zdrsnejo z nje. Pojemovni par indukcija in dedukcija je scientistični nadomestek dialektike (Adorno 1984b, 20).*

Kot je razumeti iz teksta, ne gre toliko za dihotomijo kot tako, temveč za prisiljeno skladnost med splošnim in posamičnim. Edini dostojni objekt sociologije bi naj bil v nihanju razmerja med splošnim in posamičnim, znanost bi pa želela napetost med tema dvema »s svojim skladnim sistemom spraviti iz sveta«. Za Adorna je centralen ravno antagonistični značaj družbe, ki je v nenehni napetosti. In kar ga moti, je, da ga sociologija venomer skuša »rokohitrsko« skrivati.

#### 3.1.4 Skladnost v neskladnosti

Misel o neskladnosti nadaljuje Adorno v četrti tezi, kjer neskladnost vidi kot »vzrok, da predmet sociologije, družba in njeni fenomeni, ne posedujejo tiste vrste homogenosti, s katero je lahko računalo t.i. klasično naravoslovje«:

*V sociologiji ni moč v enaki meri napredovati od parcialnih ugotovitev preko družbenih dejanskih stanj do njihove – četudi omejene – obče veljavnosti, kot smo bili navajeni iz opazovanja lastnosti enega koščka svinca sklepati o vsem svinču. Občost socialnoznanstvenih zakonov sploh ni občost pojmovnega obsega, kateremu bi se prilagodili posamezni deli brez lomljenja, temveč se vselej in bistveno nanaša na razmerje splošnega in posameznega v njegovi historični konkretnosti. To izpričuje nehomogenost družbenega stanja – anarhijo vse dosedanje zgodovine – kot pozitiven moment spontanosti, ki se ne da ujeti zakonu velikega števila (Adorno 1984b, 20).*

Izhajajoč iz citata je tudi tukaj ključen antagonističen značaj družbe, ki za Adorna ni tako problematičen in ne terja kakšnega posebnega pojasnila – »prej potrebuje pojasnilo homogenost splošnega in posamičnega, če človeško ravnanje podvrže zakonu velikega števila, kakor njena odsotnost« (prav tam).

### 3.1.5 Strah pred hipotezami

Razbijanje homogenosti pa vseeno ni tako enostavno, kot se zdi, npr. da bi bilo treba ostati pri sterilni ločitvi disciplin, denimo družbene teorije, analize objektivnih socialnih razmer in institucij ter subjektivno naravnane socialnega raziskovanja v ožjem smislu. Kritično povezovanje razhajajočih se socioloških metod naj bi vendarle bilo vsebinsko, kot to tudi zahteva spoznavni cilj, in ne zgolj samo »delitev dela«, ki si jo je znanost že predhodno samovoljno izmislila, da bi povezala indukcijo in dedukcijo.

*Socialni research bi naj bil napoten na konfrontacijo s teorijo in na poznavanje objektivnih socialnih tvorb, če se noče spriditi v irelevantnost ali ustreči apologetskim parolam. Neresničen postane izolirani social research, brž ko bi rad totalnost, ker ta njegovim metodam v principu uhaja, izločil kot kripto-metafizični predsodek. Znanost je potem zaprisežena golemu fenomenu. Vtem ko tabuiziramo vprašanje o bistvu kot iluzijo, kot nekaj z metodo nerešljivega, so zveze bistva – to, kar v družbi pravzaprav gre – a priori zavarovane pred spoznanjem. Očitka idealizma se ni treba bati nikomur, ki pojmovno pripisuje družbeni realnosti (Adorno 1984b, 20).*

Povedamo drugače, ravno namišljeni antiidealizem scientističnega mišljenja koristi nadaljnemu obstoju ideologije. Ideologijo smatra kot nekaj, kar ji je nedostopno, ker vendarle ni fakt in je zato tudi ne more ogrožati. »Brž ko se sociologija upre spoznanju tega, ko pri tem privoli v registriranje in razvrščanje tega, kar ji pomeni fakt, in zamenja pri tem prečiščena pravila z zakonom, ki vlada nad fakti in po katerem se le-ti prelivajo, se je že zapisala upravičevanju, četudi o tem nič ne slutiti« (prav tam). Dalje opozarja Adorno, da se v družboslovju zato ne da ravno tako kot v naravoslovju »napredovati od sektorja k celoti«, kajti »družba je prej podobna sistemu kot organizmu«. Kako je tukaj mišljen sistem napram organizmu je razvidno iz tega citata (prav tam):

*Za družbo kot sistem, svoj pravi objekt, je neteoretsko, z golimi hipotezami upravljajoče socialno raziskovanje slepo, ker ta objekt ne sovпада z vsoto vseh sektorjev, ne sublimira sektorjev, tudi se ne sestoji kot geografska karta iz svojega drug-poleg-drugega in drug-z-drugim iz dežele in ljudi. Noben socialni atlas, ne v dobesednem ne v prenesenem pomenu, ne reprezentira družbe.*

Kaj pa še potem preostane? Praksa empirične sociologije vidi rešitev v svoji lastni privolitvi v nujnost hipotez, kar pa Adorno zavrača kot možnost, ko koncedira, da se raziskovalci s sleherno hipotezo srečujejo nezaupljivo, ker bi lahko postala »bias« – omejevanje nepristranskega raziskovanja. Razume jih kot podlago za »rezidualno teorijo resnice« – »predstava, da je resnica tisto, kar preostane po odbitku dozdevno zgolj subjektivne primesi, neke vrste lastnih stroškov« (prav tam).

### 3.1.6 »Background study« kot korektiv?

V šesti tezi Adorno (prav tako 1984b, 21) sklene, da povezava empiričnih poizvedovanj s teoretično centralnimi postavitvami vprašanj, kljub posamičnim nastavkom, do danes ni uspelo. »Najbolj skromna zahteva bi bila, da se vse njene ne na subjektivno zavedanje in nezavedanje ljudi in človeških grup usmerjene izpovedi konfrontira z objektivnimi dejstvi njihove eksistence«. Takšno spoznavanje bi po mnenju Adorna bilo nemara pravšnji, čeprav gotovo ne edini cilj empiričnega socialnega raziskovanja. Kar se na prvi pogled zdi zanj rešitev, se že v naslednjem stavku obrne v čisto nasprotje, ko Adorno cinično pristavi:

*Kar se zdi na področju socialnega raziskovanja zgolj akcidentalno, gola »background study«, dovrši pogoj za možnost, da sploh doseže bistveno. Neizogibno povzdigne med onimi dejstvi najpoprej to, kar je v zvezi s subjektivnim mnenjem, čutenjem in ravnanjem raziskanih, čeprav so ravno te zveze tako zelo napete, da se pravzaprav takšna konfrontacija sploh ne bi smela zadovoljiti s poznavanjem posameznih institucij, temveč bi se morala znova vrniti k strukturi družbe (Adorno 1984b, 21).*

Torej, kategorialna težava ni odstranjena s primerjavo določenih mnenj z določenimi pogoji, saj ta mnenja nimajo teže družbenega spoznanja, nimajo refleksije in tako postanejo le še fasada.

### 3.1.7 Resnica kot nekaj »kar se pač da izslediti«

V zadnji tezi Adorno strne linijo mišljenja, da se empirično socialno raziskovanje ne more otresti tega, da so vsa dejstva, ki jih raziskuje, subjektivna nič manj kot objektivne razmere, posredovana in pogojena z družbo. Zato se dejstva faktov ne sme zamenjati z nekim »biti-na-sebi faktov« (se pravi, z njihovo neposrednostjo). Proti tej zamenjavi se lahko brani z izboljšanjem metod razrešiti neposrednost podatkov, denimo z »motivacijskimi analizami«,

čprav, kot opozarja Adorno (prav tam) ostajajo v območju subjektivnega reagiranja – »seveda se komaj kdaj lahko oprejo na direktna vprašanja, korelacije nakazujejo funkcionalne zveze, ne pojasnjujejo pa kavzalnih odvisnosti«. V tem smislu bi lahko indirektna metode lahko bile rešitev za pot ven iz golega ugotavljanja in pripravljanja fasadnih dejstev. Vendar pa spoznavnoteoretski problem njegovega samokritičnega razvoja ostaja, saj »izsledeni fakti ne zrcalijo zvesto družbenih razmer, ki so podlaga, temveč obenem napravijo tančico, s katero se te zagrinjajo« (prav tam). Ne imenuje se javno mnenje zaman »javno mnenje«:

*Empirično socialno raziskovanje postane samo ideologija, brž ko postavi javno mnenje kot absolutno. K temu zapelje nereflektiran nominalistični pojem resnice, ki naravnost podtakne kot resnico *volonté de tous*, ker se neke druge pač ne da izslediti. Povprečno mnenje ne predstavlja povprečne vrednosti resnice, temveč družbeno povprečni videz. Del njega je vprašani, subjekti. Njihovo lastno stanje, njihovo subjektivno bivanje je odvisno od objektivnosti, mehanizmov, ki jih ubogajo, in ki doženejo njihov pomen. Tega pa se da določiti le, ko v samih faktih zaznamo tendenco, ki sili preko njih. To je funkcija filozofije v empiričnem socialnem raziskovanju. Če se jo zgreši ali zatre, če se torej reproducirajo zgolj fakti, tedaj je takšna reprodukcija obenem ponarejevanje faktov v ideologijo (Adorno 1984b, 21).*

### 3.2 Popper: Logika socialnih znanosti

Pričujoči povzetek Popperjevega referata *Logika socialnih znanosti* je ključen prispevek k sporu o pozitivizmu in predstavlja nadaljevanje Adornovega teksta. Ni odveč dodati, da je prispevek v izvorni različici sestavljen iz 27 tez, kar bi naj Adornu (koreferentu) olajšalo zaostritev njegovih kritičnih antitez. Pobuda s strani Adorna in Dahrendorfa, da naj Popper predstavi svoje misli v obliki tez se je očitno tudi Popperju zdela koristna, »četudi lahko ta oblika mogoče zbudi vtis dogmatizma« (Popper 1977a, 78).

Popper svoje teze<sup>15</sup> začne iz nasprotja med našo vednostjo in našo nevednostjo.

**Prva teza:** »Cel kup stvari vemo – in ne samo podrobnosti dvomljivega intelektualnega interesa, temveč predvsem tudi reči, ki nimajo samo največjega praktičnega pomena, temveč

---

<sup>15</sup> Vse teze v okviru tega podpoglavja povzemam/navajam iz članka Karla R. Popperja *Logika socialnih znanosti* (1984), ki je bil objavljen v Časopisu za kritiko znanosti 12 (67): 14–18.

nam lahko posredujejo tudi globok teoretski vpogled in osupljivo razumevanje sveta« (Popper 1984, 14).

**Druga teza:** »Naša nevednost je brezmejna in streznujoča. Da, ravno osupljivi napredek naravoslovnih znanosti (na katerega namiguje Popperjeva prva teza) nam vedno znova odpira oči za našo nevednost, tudi na področju naravoslovnih znanosti samih« (prav tam).

Kot sklene Popper »obe moji tezi o vednosti in nevednosti sta seveda samo navidezno protislovje. Dozdevno protislovje nastane zlasti s tem, da je beseda »vednost« v prvi tezi uporabljena v nekoliko drugačnem pomenu kot v drugi tezi. Toda oba pomena sta važna in obe tezi prav tako; tako zelo, da bi rad to formuliral v naslednji, tretji tezi« (prav tam).

**Tretja teza:** »Temeljno pomembna naloga in mogoče celo odločilni preskusni kamen vsake spoznavne teorije je, da je do obeh naših prvih tez pravična in da pojasni odnos med našo osupljivo in stalno naraščajočo vednostjo in našim stalno naraščajočim spoznanjem, da pravzaprav nič ne vemo. Važna konsekvence tega spoznanja je formulirana v četrti tezi« (prav tam).

**Četrta teza:** »Kolikor sploh lahko govorimo o tem, da se znanost ali spoznanje kjerkoli začne, tedaj velja naslednje: spoznanje se ne začne z zaznavanji ali opazovanji ali zbiranjem podatkov ali dejstev, temveč se začne s *problemi*. To pomeni, da se začne z napetostjo med vednostjo in nevednostjo. Kajti vsak problem nastane z odkritjem, da nekaj v naši dozdevni vednosti ni v redu; ali gledano logično, v odkritju notranjega protislovja med našo dozdevno vednostjo in dejstvi. S tem smo prispeli naravnost v sredo naše teme, kar je moč formulirati v peti tezi« (prav tam).

**Peta teza:** »Prav tako kot vse ostale znanosti so tudi socialne znanosti uspešne ali neuspešne, zanimive ali puste, plodne ali neplodne, v natančnem razmerju od pomena ali interesa problemov, za katere gre; in seveda tudi v natančnem razmerju do poštenosti, premočrtnosti in enostavnosti, s katero se teh problemov lotevamo. Pri tem nikakor ni treba, da gre vedno za teoretske probleme. Praktični problemi vodijo k razmišljanju, k teoretiziranju, in s tem k teoretskim problemom. V vseh primerih, brez izjeme, sta karakter in kvaliteta problema – seveda skupaj z drznostjo in svojskostjo predlagane rešitve – tista, ki določata vrednost ali nevednost znanstvenega uspeha« (prav tam).

**Šesta teza (glavna teza):**

- a) »Metoda socialnih znanosti kot tudi metoda naravoslovnih znanosti obstaja v tem, da poskuse rešitev svojih problemov – problemov, iz katerih izhaja – preizkuša. Rešitve

se predlaga in kritizira. Če poskus rešitve stvarni kritiki ni razumljiv, tedaj se ga ravno zato izključi kot neznanstvenega, čeprav mogoče samo začasno.

- b) Če je stvarni kritiki razumljiv, potem ga poskušamo spodbiti, kajti vsa kritika obstaja v poskusih spodbijanja.
- c) Če je poskus rešitve z našo kritiko spodbit, tedaj poskusimo z drugim.
- d) Če vzdrži kritiko, tedaj ga začasno akceptiramo; in sicer ga akceptiramo predvsem kot vrednega, da se o njem najprej diskutira in se ga kritizira.
- e) Metoda znanosti je torej metoda tentativnega poskusa rešitve (ali domisleka), ki ga kontrolira najostrejša kritika. Je kritična izpopolnitev metode poskusa in zmote («trial and error«).
- f) Tako imenovana objektivnost znanosti v objektivnosti kritične metode; to pa pomeni predvsem v tem, da nobena teorija ni prosta kritike in tudi v tem, da so logični pripomočki kritike – kategorija logičnega protislovja – objektivni« (prav tam).

Temeljno idejo, ki stoji za glavno tezo, bi lahko povzeli takole:

**Sedma teza:** »Napetost med vednostjo in nevednostjo vodi k problemu in k poskusom rešitev. Toda nikoli ne bo premagana. Kajti izkaže se, da obstaja naša vednost vedno le v začasnih in poskusnih predlogih rešitev in zato v principu vključuje možnost, da se bo izkazala kot zmotna in torej kot nevednost. In edina oblika opravičila naše vednosti je zopet samo začasna: obstoji v kritiki, ali natančneje v tem, da se je zdelo, da so naši poskusi rešitev doslej vzdržali tudi našo najbistroumnejšo kritiko« (prav tam).

To stališče bi morda lahko označili kot *kriticistično*. Da bi nekoliko nakazali vsebino njegove glavne (šeste) teze in njen pomen za sociologijo, bo smotrno, da ji postavimo nasproti določene koncepte.

*Tu je denimo metodološki naturalizem ali scientizem – ki je zgrešen in ki se ga lahko narobe razume – ki zahteva, da se socialne znanosti končno od naravoslovnih znanosti naučijo, kaj je znanstvena metoda. Ta zgrešeni naturalizem postavlja zahteve kakor: začni z opazovanji in meritvami, potem nadaljaj induktivno k posplošitvam in k tvorbi teorij. Na ta način se boš približal idealu znanstvene objektivnosti, kolikor je to v socialnih znanostih sploh mogoče. Pri tem si moraš biti na jasnem o tem, da je v socialnih znanostih objektivnost veliko težje doseči (če se je sploh da) kot v naravoslovnih znanostih; kajti*

*objektivnost pomeni vrednostno sovobodo, in socialni znanstvenik se lahko samo v najredkejših primerih toliko emancipira od vrednotenja lastnega družbenega sloja, da bi vsaj deloma prodril k vrednostni svobodi in objektivnosti. Čeprav bi namreč večina socialnih znanstvenikov mogla eni ali drugi tezi tega zgrešenega naturalizma odklonilno nasprotovati, pa je vendar ta naturalizem trenutno v socialnih znanostih izven nacionalne ekonomije nasploh dobil premoč, vsaj v anglosaksonskih deželah (Popper 1984, 14).*

Simptome in zmage bomo formulirali v osmi tezi:

**Osma teza:** »Medtem ko je bila ideja sociologije še pred drugo svetovno vojno ideja splošne teoretične socialne znanosti – primerljiva mogoče s teoretsko fiziko – in medtem ko je bila ideja socialne antropologije ideja sociologije, uporabne na zelo specialnih, namreč primitivnih družbah, pa se je to razmerje danes na najbolj osupljiv način obrnilo. Socialna antropologija ali etnologija je postala splošna socialna znanost; in zdi se, da se sociologija vse bolj zadovoljuje s tem, da postaja del socialne antropologije – namreč, antropologije visokoindustrializiranih zahodnoevropskih družbenih oblik. Če strnemo, razmerje med sociologijo in antropologijo se je popolnoma obrnilo. Uporabna specialna znanost poviša socialno antropologijo v temeljno znanost in antropolog je iz skromnega in nekoliko kratkovidnega »fieldworkerja« postal daljnoviden in globokoumen socialni teoretik in socialno-globok psiholog. Prejšnji teoretski sociolog pa mora biti vesel, če si najde mesto kot »fieldworker« in kot specialist« (prav tam).

**Deveta teza:** »Tako imenovana znanstvena stroka je samo omejen in skonstruiran konglomerat problemov in poskusov rešitev. Kar pa dejansko obstoja, to so problemi in znanstvene tradicije. Kljub tej deveti tezi je tisti prevrat v odnosih med sociologijo in antropologijo izredno zanimiv; ne zaradi strok in njenih imen, temveč ker naznanja zmago psevdo-naravoslovne metode. Tako prihajamo do naslednje teze« (prav tako 1984, 15).

**Deseta teza:** »Zmaga antropologije je zmaga dozdevno opazovalne, dozdevno opisne, dozdevno objektivnejše in zato na videz naravoslovne metode. To je Pirova zmaga: še ena takšna in smo pogubljeni – namreč antropologija in sociologija. Deseta teza je, treba je priznati, formulirana malo preostro. Predvsem je treba priznati, da je socialna antropologija odkrila mnogo zanimivega in važnega in da je ena najuspešnejših socialnih znanosti. In rad tudi priznam, da je lahko za nas Evropejce zelo mikavno in zelo zanimivo, da se enkrat sami opazujemo skozi očala socialnega antropologa. Toda čeprav so ta očala mogoče bolj barvasta

kot druga, pa so ravno zato komaj objektivnejša. Antropolog ni opazovalec z Marsa, kar pogosto misli, da je, in čigar socialno vlogo poskuša neredko in rad igrati; in tudi ni razloga za domnevo, da bi nas prebivalec z Marsa videl »objektivneje«, kot se denimo vidimo sami« (prav tam).

**Enajsta teza:** »Popolnoma zgrešeno je domnevati, da je objektivnost znanosti odvisna od objektivnosti znanstvenika. In popolnoma zgrešeno je misliti, da je naravoslovni znanstvenik objektivnejši kot socialni znanstvenik. Naravoslovni znanstvenik je ravno tako pristranski kot vsi drugi ljudje, in je žal – če ne sodi k redkim, ki stalno producirajo nove ideje – navadno izredno enostransko in pristransko zavzet za svoje lastne ideje. Nekateri najodličnejši sodobni fiziki so ustanovili celo šole, ki se novim idejam silno upirajo« (prav tam).

**Dvanajsta teza:** »Objektivnost znanosti ni individualna zadeva različnih znanstvenikov, temveč socialna zadeva njihove vzajemne kritike, prijateljsko-sovražne delitve dela znanstvenikov, njihovega sodelovanja in tudi njihovega delovanja, a drugega proti drugemu. Zato je deloma odvisna od cele vrste družbenih in političnih razmer, ki omogočajo to kritiko« (prav tako 1984, 16).

**Trinajsta teza:** Tako imenovana *sociologija znanja*, ki vidi objektivnost v ravnanju različnih posameznih znanstvenikov in ki razlaga neobjektivnost s socialnega položaja znanstvenikov, je to odločilno točko – torej dejstvo, da je objektivnost fundirana edinole v kritiki – popolnoma zgrešila. »Kar je sociologija znanja spregledala, ni nič drugega kot ravno sociologija znanja – teorija znanstvene objektivnosti. To je moč razložiti samo s takimi socialnimi kategorijami, kot denimo: tekmovanje (tako posameznih znanstvenikov kakor tudi različnih šol), tradicija (kritična tradicija), socialna institucija (npr. objave v različnih konkurenčnih časopisih in pri različnih konkurenčnih založnikih, diskusije na kongresih), državna moč (politično toleriranje svobodne diskusije)« (prav tam).

»Takšne malenkosti kakor na primer socialni ali ideološki položaj raziskovalca se na ta način s časom same izključijo, čeprav seveda kratkoročno vedno igrajo svojo vlogo. Na prav podoben način kakor problem objektivnosti lahko rešimo tudi takoimenovani problem *vrednostne svobode* na mnogo svobodnejši način kot se to zgodi navadno« (prav tam).

**Štirinajsta teza:** »V kritični diskusiji razlikujemo denimo vprašanja: (1) vprašanje resničnostne trditve; vprašanje njene relevantnosti, njenega interesa in njenega pomena v odnosu do problemov, ki jih ravno obravnavamo. (2) Vprašanje njene relevantnosti in njenega interesa in njenega pomena v odnosu do različnih *zunajznanstvenih problemov*,



denimo do problema človekove blaginje, ali denimo do čisto drugačnega problema nacionalne obrambe ali nacionalne napadalne politike ali industrijskega razvoja ali osebnega bogatenja« (prav tam).

*Seveda je nemogoče takšne zunajznanstvene interese izključiti iz znanstvenega raziskovanja; in ravno tako nemogoče jih je izključiti iz naravoslovnega kot iz socialnega raziskovanja. Kar je mogoče in kar je važno in kar daje znanosti njen posebni značaj, ni izključitev, temveč razlikovanje tistih interesov, ki ne sodijo k iskanju resnice, od čisto znanstvenega interesa za resnico. Toda čeprav je resnica vodilna znanstvena vrednota, pa ni edina: relevantnost, interes in pomen trditve v odnosu do čisto znanstvenega položaja problema so ravno tako znanstvene vrednote prvega reda, in podobno je z vrednotami denimo plodnosti, pojasnjevalne moči, enostavnosti in natančnosti. Z drugimi besedami, obstojijo čisto znanstvene vrednote in nevrednote in zunajznanstvene vrednote in nevrednote. In čeprav je nemogoče delati na znanosti prosto od zunajznanstvenih uporab in ocenjevanj, pa je ena od nalog znanstvene kritike in znanstvene diskusije, da se bojuje proti mešanju vrednostnih sfer, in zlasti, da izključuje zunajznanstvena ocenjevanja iz vprašanj resnice. To se seveda ne more zgoditi enkrat za vselej z dekretom, temveč je in ostane ena trajnih nalog vzajemne znanstvene kritike. Čistost čiste znanosti je ideal, ki je bržkone nedosegljiv, za katerega pa se kritika stalno bori in mora boriti (Popper 1984, 15).*

Doslej je Popper poskušal razvijati tezo, »da obstoji metoda znanosti v izbiri problemov in v kritiki naših vedno poskusnih in začasnih poskusov rešitev« (prav tam). Dalje, poskusil je pokazati na primeru dveh metodoloških vprašanj sociologije, da pride ta kriticistična metodologija do prav pametnih metodoloških rezultatov. Vsled prevajanja in povzemanja njegovih dosedanjih tez o spoznavni teoriji (oz. logiki) smo vsekakor lahko povedali nekaj kritičnih besed o metodologiji socialnih znanosti. V naslednjih tezah pa se je Popper spustil direktno v nekatera čisto logična vprašanja in teze, ki jih na tem mestu ne bomo povzemali, saj tudi niso bile predmet Adornovih protitez.

### 3.3 Adorno: K logiki socialnih znanosti

Adorno pričujočim 27 tezam ni postavljajal protitez, temveč jih je povzel in reflektiral dalje.

Adorno, izhajajoč iz Popperjeve druge in tretje teze – razlikovanja med obsegom vednosti in brezmejno nevednostjo – izrazi obžalovanje, »da se sociologijo neprestano opominja na to, da do danes ni prišla do nekega korpusa priznanih zakonov primerljivega naravoslovnim znanostim« (Adorno 1977c, 105). A to razlikovanje med obsegom vednosti in brezmejno nevednostjo daje vtis nedoletnosti teorije. »Če predpostavljamo, da se začne sociologija s Saint-Simonom in ne šele z njenim krstnim botrom Comtom, tedaj je stara več kot 160 let. Zato naj sociologija ne bi nič več sramežljivo koketirala s svojo mladostjo« (prav tako 1977c, 106).

*Družba ni enoglasna, ni preprosta, tudi ni nevtrarno prepuščena v premislek razpoloženju kategorialnega oblikovanja, temveč drugačna, kot jo kategorialni sistem diskurzivne logike od svojih objektov že vnaprej pričakuje. Družba je polna protislovij, pa vendar določljiva, je racionalno in iracionalno v enem, je sistem in neurejena, slepa narava in posredovana z zavestjo. Temu se mora postopek sociologije ukloniti. Sicer zaide, iz puristične vneme proti protislovju, v najusodnejše protislovje: protislovje med svojo strukturo in strukturo svojega objekta (Adorno 1984a, 18).*

V četrti in sedmi tezi Popper izpostavi prednost problemov kot napetosti med vednostjo in nevednostjo. Z vsem, kar pravi Popper proti napačni transpoziciji naravoslovnih metod, proti »zgrešenemu in napačno razumljenemu metodološkemu naturalizmu ali scientizmu«, se Adorno strinja, vendar gre dlje, »kajti sam predmet sociologije je problem v emfatičnem smislu. To pa pove, da problemi sociologije ne nastanejo vedno z odkritjem, da nekaj v naši dozdevni vednosti ni v redu v razvoju notranjega protislovja, v naši dozdevni vednosti« (prav tako 1984a, 19). Protislovje ni treba da je, kakor Popper tu vsaj suponira, zgolj

*navidezno protislovje med subjektom in objektom, ki bi ga bilo mogoče naprtiti subjektu edinole kot insuficienco presoje. Prej mora imeti zelo realno svoje mesto v stvari in ga na noben način ni mogoče s pomnoženim znanjem in jasnejšo formulacijo spraviti s sveta. Zlahka bi mi bilo očitati ekvivokacijo: problem je pri Popperju nekaj zelo spoznavnoteoretskega in pri meni obenem nekaj praktičnega, navsezadnje kar problematično stanje sveta. Toda gre za upravičenost ravno te distinkcije. Znanost bi fetišizirali, če bi njene imanentne probleme radikalno ločili od realnih, ki blede odsevajo v njenih formalizmih (prav tam).*

»Metode niso odvisne od metodološkega ideala, temveč od stvari«, opozarja Adorno, kjer se naveže na Popperjevo 14. tezo o prednosti problema. »Če v štirinajsti tezi Popper konstatira, da naj bi bila kvaliteta socialnoznanstvenih dosežkov v natančnem razmerju do pomena ali do interesa njenih problemov, tedaj je za tem nedvomno zavest tiste irelevantnosti, na katero so obsojene neštete sociološke raziskave s tem, da sledijo primatu metode in ne primatu predmeta; najsi bo, da izberejo predmete že vnaprej tako, da jih je mogoče obravnavati z že razpoložljivimi metodami« (prav tam). V Popperjevem govorjenju o pomenu ali interesu se javlja važnost stvari, ki jo je treba obravnavati. Le-to bi jo bilo mogoče kvalificirati edinole s tem, da se tudi relevantnosti predmetov ne da vedno a-priori oceniti. »Kjer je kategorialna mreža tako gosta, da je marsikaj pod njo ležečega zakrito s konvencijami mnenja, tudi znanstvenega, zadobijo ekscentrični fenomeni, ki jih ta mreža še ne zajema, včasih nesluteno težo. Tudi zahteve po relevantnosti problema se ne bo smelo dogmatizirati; izbira predmetov raziskovanja se legitimira v veliki meri glede na to, kaj lahko sociolog na objektu, ki ga je izbral, odčita; ne da bi to sicer imeli za izgovor za tiste neštete projekte, izpeljane zgolj na ljubo akademski karieri, pri katerih se irelevantnost objekta uspešno poveže s topoglavostjo research-tehnike« (prav tam).

Nekoliko previdnosti bi Adorno svetoval tudi pri atributih, ki jih Popper, poleg relevantnosti problema, prisodi pravi metodi (peta teza). Poštenost, torej, da se ne slepari naj bi se razumelo samo po sebi, vendar, kot opozarja Adorno, se v dejanskem znanstvenem poteku to normo pogosto zlorablja.

*Da se nekdo popolnoma prepusti stvari; pomeni tedaj toliko kot da ne da tej stvari nič lastnega; temveč se izenači z registrirano aparaturo; odpoved fantazije ali pomanjkanje produktivnosti se podtika kot znanstveni etos. Premočitnost in preprostost nista neusmiljiva ideala tam, kjer je stvar kompleksna. Odgovori zdravega človeškega razuma dobivajo svoje kategorije od ravno obstoječega v takšnem obsegu, da tendirajo k temu, da bi tančico le-tega ojačali, namesto da bi jo predrli; kar zadeva premočitnost, pa je pot, po kateri prispemo do nekega spoznanja, komajda mogoče anticipirati (prav tam).*

Spričo zdajšnjega položaja sociologije, bi Adorno dal med kriterije znanstvene kvalitete, kot jih imenuje Popper, največji poudarek na drznost in svojskost predlagane rešitve – njo samo je seveda treba vselej znova kritizirati.

Pojmu problema je v Popperjevi kategorialni strukturi šeste (glavne) teze dodeljen pojem rešitve. Rešitve bi se predlagalo in kritiziralo. Sociološko spoznavanje je dejansko kritika. Toda Adorno na tem mestu opozarja, da »gre pri tem za nianse, in tako se odločilne razlike znanstvenih pozicij pogosto prej skrijejo v niansi, kot da bi se skrivale v veličastnih svetovnonazorskih pojmih« (prav tam). Če poskus rešitve, pravi Popper, stvarni kritiki ni razumljiv, tedaj se ga ravno izključi kot neznanstvenega, čeprav mogoče samo začasno. »To je vsaj dvoumno«, opozarja Adorno.

*Če pomeni takšna kritika redukcijo na tako imenovane fakte, tedaj je ta deziderat niveliral mišljenje v hipotezo in oropal sociologijo tistega momenta anticipacije, ki ji bistveno pripada. Obstajajo sociološki teoremi, ki principialno kot vpogledi v družbene mehanizme tako zelo nasprotujejo pojavom, da jih izhajajoč iz le-teh sploh ni mogoče zadostno kritizirati. Naloga njihove kritike je konsekvantna teorija, razmišljanja o posledicah, ne pa denimo konfrontacija s stavki zapisnika (prav tam).*

Fakti zato niso v družbi zadnje, na čemer bi spoznanje našlo svoje oprijemališče, ker so sami posredovani z družbo.

Tudi pri izenačitvi kritike in poskusa spodbijanja bi se bilo treba pomuditi. Spodbijanje je plodno samo kot imanentna kritika. Spričo Popperjeve »sociologije znanja«, katere pogoje imenuje sociologija sama, je posebno pomembno, da priznava Popper kategoriji kritike osrednje mesto. V svoji dvanajsti tezi strogo izenači znanstveno objektivnost s kritično tradicijo, ki »kljub vsem odporom tako pogosto omogoči kritizirati vladajočo dogmo«. Apelira na odkrito, nefiksirano, nepostvarelo mišljenje. Temu je brezpogojno potreben model preizkušanja, da ne rečemo igrčkanja. V klimi, iz katere to načelo izhaja, je beseda poskus dvoumna; sproži naravoslovne asociacije in obrne svojo ost proti samostojnosti sleherne misli, ki je ni mogoče testirati. Toda marsikatero misli, in navsezadnje esencialne, se izmuznejo testu in imajo vendarle resnično vsebino; tudi s tem se Popper strinja. Noben poskus pač ne bi mogel prepričljivo dokazati odvisnosti slehernega socialnega fenomena od totalnosti, ker celota sama nikdar ne postane del partikularnih poskusov. Kjer Adorno sluti težave, je, da Popper vidi svojo »sociologijo znanja« kot »teorijo znanstvene objektivnosti«, vendar tako, da ne prestopa okvirje scientističnega subjektivizma. Kot smo že pisali v uvodu, on pojasnjuje znanstveno objektivnost s pomočjo družbenih kategorij, kot so tekmovalnost (znanstveniki, znanstvene šole), tradicija (pozitivistična tradicija, kritična teorija), socialna institucija (konkurenčne publikacije, diskusije na kongresih), državna oblast (politična

toleranca svobodne diskusije). »Očitno je, da so te kategorije sumljive, saj se v njih skriva cela paleta družbene strukture gospostva. Pozitivizem tako ideološko zlorablja vednost na osnovi svoje lastne vsebinske nedorečenosti, svojih postopkov, klasifikacij, urejanja, in končno tudi s tem, ko postavlja točnost pred resnico« (Adorno 1977a, 34).

Če nekoliko poenostavimo, bi lahko dejali, da imamo po Popperju vedno opraviti s teorijo, ki je vedno neki deduktivni sistem. Le-ta nam omogoča, da to, kar si obetamo kot razlago, razložimo tako, da ga logično povežemo z drugimi dejstvi. Tako sta torej za Popperja smisel in utemeljitev neke teorije v tem, da smo sposobni z njo logično neprotislovno povezati in izpeljati čim več izkustvenih dejstev. Popper se zaveda, da to ne more izključiti možnega vpliva raziskovalčevih interesov in vrednostnih sodb na raziskovalni proces<sup>16</sup>. Vendar pa je Popper v svoji 14. tezi glede tega vprašanja optimist:

*Torej ni samo tako, da sta objektivnost in vrednostna svoboda za posameznega znanstvenika praktično nedosegljivi, temveč sta objektivnost in vrednostna svoboda pač sami vrednoti. In ker je torej vrednostna svoboda sama vrednota, je zahteva po brezpogojni vrednostni svobodi paradoksalna. Ta ugovor ni ravno posebno važen, toda vendarle je treba pripomniti, da izgine paradoksnost sama od sebe, če nadomestimo zahtevo po vrednostni svobodi z zahtevo, da mora biti ena od nalog znanstvene kritike, da razkrije pomešanost vrednot in čisto znanstvena vrednostna vprašanja o resnici, relevantnosti, enostavnosti in tako dalje loči od zunajznanstvenih vprašanj (Popper 1984a, 16).*

Kot pravi Adorno, se Popper žal na tej točki ustavi in ne razvije, kako ta »paradoksnost izgine sama od sebe«, kateri so tisti k crucialni preizkusi oz. kriteriji, ki ločijo med čistimi znanstvenimi in zunajznanstvenimi vrednostnimi vprašanji. Kljub dejstvu, da je Popper vsled svojih tez kot oster kritičen racionalist nedvomno vzpostavil kritičen odnos, tako do vrednostnega relativizma Max Webra, kot tudi do omenjenih socioloških klasikov, ki so vzniknili po smrti Hegla, in tudi do kasnejšega Wittgensteinovega kroga pozitivizma (Dunajski krog), ga Adorno še vedno označi za pragmatista.

Nekoliko spravljujejši je v nadaljevanju spora o pozitivizmu Jürgen Habermas, ki mu priznava, da je (Popper) »v svoji kritiki pozitivizma uvidel, da so podatki opazovanja

---

<sup>16</sup> Popper pri obravnavi t.i. vrednostne nevtralnosti opozori na pogosto spregledani paradoks; namreč: problem vrednostne nevtralnosti ni samo v tem, da sta absolutna objektivnost in vrednostna nevtralnost praktično nedosegljivi ideal znanstvenika, ampak sta tudi objektivnost in vrednostna nevtralnost sami vrednoti.

»prepojeni« z izhodiščno teorijo, vendar pa iz tega žal ne izpelje, da to tudi že pomeni omejeno avtonomijo organizacije v testnem postopku« (Habermas 1977, 198) – zanj je Popperjeva kritična teorija še vedno, kot to zapiše Habermas, »pozitivistično razpolovljeni racionalizem«.

### 3.4 Habermas: Pozitivistično razpolovljeni racionalizem

Svoj spoprijem s pozitivistično razpolovljenim racionalizmom Karla Popperja razdela Habermas izhajajoč iz Popperjeve glavne 6. teze o negativnem preverjanju skozi »falsifikacijo«, kjer po Popperju »ni možno empirično preverjanje v smislu pozitivne verifikacije, ker nikoli ni možno zajeti v preizkusu vseh posameznih izidov, ki spadajo v splošni zakon« (Popper 1977a, 89), se je po Habermasu treba vprašati, »ali ni s takšno definicijo pogojev preizkusa že vnaprej določen možni pomen empirične veljavnosti in, nadalje, kateri pomen veljavnosti je s tem prejudiciran« (Habermas 1977a, 201). Habermas ne pristane na to, »da bi lahko bila izkustvena osnova znanosti neodvisna od standardov, ki te znanosti same podvržejo izkustvu. Zato je procedura preizkusa (falsifikacija), ki ga Popper predstavi kot edino legitimnega, samo eden izmed mnogih možnih. Tako po Habermasovem mnenju lahko predstavljajo oz. posredujejo moralna občutja, frustracije, krize v življenjski zgodovini, transformacije stališč itd. v navezavi neke refleksije, druga (drugačna) izkustva. Z vzpostavitvijo ustreznih standardov lahko postanejo tudi ta izkustva instance preizkusa« (Habermas v Mihelj 2001, 56). Habermas to pomanjkljivost metode označi za »instrument ideološkega gospodarstva« in izpelje kritično tezo, da

*Popperjeva kritika obdela prvo stopnjo samorefleksije pozitivizma, v katerega pa vseeno ostaja toliko ujet, da ne sprevidi objektivističnega videza kot odslikavanja dejstev v znanstvenih teorijah. Popper ne reflektira tehničnih spoznavnih interesov – on odločno brani pragmatična pojmovanja in predpostavlja epistemološko neodvisnost dejstev od teorij, ki hočejo ta dejstva in relacije med njimi deskriptivno zajeti. Testiranja tako preizkušajo teorije neodvisnih dejstev. Ta teza je jedro problematike pozitivističnega preostanka pri Popperju (Habermas 1977a, 201).*

Izhajajoč iz Habermasove teze, da »dejstva v znanstvenem postopku nikoli ne nastopajo kot nekaj neposrednega, ampak kot produkt nekega vnaprejšnjega ovrednotenja«, lahko v tej točki izpeljemo vprašanje t.i. *bazičnega problema*, ki ga predstavi Habermas v pričujočem referatu.

*Pri Popperju bazični stavki (kot protokoliranje rezultatov sistematičnega opazovanja) nikoli ne nastopajo »ateoretično«, kot rezultat čistega izkustva. Zato je akceptiranje nekega bazičnega stavka možno zgolj predhodno, kot rezultat (apriorne) odločitve oz. izbire kompetentne raziskovalne skupine. Popper vzporeja odločitve o tem, katere bazične stavke bomo sprejeli ali zavrnil, s sodnim procesom, na katerem sodniki z neko obliko sklepa, zaključka poiščejo soglasje o tem, kateri procesi (oz. njihove razlage) zmorejo jamčiti določeno stopnjo veljavnosti. Dejansko stanje je tako že vseskozi (s)konstruirano znotraj kategorij sistema zakonov, tako da obojega potem ni možno več percepirati kot medsebojno neodvisnega (Habermas 1977a, 205).*

Še bolj se ta bazični problem (bazični oz. protokolarni stavki) pri Popperju pokaže, če se naslonimo na Adornovo in Habermasovo kritiko »scientističnega« pojmovanja falsifikacionizma. Popper se pri svoji pretenziji na objektivnost naslanja na tradicijo znanstvenosti, ne zavedavši se dovolj institucionalne reprodukcije družbene moči. Nemško kritično tradicijo izpeljuje preko diskusij na kongresih in politično tolerantnih svobodnih razprav kot pglavilni instrument doseganja resnice. Ta naivni »razsvetljenski« impulz pa kakopak Habermasa polni z dobršno mero obupa – »apriorna negacija objektivne strukture družbe in substitucija le-te z vnaprej pripravljenimi shemami in klasifikacijami odpravlja prav tiste ideje, ki se obračajo proti tej strukturi« (Habermas 1977b, 131). Temu odgovarja Popper, »da je povsem napačno sklepati, da je objektivnost znanosti odvisna od objektivnosti znanstvenika« (prav tam), a Popper za to zagato nima kakšnega močnejšega korektiva, kot je »intersubjektivnost akterjev v okviru organizirane znanosti«. Povedano drugače, objektivnost znanosti ni neka individualna stvar raznih znanstvenikov, ni neka socialna stvar njihove vzajemne kritike, njihovega sodelovanja, kooperacije in spoštljive delitve dela, kot to misli Popper. Vsled tega Adorno v svoji kritiki 5. in 6. teze, ko piše o divergentnih pozicijah znanstvenikov, vpotegne metaforo »vzajemnega skubljenja«, s čimer bi preko iskanja kompromisov naj dosegli čim objektivnejšo raven spoznanja. Odveč je najbrž reči, da je ta »liberalistični« model Adornu precej sumljiv (naiven), saj forme znanstvenega sodelovanja vsebujejo široke možnosti družbenega posredovanja, česar se sicer Popper zaveda, a ga to ne skrbi preveč. Ta posredovanost vključuje vse, »od mehanizma znanstvene selekcije, konformizma v odnosu na vladajočo skupino nosilcev moči, pa do obličja tistega »communis opinio« in njegove iracionalnosti. Čim globlje se neka potrjena metoda raziskovanja prikraja v družbeni material, tem bolj očitna je njena pristranost« (Adorno 1977a, 33). V tem smislu

Adorno Popperjevo 6. tezo (glavno tezo) – kjer se išče možnost kritične verifikacije hipotez z nadaljnjim »trial and error« reflektiranjem – zvrča skorajda v svoje nasprotje. Kako pa tudi ne, če Habermas in Adorno 5. in 6. tezo, »da to, kar resnično obstaja, so problemi in znanstvena tradicija«, in da »če problem stvarni kritiki ni razumljiv, tedaj se ga izključi kot neznanstvenega, čeprav mogoče samo začasno« bereta dobesedno. Mislim, da smo v tem trenutku prišli do točke, ko bi se morali vprašati, ali je glavni razlog, da se koreferenti ne morejo strinjati o praktično ničemer, v tem, da so se brali preveč dobesedno. Vsekakor bomo vzroke za morebitno neplodnost spora kasneje iskali tudi v tem, vendar sedaj pojdemo dalje in skušajmo strniti dosedanje referate.

### 3.5 Dahrendorf: Spor ali razprava?

V uvodu spora o pozitivizmu Ralf Dahrendorf, znameniti nemški sociolog, ki nehote sprejme vlogo »objektivnega tretjega« v sporu, že takoj na začetku izrazi razočaranje, da je v razpravi »umanjkala intenzivnost, ki bi izražala dejanske razlike v mišljenju med koreferentoma« (Dahrendorf 1977, 124). Razloge, zakaj vsled globoko drugačnih stališč do spoznavne teorije ni prišlo do bolj zaostrene razprave, gre iskati (med drugim) tudi v tem, da sta se koreferenta trudila izpeljati svoje pozicije teoretsko primerljive, s čimer sta se oddaljila od sociologije kot take. Razprava se je v veliki meri nanašala na znanost v splošnem. Vsekakor pa to, da bi se naj razprava ustavila na predterenu sociologije in da zato naj ne bi imela skorajda nobenih koristi za družboslovje, zgreši bistvo same razprave. V ozadju pregovorne abstraktnosti se skrivajo resnejše težave.

Vsekakor lahko govorimo o razliki v dojemanju »kriticizma«. Kriticizem (ali bolj natančno, »kritična teorija družbe«) pomeni za Adorna odpiranje družbenih protislovij realnosti skozi spoznanje (Erkenntnis). Nasprotno, pri Popperjevi formulaciji »kriticizma« umanjka ravno ta čista (naključna) vsebina oz. subjekt; zanj je kritika čisti mehanizem za potrjevanje in/ali zavračanje znanstvenih hipotez.

Točka nesoglasja v pogledih glede logike znanosti se je pojavila tudi pri vprašanju razlikovanja med naravoslovnimi in humanističnimi znanostmi. Popper je zavzel stališče, da tradicionalno razlikovanje med obema poloma počiva v osnovnem nerazumevanju pojma naravoslovja – pojem bi bilo treba nastaviti tako, da so vse znanosti »teoretske« in s tem tudi izpostavljene kriticizmu, razlikovale bi se edino v stopnji razvitosti in zgodovinskem razvoju (prav tako 1977, 125). Torej, razlikovanje med teorijo in prakso je v osnovi transcendentno



(sinteza teorije in prakse je možna). Adorno na drugi strani opozori na metodološko distinkcijo precej drugačne vrste, ki je sicer ne obravnava kot odločilne, pa vendar – ker jo določa sam predmet – kot netranscendentno. Kot pojasnjuje, v naravoslovju imamo večinoma opravka z neposredovanimi materiali, to je z materiali, ki še niso bili »umazani z družbo« (prav tam). Posledica tega je, da nam naravoslovje omogoča svobodnejšo izbiro predmeta raziskovanja. Nasprotno, v humanistiki (sociologiji) pa so objekti raziskovanja determinirani v sebi sami do te mere, da nas objekt raziskovanja prisiljuje, da prevzamemo družbeno posredovani kategorialni aparat, ki ima (lahko) za posledico reprodukcijo družbene strukture in razmerja moči<sup>17</sup>. Vsled takšnega razlikovanja sta Popper in Adorno v nadaljevanju zavzela še nekoliko strožja metodološka stališča. Oba sta se najprej označila za (če uporabimo Popperjev izraz) »negativista«, v kolikor koncept empiričnega lahko podredimo kritičnim korekcijam, in večkrat poudarjala primat teorije nad znanostjo. Za Popperja ta primat teorije temelji na nedvoumni transcendenci teoretičnega in empiričnega in rezultira v »hipotetično deduktivni metodi« spoznavne teorije, ki jo je razvijal v znameniti *Logiki znanstvenega odkritja*: »Opazovanje brez hipotez ne obstaja. Indukcija je napačna teza, v kolikor postavlja opazovanje v središče raziskovanja. Indukcija kot metoda preprosto ne obstaja« (prav tako 1977, 126). Za Adorna je odnos med teorijo in empirijo, kot smo videli, nekoliko bolj zapleten: »Ne verjamem, da je možno tako enostavno premostiti razlike med konceptom kritične teorije družbe in empiričnim raziskovanjem preko transcendence od prve do slednje. Vsled mojih zapisov o kritični teoriji družbe, se tekom proučevanja nenehno pojavlja nepopisno število kompleksnih vprašanj, ki jih empirija (omejena na sebi lastnem predmetu) ne more tako enoznačno kategorizirati« (prav tam). Tudi tukaj je prednost teorije še toliko bolj nedvoumno v ospredju. Kot poudarjata oba avtorja, znanost ostane teoretska, tudi če je raziskovalna dejavnost v prvi vrsti empirična.

V nadaljevanju se Dahrendorf nekoliko odmakne od pregovornega metodološkega razlikovanja med avtorjema in zaide v abstrahiranje same možnosti razprave. »Da bi razprava sploh bila mogoča, jo je potrebno voditi po določeni formalni logiki« (Adorno 1977a, 2). In teza o njenem prvenstvu je bistvo »pozitivističnega« oz. - če namesto tega uporabimo Popperju sprejemljivejši izraz – »scientističnega<sup>18</sup>« pojmovanja vsake znanosti,

---

<sup>17</sup> Medtem ko Adorno »znanje«, ki je inherentno objektu proučevanja, dojema kot podlago za kognitivni proces v službi reprodukcije gospostva, ga Popper vidi kot falsifikabilen poskus za zajem realnosti, kateri je navzven vsiljen kategorialni aparat in, nad vsem, še vnaprej pripravljena metateorija.

<sup>18</sup> Popper vidi svojo »sociologijo znanja« kot »teorijo znanstvene objektivnosti«, vendar tako, da ne prestopa okvirje scientističnega subjektivizma. On pojasnjuje znanstveno objektivnost s pomočjo družbenih kategorij, kot

vključivši tudi sociologijo (oz. družboslovno teorijo). Vsekakor se je treba vprašati, »ali brezpogojna logičnost postopka razprave dejansko zagotavlja »logiki« absolutni primat« (prav tam). In ali potemtakem ideje negativne dialektike, ki zahtevajo kritično samorefleksijo primata logike, neizogibno zapadejo v retorično (argumentativno) podrejeni položaj. Če bi se tovrstna razprava osredinila na predstavitvi dveh nasprotujočih si nazorov, če bi bila vodena iz polja dveh antagonističnih pozicij, bi bila a-priori neplodna. Če bi se pa spustila v logično argumentacijo, pa ji grozi nevarnost, da pravila igre ne bodo za obe isti, kar spet postaja nov predmet razprave. Vsekakor to ne izključuje nadaljnje razprave, vendar se spričo tovrstnih Adornovih razmišljanj postavlja vprašanje, ali so že same razlike v vrsti argumentacije tako globoke, da se oba koreferenta ne moreta uskladiti niti okoli proceduralnih osnov, na podlagi katerih bi se izpeljale temeljne razlike v mišljenju. Če malo pretiravamo, je ta zagata v resnici čisto naravna. Gre za iskanje »nikogaršnjega ozemlja« razprave. Torej neodvisno, brez prejudiciranja.

Po mnenju Adorna pozitivisti prejudicirajo razpravo, v kolikor vanjo vstopajo kot zastopniki »novega, naprednega« tipa mišljenja, za razliko od dialektikov, katerim je očitana »arhaičnost« (mitologija, spekulacija). Tovrstno razumevanje »napredka« si zatiska oči ravno pred tem, kar napredek onemogoča, saj se zapira vase pred vsem nefaktičnim (subjektivnim). To je v resnici logično protislovje pozitivizma. »Zakaj tudi nove ideje ne bi dobile možnost preboja?« (prav tako 1977a, 3), se sprašuje Adorno ter dodaja, da »pozitivistična pretenzija na modernost (faktičnost/objektivnost) ne more biti nič drugega kot »napredno razsvetljenje«, proti čemur je treba naperiti kritično samorefleksijo subjektivnega uma«.

Ker dialektika ni metoda, ki bi bila neodvisna od svojega predmeta, ji je onemogočeno, da se sama prikazuje kot *nekaj-za-sebe*, kot to npr. dopušča *deduktivni sistem*. Še pomembneje je to, da je po dokončnem zlomu Heglovega sistema, dialektika izgubila nekdanjo globoko sumničavo vest filozofske sigurnosti. Dialektika ne sme, tako kot v obdobju nemškega idealizma, jamčiti na svojo pretenzijo na resnico. Če se s tem navežemo na Hegla, je tedanja dialektika (negativna filozofija) samo sebe nedvomno razumela kot »znanost« oz. vednost, saj je teza o totalnosti (identiteti) vseskozi bila teoretsko utemeljevana in izpeljevana. Hegel jo je orisal z analogijo »kroga« (Heglov panlogizem). Ta zaprtost, ki je varovala, da onkraj

---

so tekmovalnost (znanstveniki, znanstvene šole), tradicija (pozitivistična tradicija, kritična teorija); socialna institucija (konkurenčne publikacije, diskusije na kongresih); državna oblast (politična toleranca svobodne diskusije). Očitno je, da so te kategorije sumljive, saj se v njih skriva cela paleta družbene strukture gospodarstva. Pozitivizem tako ideološko zlorablja vednost na osnovi svoje lastne vsebinske nedorečenosti, svojih postopkov, klasifikacij, urejanja, in končno tudi s tem, ko postavlja točnost pred resnico.

dialektike ne obstaja nič drugega, razen tistega, kar je nujno nespoznavno in slučajno, je bila premagana s prikladnostjo in enoznačnostjo pozitivizma; dialektika nima ničesar (nobene meta-teorije), kar bi jo usmerjalo. Kljub temu pa po mnenju kritične teorije ima svoj razlog za obstoj. Dialektiki skušajo Heglovi totalnosti povrniti legitimiteto s prevajanjem te totalnosti nazaj v izkustvo, iz katerega v osnovi izhaja (bit). A to je izkustvo posredovanosti vsega posamičnega objektivni družbeni totalnosti. To je bilo v tradicionalni dialektiki postavljeno z nog na glavo s tezo, da je predhodna totalnost, sam objekt razumljen kot totalnost, v resnici subjekt.

Pozitivizem gleda na sociologijo kot na še eno od mnogih »znanosti« in že od Comta naprej izpeljuje, da je metode starejših znanosti – predvsem naravoslovnih – mogoče uporabiti tudi v sociologiji. S tem se prikriva laž, kajti sociologija ima dvojni karakter: v njej je subjekt vsega spoznanja – družba kot nosilec logične splošnosti – tudi objekt. Družba je subjektivna zato, ker nakazuje na ljudi, ki jo zasedajo/polnijo, hkrati pa tudi njeni organizacijski principi kažejo na subjektivno zavest in na njeno najsplošnejšo formo abstrakcije, skratka na nekaj, kar je nujno intersubjektivno. Družba je objektivna, ker zaradi lastne objektivne strukture ne vidi svoje subjektivnosti. Ta dvojni karakter modificira odnos spoznanja družbene znanosti proti svojem objektu. A pozitivizem tega ne zaznava. On obravnava družbo kot (potencialni) subjekt, ki samega sebe brez okolišenja določa, kot da je družba objekt, ki ga je treba navzven raziskati. Tovrstna substitucija družbe kot subjekta z družbo kot objektom ustvarja postvarelo zavest sociologije. Zato tudi tendenca razvoja družbe gre v smeri postvarjenja; to pomaga postvarjeni zavesti o njej, da pride do »velike resnice«. Vendar, resnica zahteva, da se sprejme tudi *quid pro quo*. »Družba kot subjekt in družba kot objekt so eno in isto, a vendar niso eno in isto« (Adorno 1977a, 48). Sprejemanje tega najtežje pade doktrini pozitivizma, katere najvišja norma se glasi »neprotislovnost«. V tem se kritična teorija družbe (negativna dialektika) najgloblje razlikuje od tistega, kar se v obči jezikovni uporabi imenuje *sociologija*: »kritična teorija se, navkljub vsem skustvom postvarelosti – in ravno zato, ker izraža to skustvo – usmerja k ideji družbe kot subjekta, medtem ko sociologija sprejema to postvarelost, ponavlja ga v metodah in s tem izgublja perspektivo, v kateri bi se šele lahko razkrila družbena struktura« (prav tako 1977a, 49). To izhaja še od Comtove pretenzije na vladavino pozitivizma, kar še danes bolj ali manj reproducira idejo, da sociologija lahko – ker si sama omogoča uspešno kontrolo posamične družbene situacije in polja raziskovanja – razširi lastno kontrolo na celoto. V tej točki je morda simptomatična Dahrendorfova ironična izjava o frankfurtski šoli kot »zadnji šoli sociologije«.

#### 4 Sistemska teorija kot iztek »kritične teorije družbe«

Ko govorimo o t.i. hermenevitičnem izteku kritične teorije, imamo v mislih Habermasa in njegovo znamenito delo *Spoznanje in interes* (1975), v katerem avtor skuša preseči težave kritične teorije družbe na način, ko »temeljna napetost negativne dialektike preprosto izgine, in s to premestitvijo v sklop, kjer sploh ne more nastopiti – to je s tem, da temeljno protislovnost Adornove in Horkheimerjeve problematike razcepi na dvojico samoobsebiuemevne, neproblematične rabe klasično metafizične dvojice transcendentalnega in empiričnega« (Žižek 1981, 26). Žižek (prav tam) sklene, da je »temeljni problem poznega Adorna, kako z negativno dialektiko, upoštevajočo »prednost objektivnega«, prebiti formalizem nasproti postavljenosti transcendentalnega in empiričnega, subjekta in objekta, se razreši, točneje: preprosto izgine kot problem, saj sama razlika transcendentalno/empirično ostane neproblematizirana. Vse se zvede zgolj na to, da ne absolutiziramo nobenega izmed polov«. Balažic v svoji knjigi *Gospodstvo*, kjer piše o psihoanalizi frankfurtske šole (1995, 215), prav tako v tej točki povzema Habermasa in dodaja, da se je zgodila »detronizacija negativne dialektike, ki je sedaj v posesti predpostavljenega in nenehno kvalitativno istovetnega interesa tehničnega razpolaganja«.

To zaprtje kroga prikladno odpira pot novemu spoznavno-teoretskemu sporu, ki se je zgodil leta 1968 na Kongresu nemških sociologov in nadaljeval tudi na naslednjem, leta 1974. Namreč, na tem kongresu je nemški sociolog Niklas Luhmann predstavil referat na temo *Sodobne sistemske teorije* kot formo vseobsegajoče societalne spoznavne teorije, kar je sprožilo nadaljnjo polemiko, najprej z Jürgenom Habermasom, nato pa še z ostalimi koreferenti. Habermas Luhmannovo sistemske teorije najprej napade na konceptu resnice, iz česar izpelje kritiko lažne (prikladne) enotnosti teorije in prakse. Ta prikladnost poenostavitve, doslej sicer napetega odnosa med subjektom in objektom spoznavne teorije, je nadalje temelj za označitev sistemske teorije kot »nove oblike ideologije«. In tako smo, po prvotnem sporu o pozitivizmu, sedaj priča drugi veliki polemiki v zahodno-nemški sociologiji. Za razliko od spora o pozitivizmu, Luhmann vs. Habermas razprava ni pustila tako kontroverznih posledic, saj se je osredotočila bolj na splošnejše implikacije sistemske teorije v spoznavnoteoretskih razpravah. To seveda ne pomeni, da je novejša polemika med sistemske teorije (Luhmann) in kritično teorijo (Habermas) od predhodnega spora neodvisna. Kot bomo videli v nadaljevanju, je bila ključna ne samo kot iztek (pre)globoko zastavljene

negativne dialektike Adorna, temveč je tlakovala pot kasnejšim diskusijam anglo-ameriških neopozitivistov (Kuhn, Lakatos, Feyerabend).

#### 4.1 Od kritike sistemske teorije do »anything goes«

Habermasova kritika sistemske teorije se prične pri kritiki Luhmannove teorije resnice, ki jo Habermas vidi kot odgovor na osnovno vprašanje funkcionalizma: »kakšno vlogo prevzema »resnica« pri ohranjanju obstoječega in kateri funkcionalni nadomestki obstajajo namesto nje« (Habermas 1981, 68). Luhmann koncept resnice uvaja kot posrednika v procesu komunikacije. »Resnica ima podobno funkcijo kot moč, denar, ljubezen, vpliv in zaupanje. S pomočjo teh posrednikov lahko dosežemo redukcijo zapletenosti sveta« (prav tam). Habermas tukaj opozarja, da smo že v preteklosti bili priča, kako nastaja ta centralni problem posredovanja v sistemih spoznanja. »Če sta izkustvo in spoznanje vzvoda za redukcijo zapletenosti, potem morajo obstajati osnovni pogoji, ki bi naj zagotavljali nespremenljivost zapletenosti sveta« (prav tako 1981, 69). Ta problem nespremenljivosti je v jeziku negativne dialektike problem veljavnosti izkustva.

Luhmann skuša ta teoretski problem rešiti s pomočjo *konsenzualne teorije resnice* – »za resnične imamo vse trditve, katerih kriteriji veljavnosti so obče priznani s strani vsakega z umom danega subjekta« (prav tam). Luhmann v iskanju intersubjektivne veljavnosti resničnih spoznanj postavlja možnost prenosa spoznanja na preveč *siguren* način, s čimer se približuje funkcionalnemu definiranju resnice kot sredstva za prenos smisla. »Resnice nihče ne more spodbijati, brez da se pri tem ne izpriča kot človek brez smisla in razuma in se tako izključi iz skupnosti ljudi, ki so nosilci sveta in ki ustvarjajo smisel« (Luhmann v Habermas 1981, 69). Vendar, kar je za Luhmanna rešitev, postane za Habermasa problem, saj se tukaj konsenzualna teorija resnice nanaša na normativne zahteve za veljavnost resničnih trditev, pri čemer le-ta resnico povezuje s konsenzom, ki se dosega med umnimi subjekti. Habermas povzema, da Luhmann govori o ljudeh s smislom in razumom. »Na drugih mestih on v emfatičnem smislu uporablja pojem subjekta kot pravni oblik umnosti: resnica v strogem smislu je komunikacija, s katero se vsak mora strinjati, v kolikor se ne želi izložiti nevarnosti izgube lastne »kakovosti subjekta«. Za Habermasa (prav tam) postane očitno, da se pojem resnice ne more osvoboditi določenih idealizacij – »ne more vsak konsenz, ki je dosežen ali se dosega, biti dovoljšen kriterij za resničnost trditev«.

Do sedaj smo že nekako ugotovili, da je v ozadju Luhmannovega iskanja resnice (lahko bi rekli tudi subjekta) redukcija zapletenosti sveta oz., v jeziku dialektikov, popuščanje pregloboko nastavljenih napetosti med teorijo in prakso. Luhmann išče univerzalno veljavnost resnice kot sredstvo za prevzemanje reducirane zapletenosti, vendar, po mnenju Habermasa (prav tako 1981, 70), je ta zahteva postavljena preveč normativno. »Resničnost trditev zagotovo pod določenimi pogoji jamči nekaj, kar je podobno intersubjektivni posredovanosti, vendar, družbeni red nas prisiljuje, da resničnost trditev povezujemo z garancijo konsenza, kar pomeni pričakovanje, da se realnost obnaša tako in točno tako, kot se predpostavlja na osnovi propozicionalne vsebine resničnih trditev«. Diskurz ali kot temu pravi Habermas - »idealna govorna situacija« - ki bi morala veljati kot kriterij resnice, se zamišlja kot časovno in prostorsko »neomejena« in kot »neodvisna oz. neutralna« od izkrivljenih motenj diskurza. Nekoliko idealistično poenostavljeno bi lahko dejali, da vsak subjekt, za katerega se predpostavlja umnost, lahko sodeluje v diskurzu. Kot poudarja Habermas, Luhmann na ta način lahko pride do empirijskih posplošitev samo v okviru teoretskega polja »konsenzualne resnice« – »pojmem resnice postaja brezupno subjektivističen, ko se zvede na samo veljavnost, saj kdor spodbija resnico, ne diskreditira drugih, temveč sebe samega« (prav tako 1981, 71).

In tako smo prišli do osnovne točke Habermasove kritike Luhmanna, da je teoretsko znanje posredovano z diskurzom, pri čemer je Luhmannov subjektivizem nujno povezan s skorajda brezpogojno povezavo resnice in veljavnosti, kar resnico (subjekt) postavlja v službo namena razprave – metodološko gledano tukaj Habermas meri na transformacijo izkustva v podatke. Mišljenje, ki se ustvarja v diskurzu, ima poreklo v različnih povezavah izkustva in dejavnosti subjekta. Imanentna logika teh povezav, ki so nastale na različne načine, se lahko v diskurzu spoznajo samo na način, da mišljenje (surovi material), ki je podrejeno namenu snovanja diskurza, ravno v ugovoru dobivajo določeno obliko in so lahko preizprašana samo z vnaprej določenimi metodami. Na ta način Habermas poskuša pokazati na »kvazitranscendentalno povezanost spoznanja in interesa« metodologije systemske teorije. Če doslej opisano intersubjektivno hermenevtiko dvignemo na agregatno (splošnejšo) raven, je teoretska zagata systemske teorije vidna v preveč celovitem tolmačenju sveta, ki pelje k refleksivnemu izenačevanju teorije in prakse.

Luhmann, kot smo že zapisali, interpretira svet v celoti, pri čemer poudarja »zapletenost« kot osnovni metodološki problem, in ustvarjanje sistema razume kot njegovo rešitev; nadalje, on razume samo systemsko teorijo v povezavi s funkcijo veljavnosti diskurza, saj se »ne more strinjati s teorijo, ki zavrača teorijski pojem resnice«. Kot sklene Habermas, *prvič*, Luhmann

predlaga, da družbenoznanstvena sistemska teorija izbere to, kar on imenuje problem zapletenosti kot ultimativno točko, na katero se nanaša funkcionalna analiza nasploh. Strukturo in proces je treba razumeti kot dojetanje in redukcijo zapletenosti sveta. Ta predlog Luhmann izpostavlja, da bi razširil kategorialne okvirje sistemske teorije in jih natančno določil v skladu z določenimi osnovnimi predpostavkami. *Drugo*, Luhmann predlaga totaliziranje teh kategorialnih okvirjev. V zvezi s tem Habermas izpostavlja, da »on (Luhmann) več ne želi razumeti (zapleteni) sistem osnovnih pojmov kot kategorialni okvir ene empirijske teorije, ki jo je treba preizprašati, temveč kot filozofsko tolmačenje sveta v celoti. Šele ta zamenjava perspektive omogoča, da sistemska teorija postane reflektivna na način, da povezavo, ki jo je že tekom strateškega raziskovanja zavrgla, sedaj hipostazira kot svojo lastno objektivno povezavo nastajanja. Šele te predpostavke dopuščajo, da sama sistemska teorija sebe razume kot moment v vseobsegajočem procesu življenja in učenja, kako doumeti preveč zapleteno okolje, da svoje lastne izjave pojmuje kot redukcijo zapletenosti in da se tako neposredno izenači s prakso« (prav tako 1981, 71). Kot sklene Habermas, je aporija očitna: takšno razumevanje neposredne enotnosti teorije in prakse je v popolnem protislovju z zahtevo po resnici. To v nadaljevanju nakazuje na novo pojmovanje ideologije (ali vsaj objektiviziranega idealizma), ki odpira pot novim idealističnim značajem za teorijo prikladnejšega neopozitivizma, ki sliši na imena Kuhn, Lakatos, Feyerabend.

Thomas S. Kuhn je s svojimi tezami v obdobju po pričujočem sporu o pozitivizmu (zlasti ob koncu šestdesetih in sedemdesetih letih) vzbudil vnete razprave, v prvi vrsti s Karlom Popperjem in njegovimi pristaši (Lakatos, Feyerabend). Te polemike so se sukale predvsem ob vprašanju, ali njegova teorija vodi v iracionalnost znanosti ali pa ponuja novo, prečiščeno obliko znanstvene racionalnosti<sup>19</sup>. Na tej točki se ne bi podrobno spuščali v analizo Kuhnove paradigme, lahko pa strnemo osnovno linijo mišljenja njegove *Strukture znanstvenih revolucij* (1970), kjer skuša (podobno kot Habermas) »najti most med racionalnim in neracionalnim v znanosti« (Ule v Kuhn 1998, 204). Zlasti ostro je Kuhna zavrnil Karl Popper in

---

<sup>19</sup> Andrej Ule v predgovoru *Strukture znanstvenih revolucij* (Kuhn 1998, 204) strne Kuhnove trditve v premiso, da nista mogoča povsem racionalna primerjava dveh različnih paradigem in povsem racionalno odločanje za eno izmed njiju. Med drugim zato, ker vsaka od njiju vlada nad »svojim« načinom gledanja na svet in opredeljuje celo mejo med teorijskim in empirijskim v neki znanosti. Ni mogoče, na primer, z odločujočim poskusom določiti, katera od paradigmatičnih teorij ima (bolj) prav. Le za nazaj lahko rečemo, da je bila nova paradigma uspešnejša ali boljša od predhodne, a to je že rečeno s stališča nove paradigme. To je po mnenju kritikov podpora iracionalizmu in subjektivizmu. Enako velja za Kuhnovo trditev, da ni absolutnih ali povsem objektivnih meril znanstvenega napredka ali resnice. Zdi se, kot da so znanosti s paradigmo praviloma »ujetnice« trenutnih vladajočih paradigem.

njegovo teorijo označil za spekulacijo, ki je nevarna za znanost. Zanimivo pa je, da so Kuhnov »iracionalizem« in »relativizem« upoštevali nekateri Popperjevi učenci in so šli še v marsičem dlje. To še zlasti velja za Paula Feyerabenda, ki je svoje holistične ideje (upoštevata tako holizem znanstvenih teorij, radikalizirani falsifikacionizem kot tudi Kuhnove ideje o nesorazmerljivosti znanstvenih paradigem) zaokrožil v knjigi *Proti metodi* (1975). Kot piše Ule (prav tako 1998, 207) v nadaljevanju tega odstavka, po Feyerabendu so vse teorije nedeljive celote teorijskih in empirijskih vsebin, vsi empirijski stavki so »obloženi« s teorijo, za katero so pomembni. Zato ni objektivnih in logično preverljivih metod za primerjavo različnih znanstvenih teorij, zato se takšne razprave konec koncev zvedejo na retoriko. Feyerabend nasprotuje premoči določene paradigme nad znanostjo in izrinjanju vseh drugih teorij, ki odstopajo od paradigme (Kuhn). Strinja pa se s Popperjem v mnenju, da je znanost polna stalnih »mikroevolucij«, kjer ena teorija (začasno) izrine druge iz prednostnega polja v znanostih. Za razliko od Popperja pa meni, da to niso falsifikacije teorij ob soočenju z dejstvi, temveč medsebojno povezani pomiki v mestu posameznih teorij znotraj celotnega polja vseh znanosti (pa tudi teorij, ki so označene kot »neznanstvene«). Soočajo se nasprotujoče si teorije, vsaka s svojim videnjem izkustvenih podatkov, ne pa teorije z nasprotujočim si izkustvom. Izbiro teorije kot začasno vodilne teorije določajo največkrat psihološki in sociološki razlogi, pa tudi retorična učinkovitost argumentov, stvarni razlogi (npr. empirijska točnost in teorijska konsistentnost) so manj pomembni. V znanosti je prepovedano karkoli preprečevati ali zapovedovati, nobena domneva ali teorija v razpravah ne sme biti načelno izločena ali načelno v prednosti. V tem smislu govori Feyerabend o »epistemološkem anarhizmu« oziroma o načelu »Vse gre!«, ki ga je postavil za nekakšen moto svoje teorije<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Seveda po Feyerabendu ne moremo govoriti o neki objektivni resnici, ki bi se ji v znanosti približevali, ali o »napredku v resničnosti« znanstvenih teorij. Kot poudari Ule (prav tam), je Feyerabend edini avtor sodobne teorije znanosti, ki odkrito zagovarja spoznavni relativizem in »poljubnost« izbire teorij in ne daje znanosti nobene načelne prednosti pred drugimi teorijami. To za Kuhna ni več sprejemljivo, zato se ni strinjal s Feyerabendovo radikalizacijo teorijskega holizma in nesorazmerljivosti teorij.



## 5 Zaključek

Na koncu se lahko vprašamo, ali tudi za »kritično teorijo« velja to, kar je Adorno zapisal v *Negativni dialektiki* glede usode vsake teorije:

*Nobena teorija ne ubeži več trgu: vsaka je ponudena naprodaj kot možna med konkurirajočimi mnenji, vsaka je dana na izbiro, vsako pogoltnejo. Toda tako kot si misel spričo tega ne more nadeti plašnic, tako kot se samopravično prepričanje, da je lastna teorija izvzeta iz te usode, zagotovo sprevrne v njeno poveličevanje, tako tudi dialektiki ni treba umolkniti zaradi tega očitka in zaradi nanj nalepljenega očitka o njeni odvečnosti, o poljubnosti od zunaj prilepljene metode. V tem ko trči ob svojo mejo, stopa čezse (Adorno 1981b, 151).*

Namesto tabelarnega podajanja povzetkov osnovnih točk razprave med Adornom in Popperjem<sup>21</sup>, bi zaključek diplomskega dela rad izkoristil najprej za poskus aktualizacije pričujočega spora o pozitivizmu. Dalje, rad bi osvetlil Dahrendorfovo cinično pripombo o tem, v kolikšni meri je razprava sploh bila mogoča, glede na globoka metodološka razhajanja med koreferentoma in tudi glede na samo kvantiteto objav koreferentov. Naj na tem mestu navržemo dejstvo, da je v zborniku spora o pozitivizmu izmed 11 referatov samo eden Popperjev (tam predstavi svojih 27 tez), medtem ko so večino prispevali prav Adorno, Habermas in Albert (vsak po tri referate). V tem smislu Dahrendorf (avtor predgovora in »objektivni tretji« v sporu) vpotegne v spor »tretjega človeka«. In ne, ne gre za človeka, temveč za koncept – tretji človek v sporu je »pozitivizem«. Koncept, ki so ga ostali koreferenti oskubili do neprepoznavnosti. To je tudi eden od razlogov, da v svojem diplomskem delu nisem znal nastaviti (kot bi se to spodobilo) hipoteze ali kakšnega konkretnjšega raziskovalnega vprašanja. Tekom branja prispevkov kritične teorije sem tudi, če nekoliko poenostavim, sam ugotovil, da je tudi kritična teorija imela na epistemološki ravni težave s svojim »nerazumevanjem ničesar konkretnega« in s podajanjem, da je »vse nekako z vsem povezano«. Kar ji tudi ne gre zameriti, saj je edino na tak »spontan« način mogoče priti do miselnega preboja, ki ni vezan na predpostavljene raste mišljenja. Nekateri bi to hvalili zaradi subtilnosti in prožnosti, drugi bi to obsojali zaradi tega, čemur bi Popper pravil »preprosto v visokoletečem jeziku govoriti o trivialnostih« (Popper 1977b: 296). Vendar, povejte vi to trgu, ki zadnjih 100 let dosega vrtoglavo visoko stopnjo

---

<sup>21</sup> To smo sicer že storili v poglavjih 3.3, 3.4 in 3.5, kjer smo tematizirali pripombe k tezam o pozitivizmu s strani Adorna, Habermasa in Dahrendorfa.

»verodostojnosti« in ki s svojim »facts finding« in »where is the evidence« metodologijo fetišizira objektivni status podatkov. Na tem mestu je najbrž popolnoma odveč vprašanje, kdo je zmagal v sporu. In kot da Adornu to ni bilo jasno že od samega začetka. Zato sem tudi v zaključek vstopil z njegovim simptomatskim citatom o »tržni usodi« vsake teorije.

Seveda je Adorno imel prav, ko je v *Negativni dialektiki* zapisal, da »nobena teorija ne ubeži več trgu«. Vendar tukaj ni imel v mislih samo trga v ožjem pomenu besede, temveč je govoril o »prikladnosti« pozitivizma v sedanjem duhu časa. »Pozitivizem kot družbeni fenomen je še posebej prikladen za tip subjekta, ki je (in tudi želi biti) prikrajšan izkustva in kontinuitete. Še več, pozitivizem ga v svoji namišljeni neodvisni objektivnosti pri tem podpira in ga smatra za vrhunec ustvarjanja« (Adorno 1977a, 58). K temu Adorno dodaja tudi fenomen »navideznega radikalizma« pozitivizma, ki v svoji pretenziji *tabule rase* vsebinsko ničesar ni sposoben teoretsko napasti in ki metodološko obvladuje še tako radikalno in zapleteno miselno vsebino na način, da jo prikaže kot mitologijo oz. ideologijo. Paradoksalno, tisto, kar najbolj fascinira v pozitivizmu je miselna sigurnost (varnost), ki gre z roko v roki z administrirano totalnostjo družbe. A poskusimo obrniti zrcalo in se vprašati, v kolikšni meri je negativna dialektika postavljena enostavno pregloboko. Simptomatična tukaj je cinična pripomba Dahrendorfa (Dahrendorf 1977, 65), ko se sprašuje, ali sploh danes obstaja pozitivizem, ki ga je kritizirala kritična teorija, in ali ni morda negativna dialektika preveč zahtevna, da bi se lahko zadovoljila s partikularnimi rešitvami kritičnih pozitivistov. Ni pa treba tukaj ostati samo na terenu »zahtevnosti« razprave in »pregloboko« zastavljeni napetosti med teorijo in prakso. Tekom pisanja poglavij 3.3 in 3.4, kjer se ukvarjam s protitezami Adorna in Habermasa, sem večkrat dobil občutek, da se koreferenti berejo preveč dobesedno. To je še posebej nazorno pri kritičnem branju Popperjeve 5. in 6. teze, kjer razvija scientistično pojmovanje falsifikacionizma. Tam, kjer Popper išče možnost kritične verifikacije hipotez z nadaljnjim »trial and error« reflektiranjem, ga Habermas in Adorno zvrneta v skorajda popolno nasprotje. Napadeta ga točno tam, kjer on vidi rešitev – v pretenziji na tradicijo znanstvenosti, v okviru katere bi se naj do resnice prišlo preko protokolarnih stavkov in hipotez, ki bi naj bile tekom intersubjektivne falsifikacije večkrat prečiščene. Popper se sicer zaveda, da objektivnost znanosti ne more biti odvisna od objektivnosti znanstvenika, a se pri tem ustavi in ne najde boljšega korektiva, kot je divergentna pozicija znanstvenikov. On celo prostodušno v 6. tezi med drugim zapiše, »da to, kar resnično obstaja, so problemi in znanstvena tradicija«, in da »če problem stvarni kritiki ni razumljiv, tedaj se ga izključi kot neznanstvenega, čeprav mogoče samo začasno«. Tako tehnicistično podajanje rešitve tako

kompleksnih teoretskih zagat, kot je pozitivizem, kakopak rezultira v apriornem zavračanju vsakršnega rokohitrstva, česar je pri Popperju nemalo. Že sam način Popperjevega podajanja vsebine v obliki jasno decidiranih in oštevilčenih tez daje slutiti na rokohitrsko naivnost, še posebej, če so na drugi strani dialektiki, ki v tem mozaiku obrnejo sleherni kamenček, »umazan z družbeno totalnostjo«. Namenoma v zaključku ne navajam vseh kamenčkov in gradnikov (Popperjevih 27 tez) in odzivov nanje, *prvič*, zato, ker sem o tem že pisal v prej omenjenih poglavjih in, *drugič*, ker bi se rad izognil preveč telegrafskemu podajanju vsebine, ki je s strani vseh koreferentov (še posebej predstavnikov kritične teorije) podana preveč pikolovsko. In kako se ta napetost pregloboko zastavljene kritike razreši? Enostavno izgine kot problem. Najprej pri Habermasovem *Spoznanju in interesu*, kjer se vse zvede zgolj na to, da ne absolutiziramo nobenega izmed polov (subjekta in objekta), nato še bolj radikalno leta 1968, ko v spor vstopi Luhmann s svojo holistično sistemsko teorijo, ki bi naj še bolj zreducirala preveč kompleksno podobo teorije in prakse.

In naenkrat se znajdemo spet na isti točki. V diplomsko delo smo vstopili dvakrat, najprej s smrtjo Hegla, kar je dalo zagon pozitivizmu, nato metodološko s formalnim odprtjem spora leta 1961, in sedaj izstopamo ob smrti Adorna (leta 1969), kar daje zagon novi obliki pozitivizma ali bolje reči idealizma, ki sliši na ime *sistemska teorija*. Ali to pomeni konec za kritično teorijo je težko reči. Dahrendorf se večkrat cinično obregne na to vprašanje v smislu, ali je »frankfurtska šola v resnici zadnja šola sociologije«. Morda se po odgovor lahko obrnemo na zadnjega predstavnika franfurtovcev, Lea Löwenthala, ki še bolj grenko opisuje iztek frankfurtske šole:

*Beseda šola sploh nima nobenega smisla. Nobenih posvečenih besedil nismo zapustili, nimamo učencev, še knjig v pravem pomenu nismo pisali. Adorno je pisal aforizme, Marcuse dolge eseje, jaz članke. V našem primeru bi lahko govorili kvečjemu o šoli nasprotij, o šoli intelektualcev brez domovine, kritičnih, radikalnih in neodvisnih – s katerimi se ironija zgodovine poigra na način, da nismo mi zapustili revolucije, revolucija je zapustila nas (Lowenthal v Balažic 1995, 227).*

Vsekakor bi se težko strinjali s to mislijo. Morda pa niti ni mišljena, da bi jo brali preveč »dobesedno«. Upam, da tudi ni mišljeno, da sklenem tole diplomsko delo s kakšnimi zgodovinskimi in/ali sociološkimi mislimi, v smislu, kaj je pričujoči spor pomenil za metodologijo družboslovnih raziskovanj, ali smo prišli do spoznavnoteoretskih formul za v prihodnje, kdo je v sporu prevladal, ali res lahko govorimo o kritični teoriji kot zadnji teoriji

družbe itd. Če bi moral strniti, kaj je namen mojega pisanja o sporu o pozitivizmu skozi prizmo kritične teorije družbe, bi rekel, da je nauk v pojmu *dialektike*, ki se vseskozi obnaša brezkompromisno, saj začne in razvija misel prav tam, kjer se njeni nasprotniki vselej zaustavljajo – pri nesporni avtoriteti znanstvenega raziskovanja. Razlogov je torej dovolj, da nas kritika pozitivizma vseskozi in temeljito zanima, saj je »mišljenje nekaj, kar pride po težavah« (Adorno 2002, 300).

## 6 Literatura

1. Adlešič, Gregor. 1987. O dialektiki razsvetljenstva ali o razsvetljeni dialektiki gospostva. *Časopis za kritiko znanosti* 6 (27/28): 107–114.
2. Adorno, W. Theodor. 1976. K razmerju med psihologijo in sociologijo. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 14 (163/168): 30–54.
3. --- 1977a. Introduction. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno in drugi, 1–68. London: Heinemann Educational Books Ltd.
4. --- 1977b. Sociology and Empirical Research. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 68–87. London: Heinemann Educational Books Ltd.
5. --- 1977c. On the Logic of the Social Sciences. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 105–123. London: Heinemann Educational Books Ltd.
6. --- 1981a. K subjektu in objektu. V *Kritična teorija družbe. Izbor tekstov*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 199–215. Ljubljana: Mladinska knjiga.
7. --- 1981b. Negativna dialektika I in II. V *Kritična teorija družbe. Izbor tekstov*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 150–199. Ljubljana: Mladinska knjiga.
8. --- 1984a. K logiki socialnih znanosti. *Časopis za kritiko znanosti* 12 (68): 20–24.
9. --- 1984b. Sociologija in empirično raziskovanje. *Časopis za kritiko znanosti* 12 (66): 18–22.
10. --- in Max Horkheimer. 2002. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
11. Balažic, Milan. 1995. *Gospostvo. Trije pristopi psihoanalize k polju družbenega: Freud in politični Freudovci, Frankfurtska šola, Lacanovska šola*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
12. Dahrendorf, Ralf. 1977. Remarks on the Discussions of the Papers by Karl R. Popper and Theodor W. Adorno. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 123–131. London: Heinemann Educational Books Ltd.
13. Debeljak, Aleš. 2002. Birmingham in Frankfurt: vrt kulturnih študij s potmi, ki se razhajajo. V *Cooltura – uvod v kulturne študije*, ur. Aleš Debeljak, Peter Stankovič, Gregor Tomc in Mitja Velikonja, 71–121. Ljubljana: Študentska založba.
14. Foucault, Michel. 2008. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina.

15. Frisby, David. 1977. Introduction to the English Translation. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 1–10. London: Heinemann Educational Books Ltd.
16. Habermas, Jürgen. 1977a. A Positivistically Bisected Rationalism. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 198–226. London: Heinemann Educational Books Ltd.
17. --- 1977b. The Analytical Theory of Science and Dialectics. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 131–163. London: Heinemann Educational Books Ltd.
18. --- 1981. Kritika sistemske teorije. *Marksizam u svetu* 8 (8/9): 68–104. Beograd: Izdavački centar Komunist.
19. Horkheimer, Max. 1981. Tradicionalna in kritična teorija. V *Kritična teorija družbe. Izbor tekstov*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 29–82. Ljubljana: Mladinska knjiga.
20. Jay, Martin. 1991. *Adorno*. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije.
21. Kuhn, S. Thomas. 1998. *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.
22. Marcuse, Herbert. 2004. *Um in revolucija: Hegel in nastanek teorije družbe*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
23. Miheljak, Vlado. 2001. *Spoznavni temelji psihologije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
24. --- 2012. *Človek v socialnem in družbenem svetu: poglavja iz socialne in politične psihologije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
25. Popper, Karl. R. 1977a. Logic of the Social Sciences. V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 87–105. London: Heinemann Educational Books Ltd.
26. Popper, Karl. R. 1977b. Reason or Revolution? V *The Positivist Dispute in German Sociology*, ur. Theodor W. Adorno, 288–301. London: Heinemann Educational Books Ltd.
27. --- 1984. Logika socialnih znanosti. *Časopis za kritiko znanosti* 12 (67): 14–18.
28. --- 1998. *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
29. Štrajn, Darko. 1978. Aspekti kritične teorije v okviru frankfurtske šole: H konceptiji »destruiranega subjekta«. *Časopis za kritiko znanosti* 6 (29/30): 153–190.
30. Toš, Niko in Matej Hafner–Fink. 1998. *Metode družboslovnega raziskovanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
31. Žižek, Slavoj. 1981. K zgodovinski usodi kritične teorije. V *Kritična teorija družbe. Izbor tekstov*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 9–29. Ljubljana: Mladinska knjiga.

