

Ang Nagbabagong Anyo ng Sosyolohiya sa Nagbabagong Lipunan at Mundo: Ang Postmodernismo at ang Hinaharap ng Sosyolohiya¹

Gerardo M. Lanuza

Abstract

Social theory today is undergoing a crisis. This crisis is brought about by the postmodern turn in social theory. In this essay postmodernism is defined both as a cultural movement and as the social condition of late capitalism. This paper deals with the restructuring of sociological theory as a result of this postmodern turn. Then, the implications of postmodern theory are discussed in relation to the future of doing a postcolonial sociology in the Philippines.

Key words: postmodernismo, *postmodernism*, postkolonyalismo, *postcolonial theory*, sosyolohiyang Pilipino

Panimula

Nahaharap ngayon ang teoryang panlipunan sa isang matinding krisis (Seidman, 1996/1995; Denzin, 1997; Clifford & Marcus, 1986; Marcus and Fisher, 1986). Bagama't ang krisis ay palagi nang kaakibat ng kasaysayan ng pag-unlad ng teoryang panlipunan, ang krisis na hinaharap ngayon ng teoryang panlipunan, partikular na ang sosyolohiya, ay bunsod ng daluyong ng makabagong pag-iisip at ng kaakibat nitong bagong kaayusang pandaigdig. Ang makabagong pag-iisip na ito ay tinatawag na postmodernismo, samantalang ang makabagong kaayusang pandaigdig na katuwang nito ay tinatawag na *postmodernity* (Hollinger, 1991; Sarup, 1993, p. 131). Sa palagay ko, hindi pa masyadong malawak at nararamdaman ang krisis na dulot ng postmodernismo sa sosyolohiyang Pilipino. Kahit na sa sosyolohiya sa Amerika at Europa, ang postmodernismo ay hindi pa gaanong tanggap. Narito ang hinuha ni Peter K. Manning (1995), isang Amerikanong sosyolohista:

The specter of postmodernism is haunting literary criticism, feminist studies, critical legal studies, architecture, and philosophy. With a few notable exceptions, postmodernist authors and their works are virtually unknown in American sociology and barely known in English sociology.... Indubitably, while postmodernism is marginal to the current sociological enterprise, it elicits cautious, if not somewhat "panicky," appreciation among many serious scholars. (p. 245)

Layunin ng papel na paglimian ang mga katangian ng postmodernong pag-iisip at ang pagkakaugnay nito sa makabagong kalagayang panlipunan. Tatalakayin ko ito ayon sa kabuluhan nito sa nagbabagong anyo ng sosyolohiya. Pagkatapos, sisilipin ko rin ang kahalagahan nito sa sosyolohiyang Pilipino. Makabuluhan at napapanahon ang pagsusuri ng direksiyon ng sosyolohiyang Pilipino sa panahon ng *postmodernity*. Ngunit ang aking kuro-kuro tungkol dito ay isang pasimula lamang.

Ang postmodernong kaisipan

Ang postmodernismo ay maaaring tumukoy sa dalawang bagay. Una, sa panlipunang kalagayan o kondisyon ng mauunlad na kanluraning bansa (Giddens, 1990; Hollinger, 1991). Tinatawag itong *postmodernity*. Ikalawa, sa pangkulturang kaayusan na bumabalot sa panlipunang kondisyon ng *postmodernity*. Ito naman ang tinatawag na postmodernismo (Harvey, 1989; Lash, 1990). Tatalakayin ko muna ang kahulugan ng kulturang postmodernismo, ang mga katangian nito kaugnay ng nagbabagong kaisipan tungkol sa agham at pilosopiya. May kinalaman ito sa krisis na dinaranas ng teoryang panlipunan sa kasalukuyan, partikular na sa teoryang pangsosyolohiya. Ang krisis na ito ay nagbubunsod sa disiplina ng sosyolohiya na suriin ang mga batayang kaisipan nito, lalo na sa larangan ng metodo, teorya, at lenggwaha.

Ang katangian ng postmodernong kultura

Mahirap tukuyin ang eksaktong pinagsimulan at pinagmulan ng postmodernismo. May nagsasabing nauso ang postmodernismo nang sulatin ni Jean Francois Lyotard noong 1979 ang *The Postmodern Condition* (binanggit sa Connor, 1997, p. 6). Ang sabi naman ng iba, nagsimula raw

ito noon pang 1950 at 1960 nang kasikatan ng *existentialism* (Bertens, 1995, p. 3). May nagsasabi ring pormal na nagsimula ito sa larangan ng arkitektura nang pinasabog ang lumang gusali ng Pruitt-Igoe sa St Louis ng 3:32 ng hapon noong 15 Hulyo 1972 (Harvey, 1989, p. 39). Subalit hindi mahalaga para sa mga nagtataguyod ng kaisipang postmodernismo ang tanong na kung kailan at saan nag-ugat ang postmodernong kalagayan. Para sa kanila, ang pagbibigay ng petsa sa kapanganakan ng postmodernismo ay isang modernong kagawian, na pilit iwinawaksi ng mga postmodernista.

Kaya nga mahirap para sa akin na limiin ang ubod ng postmodernismo dahil taliwas mismo ito sa kalakaran ng postmodernismo. Dagdag pa rito, mahirap ikahon ang mga postmodernista sa iisang kategoryang tinatawag na postmodernismo.² May mga nagsusulat at nag-iisip gamit ang *genre* ng postmodernismo na ayaw patawag na postmodernista (halimbawa, si Baudrillard at Foucault). Ito ay dahil sa kasalukuyan, ang terminong postmodernismo ay masyado nang gasgas at nababahiran ng mga di kaaya-ayang kahulugan tulad ng relatibismo, irasyonalismo, sexismo, at iba pa (Lemert, 1989). Dala ang ganitong mga kontradiksiyon, sisikapin ko pa ring bigyang-linaw ang paksa—bagama't alam kong lalabas akong kakatwa sa paningin ng mga postmodernista at pati na sa mga kalaban nila.

Unang katangian: Ang pag-ayaw sa mga pangako ng modernismo at Enlightenment. Masasabing nagsimula ang modernismo sa *Scientific Revolution* at sa pilosopiya ng *Enlightenment* na lumaganap sa Europa noong siglo 17. Ang dalawang makasaysayang pangyayaring ito ang nagbunsod sa *Industrial Revolution*. Ang modernong kabihasan naman ay namukadkad nang tuluyan sa panahon ng *Industrial Revolution*. Ang espiritu ng modernismo (ang kultural na anyo ng *modernity*) ay halaw sa pilosopiya ng *Enlightenment*. Ang pilosopiya ng *Enlightenment* na pinalaganap nina Immanuel Kant at Christian Wolff sa Alemanya, nina Voltaire at d'Alembert sa Pransya, nina John Locke at Thomas Hobbes sa Inglatera, at Hutcheson at Smith sa Scotland, ay tumutuligsa sa pananaw ng makalumang *Medieval* na kaayusan at ideolohiya (Westby, 1991, p. 71; Zeitlin, 1987). Pinabubulaanan nito ang paniniwala sa tradisyong nakabatay sa relihiyon at teolohiya. Binuwal ng *Enlightenment* sa pagkakaluklok ang relihiyon at simbahan bilang pangunahing batayan ng katuwiran at iniluklok nito ang sekular na kaisipan (Rorty, 1980; Seidman, 1990). Ang agham ang siyang nagsilbing bagong pandayan ng modernong kalagayang panlipunan (West, 1996, 11ff.; Gouldner, 1971). Ang ganitong mapanuring pagwasak sa

kinagisnang paniniwala ay nasasaad sa tinuran ni Immanuel Kant sa kanyang akdang “*What Is Enlightenment?*”

Enlightenment is man’s emergence from his self-imposed immaturity. Immaturity is the inability to use one’s own reason without another’s guidance.... “The courage to use your own understanding,” is therefore the motto of the enlightenment.... This enlightenment requires nothing but freedom—and the most innocent of all that may be called “freedom”: freedom to make use of one’s reason in all matters. Now I hear the cry from all sides: “Do not argue!” The officer says: “Do not argue—drill!” The tax collector: “Do not argue—pay!” The pastor: “Do not argue—believe!”... the public use of one’s reason must be free at all times, and this alone can bring enlightenment to mankind.... When we ask, “Are we now living in an enlightened age?” The answer is “No,” but we live in an age of enlightenment. As matters now stand, it is still far from true that men are already capable of using their own reason in religious matters, confidently and correctly without external guidance. Still, we have some obvious indications that the field of working toward the goal [finding truth] is now being opened. (nasa Gay, 1973, p. 384)

Di-naglaon, ang paggamit sa *critical reason* ay nauwi sa pagkilala sa agham bilang saligan ng pagtuklas ng katotohanan (Horkheimer, 1947). Ang metodo ng agham, ayon kay Francis Bacon, ay dapat na magsilbing batayan at sukatan ng tamang pag-aaral ng kalikasan, tao, at lipunan (West, 1996, p. 11; Merchant, 1987). Ito ang tinatawag sa kalaunan na *positivism* (Kolakowski, 1968; Bryant, 1985). Sa pagkakaluklok ng agham bilang batayan ng tamang pag-aaral sa kalikasan, tao, at lipunan, halos lahat ng mga nag-aaral sa iba’t ibang disiplina ay naghangad na maging makasiyentipiko ang kanilang pag-aaral. Nalugmok sila sa tinatawag ni Seidman (1995) na *physics-envy* kaya’t hindi kataka-taka na halos lahat ng mga naunang tagapagtaguyod ng sosyolohiya, mula kay Comte hanggang kay Marx, ay naghangad na mapabilang ang disiplina ng sosyolohiya sa mga agham. At tiningala ng mga paham sa sosyal sayans ang *physics* bilang modelo ng eksakto at tamang paraaan ng pagtuklas ng katotohanan ng lipunan.

Sa kabilang banda, may kabutihan din naman na naibunga ang *physics-envy* sa pag-usbong ng disiplina ng sosyolohiya. Una, maaaring sabihin na dahil sa paglulunggating ito ng sosyal sayans na maging makaagham ay nakatulong ito sa pagbuo ng isang maayos na lipunan. Ikalawa, nakatulong din ito sa pagpapalaya ng interpretasyon ng mundo mula sa lenggwahe ng mito at relihiyon. Subalit ito ay nagdulot ng walang-pakundangang pagsakop ng agham sa iba pang aspekto ng buhay kultural (Habermas, 1971; Horkheimer & Adorno, 1972; Horkheimer, 1947).

Ngunit sa kabilang banda nagdulot din ito ng malaking suliranin. Ayon sa mga postmodernong manunulat, nabigo rin ang agham na magsilbing batayan ng modernong kabihasan (Norgaard, 1994; Rorty, 1989; Bauman, 1991/1992). Pumaltos ang pangako nitong lutasin ang pangunahing suliranin ng sangkatauhan (Hollinger, 1991). Bagkus pa nga, nagdulot pa lalo ito ng karahasan sa mga makalumang kabihasan (Feyerabend, 1987; Goonatilake, 1987), digmaaan (Horkheimer, 1947), pang-aalipin batay sa kasarian (Merchant, 1984), pagkawasak ng kalikasan (Merchant, 1984; Berrman, 1986; Norgaard, 1994), at pagkitil ng mga buhay sa ngalan ng huwad na katotohanan at agham (Bauman, 1991). Pinapalabas ng mga postmodernista na taliwas ang kinahinatnan ng pagsulong ng modernismo sa ipinangako nitong bagong kaayusan. Hindi kailan man mahuhugasan ng konsiyensiya ng modernismo ang nangyari sa mga Nazi *concentration camps* na produkto mismo ng modernong kaisipan (Bauman, 1991).

Ikalawang katangian: Pagtalikod sa pundasyonismo. Ayon sa mga kritiko ng modernismo, pagpapatuloy lamang daw ang modernismo ng pagsisikap ng mga sinaunang pantas na maghanap ng isang pundasyon o batayan ng karunungan na hindi maaaring pasubalian (Gurnah & Scott, 1992; Bernstein, 1984). Nagsimula pa ito kay Plato. Nasumpungan ni Plato ang daigdig ng mga *form* na siyang kumukupkop sa mga katotohanan na may kopya o duplikeyt sa mga bagay-bagay na umiiral sa daigdig. Pagkatapos, sumunod si San Agustin at Thomas Aquinas. Pinalitan nina San Agustin at Thomas Aquinas ang *form* ni Plato ng kaisipan ng Diyos ng Kristiyanismo. Ito ang nagsilbing pundasyon ng kamalayan sa *Medieval* na mundo.

Sa pagkawasak ng pre-modernong kaisipan ay may dalawang salungat na pundasyong umusbong sa walang-humpay na paghahanap ng saligan ng katotohanan. Una, nariyan ang rasyonalismo na iginigiit na ang

tanging bagay na hindi mapasubalian ay ang pag-iisip mismo. Ito ay dahil sa may kakayahan ang lahat ng tao na magnilay at mag-isip. Dahil dito ipinapalagay na ang lahat ng taong may kakayahang mag-isip ay may iisang estruktura ang pag-iisip. Bagama't magkakaiba ng kultura, ang iba't ibang kaisipang ito ay maaaring pagsama-samahin sa lenggwaheng sasaklaw sa lahat ng anyo ng kaisipan. Kaya mababasa natin ang mga pagtatangka ng mga sinaunang antropologo tulad nina Tylor, Fraser, Morgan, at iba pa na tuklasin ang pangkalahatang kaanyuan ng pag-iisip ng mga primitibo at modernong tao (Tambiah, 1993). Sa *grand narrative* na ito pinilit nilang ilagay ang kaisipan ng mga primitibong tao ayon sa kanilang teoryang unibersal.

Ikalawa, nariyan din ang empirisismo na nagsasabing hindi ang estruktura ng kaisipan ang batayan ng katotohanan kundi ang datos na halaw sa makasiyentipikong pananaliksik. Dito nag-ugat ang *positivism* at ang paglikha ng makasiyentipikong kabihasan (Kolakowski, 1968; Benton, 1977; Keat & Urry, 1982). Dahil ang modernismo ay panahon ng espesyalisasyon, naghati-hati ng gawain ang mga disiplina.³ Umusbong nang husto ang rasyonalismo sa pilosopiya, samantalang isinulong sa agham ang empirisismo. Mangyari pa, sinikap ni Kant na pagsanibin ang puwersa ng dalawang pundasyong ito. Nabigo siya, at hanggang ngayon ay magkahiwalay pa rin ang dalawang pundasyong ito. Ngunit isa lang ang pinagkakasunduan ng dalawang pananaw: na ang katotohanan ay kailangang nakaugat sa kakayahan ng taong mag-isip at hindi sa tradisyon o teolohiya o rebelasyong bigay ng Diyos.

Ang dalawang nagtutunggaliang perspektibang ito ay tinutuligsa ng mga postmodernong manunulat. Ayon sa kanila, walang maaring pumalit sa luklukan ng Diyos kung tama nga ang tinuran ni Friedrich Nietzsche na patay na ang Diyos. Ang pundasyonismo ay paraan ng paghahanap ng katotohanang labas sa kasaysayan (D'Amico, 1986; Hoy, 1994). Pag-ako ito ng papel mismo ng Diyos (Putnam, 1983). Ayon kay Nietzsche, ang kauna-unahang tumuligsa sa paggigiit sa karapatan ng kaisipang saklawin ang trono ng Diyos, ang pagtatakwil sa simbuyo ng tao upang pairalin ang kaisipan ay paraan ng mga mahihinang klaseng tao na itakwil ang walang-humpay na agos ng buhay. Isang uri ito ng pagtakas sa buhay.

Sa pagsusuri nina Gurnah at Scott (1992), pinalabas nila na malaki ang epekto ng pundasyonismo sa sosyolohiya.

“Formalism” in the sense we give the term, refers to the substantive consequences of foundationalism in the social sciences. Among the components of sociological formalism the following are particularly significant: (i) the placing of empirical or pseudo-empirical methods at the service of the quest for certitude in knowledge in which normative systems or ideologies can be grounded; (ii) the reduction of the sociological enterprise to a set of methodological and formal procedures used in that search; (iii) the vindication of that methodology and its results in naturalism (philosophical realism), intuition (a philosophical anthropology), logic (conceptual universals), or the formal characteristics of language or communication.

Kaya’t sa sapantaha ng mga postmodernista ang pagpupumilit ng mga modernong pilosopo na maghanap ng pamalit sa trono ng Diyos ay walang kahihinatnan (Bernstein, 1984; Rorty, 1980; Crook, 1992). Ang katotohanan ay palagi nang nakatanim sa masalimuot na agos ng buhay at kasaysayan (Gadamer, 1975). Sa halip na pundasyon ang hanapin, iginigiit ng mga postmodernista ang pagtanim ng katotohanan sa lupa ng lipunan at kasaysayan. Ito ang tinatawag na historisismo. Narito ang paliwanag ni D’Amico (1986):

Historicism, then, is a thesis about limits boundaries of inquiry.... Historicism abandons efforts to prove the validity of “rightness” of concepts, rather it treats concepts, standards, and presuppositions as part of historical traditions which constitute objectivity. The question of which concepts are fundamental is always relative to a tradition... historicism holds that knowledge “expresses” a perspective on the world, a context which cannot be transcended. (xi)

Ikinakabit sa historisismo ang radikal na perspektibismo ni Nietzsche. Iginiiit ni Nietzsche na wala naman talagang katotohanan. Pawang ilusyon lamang ang lahat ng bagay. Ang ilusyon ang kondisyon ng buhay. At bagama’t lahat ay pawang ilusyon lamang, may mga ilusyong mas makabuluhan at katanggap-tanggap sa mga tao. Kaya’t walang makatutuklas ng likas na katangian ng mga bagay-bagay labas sa perspektibang kinapapalooban ng kaisipan ng taong sumusuri rito. Sa wika ni Nietzsche (binanggit sa Breazeale, 1999):

When one considers, on the other hand, the value of knowledge, and, on the other hand, a beautiful illusion which has exactly the same value as an item of knowledge—provided only that it is an illusion in which one believes—then one realizes that life requires illusions, i.e., untruths which are taken to be truths. What life does require is belief in truth, but illusion is sufficient for this. (*The Philosopher*, Sec. 47)

Taliwas sa paniniwala ng mga rasyonalista (tulad ni Kant at Descartes), ang isip ng tao, ayon sa mga postmodernista, ay magkakaiba at nagtataglay ng iba't ibang katangian ayon sa iba't ibang panahon at kultura (Lyotard, 1984; Barnes & Bloor, 1987). Nabatid ito ng mga postmodernista batay na rin sa mga pag-aaral ng mga antropologo sa iba't ibang tribo at kultura (Bruner, 1996). Kayat tinutuligsa nila ang mga pagpupumilit ng mga estrukturalista tulad nina Claude Levi-Strauss sa antropolohiya, Jean Piaget sa sikolohiya, at Noam Chomsky sa linggwistika na maghanap ng pangkalahatang estruktura ng kaisipan.⁴ Ang paghahanap ng pangkalahatang estruktura ng kaisipan na sasagisag sa sangkatauhan ay hindi kailanman nabatid ng mga naniniwala rito (Winch, 1964; Noe, 1995). Tunghayan natin ang argumento ni Barnes at Bloor (1987) pagkatapos nilang suriin ang mga batayan ng *common cultural core*:

Thus, the rational bridgehead, the alleged common core of belief shared by all cultures, turns out to be purely imaginary construct with no empirical basis at all.... The bridgehead argument is a plea for a single pure observational language. Of all the dualism of epistemology this must be the most discredited. Surely, we now all recognize that although we may well all share the same un verbalized environment, there are any number of equally reasonable ways of speaking of it. (p. 39)

Bagkus, ang mga inilatag nilang mga estruktura ay lumabas na estrukturang makakanluranin at makalalaki, at hindi angkop sa pag-iisip ng ibang lipunan at kultura (Said, 1978; Enriquez, 1990; Ho, 1990).⁵ Lumabas na ang nabuong estruktura ng mga dalubhasa sa kanluraning pilosopiya ay isang uri lamang ng Orientalismo. Ang Orientalismo ay isang uri ng pagpapaliwanag tungkol sa kakaibang pag-iisip ng di-makakanluraning kabihasan. Pagpapanggap ito na ang kanluraning pag-iisip ay may pangkalahatang katotohanan na saklaw na rin ang di-kanluraning pag-

iisip. Hindi matanggap ng Orientalismo na maaaring mayroong estilo ng pag-iisip na lubhang kakaiba sa estilo ng pag-iisip ng mga kanluraning bansa (Forster, 1998). Sa pagtuligsa sa pundasyonalismo bilang Orientalismo, naninindigan ang mga postmodernista na walang pundasyon na maitatayo ang sangkatauhan upang masabi na sila lamang ang tagapagtaguyod ng karunungan (Bernstein, 1984). Ito ay isang karahasan laban sa mga taong kakaiba ang kaisipan at pagtuya sa kultura ng ibang tribo ng mga tao (Lyotard, 1984; Giroux, 1992). Narito ang tinuran ni Norgaard (1994):

... modernism is also characterized by the belief that cultural differences will fade away as people discover the effectiveness of rational Western culture. During the Renaissance, new ways of thinking about social order, technology, and people's relations to the land, in short a new world view, began to replace the earlier European world view that evolved under the domination of the Catholic Church and through feudal relations. The new way of perceiving the world and peoples' relations to it, not scientific themselves, were thought to be superior because of their association with the rise of Western science. Having accepted a new world view themselves, Europeans fully expected people of other cultures to see its superiority. Alternatively, those peoples who could not see its superiority were considered hopeless cases who were impeding the progress of the majority to utopia and who, therefore, could be rightfully suppressed. (pp. 7-8)

Ikatlong katangian: Ang pagbuko sa kapalpakan ng tradisyonal na depinisyon ng agham. Dahil walang pundasyon na maaring ipalit sa Diyos, nangangahulugan lamang na ang agham bilang sandigan ng katotohanan ay hindi maaring ihalili sa garantiyang iniatang sa Diyos noong *Medieval* na panahon (Rorty, 1980; Putnam, 1990). Maliban sa argumento laban sa pundasyonalismo, marami pang pagbatikos ang ipinupukol sa agham. Nariyan ang paratang na ang agham ay hindi naman talaga naghahatid sa tao ng mas tamang paglalarawan ng mga bagay-bagay (Rorty, 1989; Feyerabend, 1989; Kuhn, 1970). Nariyan din ang bintang ng mga feminista na ang agham daw ay isang sandata ng mga lalaking siyentipiko para palaganapin pa ang maka-lalaking pagtanaw sa mundo (Keller, 1985). Sinasabi ng mga feminista na sa pangangalandakan ng mga siyentipiko na

sila ay *objective* at walang pinairal na emosyon, napatunayan lamang na talagang may pagkiling sa kasarian ang agham (Jaggar, 1994). Hindi rin pahuhili ang mga *deep ecologist* at *ecofeminist* na nagsasabing ang *Newtonian-Cartesian* bersyon daw ng agham ang siyang nagsadlak sa kalikasan sa dinaranas nitong pagkawasak (Merchant, 1989; Berman, 1986; Norgaard, 1994; Plumwood, 1993). Dahil sa nangibabaw ang pang-instrumentong gamit ng agham, nawalay ang agham sa mga usaping etikal. Ang agham ay pumailalaim sa kontrol ng mga eksperto ng lipunan na ang tanging hangad ay makahanap ng pinakamabisang paraan para mapasulong ng kaunlaran (Marcuse, 1968; Fay, 1975).

May ibang pilosopo rin ng agham na pinabubulaanan ang tradisyonal na uri ng agham. Nariyan halimbawa si Paul K. Feyerabend (1989) na nagsasabing ang sayans ay isa lamang sa mga tradisyon sa lipunan. Dahil dito, hindi ito maaaring magkaroon ng monopolyo sa pagtuklas sa katotohanan. Kung gagawing batayan ang sayans, ayon kay Feyerabend (1987), kikitilin nito ang ibang tradisyon na hindi naman talaga saklaw ng sayans. Kaya sabi ni Colin Scott (1996):

While there is no a priori reason to expect that knowledge generated out of non-Western paradigms or social processes should be empirically or predictively less adequate, it has been an effect of Western ethnocentrism to construe non-Western knowledge processes as “pseudo-scientific,” “proto-scientific,” or merely “unscientific.” Western science, in fostering an ideology of knowledge that supports its own elite status, has assisted the exclusion and disqualification of innumerable subjugated knowledges. (p. 69)

Ipinakita ni Thomas Kuhn (1970), isang mananalaysay sa larangan ng agham, batay sa kanyang pag-aaral sa kasaysayan ng agham, na walang basehan ang paniniwalang nakabatay ang agham sa purong datos na hindi nakukulayan ng teorya. Taliwas sa mga sinaunang pagtingin sa agham, ipinakita ni Kuhn na ang pagbabago sa agham ay nakabatay sa sikolohikal at sosyolohikal na konsiderasyon. Lalo pa itong tumingkad sa mga panulat ng mga pilosopo ng sayans tulad nina Hanson (1965) at Duhem (1962). Ang mga pagsusuri ng mga pilosopong ito ang naging batayan at sandigan ng pagbatikos ng postmodernista sa tradisyonal na depenasyon ng agham.⁶

Para sa mga dalubhasang ito, walang paraan ang mga siyentista na pag-aralan ang bagay-bagay nang hindi gumagamit ng teorya at diskurso (Mulkay, 1991; Potter, 1996). Ang teorya naman ay nakahimlay sa lenggwahe. Lahat ng tradisyon, ang agham kabilang na, ay maituturing na mga uri ng lenggwahe o diskurso. Kung ang mga tradisyong ito ay mga uri ng lenggwahe lamang, hindi masasabi na isa man sa mga ito ang siyang sisidlan ng katotohanan (Rorty, 1989). Mangyari pa, hindi naman ito nangangahulugan na ang lahat ng mga naniniwala rito ay mga pulpol na mga relatibista (o iyong mga naniniwala na ang lahat ng mga teorya ay tama alinsunod sa sistemang kanyang kinalolooban).⁷ Itinataguyod lamang ng bagong pilosopiya ng sayans ang *post-positivist* na depinisyon ng agham. Sa *post-positivist* na pananaw ang agham ay maituturing na:⁸ (1) hindi mahihiwalay sa mga *values* ng lipunan at indibiduwal, (2) ang katotohanang natutuklas ay nakabatay sa pag-uusap ng mga kasapi ng komunidad ng mga siyentipiko, (3) tradisyon din ito sa lipunan, (4) hindi maaaring paghiwalayin ang teorya sa datos o obserbasyon, at (5) malaki ang papel ng retorika sa pagbuo ng konsensus sa komunidad ng mga siyentipiko (Brown, 1983; Weimer, 1977; Weigert, 1970).⁹

Mariin ding tinututulan ngayon ang pag-usbong ng makalalaking depinisyon ng agham mula sa pilosopiya ng *Enlightenment* (Schott, 1996). Ang depinisyon ni Kant ng *rationality* ay tahasang paglimot sa papel ng emosyon sa pagbuo ng teorya at teoryang etikal. Sa ngalan ng *objectivity*, pinaghiwalay ang metodo ng sayans at ang pagkakaroon ng moral na sentimiyento (Hack, 1992; Putnam, 1990; Nielsen, 1990). Dahil dito, mas nagiging anyong lalaki ang kalikasan ng sayans.

To the extent that culture associates men (and not women) with competence in the design and control of apparatus and machines, and associates women (and not men) with competence in professions demanding capacity to care and nurture, it is not surprising that the practice of physics is associated with masculine ability to manipulate and control inanimate matter rather than with a feminine ability to empathize, communicate, and care (Easley, 1986, p. 67).

Ipinakikita ng mga feminista na hindi maaring alisin ng mananaliksik ang kanyang personal na paninindigan at emosyon sa pag-aaral ng lipunan at realidad (Cook, 1986; Jagger, 1994; Keller, 1982).

Humihiram ang mga feminista ng mga panuligsa mula sa kritikal na teorya at hermeneutiks (Nielsen, 1990). Tulad ng hermeneutiks ni Gadamer, naniniwala ang mga feminista na nakatulong pa nga ang isang batayang paninindigan para makabuo ng tamang teorya (Harding, 1991; Haraway, 1996). Pinasusubalian din ng hermeneutiks na maaring takasan ng tao ang determinasyon ng kasaysayan at kultura upang pumailanlang sa ulap ng *objectivity* (D'Amico, 1986; Heckman, 1986).

Ang mga kasapi ng *Frankfurt School* o kritikal na teorya ay nagkakaisa sa paniniwala na walang pananaw, kasama na ang sayans, na hindi nababahiran ng ideolohiya (Habermas, 1971). Ang hindi pag-amin mismo ng mga dalubhasa sa pagkakasadlak ng kanilang teorya sa ideyolohiya ay isang ideolohiya mismo na pumapayag—tahasan man o hindi—sa naghaharing ideyolohiya ng lipunan (Gouldner, 1971; Fay, 1975).

Sa paglalagom, ang agham ngayon ay tinitingnan bilang isa lamang sa mga tradisyon o lenggwahe sa lipunan. Hindi ito naglalahad ng buong katotohanan. Ang mga teorya sa agham ang nagkukulay sa mga datos. Hindi maaring ihiwalay ang agham sa moral na usapin. Hindi rin tumatahak ang agham patungo sa pinal na katotohanan ng mga bagay-bagay (Putnam, 1990). Kaya't hindi masasabi ng agham na ang katotohanang natutuklasan nito ay mas malapit sa katotohanan kung ihahambing sa iba pang disiplina o tradisyon sa lipunan.

Ikaapat na katangian: Ang krisis ng representasyon at ang pagmamaniobra sa pamamagitan ng lenggwahe. Gaya ng nabanggit na, ipinakikita ng mga postmodernong manunulat na walang daan sa pagtuklas sa katotohanan ng mga bagay-bagay maliban sa pagsusuri sa lenggwahe (Rorty, 1989; Burr, 1995/1998). Ang lenggwahe ay hindi maaaring ituring na tagapaglarawan lamang ng mga bagay na umiiral o di-umiiral. Hindi mababatid ang katangian ng mga bagay-bagay kung hindi gagamit lenggwahe. Ang lenggwahe mismo ang siyang humuhubog sa anyo ng mga bagay sa pamamagitan ng paglalarawan nito (Weedon, 1995; Landry & MacLean, 1993, p. 69). Nahiram ito ng mga postmodernong kritiko kay Wittgenstein mula sa pilosopiya, at kina Sapir at Worlff naman mula sa antropolohiya (Rabinow, 1986; Tyler, 1986).

Ngunit ang pinaka-saligan ng postmodernismong kaisipan ay ang post-estrukturalismo na pinauso ni Jacques Derrida at ng kanyang guro na

si Michel Foucault (Poster, 1989; Wood, 1987). Ayon sa mga post-estrukturalista, ang lahat ng bagay ay maituturing na isang diskurso (Weedon, 1995). Ang diskurso ay isang gawa-gawang istorya na nagsasalaysay ng pinagmulan o estruktura ng isang bagay o pangyayari. Mas malalim ang kahulugan ng konsepto ng diskurso kaysa sa lenggwahe. Tulad din ng paggamit ng metapor ng lenggwahe, sinasabi ni Michel Foucault (1980) na maraming diskursong umiiral sa isang lipunan. Tinitingnan din ni Foucault (1980) kung paanong ang isang diskurso, tulad halimbawa ng medisina, ay nangingibabaw sa lipunan. Ikinakabit niya ang pagtalakay sa diskurso sa isyu ng kapangyarihan ng mga nagtataguyod nito. Ang mga diskursong ito ay nagtutunggalian sa pagbibigay ng tamang salaysay sa bagay na kanilang tinutukoy. Ngunit may nangingibabaw o naghaharing-uring diskurso. Binansagan itong *regime of truth* ni Foucault. Ang isang *regime of truth* ay ang batayan ng lipunan kung ano ang maaaring sabihin at kung ano ang hindi, kung sino ang paniniwalaan at kung sino ang hindi. Ang diskurso ang nagtatakda ng hangganan ng katotohanan.

Para naman kay Derrida, walang iisang kahulugan ang isang diskurso (Culler, 1989). Pinipilit din ni Derrida na iwasan ang bitag ng *logocentrism* o ang paniniwalang may iisang kahulugan ang isang diskurso, o kaya'y may isang diskurso lamang na naglalarawan ng tunay na anyo ng isang bagay (Landry & MacLean, 1993; Culler, 1982). Ang kahulugan ng isang teksto para kay Derrida ay walang katapusan dahil produkto ito ng walang-humpay na pagsasalungatan ng iba't ibang mga elemento sa teksto. Sa ganitong pananaw, nawawasak ang paghahanap ng isang pundasyon ng kaalaman, at kasama nito ang pagkadurog ng esensiyalismo (ang paniniwalang may katangian ang bagay na hindi nagbabago).

Kaalinsabay nito ay ang pagbasura sa realismo at sa korespondens na teorya tungkol sa katotohanan at ang anak nitong representasyonalismo¹⁰ (Rorty, 1989). Ayon sa representasyonalismo, ang katotohanan ay tamang paglalarawan ng mga bagay. Ang katotohanan ay ang pagtuklas sa likas na katangian ng isang bagay na hiwalay sa partikular na pagtanaw dito. Samakatwid, kailanman ay hindi ginagawa ang katotohanan. Bagkus, nakabase ito sa likas na katangian ng bagay. Mariin itong tinutulan ng mga postmodernista. Sa pagtingin ng mga postmodernista, kung nakabalot ang katotohanan sa iba't ibang lenggwahe, walang iisang katotohanan. Lahat ng katotohanan ay nakabatay sa perspektiba. Ayon pa kay Rorty (1989),

walang mahahanap na *final vocabulary* na siyang magtatahi sa mga tagpi-tagpiing lenggwaheng umiiral sa isang lipunan. Nagbabago lamang ang lenggwaheng ginagamit natin kung hindi na ito angkop sa ating kasalukuyang pangangailangan (Rorty, 1989, p. 16). Ang pagtalikod sa paghahanap ng *final vocabulary* ay makatutulong upang makabuo ng isang demokratiko at pluralistang lipunan. Sa halip na maghangad ng *objectivity*, ang dapat sigurong pandayin ay *solidarity* o pagkakaroon ng pagkakaunawaan sa mga mahahalagang bagay lalo na sa pagbuo ng magandang lipunan.

Ang ugat ng postmodernong kalagayan

Ang politics of difference: Ang pagkatuklas ng ibang kultura at pamumuhay

Ang ipinaliwanag ko ay mga katangian ng postmodernong kaisipan. Ngayon, tatalakayin ko naman ang panlipunang kondisyong nagluwal ng postmodernismo. Ang pinakamahalagang pangyayaring nagbunsod sa postmodernong kalagayan ay ang masidhing globalisasyon (Giddens, 1990). Ngunit ang globalisasyon ay hindi naman talaga tutulak nang husto kung hindi dahil sa makabagong *information technology* tulad ng telebisyon, telepono, *fax machine*, *internet*, *e-mail* at iba pang makabagong teknolohiya sa komunikasyon (Waters, 1995).

Ang ganitong uri ng mga teknolohiya ay nagpabilis sa pag-uugnayan ng malalayong lugar, komunidad, bansa, at tao. Ito ay tinatawag na *time-space compression* (Harvey, 1989) o kaya'y *annihilation of space by time* (Giddens, 1990). Tumutukoy ito sa pagkawasak ng mga tradisyonal na hadlang na namamagitan sa mga tao, kultura, at lipunan. Sa pamamagitan ng mga makabagong kagamitan ay napagalaman ng mga tao, lalo na sa Kanluran, na may iba't ibang kultura at pamumuhay na umiiral sa iisang mundo. Nagbunsod din ito ng pagkawasak ng limitasyon sa tradisyonal na pag-uugnayan ng mga tao sa espasyo. Sa tulong ng *cyberspace* o *virtual space* ay napapalawak ang sakop ng *virtual community* (Kitchin, 1998). Ang *virtual community* ay binubuo ng mga taong hindi nagkikita nang personal ngunit magkakaugnay sa terminal ng kanilang mga modem sa computer. At dahil dito nagbabago ang oryentasyon ng espasyo at mga tao (Adams, 1997; Jameson, 1998). Ayon kay Baudrillard (1983), dahil nasa daigdig na tayo ng *hyperreality* at *simulation*, tuluyan nang nalusaw ang linyang naghihiwalay

sa realidad at kopya ng realidad. Wala nang “orihinal” na sipi ang lahat ng bagay. Ang lahat ay mga kopya na lamang ng mga kopya (King, 1998).

Kaalinsabay nito ang pag-aaklas ng mga bansang napasailalim ng mga dayuhang bansa. Sa paghahanap ng mga bansang naalipin ng kanilang sariling identidad at pambansang kamalayan, pinilit nilang bumuo ng kanilang tradisyon na kakaiba sa kulturang pinairal ng kanilang mga mananakop (Rowlands, 1994). Nagsimula ang paghahanap ng mga teorya, kaisipang halaw sa katutubong kamalayan. Pinilit halimbawa ng mga mananaliksik sa mga bansang *Third World* na kumalas sa mga konsepto at teorya ng kanluraning kaalaman at bumuo ng *indigenous knowledge* (Enriquez, 1989). Nalantad nang harapan ang kabalintunaan ng mga kanluraning konsepto at pamamaraan ng pananaliksik na ginagamit para pag-aralan ang mga katutubong kultura. Magandang sipiin ang tinuran ni Featherstone (1995):

... the West understands itself as the guardian of universal values on behalf of a world formed in its own image. It is only when other nations acquire the power to speak back, to make the West have to listen and notice their resistance, that construction such as the Orient—which is given some vague sense of unity in terms of it being the construct which objectifies all that is left outside the West when it seeks to constitute its identity as progressive—becomes problematic. (p. 89)

Natanto rin ng mga kanluraning manunulat na wala naman talagang iisang kultura na sumasaklaw sa lahat ng mga lahi ng tao (Giroux, 1992). Nag-ugat ang kaisipang tinatawag na pluralismo at relatibismong pangkultura. Nabuko ang pagpapanggap ng mga kanluraning manunulat na naglalarawan sa di-kanlurang kultura bilang unibersal at batbat ng katotohanang hindi mapapasubalian. Sa paggigiit ng iba’t ibang uri ng mga kultura at makabagong tribo ng kanilang sariling kasarinan at identidad, naging maingat ang mga dalubhasa sa pag-aaral ng mga kulturang ito. Maging sa mga kanluraning bansa ay sumambulat ang *politics of difference* (Fraser, 1996). Sa isyu ng *politics of difference*, lumilitaw na hindi lang pala global ang pagkakaiba-iba ng mga tao, bagkus ay nasa antas din ito ng pagkabansa. Sa antas na ito, may pagkakaiba-iba ang mga pangkat ng tao ayon sa kulay, etnisidad, edad, at kasarian. Dito nag-ugat ang post-modernismong kaisipan:

Postmodernism rejects humanist appeals to a universal subjectivity or human condition. It points out the partial and excluding quality of the supposedly inclusive “we” of such humanist discourse. Instead postmodernism offers theoretical celebration of “difference,” a partiality and multiplicity. It opposes the search for coherence and a desire for the “right answer.” It suggests, instead, the continuation of “conversations”—conversations having no given goal or end, and not aiming at a single representation of reality. Postmodern critique goes beyond the historicist recognition of the inevitable partiality and situatedness of human thought, to an insistence at justification and legitimation internal to a practice, language game, or tradition, with no wider standard to which they are answerable, no certain or external criteria against which to judge their adequacy. (Strickland, 1994, p. 266)

Dito lumalala ang krisis sa antropolohiya (Clifford & Marcus, 1987; Fischer, 1986). Maraming makabagong antropologo ang nawalan ng gana sa tradisyonal na pagpapanggap ng kanilang disiplina na nagyayabang na sa pagtuklas ng katotohanan ng mga tribong kanilang pinag-aaralan (Tyler, 1986; Rosaldo, 1986). Ngayon, nagugulumihanan ang mga antropologo kung paano nila pag-aaralan ang mga kakaibang kultura nang hindi nagpapanggap na inilalahad nga nila ang buong katotohanan tungkol sa buhay ng mga tribong pinag-aaralan nila (Clifford & Marcus, 1986).

Sa hanay ng feminista at kabaklaan, gayundin ng lesbiyan, ipinakita nila kung paanong nabura ang identidad at pagkakaiba nila sa normal na mamamayan na bumubuo sa isang bansa o komunidad. Sa bagong tunggaliang ito, nagbago ang daloy ng pakikibaka mula sa sigaw ng manggagawa (*politics of emancipation*) tungo sa pagsigaw ng karapatan ng mga minorya na igiit ang kanilang pagkakaiba sa identidad at kultura (Giddens, 1991). Kaya masasabing ang postmodernismo ay bunsod ng *politics of recognition* o pagkilala sa pagkakaiba-iba ng identidad ng mga tao at komunidad.

Ang bagong anyo ng pandaigdigang kapitalismo

Ang isa pang kondisyon na masasabing nagbunsod sa postmodernong kalagayan ay nagmumula sa bagong pang-ekonomikong

kaayusan ng kapitalismo. Ayon kay Jameson (1984), may iba nang anyo ang kasalukuyang pandaigdigang estruktura ng kapitalismo. Tinatawag niya itong *late capitalism*. Sabi naman ng isang Marxist na geograpo na si David Harvey (1989), pumasok na raw tayo sa bagong antas ng kapitalismo na tinatawag niyang *post-Fordist capitalism*. Sabi naman ng mga konserbatibong kritiko, ang kaayusang ito ay nagbabadya ng *post-industrialism* (Bell, 1973), o *third wave society*, ayon kay Toffler (1983). Ngunit nagkakaisa ang mga iskolar na ito na ang kasalukuyang pandaigdigang ng kapitalismo ay nakapokus sa pagkonsumo ng mga produkto at hindi na gaano sa produksiyon (Featherstone, 1995, p. 75). Sinasabi pa ni Baudrillard (1987; MacCannell, D. & MacCannell J. F., 1993) na ang mga tao ngayon ay bumibili ng mga produkto hindi dahil sa gusto nila pero dahil ang mga ito ay nagsisilbing senyales ng kanilang estado at uri ng pamumuhay. Hindi lang mga gamit ang binibili kundi mga tatak nito na nagdudulot ng ibayong kasiyahan sa mga mamimili. Ang pagkonsumo naman ay hindi magiging mabilis kung hindi rin mabilis ang paggawa ng mga bagay na ginagamit. Kaya't ang kapitalismo sa kasalukuyan ay nakabatay sa mabilis na paggawa ng mga bagay na kinokonsumo (Harvey, 1989). Ang tuloy-tuloy at mabiiis na pagpapalit ng anyo ng iba't ibang produkto ay naghahatid sa isang kalagayan kung saan wala nang matibay na batayan ang mga bagay (tulad na rin ng *coca-cola* na papalit-palit ng disenyo at modelo). Kung gayon, nakabase talaga ang kalagayang *postmodernity* sa tinatawag na *consumer culture*. Narito ang paliwanag ni Mike Featherstone (1995):

The term consumer society marked a shift from considering consumption as a mere reflex of production, to conceiving consumption as central social reproduction. The term consumer culture points not only to the increasing production and salience of cultural goods as commodities, but also to the way in which the majority of cultural activities and signifying practices become mediated through consumption, and consumption progressively involves the consumption of signs and images. (p. 75)

Nagkakaroon din ng *standardization* sa serbisyo ng mga bagay na kinokonsumo. Ang magandang halimbawa nito ay ang *McDonald's at Disney Land*. Kaya't masasabi na ang postmodernity ay walang iba kundi ang "McDonaldization" (Ritzer, 1989) o kaya'y "Disneyization" ng buong mundo (Bryman, 1999). Kakikitaan ito ng *de-differentiation* (o pagsasama-

sama ng mga pinaghiwalay sa modernismo tulad ng ekonomiya at politika) taliwas sa *differentiation* (o espesyalisasyon) ng modernong lipunan. At upang mapadali ang proseso ng paggawa ay ikinakalat ng mga korporasyon ang kanilang operasyon sa iba't ibang bahagi ng daigdig (Korten, 1995; Karliner, 1997). Pagkatapos, inaasembol naman ang mga piyesa sa iba't ibang bansa. Sa bilis ng paggawa at pag-assembly ng mga piyessang ito, nakagagawa ng iba't ibang disposabong mga gamit tulad ng kubyertos, baso, dayapers, mga instant na pagkain, at marami pang iba. Kaya nga nalulula ang mga tao ngayon sa bilis ng takbo ng teknolohiya (Jameson, 1998). Nagugulantang din sila sa bilis ng pagpapalit at pagpasok ng mga bagong produkto, mga disenyo ng damit, usong buhok, at pati na ang kanta. Kaya nga tinatawag ni Harvey (1989) ang ganitong uri ng kapitalismo na *mobile capitalism* dahil talaga namang paspasan ang paggawa ng mga produkto pati na ang pagkonsumo. *Semiurgical society* naman ang tawag ni Baudrillard (1983) dito. Dahil puro simulasyon na lang ng mga produkto ang ating nakikita. Wala nang mga orihinal na kopya. Naglipana na lang ang mga kopya at sipi na hindi na natin malaman kung totoo o huwad (Baudrillard, 1983; King, 1998).

Isa sa mga nakagugulantang na resulta ng bagong kaanyuan ng pandaigdigang kapitalismo ay ang pagkawasak ng pagkahati ng pangmasang kultura at pang-elitistang kultura. Sa bagong kalagayan ng *postmodernity*, tinutuya ang paghihiwalay ng pangmasa at pang-elitistang sining (Featherstone, 1995, p. 76). Naglipana ang pang-elitistang sining sa mga kalye at billboards pati na sa mga karatula. Pinaghahalo rin ang mga estilo ng iba't ibang porma ng sining. Ito ay tinatawag na *collage* o *pastische* (Jameson, 1989). Sa bagong kalagayan ng *postmodernity*, hindi na natin makikilatis kung si Pavarotti o si Madonna ay pangmasa o pang-elitista.

Hindi lamang ang produksiyon ang bumibilis, pati na rin ang paglipat-lipat ng kapital mula sa isang bansa patungo sa ibang bansa. Kaya nga nagwawasak na ang mga pader ng soberanya na naghihiwalay sa mga bansa. Pinabibilis ito sa pamamagitan ng *World Trade Organization*, ng GATT, at iba pang *transnational agreements* ng mga bansa (Porter & Brown, 1996; Athanasiou, 1996; Karliner, 1997). Sa pagkawasak ng mga tradisyonal na hangganang ito, nagiging isa ang mundo samantalang iginigiit din ng mga katutubong kultura ang kanilang kasarinlan. Ito ang *politics of difference* sa pandaigdigang relasyon.

Ang sosyolohiya sa postmodernong kalagayan

Ngayong nabatid natin ang bagong panlipunan at pangdaigdigang kaayusan sa ilalim ng postmodernismo, tatalakayin ko naman ang kabuluhan nito sa disiplina ng sosyolohiya.

Dapat nating tandaan na ang sosyolohiya ay anak ng *Enlightenment* (Nisbet, 1967; Zeitlin, 1987; Giddens, 1982). Sumibol ito sa sinapupunan ng modernong lipunan. Ang nagpanukala mismo sa pangalang sosyolohiya na si August Comte ay nanalig sa saligan ng *Enlightenment* (Zeitlin, 1987). Para sa kanya ang sosyolohiya, na tinagurian niyang *social physics*, ay siyang dapat itanghal na musa ng mga agham. Dahil tanging ang sosyolohiya lamang ang makapagbibigay ng balangkas ng magandang lipunan. Ganitō rin ang hangad nina Durkheim, Marx, at Saint Simon. Tila nag-alangan naman si Weber sa kakayahan ng sosyolohiya na maitaguyod ang bagong lipunan alinsunod sa maka-agham na pamamaraan.

Sa simula pa man, ang sosyolohiya ay ipinaglaban na ng mga nagsipagtatag nito para maihanay sa mga agham tulad ng pisika. Kaya nga sinikap ng mga sosyolohista na gayahin ang mga konsepto, metodo, at kaparaanan ng mga natyural sayans. Ngunit dahil sa postmodernong kaisipan nalalagay sa alanganin ngayon ang estado ng sosyolohiya bilang isang agham. Dapat ding banggitin na sa kasaysayan ng sosyolohiya, may mga naniniwala ring ang sosyolohiya ay hindi maaaring maging makasiyentipiko sapagkat nangangailangan ito ng ibang uri ng metodo (Bryant, 1985). Ang angkop na metodo para sa sosyolohiya ay yaong nakabatay sa pag-aaral ng mga teksto at literatura. Para kay Dilthey, Rickert, at Windelband, halimbawa, ang sosyolohiya, tulad ng kasaysayan, ay nakapaloob sa hermenyutikong disiplina at hindi sa agham.

Ngunit dahil sa krisis na dala ng postmodernismo, maluwag na ngayong kinukuwestiyon ang pagkainggit ng sosyolohiya sa mga siyentipikong disiplina. Para kay Seidman (1996/1994), halimbawa, ang pagpupumilit ng sosyolohiya na maging kahanay ng mga agham ay udyok lamang ng maling akala na ang agham ang batayan ng katotohanan.

Why the compulsivity for talk of the social science? I propose that the sign "science" functions as a boundary marker. It signifies what talk of the social counts as knowledge and therefore deserving of public authority and national resources.

All non-scientific social talk is positioned in a subordinate epistemic and social status. Subjugated or inferiorized discourses of the social circulate under the sign of ideology, opinion, tradition, myth, religion, philosophy, literature, and rhetoric. (Seidman, 1996, p. 704)

Ngunit kung walang iisang batayan ng katotohanan—agham man ito o hindi—ano pa ang silbi ng paglulunggati ng sosyolohiya na maging isang agham? Manapa'y isa lang itong paghahangad ng disiplina na makihati sa mga agham sa kapangyarihan at makilala bilang tagapagtaguyod ng katotohanan. Malakas din ang paniniwala ng iba na ang katotohanan daw na natatagpuan sa sosyal sayans ay nakabatay lamang sa retorika ng diskurso ng nagsusulat tungkol dito (Geertz, 1988; Kurzman, 1988; Gusfield, 1976; Brown, 1983). Sa ganitong pagtanaw, pinipilit na ibangon ang sosyolohiya sa pagkakalugmok sa sakit ng representasyonalismo (ang paniniwala na ang sosyolohiya ang tamang paraan ng paglalarawan ng lipunan). Narito ang paglalarawan ni Denzin (1997) sa bagong anyo ng sosyolohiya:

In contrast to the realist regime, the new writers seek a model of truth that is narrative, deeply ethical, open ended, and conflictual, performance, and audience based, and always personal, biographical, political, structural, and historical.... The new writers question the "natural" relationship between narratives, truth, and reality—that relationship that sees the text mirroring the external world. The intent, instead, is to create a reflexive text. This text allows the reader to re-experience the events in question, coming to see the truth of the narrative that contains them. This truth is not based on mimises, but rather it is grounded in the process of self-formation and self-understanding. It is not anchored in the so-called external world. (pp. 266-267)

Hindi rin tanggap ng mga postmodernong sosyolohista ang panaginip ng modernong sosyolohista na matagpuan ang mga pangkalahatang batas at estruktura na gumagabay sa lahat ng uri ng lipunan (Gergens, 1994; Seidman, 1996). Para sa mga postmodernong sosyolohista, isa lamang itong suntok sa buwan. Isa pa, sa tingin ng iba, ang lipunan ay gawa-gawa lang at produkto lang ng pagkabuo ng *nation-state* noong siglo 18.

Binabale-wala rin nila ang sagradong paniniwala ng mga modernong sosyolohista na dapat paghiwalayin ang personal na komitment ng sosyolohista sa kanilang propesyon. Ito naman ang isinusulong ng mga feministang sosyolohista (Acker & Esseveld, 1983; Nielsen, 1990). Para sa mga postmodernistang mananaliksik ng lipunan, sa halip na gumamit ng *objectivity* na hiram naman sa sayans, mas makabubuting gumamit ng ibang batayan tulad ng *solidarity, reflexivity, transparency, credibility*, at iba pa (Athens, 1984; Lather, 1993).

Ang dating tunggalian sa pagitan ng mga sosyolohistang gumagamit ng *qualitative* at *quantitative* na metodo ay nagkakaroon ngayon ng bagong kulay at anyo (Rabinowitz & Weseen, 1997; Hammersley, 1992). Nawawala na ang pagmamaliit sa kakayahan ng *qualitative methods* sa pag-aaral ng lipunan. Ang naghaharing positibistang depenisyon ng *social research* ay mahigpit na tinutuligsa ngayon ng mga feminista at postmodernista (Hammersley, 1992; Manning, 1995; Charmaz, 1995). Ang dating pagkiling sa *quantitative methods* ay halos nalusaw na at naitutuon ngayon sa *qualitative methods* (Bryman, 1989).

May naghahanap ng bagong depenisyon batay sa *transcendental realism* tulad ni Bhaskar (1989) at Outhwaite (1988).¹¹ Mayroon ding gustong sundan ang anarkistang pilosopiya ni Feyerabend (Phillips, 1978) at ang tradisyong *pragmatism* ni Dewey at *neo-pragmatism* ni Rorty (Seidman, 1996). Ang pagpasok ng postmodernismong kaisipan sa disiplina ng sosyolohiya ay naging sanhi ng pagkawasak ng paghihiwalay ng panitikan at sosyolohiya. Malaya na ngayong nagagamit ng mga sosyolohista ang mga paraan at metapor sa panitikan at hermenyumiks nang wala nang nangangambang hindi ito siyentipiko at walang *objectivity* (Richardson, 1993; Brown, 1976). Halimbawa, mapapansin sa kasalukuyan ang paggamit ng *narrative*¹² sa sosyolohikong pananaliksik (Maines, 1993). Binabago nito ang uri ng paggawa ng etnograpiya ng mga kultura (Tyler, 1986; Fischer, 1986; Rosaldo, 1986). Pinapalitan ang pagtalakay sa mga estruktura ng mga *narrative* o salaysay na humuhubog sa buhay ng mga tao (Richardson, 1995). Hindi lamang napagtutuunan ang pakakaron ng *narrative-character* ng sosyolohiya. Nasisilip din sa kasalukuyan ang papel ng retorika sa pagbuo ng toeryang pangsosyolohiya pati na sa paglalahad ng natutuklasan ng mga sosyolohista sa kanilang pananaliksik (Gusfield, 1976; Edmondson, 1984). Wala na ang paniniwalang ang sosyolohista ay naglalahad ng katotohanan ng lipunang kanilang pinag-aaralan. Ang

representasyonalismo ay napapalitan na ng retorika at *social construction* ng katotohanan.

Hindi lang binabanatan sa kasalukuyan ang mga batayang kaisipan at metodolohiyang umiiral sa sosyolohiya ngunit pati na rin ang mga konsepto nito. Para sa mga postmodernong sosyolohista, ang mga kinagisnang mga konsepto sa sosyolohiya ay hindi na akma sa pagsusuri sa mabilis na pagbabago ng lipunan at ng mundo (Smart, 1993; Owen, 1997).¹³ Sinasabi halimbawa na ang konsepto ng *class* ay hindi na umiiral sa kasalukuyang daloy ng kapitalismo (Pakulski & Waters, 1986; Waters, 1997; Woodiwiss, 1990). Ang konsepto naman ng *nation-state* at lipunan (*society*) ay sinasabing laos na sa panahon ng globalisasyon (Rowlands, 1994). Kahit ang konsepto ng identidad at sarili ay parang wala nang saysay sa panahon ng *internet chat*, *cloning*, *organ transplant*, at *cyberspace* (Lanuza, 1999; Gubrium & Holstein, 1994). Narito ang sipi mula sa aking diskusyon ng pagbabago sa social psychology sa postmodernong kalagayan (Lanuza, 1999):

... the rapid development of information technology. A writer suggests a shift from the classic mode of production analysis to mode of information analysis (Poster, 1989). The self now becomes a simulacrum, a hyper-reality without any original source or double (Baudrillard, 1989). With the advent of e-mail, the net, virtual reality, and other time-space compressing or space-annihilating technologies the self as a stable entity with fixed boundaries and identity is more and more difficult to accept (Turkle, 1995; Lyon, 1997). Cyber self is gradually effacing the space of self (Waskul and Douglass, 1997). On line chat in the net dissolves the vestiges of the embodied self. Databases digitalize identity (Poster, 1996). Surveillance is no longer forcibly enforced on docile subjects. Subjects willingly submit their forms to be encoded in databases, the superpanopticon (Poster, 1989).

Finally, one cannot underestimate the revolution happening in biotechnology. Two phenomena are worth mentioning at this point. I am referring to organ transplantation and cloning. On the one hand, the former assails the traditional social psychological definition of the boundaries of the self

(Fox & Swazey, 1996). On the other hand, cloning problematizes the continuity of the narrative of self-identity.

Sinisira ng postmodernong kalagayan ng lipunan ang mga tradisyonal na konsepto na naglalarawan sa modernong lipunan. Dahil dito sinasabi ng iba na kailangan na ang postmodernong sosyolohiya, samantalang umaasa pa rin ang iba na kailangan lamang na retokehin ang sosyolohiya upang makasabay sa mga radikal na pagbabago (Stone, 1996; Agger, 1991; Morrow, 1994; Murphy, 1994). Anuman ang mangyari, sa palagay ko, ay may kinabukasan pa rin ang sosyolohiya. Ngunit ibang klaseng sosyolohiya na ito.

Naniniwala ako sa tinuran ni Zygmunt Bauman (1992) nang sabihin niya na kailangan ng sosyolohiya ang bagong kaisipan upang unawain ang mga pagbabagong hatid ng postmodernong kalagayan. Hindi naman ako naniniwala sa mga bulaang propeta (na maaaring napakinggan ang sermon ni Baudrillard) na ipinanaghoy ang katapusan daw ng (marahil ay ang modernismong) sosyolohiya. Maaaring tama ang sapantaha ng iilan na bulok na ang mga kasangkapan sa lumang baul ng sosyolohiya. Ngunit hindi ito nangangahulugan na nagbabadya na ito ng katapusan ng sosyolohiya. Kailangan ng disiplina na mangalap ng makabagong kasangkapan upang unawain ang bagong kaayusan ng lipunan. Dito naman talaga bihasa ang mga sosyolohista: sa pag-unawa ng mga kalagayang panlipunan upang makapamuhay siya nang kaaya-aya sa kanyang lipunang ginagalawan. Mangyari pa, kakaibang sosyolohiya na ang ating mabubungaran sa hinaharap. Isang sosyolohiya na walang pag-iimbot sa mga agham. Isang sosyolohiyang hindi naniniwala na siya lamang ang tamang daan tungo sa pagbatid sa katotohanan ng lipunan. Isang sosyolohiyang walang garantiya na ang kanyang natutuklasan ay palapit nang palapit sa katotohanan ng lipunan. Isang sosyolohiyang hindi nagtatakda ng iisang uri ng metodo sa pag-aaral ng lipunan. Isang sosyolohiyang kritikal subalit hindi nakatuntong sa burol na walang kinalalagyan at ligtas sa dalit ng kasaysayan. Isang sosyolohiya na puno ng *reflexivity*, o ang pagiging bukas sa kaisipan na ang lahat ng kaalaman ng mga sosyolohista ay nakatindig sa partikular na estruktura ng lipunan na kamamalasan ng pagtutunggalian ng mga pwersang nakabase sa kasarian, rasismo, etnisidad, at kabaklaan. Isang sosyolohiyang hindi umaasa na makabubuo ng pundasyon na magiging tuntungan para matuklasan ang batas at kalikasan ng lipunan.

Ang postmodernisasyon ng sosyolohiya at ang sosyolohiyang Filipino

Ano naman kaya ang mga aral na mapupulot ng sosyolohiyang Filipino sa mga pagbabagong hatid ng postmodernismo? Sa tingin ko, malaki ang maiaambag ng postmodernong sosyolohiya sa pagbuo ng sosyolohiyang Pilipino. Para sa akin, ang sosyolohiyang Pilipino ay isang uri ng pananaw at metodo na halaw sa lokal na kondisyon at naaangkop sa pag-aaral ng lipunang Pilipino.¹⁴ Naiisip ko rin na may pag-aalinlangan ang ibang sosyolohista pagdating sa ganitong usapin. Marahil, ipinalalagay nila na ang postmodernismo ay isang uri lamang ng uso sa kanluran at wala itong kinalaman sa kalagayan ng mga bansa sa Third World, lalo na sa pagbuo ng sosyolohiyang Pilipino. Siguro maaari ring isipin ng iba na pakana lang ng mga imperialista ang postmodernismo tulad ng globalisasyon upang lalong igiit ang kanilang balakyot na pang-aalipin. Bagama't nababahiran ng kaunting katotohanan ang mga suspetsang ito, dapat din sigurong isaalang-alang na hindi natin kagyat na mababale-wala ang hamon ng postmodernismo. Sa halip na talikuran natin ito, dapat siguro natin itong harapin. Kung may kinalaman man ito sa bagong paghahari ng kanluraning kultura, nararapat lamang na ilantad natin ang kanilang bagong arsenal ng "panlilinlang."

Kaya sa huling bahaging ito ng aking papel, sisikapin kong sagutin ang hamon ng postmodernismo alinsunod sa pagbuo ng isang maka-Pilipinong sosyolohiya. Ipagpapauna ko na, pahapyaw lamang ang pagtalakay na ito. Una, nabibigyang-pagkakataon ng postmodernismo ang mga naduhaging tinig at tradisyon na igiit ang kanilang identidad laban sa identidad na ipinataw ng mga dayuhang mananakop (Giroux, 1992). Dahil na rin ito sa pagtuligsa mismo ng mga iskolar na nakabase sa mayayamang bansa sa humanismo (paniniwalang pareho lang ang katangian ng tao at lipunan ng lahat ng mga bansa at kultura) ng kanluraning pilosopiya. Ngunit dapat tayong mag-ingat dahil ang pagkilala sa pagkakaiba-iba ng mga kultura ay maaari rin namang gamitin para lalong idiin ang pagkadehado ng mga di-kanluraning bansa. Ang pagtrato, halimbawa sa mga katutubong kultura bilang *exotic* na bagay ay maaaring panggatong sa kaisipang talagang *inferior* ang katutubong kultura (Eagleton, 1996; Larrain, 1994). Sa puntong ito, lalabas na parang panimulang paghahawan lamang ang postmodernismo. Ang mga naduhaging tinig pa rin ang siyang maglilinis ng kalat at duming iniwan ng mga mananakop.

Ikalawa, maaari nating gamitin ang dekonstruksiyon ni Derrida ng kanluraning kaisipan at kultura upang ilantad ang pagpapanggap nito bilang sentro ng paggawa ng katotohanan. Mahalagang banggitin ang ambag ng *postcolonial theory* (Spivak, 1995; Ashcroft, Griffith, & Tiffin, 1995). Ang *postcolonial theory* ay gumagamit ng epistemolohiya ng postmodernismo, partikular na ng post-estrukturalismo, para maipakita ang kahungkagan ng kolonyal na pagtanaw sa kulturang di-kanluranin (Parry, 1995; Bishop, 1995; Tiffin, 1995; Appiah, 1995; Doring, 1995).

Gamit ang postmodernistang estilo ng pagbatikos, ipinakikita ng mga postkolonyal na manunulat kung paanong inilalarawan ang katutubong kultura ng di-kanluraning kabihasan ng kanluraning tagamasid. Sa kritisismong ito, napalulutang ng mga kritiko ang tinig ng mga kinitlan ng karapatang magpahayag sa kolonyal na lipunan. Wala silang paghahangad na makuha ang “purong” tinig ng mga katutubo na walang bahid ng representasyon ng kanluraning tagamasid. Ang paghahangad ng kabaligtaran nito ay isang uri na naman ng esensiyalismo (Spivak, 1995). Simpleng pagbabaliktad lang ito ng Orientalismo.

Samakatwid, maaari ring gawing gabay ang kaisipang postkolonyal para maiwasan natin ang walang-saysay at walang kabuluhang paghahanap ng pundasyon ng ating kamalayan bilang Pilipino. Kung walang esensiya ay nararapat na iwaglit na ang paniniwalang maaari pa nating masumpungan ang purong kamalayan ng katutubong kulturang hindi nababahiran ng kolonyal na kaisipan. Makabubuti rin kung gagamitin ang metodong *genealogy* ni Michel Foucault. Sa pamamagitan nito, mapag-aaralan natin ang pagbubuo ng ating identidad na hindi na naghahanap pa ng ating pinagmulan. Maipakikita ng *genealogy* kung paanong lumaban at iginiiit ng mga katutubo ang kanilang tinig sa salaysay na ginawa para sa kanila ng mga mananakop.

Ngunit sa pag-ako sa mga paratang ng postmodernismo laban sa modernong kaisipan, hindi ito nangangahulugan na iiwan na nang tuluyan ng sosyolohiyang Pilipino ang mga anti-kolonyal na pakikibakang nagpaalab sa masa sa mga bansang Third World (San Juan, 1996). Bagkus, lalo pa ngang dapat pag-ibayuhin ang ating pagsisiwalat sa ideolohiya ng mayayamang bansa kabilang na rito ang postmodernismo (Best & Kellner, 1991). Ngunit sa pagkakataong ito, hindi na tayo aasa na ang pakikibaka natin ay iginuhit na ng tadhana. Hindi rin tayo maniniwala sa dati nating kinagawian na tayo lang ang may tangan-tangan ng katotohanan at kalayaan

(Fraser & Nicholson, 1988). Bagkus ang pakikibaka natin ay nakabatay sa kasaysayan at pulso ng mamamayan. Marahil ang posisyon nina Fraser at Nicholson (1988) tungkol sa *postmodern-feminism* ay akma rin sa kasalukuyang diskusyon.

... postmodern-feminist theory would be non-universalist. When its focus became cross-cultural or transepochal, its mode of attention could be comparativist other than universalist, attuned to the changes and contrasts instead to "covering laws." Finally, postmodern-feminist theory would dispense with the idea of the subject of history. It would replace unitary notions of "woman" and "feminine gender identity" with plural and complex constructed conceptions of social identity, treating gender as one relevant strand among others, attending also to class, race, ethnicity, age, and sexual orientations. In general, postmodern-feminist theory would be pragmatic and fallibilistic. It would tailor its method and categories to the specific task at hand, using multiple categories when appropriate and forswearing the metaphysical comfort of a single "feminist method" or "feminist epistemology." (p. 101)

Bagama't malaki ang kontribusyon ng postmodernismo sa pagbuo ng kritisismo laban sa mga kaisipang ipinatupad ng mga mananakop, naniniwala ako sa mga *postmodern-feminist* na nagsasabing wala tayong mapanghahawakang gabay mula sa post-estrukturalismo kung paano natin papandayin ang malayang lipunan (Nzomo, 1995).¹⁵ Dito ko nakikita na ang ideolohiya ni Marx ay puwede pa ring gamitin kahit medyo kinakalawang na rin ito. Ngunit kailangan itong patalasin sa ilalim ng postmodernismong kaisipan (Jameson, 1998).

Sa isa ko pang papel, ganito ang aking sinabi:

... the crisis of social theory occasioned by postmodernist attack on representation invites for the recovery of spaces left by colonial definition of Filipino identity. A postcolonial clearing of the Filipino psyche is much needed at this point. This recovery however should not be seen as a metaphysical attempt to construct an essentialist language of Filipino identity. To do so is to fall into the same trap of colonial essentialism that plagues the Orientalist representation of the Other, and

yet, doing away with the need for foundations or guarantee that we are getting things right. Scholars may, of course, follow the apt suggestion of Gayatri Spivak, that the subaltern can assert their identity via “strategic essentialism.” We can use this process of recovery to reassert our Filipino identity in opposition to the colonial representation. A recent suggestion of a Filipino Marxist scholar is worth considering here. San Juan (1996) suggests “replacing ‘postcolonial’ foundationalism with a hypothesis of situated ‘national-popular’ cultures that in their concrete dynamics of engagement with global capitalism in specific sites express the varied forms of responses by people of color (aborigines, women, peasants and workers, ethnic communities, etc.) to commodification. Such responses also illustrate their models of inventing autochthonous traditions, that postmodernist skepticism of irony, and offer ‘sources of hope’ not found in the classic European Enlightenment and its mirror-opposite, postcolonial relativism and pragmatic nominalism” (p. 88). Now whether such Marxist approach fares better than postcolonial paradigm is yet to be seen. The articulation of Filipino identity should not be phrased in rigid models, Marxist or otherwise. To fail to consider this caveat is to revert back once again to foundationalism. (Lanuza, 1998)

Magiging makabuluhan din ang postmoderno at postkolonyal na sosyolohiyang Pilipino para sa pagbuhay ng mga kinitil na tradisyon, kultura at kamalayan. Makikiisa rin ito sa mga grupo ng taong tinanggalan ng karapatang magpahayag ng kanilang saloobin, tulad ng bakla, tomboy, kababaihan, katutubo, kabataan, at iba pa. Hindi na nga maihihiwalay ng mga sosyolohista ang kanilang disiplina sa kanilang pampublikong pakikilahok sa lipunan (Seidman, 1996; Agger, 1991).¹⁶

Panghuli, malaki ang maiaambag ng postmodernismo sa pagpapanday at pagtataguyod ng metodo at batayan ng sosyolohiyang Pilipino. Tulad ng nabanggit ko na, ang dekonstruksiyon at post-estrukturalismo ay maaaring gamitin para mapalutang ang kaibahan ng maka-Pilipinong pagbuo ng pananaw at teoryang panlipunan na aangkop sa kamalayang Pilipino. Sa pagbuo ng maka-Pilipinong sosyolohiya, malaki ang maitutulong ng epistemolohiyang halaw sa postmodernismo. Gayon din naman sa pagsusuri ng mga panlipunang kaganapan na idinudulot ng globalisasyon tulad ng identidad ng mga migrante at *overseas contract workers*,

sa pagbuo ng pambansang kultura at kamalayan, at sa pagsisiyasat sa mga nagbabagong relasyon ng mga tao sa likod ng pagdaloy ng pagbabagong hatid ng paggamit ng mga makabagong *information technology*.¹⁷

Ito ang maaaring maging direksyon ng sosyolohiyang Pilipino:

First, social scientists should look at the transformation of Filipino identity in the era of globalization. This requires relating the process of identity formation of Filipinos to the globalizing process such as international migration, hybridization, diaspora, time-space compression, post-Fordist capitalist accumulation, multiculturalism, and the eruptions of neo-tribalistic sentiments like ethnic conflicts, resurgence of nationalism, and the growth of religious fundamentalism. (Lanuza, 1998)

Bagama't itinatakwil ng postmodernista ang *grand narrative* o salaysay na naglalayong maipaliwanag ang lahat ng mga bagay sa iisang makasaysayang pananaw, hindi naman ito dapat na magtulak sa sosyolohistang Pilipino para ibasura ang malawakang pagsusuri sa lipunan. Tulad nang tinuran ni Haraway (1996) at Best at Kellner (1991), dapat pa ring pag-aralan ang mga malawakang estrukturang bumabalot sa lipunan (kaakibat nito ang pag-aming halaw ito sa isang perspektibo lamang). Kailangan pa rin ang pagkakaroon ng tinatawag ni Jameson na *cognitive mapping* upang makita ang sistematikong ideolohiyang bumabalot sa lipunang Pilipino. Ang pagtanaw ni Best at Kellner (1991) sa postmodernismo ay akma sa aking nais mangyari sa sosyolohiyang Pilipino:

Thus, we choose to see postmodern theory not as announcing the end of social mapping *a la* Buadrillard, but as contributing to more sophisticated and contemporary maps which update and revise classical social theory. Postmodern theories map micro and marginal phenomena ignored by much classical theory, and valorize differences, pluralism, and heterogeneities that were often suppressed by the grand theories of the past. But postmodern theory tends to map in fragments and to ignore the more systematic features and relations of social structures that were the focus of modern social theory. We, therefore, call for critical articulations of modern and postmodern theory which map the broader features of social organization and

conflicts, as well as features of fragmentation and various micro-/macro-theory, while attending to some of its proposals for the reconstruction of theory. (259)

Ito ang nakikita kong papel na gagampanan ng sosyolohiyang Pilipino sa hinaharap. Nakikita kong marami pang mag-aatubiling harapin ang hamon ng postmodernong kaisipan. Sa mga radikal na sosyolohista at mga nasyonalistang manunulat, ang ginagawa ko ay pagsisilbi sa mga banyagang kaisipan. Para akong tindero sa palengke na kumokontra sa mga intelektuwal ng mayayamang bansa upang ibenta ang kanilang mga bagong produkto sa Unibersidad sa mahirap kong bansa.¹⁸ Kung ganito man lumabas ang aking ginagawa, hinahamon ko naman sila na sagutin ang mga argumento ng postmodernismo. Sa mga sosyolohistang kasama ko na nabubuhay pa sa daigdig ng tradisyonal na sosyolohiya, marahil ay magkikibit-balikat lamang sila. Marahil, sasabihin lamang nila: “E, ano ngayon, balik pa rin sa dating kinagawian.” At sa mga patay na patay sa siyentipikong metodo, marahil ay hindi nila pagtutuunang-pansin ang isang uri ng sosyolohiya na kapos sa pagiging siyentipiko.¹⁹ Anuman ang reaksiyon sa aking tinuran, iisa lang ang kahihinatnan ng lahat ng ito: sa nagbabagong mundo at lipunan, ang sosyolohiyang hindi makahahabol sa agos ng pagbabago ay maiiwanang talunan. Sabi nga ni Marx, “Hanggang sa ngayon, ang mga pilosopo ay nagbibigay lamang ng pakahulugan sa mundo. Ngunit ang dapat talagang gawin ay baguhin ito.”

Mga Tala

¹Papel na binasa sa komperensiyang Mga Agham Panlipunan at Pilosopiya Tungo sa ika-21 Siglo: Kalagayan at Kabuluhan. Idinaos sa Bulwagang Claro M. Recto, Bulwagang Rizal, U.P. Diliman, 12 Enero 1999. Binasa rin ito sa University of the Philippines Los Baños sa pagdiriwang ng ika-3 anibersaryo ng pagkakatatag ng UP Socius noong ika-7 ng Setyembre 1999.

²Iba-iba ang ginagamit na tipolohiya ng mga dalubhasa sa pagtalakay sa pananaw ng mga postmodernista. Tingnan halimbawa sina Rosenau (1992), Jarvis (1998), at Agger (1991).

³Sa maikli at makabuluhang pagpapaliwanag sa proseso ng *differentiation* na ito, basahin si Habermas (1992) at Lash (1990).

⁴Ayon kay Cliiford Geertz (1988, p. 48), ganito ang *structuralism* ni Levi-Strauss: “Aloof, closed, cold, airless, cerebral – all the epithets that collect around any sort of literary absolutism collect around it. Neither picturing lives nor evoking them, neither

interpreting them nor explaining them, but rather arranging and re-arranging the material lives have somehow left behind into formal systems of correspondences into which jaguars, semen, and rotting meat are admitted to become oppositions, inversions, isomorphisms” (p. 48).

⁵Ang magandang halimbawa nito ay ang paggamit ng mga antropologo ng konsepto ng *primitive culture* (Kuper, 1993) para ilarawan ang mga di-kanluraning kabihasanan at kultura.

⁶Hindi rin naman nawawala ang mga nagtataguyod sa sayans at sa pagtingin sa sosyolohiya bilang isang sayans, tingnan halimbawa sina Kincaid (1996), Keat at Urry (1982), Benton (1977), Bhaskar (1989), at Kuznar (1997).

⁷Mangyari pa, may mga postmodernista na talagang niyayakap nang walang takot ang relatibismo. Nariyan halimbawa si Barnes at Bloor (1987), at sina Edwards, Ashmore, at Potter (1995). Mayroon ding nagtatangkang takasan ang pundayonalismo at relatibismo tulad ni Rorty (1989), Bernstein (1984), at Putnam (1983).

⁸Ang mga sumusunod na katangian ay halaw kina Benton (1978), Keat at Urry (1982), at Bhaskar (1989).

⁹Ang pag-aaral sa retorika ng agham, o paraan ng paggamit ng iba't ibang estilo ng lenggwage para maipabatid at makumbinse nito ang mga tao tungkol sa katotohanan na nakabatay sa agham ay makikita sa mga pananaliksik nina Harvey (1987), Gusfield (1978), Kurzman (1989), Potter (1996), at Zarefsky (1990).

¹⁰Para sa depensa ng realismo, basahin si Searle (1995). Para sa kritisismo ng realismo, tingnan sina Edwards, at iba pa (1995), at Rorty (1989).

¹¹Ang *transcendental realism* nina Bhaskar, Giddens, Outhwaite, Keat at Urry, at iba pa ay naglalayong iligtas ang sosyolohiya mula sa relatibismo ng postmodernismo. Kasabay nito pinipilit din nila na iwasan ang tradisyonal na depinisyon ng agham ayon sa *positivism*. Kaya tinatawag din itong *post-positivism*. Sa *post-positivism* hindi naghiiwalay ang teorya, *empirical observation*, at *values* ng mananaliksik sa isa't isa. Pero naniniwala pa rin sila na ang teoryang panlipunan ay naglalayong mailarawan ang tunay na estruktura ng lipunan. Ito ang mahigpit na tinututulan ng mga *social constructionists* tulad nina Potter at Mulkey.

¹²Ayon kay Richardson (1995, p. 200): “[Narrative] is the primary way through which humans organize their experiences into temporally meaningful episodes.... Narrative is both a mode of reasoning and a mode of representation. People can “apprehend” the world narratively and people can ‘tell’ about the world narratively” (p. 200).

¹³Para sa pangkalahatang pagsusuri ng mga konsepto ng sosyolohiya ayon sa pagbabagong dulot ng postmodernismo, basahin si Owen (1997).

¹⁴Para sa depinisyon ng sosyolohiyang Pilipino, basahin si Lanuza (1998, lalo na ang talababa blg. 2).

¹⁵Umaayon din ako kay Best at Kellner (1991) na walang malinaw na posisyon ang postmodernismo, partikular na ang dekonstruksiyon ni Derrida. Ayon pa kay Rosenau

(1992), maaari ring gamitin ang postmodernismo ng mga reaksyonaryo. Kaya ayaw ng ibang feminista, tulad ni Allison Assiter, sa postmodernismo. Para kay Assiter ang postmodernismo ay nagtataguyod ng relatibismo at ito ay konserbatibo.

¹⁶Mangyari pa, alam ko rin na ang ibang sosyolohista ay tatanggi sa ganitong uri ng programa. Gusto pa rin ng iba na magkaroon ng distansiya sa pagitan ng pakikibaka at pagsusulat. Basahin halimbawa ang debate ni Denzin at Huber.

¹⁷Ang implikasyon ng postmodernismo sa sosyolohiyang Pilipino ay tinatalakay sa mga artikulo nina David at Pertierra sa espesyal na isyu ng *Philippine Sociological Review* 46 (1-2), 1998. Mayroon ding pagtatangka ang may-akda (1998/1999) na tignan ang implikasyon ng postmodernismo sa diskurso ng sarili at identidad sa *social psychology*, sa sosyolohiya ng relihiyon, at sa mga pag-aaral ng kulto.

¹⁸Ito ang palagay ni Appiah (1996): "Postcoloniality is the condition of what we might ungenerously call a *comprador intelligentsia*: a relatively small, Western-style, Western-trained group of writers and thinkers, who mediate the trade in cultural commodities of world capitalism at the periphery" (p. 62). Maaaring isipin na ang paggamit ko, halimbawa, ng postmodernismo para i-*reconstruct* ang sosyolohiyang Pilipino, ay isang uri lamang ng pagiging *comprador intelligentsia*. Pero hindi nito sinasagot ang hamon ng postmodernismo mismo.

¹⁹Ang halimbawa nito ay ang pagbatikos ni Huber (1995) sa irasyonalismo ng mga postmodernong sosyolohista. Narito ang paliwanag ni Denzin (1996): "In 1995, Joan Huber (1995, p. 213) criticized those who followed the new sociology and the writing culture experiments for their radical politics, their antipositivistic methods, and their apparent lack of civility. The discipline could no longer tolerate these sociologists who had washed into the field on the currents of postmodernism."

Sanggunian

Acker, J., Barry, K., & Esseveld, J. (1983). Objectivity and truth: Problems in doing feminist research. *Women's Studies International Forum*, 6, 423-435.

Adams, P. C. (1997). Cyberspace and virtual places. *The Geographical Review*, 87 (2), 155-171.

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1972). *The dialectic of Enlightenment* (J. Cumming, Trans.), New York: Herder and Herder.

Agger, B. (1991). *Critical theory of public life*. London: Falmer Press.

Appiah, K. A. (1995). The postcolonial and the postmodern. Nasa B. Ashcroft, G. Griffith, at H. Tiffin (Eds.), *The postcolonial reader* (pp. 24-28). London: Routledge.

_____. (1996). Is the post- in postmodernism the post- in postcolonial? Nasa P. Mongia (Ed.), *Contemporary postcolonial theory*. London: Arnold.

- Ashcroft, B., Griffith, G., & Tiffin, H. (Eds.). (1995). *The postcolonial reader*. London: Routledge.
- Athanasiou, T. (1996). *Divided planet: The ecology of rich and poor*. Boston: Little, Brown and Company.
- Athens, L. (1984). Scientific criteria for evaluating qualitative studies. *Studies in symbolic interaction*.
- Barnes, B. (1974). *Scientific knowledge and social theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Barnes, B., & Bloor, D. (1987). Relativism, rationalism, and the sociology of knowledge. In M. Hollis & S. Lukes (Eds.), *Rationality and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Baudrillard, J. (1983). *Simulations*. New York: Semiotext(e).
- _____. (1987). *Symbolic exchange and death*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and ambivalence*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. (1992). *Intimations of postmodernity*. London: Routledge.
- Bell, D. (1973). *The coming of post-industrial society*. New York: Basic Books.
- Benton, T. (1977). *Philosophical foundations of three sociologies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Berman, M. (1986). *The reenchantment of the world*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bernstein, R. J. (1984). *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bertens, H. (1995). *The idea of the postmodern: A history*. London: Routledge.
- Best, S., & Kellner, D. (1991). *Postmodern theory: Critical interrogations*. London: Macmillan.
- Bhaskar, R. (1989). *The possibility of naturalism* (2nd ed.). London: Harvester.
- Bishop, A. J. (1995). Western mathematics: The secret weapon of cultural imperialism. Nasa B. Ashcroft, G. Griffith, at H. Tiffin (Eds.), *The postcolonial reader*. London: Routledge.
- Breazeale, D. (Ed.). (1999). *Philosophy and truth: Selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870's*. New York: Humanity Books.
- Brown, R. H. (1976). *Poetics for sociology*. Maryland: College Park.
- _____. (1983). Theories of rhetoric and the rhetorics of theory: Toward a political phenomenology of sociological truth. *Social Research*, 50 (1), 126-157.
- Bruner, J. (1996). Frames of thinking: Ways of making meaning. In D. R. Olson & N. Torrance (Eds.), *Modes of thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryant, C. G. A. (1985). *Positivism in social theory and research*. New York: St. Martin's Press.
- Bryman, A. (1989). *Quantity and quality in social research*. London: Routledge.
- _____. (1999). The disneyization of society. *Sociological Review*, 47 (1).

- Burr, V. (1995). *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- _____. (1998). Overview: Realism, relativism, social constructionism and discourse. In I. Parker (Ed.), *Social constructionism, discourse, and realism*. London: Sage.
- Capra, F. (1994). Systems theory and the new paradigm. In C. Merchant (Ed.), *Key concepts in critical theory: Ecology*. New Jersey: Humanities Press.
- Charmaz, K. (1995). Between positivism and postmodernism: Implications for methods. *Studies in Symbolic Interaction*, 17, 43-72.
- Clifford, J., & Marcus, G. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics of ethnography*. California: University of California Press.
- Connor, S. (1997). *Postmodern culture* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.
- Cook, J. A. (1986). Knowledge and women's interest: Issues of epistemology and methodology in feminist sociological research. *Sociological Inquiry*, 56 (1), 2-29.
- Crook, S.. (1982). *The aftermath of modernist radicalism*. New York: Routledge.
- Culler, J. (1982). *On deconstruction: Theory and criticism after structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.
- D'Amico, R. (1986). *Historicism and knowledge*. New York: Routledge.
- David, R. (1998). Sociology in the postmodern world. *Philippine Sociological Review*, 46 (1-2).
- Denzin, N. K. (1996). Sociology at the end of the century. *Sociological Quarterly*, 37 (4), 743-52.
- _____. (1997a). Whose sociology is it? Comments on Huber. *American Journal of Sociology*, 5, 1416-1429.
- _____. (1997b). *Interpretive ethnography*. London: Sage Publications.
- Duhem, P. (1962). *The aim and structure of physical theory*. New York: Atheneum.
- During, S. (1995). Postmodernism or post-colonialism today. Nasa B. Ashcroft, G. Griffith, at H. Tiffin (Eds.), *The postcolonial reader*. London: Routledge.
- Eagleton, T. (1996). *The illusions of postmodernism*. London: Routledge.
- Easlea, B. (1986). The masculine image of science with special reference to physics: How much does gender really matter? In J. Harding (Ed.), *Perspectives in science and feminism*. London: Falmer Press.
- Edmondson, R. (1984). *Rhetoric in sociology*. London: McMillan.
- Edwards, D., Ashmore, M., & Potter, J. (1995, in press). Death, furniture: The rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the Human Sciences*.
- Enriquez, V. G. (1990). Cross-indigenous methods and perspectives. In V. Enriquez (Ed.), *Indigenous psychology: A book of readings*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii.
- Fay, B. (1975). *Social theory and political practice*. London: Allen and Unwin.
- Featherstone, M. (1995). *Undoing culture: Globalization, postmodernism, and identity*. London: Sage

- Feyerabend, P. (1987). *Farewell to reason*. London: Verso.
- _____. (1989). *Against method* (2nd ed.). London: Verso.
- Fischer, M. M. J. (1986). Ethnicity and the post-modern arts of memory. In J. Clifford & G. Marcus. (Eds.), *Writing culture: The poetics of ethnography*. California: University of California Press.
- Forster, M. N. (1998). On the very idea of denying the existence of radically different conceptual schemes. *Inquiry*, 41 (2).
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected essays and interviews* (G. Collin, Trans. & Ed.). New York: Pantheon.
- Fraser, N. (1996). Equality, difference, and radical democracy. In D. Trend (Ed.), *Radical democracy*. New York: Routledge.
- Fraser, N., & Nicholson, L. (1988). Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism. In A. Ross (Ed.), *Universal abandon?* (pp. 83-104). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and method* (G. Barden & J. Cumming, Trans.). New York: Seabury Press.
- Geertz, C. (1988). *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- Gergen, K. J. (1994). *Toward transformation in knowledge*. London: Sage.
- Giddens, A. (1982). *Profiles and critiques in social theory*. London: Macmillan.
- _____. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late Modern Age*. California: Stanford University Press.
- Giroux, H. (1992). *Border crossings*. London: Routledge.
- Gouldner, A. (1971). *The coming crisis in Western sociology*. London: Heinemann.
- Gubrium, J. F., & Holstein, J. A. (1994). Grounding the postmodern self. *The Sociological Quarterly*, 35 (4).
- Gurnah, A., & Scott, A. (1992). *The uncertain science: Criticism of sociological formalism*. London: Routledge.
- Gusfield, J. (1976). The literary rhetoric of science: Comedy and pathos in drinking driver research. *American Sociological Review*, 41, 16-34.
- Haack, S. (1992). Science from a feminist perspective. *Philosophy*, 67.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interest*. Boston: Beacon Press.
- _____. (1992). Modernity—an incomplete project. In P. Waugh (Ed.), *Postmodernism: A reader*. London: Edward Arnold.
- Hammersley, M. (1992). Deconstructing the qualitative-quantitative divide. In J. Brannen (Ed.), *Mixing methods*. Aldershot: Avebury.
- Hanson, N. R. (1965). *Patterns of discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Haraway, D. (1996). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. In J. Agnew & A. Livingstone (Eds.), *Human geography*. Oxford: Blackwell.
- Harding, S. (1986). *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hartsock, N. C. M. (1987). Feminist standpoint: Developing the ground for specifically feminist historical materialism. In S. Harding (Ed.), *Feminism and methodology* (pp. 156-180). Indianapolis: Indiana University Press.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An inquiry into the origins of cultural change*. Cambridge: Blackwell.
- Hebdige, D. (1996). Postmodernism and the other side. In D. Morley & Kuan-Hsing Chen (Eds.), *Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies* (pp. 174-200). London: Routledge.
- Hekman, S. (1986). *Hermeneutics and the sociology of knowledge*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Ho, D. Y. F. (1990). Asian psychology: An East-West dialogue on indigenization and beyond. In V. Enriquez (Ed.), *Indigenous psychology: A book of readings* (137-163). Honolulu, Hawaii: University of Hawaii.
- Hollinger, R. (1991). *Postmodernism and the social sciences: A thematic approach*. London: Sage.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of reason*. New York: Oxford University Press.
- Hoy, D. C. (1994). Critical theory and critical history. In T. McCarthy & D. Hoy (Eds.), *Critical Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Huber, J. (1995). Institutional perspectives on sociology. *American Journal of Sociology*, 1, 194-216.
- Jaggar, A. (1994). Science is neither objective nor unemotional. In A. Castell, D. M. Borchert, & A. Zucker (Eds.), *An introduction to modern philosophy* (6th ed.). New York: MacMillan.
- Jameson, F. (1984). Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review* 146, 53-92.
- _____. (1998). *Cultural turn*. London: Verso.
- Kant, I. (1973). What is Enlightenment? In P. Gay (Ed.), *The Enlightenment*. New York: Simon and Schuster.
- Karliner, J. (1997). *The corporate planet: Ecology and politics in the age of globalization*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Keat, R., & Urry, J. (1982). *Social theory as science* (2nd ed.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Keller, E. F. (1982). Feminism and science. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7(3).

- _____. (1985). *Reflections on gender and science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kincaid, H. (1996). *Philosophical foundations of the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King, A. (1998). A critique of Baudrillard's hyperreality: Towards a sociology of postmodernism. *Philosophy and Social Criticism*, 24 (6), 47-66.
- Kitchin, R. M. (1998). Towards geographies of cyberspace. *Progress in Human Geography*, 22 (3), 385-406.
- Kolakowski, L. (1968). *The alienation of reason: A history of positivist thought*. New York: Doubleday and Company.
- Korten, D. C. (1995). *When corporations rule the world*. Connecticut: Kumarian Press.
- Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Kuper, A. (1993). *The invention of primitive culture*. London: Routledge.
- Kurzban, R. (1988). The rhetoric of science: Strategies for logical leaping. *Berkeley Journal of Sociology*, 38, 131-157.
- Kuznar, L. (1997). *Reclaiming scientific anthropology*. London: Altamira Press.
- Landry, D. & MacLean, G. (1993). *Materialist feminism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lanuza, G. M. (1998). The new cult phenomenon and its implications for Philippine society: New movements, new paradigms, new controversies. *Diliman Review*, 46 (3-4), 127-142.
- _____. (1999). Filipino religious sociology. *Philippine Studies*, 34, 14-25.
- _____. (forthcoming). All that is self melts into the air: The crisis of the concept of self in social psychology and its implications for Filipino sociology of the self. *Philippine Social Science Review*.
- Larrain, J. (1994). *Cultural identity and ideology*. Oxford: Polity Press.
- Lash, S. (1990). *Sociology of postmodernism*. London: Routledge.
- Lather, P. (1993). Fertile obsession: validity after poststructuralism. *The Sociological Quarterly*, 34 (4).
- Lemert, C. (1997). *Postmodernism is not what you think*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Lyotard, J. F. (1984). *The postmodern condition*. Minneapolis: University of Minnesota.
- MacCannell, D., & MacCannell, J. F. (1993). Social class in postmodernity: Simulacrum or return of the real? In C. Rojek & B. Turner (Eds.), *Forget Baudrillard?* New York: Routledge.
- Maines, D. R. (1993). Narrative moment and sociology's phenomena: Toward a narrative sociology. *Sociological Quarterly*, 34 (1).

Manning, P. K. (1995). *The challenges of postmodernism*. In L. Richardson below.

Marcus, G. E. & Fisher, M. M. J. (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marcuse, H. (1968). *One-Dimensional man*. Boston: Beacon Press.

Merchant, C. (1989). *The death of nature*. San Francisco: Harper and Row.

Mongia, P. (Ed.). (1996). Introduction. *Contemporary postcolonial theory*. London: Arnold.

Morrow, R. A. (1994). *Critical theory and methodology*. London: Sage.

Mulkay, M. (1991). *Sociology of science*. Milton Keynes: Open University Press.

Murphy, J. W. (1994). Making sense of postmodern sociology. *British Journal of Sociology*, 34 (4).

Nielsen, J. M. (1990). Introduction. In J. M. Nielsen (Ed.), *Feminist research methods* (pp. 1-48). San Francisco: Westview Press.

Nisbet, R. (1967). *The sociological tradition*. New York: Basic Books.

Noe, K. (1995). Cultural universals as endless tasks: Phenomenology, relativism, and ethnocentrism. *The Monist*, 78 (1), 41-51.

Norgaard, R. B. (1994). *Development betrayed*. London: Routledge.

Nzomo, M. (1995). Women and democratization struggles in Africa: What relevance to postmodernist discourse? In M. H. Marchaud & J. L. Partpart (Eds.), *Feminism/Postmodernism/Development*. London: Routledge.

Outhwaite, W. (1988). *New philosophies of social science*. London: MacMillan.

Owen, D. (Ed.). (1997). *Sociology after postmodernism*. London: Sage.

Pakulski, J. & Waters, M. (1986). The reshaping and dissolution of social class in advanced society. *Theory and Society*, 25, 667-691.

Parry, B. (1995). Problems in current theories of colonial discourse. Nasa B. Ashcroft, G. Griffith, at H. Tiffin (Eds.), *The postcolonial reader*. London: Routledge.

Pertierra, R. (1998). The future of sociology and the sociology of the future. *Philippine Sociological Review*, 46 (1-2).

Phillips, D. (1978). *Abandoning method*. London: Jossey-Bass.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. London: Routledge.

Porter, G., & Brown, J. W. (1996). *Global environmental politics* (2nd ed.). California: Westview Press.

Poster, M. (1989). *Critical theory and poststructuralism*. Ithaca: Cornell University Press.

Potter, J. (1996). *Representing reality*. London: Routledge.

Putnam, H. (1983). Why there isn't a ready-made world. *Realism and reason: Philosophical papers*, 3, 205-228. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1990). Objectivity and the science/ethics distinction. In J. Connant (Ed.), *Realism with a human face* (pp. 163-176). Cambridge: Harvard University Press.

Rabinow, P. (1986). Representation are social facts: Modernity and post-modernity in anthropology. In J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics of ethnography*. California: University of California Press.

Rabinowitz, V. C., & Weseen, S. (1997). Elu(ci)d(at)ing epistemological impasses: Re-viewing the qualitative/Quantitative debates in psychology. *Journal of Social Issues*, 53 (4).

Richardson, L. (1993). Poetics, dramatics, and transgressive validity: The case of the skipped line. *Sociological Quarterly*, 34 (4), 695-710.

_____. (1995). Narrative and sociology. In J. V. Maanen (Ed.), *Representation in ethnography*. London: Sage.

Ritzer, G. (1989). *McDonaldization of society*. California: Pine Forge Press.

Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: Cambridge University.

_____. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. New Jersey: Princeton University Press.

Rosaldo, R. (1986). From the door of his tent: The fieldworker and the Inquisitor. In J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics of ethnography*. California: University of California Press.

Rosenau, P. M. (1992). *Post-modernism and the social sciences*. New Jersey: Princeton University Press.

Rowlands, M. (1994). The politics of identity. In G. C. Bond & A. Gilliam (Eds.) *Social construction of the past: Representation as power* (pp. 134-143). London: Routledge.

Said, E. (1978). *Orientalism*. California: Penguin.

San Juan, E. D. (1996). *Mediations*. Quezon City: Anvil Publications.

Sarup, M. (1993). *Post-structuralism and postmodernism*. Athens: University of Georgia.

Schott, R. M. (1996). The gender of Enlightenment. In J. Schmidt (Ed.), *What is Enlightenment?* Berkeley: University of California Press.

Scott, C. (1996). Science for west, myth for the rest? The case of the James Bay Cree knowledge construction. In L. Nader (Ed.), *Naked science*. London: Sage Publications.

Searle, J. (1995). *The construction of social reality*. New York: Free Press.

Seidman, S. (1996). The political unconscious of the social sciences. *Sociological Quarterly*, 37 (4).

_____. 1995. The end of sociological theory. S. Seidman (Ed.), *The postmodern turn*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seidman, Steven. (1994). *Contested knowledge*. Oxford: Blackwell.

- Seidman, S. (1990). Substantive debates: Moral order and social crisis. In J. Alexander & S. Seidman (Eds.), *Culture and society*. Cambridge: Cambridge University.
- Smart, B. (1993). *Postmodernity*. London: Routledge.
- Spivak, G. C. (1995). Can the subaltern speak? Nasa B. Ashcroft, G. Griffiths, & H. Tiffin (Eds.). *The postcolonial reader* (pp. 24-28). London: Routledge.
- Stones, R. (1996). *Sociological reasoning: Towards a past-modern sociology*. London: MacMillan.
- Strickland, S. (1994). *Feminist perspectives in epistemology*. In K. Lennon & M. Whitford (Ed.). London: Routledge.
- Tambiah, S. (1993). *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University.
- Tiffin, H. (1995). Post-colonial literatures and counter-discourse. Nasa B. Ashcroft, G. Griffiths, & H. Tiffin (Eds.). *The postcolonial reader*. London: Routledge.
- Toffler, A. (1983). *The third wave*. New York: Morrow.
- Tyler, S. (1986). Postmodern ethnography: From document of the occult to occult document. In J. Clifford & G. Marcus (Eds.). *Writing culture: The poetics of ethnography*. California: University of California Press.
- Warnke, G. (1987). *Gadamer: Hermeneutics, tradition, and reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Waters, M. (1997). Inequality after class. Nasa libro ni D. Owen (Ed.), *Sociology after postmodernism*. London: Sage.
- Waters, M. (1995). *Globalization*. London: Routledge.
- Weedon, Chris. (1995). *Feminist practice and poststructuralist theory*. Cambridge: Blackwell.
- Weimer, W. B. (1977). Science as a rhetorical transaction: Toward a nonjustificational conception of rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 10 (1).
- Weigert, A. J. (1970). The immoral rhetoric of scientific sociology. *American Sociologist*, 5.
- West, D. (1996). *An introduction to Continental philosophy*. Oxford: Polit Press.
- Westby, D. L. (1991). *The growth of sociological theory*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Winch, P. (1958). *The idea of social science in relation to philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- _____. (1964). Understanding primitive society. *American Philosophical Quarterly*, 1, 307-24.
- Wood, D. (1987). Beyond deconstruction? Nasa A. P. Griffith (Ed.), *Contemporary French philosophy*. London: Royal Institute of Philosophy.
- Woodiwiss, A. (1990). *Social theory after postmodernism*. London: Pluto Press.

Zarefsky, D. (1990). How rhetoric and sociology rediscovered each other. In A. Hunter (Ed.), *The rhetoric of social research*. Rutgers: Rutgers University Press.

Zeitlin, Irving. 1987. *Ideology and the development of sociological theory*. New Jersey: Prentice-Hall.

Date Received: December 21, 1999

Gerardo M. Lanuza is Assistant Professor at the Department of Sociology, College of Social Sciences and Philosophy, University of the Philippines Diliman.