

BIBLIOTEKA »NAPRIJED«

Izdaje

IZDAVAČKA KUĆA »NAPRIJED«

Direktor

RADOVAN RADOVINOVIĆ

Glavni urednik

MILAN MIRIĆ

Urednik

SRĐAN DVORNIK

Urednici biblioteke

RADE KALANJ, VJERAN KATUNARIĆ, IVAN KUVAČIĆ,
ŽARKO PUHOVSKI

Peter L. Berger
Thomas Luckmann

SOCIJALNA KONSTRUKCIJA ZBILJE

rasprava o sociologiji znanja

s engleskog preveo
Srđan Dvornik



ZAGREB 1992.

Naslov originala

Peter L. Berger
and Thomas Luckmann

THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY

Penguin Books Ltd.
Harmondsworth 1985

Recenzenti
IVAN KUVAČIĆ
GAJO PETROVIĆ

CIP — Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb

316:001

BERGER, Peter L.

Socijalna konstrukcija zbilje .
rasprava o sociologiji znanja / Peter L.
Berger, Thomas Luckmann ; s engleskog
preveo Srđan Dvornik. — Zagreb :
Naprijed. 1992 — 226 str. ; 21 cm. —
(Biblioteka Naprijed)

Prijevod djela: The social construction
of reality. — Str. 7—10: Predgovor /
Ivan Kuvačić. — Bibliografske bilješke
uz tekst. — Kazala.

ISBN 86-349-0294-3

1. Luckmann, Thomas
920406072

SADRŽAJ

Ivan Kuvačić: PREDGOVOR	7
<i>Predgovor:</i>	11
<i>Uvod: Problem sociologije znanja</i>	15
<i>prvi dio: Temelji znanja u svakodnevnom životu</i>	35
1. Zbilja svakodnevnog života	37
2. Društvena interakcija u svakodnevnom životu	47
1. Jezik i znanje u svakodnevnom životu	53
<i>drugi dio: Društvo kao objektivna zbilja</i>	65
1. Institucionalizacija	67
Organizam i djelovanje	67
Porijeklo institucionalizacije	74
Taloženje i tradicija	89
Uloge	93
Doseg i način institucionalizacije	100
2. Legitimacija	115
Porijeklo simboličkih univerzuma	115
Pojmovne mašinerije održavanja univerzuma	127
Društvena organizacija za održavanje univerzuma	139
<i>treći dio: Društvo kao subjektivna zbilja</i>	153
1. Pounutrivanje zbilje	155
Primarna socijalizacija	155
Sekundarna socijalizacija	164
Održavanje i transformacija subjektivne zbilje	173
2. Pounutrivanje i društvena struktura	190
3. Teorije o identitetu	201
4. Organizam i identitet	208
<i>Zaključak: Sociologija znanja i sociologijska teorija</i>	212
<i>Indeksi:</i>	
Predmetni indeks	217
Indeks imena za Uvod i bilješke	224

PREDGOVOR

U kojoj je mjeri opravdana pretpostavka da je priroda čovjeku data na vanjski način, pa je može proučavati -vanjskim« analitičkim postupcima, dok društvene znanosti proučavaju proizvode aktivnog duha i slobodne volje, što je moguće jedino primjenom takozvanih »unutrašnjih« metoda?

Odbacivanje te pretpostavke oslanja se na okolnost da su značajne rezultate u razvoju društvenih znanosti postizavali oni istraživači koji su se najmanje bavili spomenutom dilemom. To posebno vrijedi za novije razdoblje, koje karakterizira vrlo uspješna primjena modernih statističkih metoda. Durkheim je pokazao kako stopa samoubojstva u raznim društvenim grupama varira ovisno o stupnju socijalne kohezije koja je u njima ostvarena, pritom su individualni motivi pojedinaca sasvim irelevantni. To je kao da kažemo da se sociologija kokošinca može svesti na opis ponašanja kokoši, jer nam nije dostupno shvaćanje značenja koje je s tim povezano. Međutim, zar sociologiju ljudskih bića ne privlači izazov da primijeni bitno drukčiju strategiju, jer ima mogućnost prodora s onu stranu pukog ponašanja u područje subjektivnog značenja svjesnih pojedinaca?

Razvoju takvog shvaćanja mnogo su doprinijeli Hegel, Dilthey i Marx, a najviše ga je unapredio Max Weber, koji kaže da se društvene znanosti bave razumijevanjem ljudske akcije, što se bitno razlikuje od jednostavnog opisa, jer je usmjereno na subjektivno intendirano značenje učesnika.

Tako bi se ukratko mogao definirati problem i naznačiti polazište knjige Petera Bergera i Thomasa Luckmana *Socijalna konstrukcija zbilje*, s tim da se autori manje

* Peter L. Berger je profesor sociologije na Boston University. Ranije je bio profesor sociologije na Rutgers University, New Jersey, te na Graduate Faculty na New School for Social Research u New Yorku. Autor je mnogih knjiga, uključujući *In-*

bave samim polazištem, a više se trude da ga razviju i jasno izlože u kontekstu novijeg razvoja društvenih znanosti.

Na taj način su ukazali na kontinuitet koji postoji između evropske teorijske misli i razvoja sociologije i socijalne psihologije u Sjedinjenim Američkim Državama. Prema Weberu, ne postoji »objektivna« naučna analiza kulture ili »društvenih fenomena«, koja bi bila nezavisna od posebnog »jednostranog gledišta«. U skladu s tim glavno je shvatiti smisao kojim se u raznim oblicima svojeg djelovanja rukovode pojedinci, to jest kako oni subjektivno povezuju ciljeve i sredstva pomoću kojih te ciljeve ostvaruju, a zatim kako se subjektivne interpretacije susreću s grupnim ili kolektivnim i kako se odvija proces socijalizacije. Iz svega proizlazi zahtjev da treba shvatiti situaciju »onako kako je doživljavaju i percipiraju akteri«. Dakle, važno je kako ljudi definiraju situaciju u kojoj se nalaze, odnosno, »ako ljudi definiraju situaciju kao realnu, onda je ona realna u svojim konsekvencijama«.

Dok je Amerikance više zanimala praktična strana problema, što konkretno znači primjena navedenog metodološkog postulata na empirijska istraživanja, njemački teoretičar Alfred Schiitz je najviše zaslužan u teorijskom pogledu. On je razradio prvu teorijski zaokruženu skicu pristupa. Na prvoj razini je neposredan svijet svakodnevnog iskustva. Nizom zdravorazumskih konstrukcija ljudi reinterpreteraju taj neposredni doživljajni svijet. Oni već tu vrše izbor u skladu s onim što ih interesira. To je druga razina na koju se nadovezuju naše konstrukcije, koje također uključuju odnos prema subjektivnom značenju, to jest ispituju odnos sveukupne datosti prema akterima djelovanja.

Na prigovor da nije moguće zasnovati objektivnu znanost na strukturama koje imaju subjektivno značenje, Schiitz odgovara da su naučne konstrukcije idealni tipovi

itation to Sociology. Pyramids of Sacrifice, Facing up to Modernity i The Heretical Imperative, te koautor (s Hansfriedom Kellnerom) knjige *Sociology Reinterpreted* i (s Brigitte Berger) *Sociology: A Biographical Approach* i *The War over Family*. Prevod jedne od njegovih najnovijih knjiga, *Capitalist Revolution*, uskoro izlazi u izdanju »Naprijeda«.

Thomas Luckmann je profesor sociologije na Univerzitetu u Konstanci, u Njemačkoj. Objavljuje u širokom rasponu, uključujući *Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, *The Invisible Religion*, *Religion und Gesellschaft* i *Phenomenology and Society*, kao i mnoge članku u časopisima.

koji se bitno razlikuju od neposrednog iskustva, što se potvrđuje okolnošću da je sociolog uključen u spoznajnu situaciju kao ekspert, a ne kao ljudsko biće.

Berger i Luckmann prihvaćaju Schiitzov nacrt, pa njihova knjiga ima slijedeća poglavlja:

1. Temelji znanja u svakodnevnom životu
2. Društvo kao objektivna zbilja
3. Društvo kao subjektivna zbilja

Problemi su postupno poredani na takav način da jedan uvjetuje drugi, odnosno da se jedan na drugi logično nadovezuje, a izlaganje je praćeno prikladnim primjerima iz raznih oblasti života. Tako se istovremeno postojanje suparničkih definicija zbilje nastoji objasniti sociostrukturalnim okolnostima. Naravno, ima i takvih teorijskih konstrukcija koje su gotovo potpuno izolirane od širih kretanja u socijalnoj strukturi, no one žive u svojem krugu ne izazivajući širi interes. Suodnošenje pluralističkog i monopolističkog određenja zbilje otvara prostor za analizu mnogih aktuelnih problema. Kada i u kojim uvjetima prevladava monopolizam? Kakav je odnos pluralizma prema društvenoj promjeni i zašto je on moguć **jedino** u visoko razvijenim zemljama u kojima je uznapredovala podjela rada? To su neka od pitanja o kojima se raspravlja.

Glavno pitanje, koje je stalno u centru rasprave, tiče se načina i postupaka pomoću kojih se stvara ili »konstrui-
ra«
socijalni svijet. U osnovi tog procesa je dijalektičko suodnošenje strukturalnih realnosti i ljudskog individualnog praksisa, što na teorijskom planu poprima oblik nastojanja da se kombiniranjem Durkheimovih i Weberovih pogleda formulira sveobuhvatna teorija društvenog djelovanja. Ta osnova je dograđena u kontekstu razvoja američke sociologije s pretežnim osloncem na orijentaciju Čikaške škole, što se jasno ogleda u ključnim pojmovima analize kao što su »generalizirani drugi«
(Mead), »definicija situacije«
(Thomas), »primarna i sekundarna socijalizacija«
(Goffman). Sve je utkano u zgusnutu i stimulativnu raspravu na području sociologije znanja, kojoj je važnije da ukaže na moguće pravce daljnjeg istraživanja, nego da formalno označi konture discipline, pri čemu autori ističu da se zalažu za takvu znanost koja će obavljati

svoj posao u trajnom razgovoru kako s historijom tako i s filozofijom, što je po njihovom mišljenju neophodan preduvjet za humanističku orijentaciju.

Predgovor

Ovaj svezak je zamišljen kao sistematska, teorijska rasprava o sociologiji znanja. Nije mu, stoga, namjera da da historijski pregled razvoja te discipline, da se upušta u ogzegezu raznih figura u ovom ili onom razvojnom pravcu sociologijske teorije, ili čak da pokaže kako se može postići sinteza između nekoliko tih figura ili pravaca. Tu nema niti bilo kakve polemičke nakane. Kritički komentari o drugim teorijskim pozicijama uneseni su (ne u tekstu, nego u bilješkama) jedino tamo gdje mogu razjasniti iznesene argumente.

Srž argumentacije naći će se u *prvom* i *drugom* dijelu («Društvo kao objektivna zbilja» i «Društvo kao subjektivna zbilja»), od kojih prvi sadrži naše temeljno razumijevanje problema sociologije znanja, a potonji to razumijevanje primjenjuje na razinu subjektivne svijesti, gradeći time most prema problemima socijalne psihologije. *Prvi* dio sadrži ono što bi se najbolje dalo opisati kao filozofijska prolegomena središnjim argumentima, određena kao fenomenologijska analiza zbilje svakodnevnog života («Temelji znanja u svakodnevnom životu»). Čitalac kojeg zanima samo pravo sociologijsko izvođenje može doći u iskušenje da to preskoči, no treba ga upozoriti da su u *prvom* dijelu definirani stanoviti ključni pojmovi koji se koriste duž cijelog tog izvođenja.

Premda naš interes nije historijske naravi, osjećali smo obavezu da objasnimo zašto se, i kako, naša koncepcija sociologije znanja razlikuje od onoga što se do sada općenito podrazumijevalo pod tom disciplinom. To činimo u Uvodu. Na kraju, dajemo nekoliko zaključnih opaske da bismo pokazali zašto se po nama »isplati« ovaj poduhvat, kako općenito za sociologijsku teoriju, tako i za neka područja empirijskog istraživanja.

Logika našeg izvođenja nameće nam izvjesnu mjeru ponavljanja. Tako se neki problemi sagledavaju unutar

zagrada u *prvom* dijelu, opet ih se, bez zagrada i s interesom za njihovu iskustvenu genezu, laćamo u *drugom* dijelu, da bi se s njima još jednom nastavilo u *trećem* dijelu, na razini subjektivne svijesti. Pokušali smo ovu knjigu učiniti što čitljivijom, ne kršeći njenu unutrašnju logiku, i nadamo se da će čitalac razumjeti razloge za ta ponavljanja koja se nije moglo izbjeći.

Veliki islamski mistik Ibn ul-'Arabi u jednoj svojoj pjesmi uzvikuje: »O, Alaše, oslobodi nas mora imena!« Dok smo sami čitali sociologijsku teorijsku literaturu, često smo ponavljali taj usklik. Zbog toga smo odlučili da iz svojeg glavnog argumentiranja uklonimo sva imena. Ono se sada može čitati kao jedan neprekidni prikaz naše vlastite pozicije, u koji ne upadaju neprestano primjedbe poput »Durkheim kaže ovo«, »Weber kaže ono«, »U tome se slažemo s Durkheimom, ali ne i s Weberom«, »Mislimo da su tu Durkheimovu tezu krivo tumačili«, i tako dalje. Na svakoj se stranici očito vidi da naša pozicija nije iskočila *ex nihilo*, ali hoćemo da se o njoj sudi po njenim vlastitim zaslugama, a ne s obzirom na aspekte egzegeze ili sinteze. Stoga smo sve referencije, kao i (premda uvijek kratke) rasprave s izvorima kojima dugujemo, smjestili u bilješke. Zbog toga je bio nužan pozamašan aparat bilješki. Njime nismo htjeli iskazati pokornost ritualima *Wissenschaftlichkeit*a, nego smo htjeli biti vjerni zahtjevima historijske zahvalnosti.

Projekt čije ostvarenje predstavlja ova knjiga prvobitno je zamišljen u ljeto 1962., tokom nekoliko dokonih razgovora uz jelo i (u nekim prigodama) na vrhu zapadnoaustrijskih Alpa. Prvi plan knjige zacrtan je početkom 1963. U to vrijeme bio je zamišljen kao pothvat koji bi uključio još jednog sociologa i dva filozofa. Drugi učesnici su se zbog različitih biografskih razloga morali povući iz projekta, ali mi s velikim uvažavanjem želimo za stalne kritičke komentare izraziti zahvalnost Hansfriedu Kellneru (sada na Frankfurtskom univerzitetu) i Stanleyu Pullbergu (sada na Ecole Pratique des Hautes Etudes).

U raznim dijelovima rasprave što slijedi pokazat će se koliko dugujemo pokojnom Alfredu Schutzu. Pa ipak, željeli bismo ovdje priznati koliko je Schutzovo učenje i pisanje utjecalo na naše misli. Za razumijevanje Webera jako su nam koristila predavanja Carla Mayera (Graduate

faculty, New School for Social Research), kao što smo za razumijevanje Durkheima i njegove škole imali koristi od Interpretacija Alberta Salomona (također s Graduate Faculty). Sjećajući se mnogih plodnih razgovora tokom razdoblja zajedničkog predavanja na Hobart College i u drugim prilikama, Luckmann želi izraziti svoje poštovanje mišljenju Friedricha Tenbrucka (sada na Frankfurtskom univerzitetu). Berger želi zahvaliti Kurtu Wolff u (Univerzitet Brandies) i Antonu Zijderveldu (Lajdenski univerzitet) na njihovom stalnom kritičkom zanimanju za napredovanje ideja utjelovljenih u ovom radu.

Uobičajeno je u ovakvim projektima izražavati zahvalnost za razne neopipljive doprinose žena, djece i drugih privatnih društvenika, sumnjivijeg pravnog položaja. U najmanju ruku radi toga da prekršimo običaj, bili smo u iskušenju da ovu knjigu posvetimo izvjesnom *Jodleru* iz Bran/Vorarlberga. Želimo, međutim, zahvaliti Brigitte Berger (Hunter College) i Beniti Luckmann (Freiburški univerzitet), ali ne ni zbog kakvog znanstveno irelevantnog igranja privatnih uloga, nego zbog kritičkih primjedbi koje su davale kao socijalne znanstvenice, te zato što su nepokolebljivo odbijale da se dađu olako impresionirati.

Peter L. Berger
Graduate Faculty
New School for Social Research
New York

Thomas Luckmann
Frankfurtski univerzitet

Uvod

Problem sociologije znanja

Naslov i podnaslov ove knjige impliciraju osnovne teze koje se u njoj argumentiraju, naime, da je zbilja socijalno konstruirana, te da sociologija znanja mora analizirati proces u kojem se to zbiva. U tim tezama ključni su termini »zbilja« i »znanje«, koji ne samo da se nalaze u optičaju u svakodnevnom govoru, već za sobom imaju dugu historiju filozofijskog propitivanja. Ovdje ne moramo ulaziti u raspravu o semantičkim zamršenostima bilo svakodnevne, bilo filozofijske upotrebe tih termina. Za našu svrhu bit će dovoljno da »zbilju« odredimo kao svojstvo pripadno pojavama koje prepoznamo kao one koje imaju bitak neovisan o našem htijenju (ne možemo ih »otpraviti željom«), a »znanje« kao izvjesnost da su fenomeni zbiljski i da posjeduju određene karakteristike. Upravo u tom (svjesno simplicističkom) smislu te su odrednice relevantne i za čovjeka s ulice i za filozofa. Čovjek s ulice prebiva u svijetu, i »zna«, uz različite stupnjeve sigurnosti, da taj svijet posjeduje takve i takve karakteristike. Filozof će, dakako, postaviti pitanje krajnjeg statusa i te »zbilje« i tog »znanja«. *Što je zbiljsko? Kako čovjek može znati?* Ta pitanja spadaju među najdrevnija pitanja ne samo navlastito filozofijskog propitivanja, već i ljudske misli kao takve. Upravo zbog toga će uvlačenje sociologa u taj vremenom posvećen intelektualni teritorij vjerojatno navesti običnog čovjeka da uzdigne obrve, a još je vjerojatnije da će

razljutiti filozofa. Stoga je važno da na početku razjasnimo smisao u kojem te termine rabimo u kontekstu sociologije, te da se odmah odrekemo bilo kakve pretenzije na to da sociologija ima odgovor na te drevne filozofijske preokupacije.

Da smo u argumentaciji što slijedi htjeli biti sitničavi, stavili bismo oba spomenuta termina pod navodnike svaki put kad ih upotrebimo; no to bi bilo stilski nezgrapno. Međutim, kad je riječ o navodnicima, to može pružiti ključ za osobit način pojavljivanja tih termina u sociologijskom kontekstu. Moglo bi se reći da sociologijsko razumijevanje »zbilje« i »znanja« pada negdje u sredinu između razumijevanja običnog čovjeka i filozof ovog razumijevanja. Čovjek s ulice obično se ne gnjavi pitanjima što je za njega »zbiljsko« i što »zna«, ukoliko mu se ne ispriječi nekakav problem. On svoju »zbilju« i »znanje« uzima zdravo za gotovo. Sociolog to ne može, u najmanju ruku zato što je sistematski svjestan činjenice da obični ljudi u različitim društvima uzimaju kao sigurne sasvim različite »zbilje«. Sama logika njegove discipline prisiljava sociologa da, ako ništa drugo, postavi bar pitanje ne bi li se razlika između tih dviju »zbilja« mogla razumjeti u vezi s raznim razlikama između tih dvaju društava. Filozof, s druge strane, ima profesionalnu obavezu da ništa ne smatra sigurnim, i da postigne maksimalnu jasnoću u pogledu krajnjeg statusa onoga za što čovjek s ulice vjeruje da je »zbilja« i »znanje«. Drugačije rečeno, filozof je natjeran da odluči kada su navodnici na mjestu, a kada ih se može sa sigurnošću izostaviti, to jest da razlikuje valjane i nevaljane tvrdnje o svijetu. Sociolog to nikako ne može. On je logički, mada ne stilistički, opterećen navodnicima.

Na primjer, običan čovjek može vjerovati da posjeduje »slobodu volje«, te da je stoga »odgovoran« za svoje postupke, a istodobno može djeci i luđacima osporavati tu »slobodu« i »odgovornost«. Filozof će, bilo kojim metodom, propitati ontologijski i epistemologijski status tih koncepcija. *Je li čovjek slobodan? Što je to odgovornost? Gdje su granice odgovornosti? Kako se sve to može znati?* I tako dalje. Ne treba ni reći da sociolog nije u položaju da pruži odgovore na ta pitanja. Međutim, ono što on može i mora učiniti jest da pita kako to da se shvaćanje »slobode« počelo uzimati zdravo za gotovo u jednom

društvu, a u drugom ne, kako se »zbiljnost« tog shvaćanja održava u tom jednom društvu, te, što je još zanimljivije, kako se ta »zbiljnost« može opet izgubiti za pojedinca ili za cijeli kolektivitet.

Sociologijski interes za pitanja »zbilje« i »znanja« tako dobiva početno opravdanje činjenicom njihove društvene relativnosti. Ono što je »zbiljsko« tibetanskom monahu ne mora biti »zbiljsko« američkom biznismenu. »Znanje« kriminalca razlikuje se od »znanja« kriminologa. Slijedi da određene aglomeracije »zbilje« i »znanja« pripadaju određenim društvenim kontekstima, te da će se u adekvatnu sociologijsku analizu tih konteksta morati uključiti i te povezanosti. Dakle, potreba za sociologijom znanja dana je već time što se društva uočljivo razlikuju s obzirom na ono što se u njima smatra sigurnim »znanjem«. Međutim, s onu stranu toga, disciplina koja se naziva tim imenom morat će se baviti općim načinima kojima se »zbilje« u ljudskim društvima smatraju »poznatima«. Drugim riječima, »sociologija znanja« se neće morati baviti samo empirijskom raznovrsnošću »znanja« u ljudskim društvima, nego i procesom kojim se *bilo koji* korpus »znanja« društveno uspostavlja *kao* »zbilja«.

Naša je teza, dakle, da se sociologija znanja mora baviti bilo čime što se u nekom društvu prihvaća kao »znanje«, bez obzira na krajnju valjanost ili nevaljanost (po bilo kojim kriterijima) takvog »znanja«. A obzirom na to da se sve ljudsko »znanje« razvija, prenosi i održava u društvenim situacijama, sociologija znanja mora nastojati razumjeti procese kojima se to vrši tako da se za čovjeka s ulice skrućuje »zbilja« koju se smatra sigurnom. Drugim riječima, tvrdimo da se *sociologija znanja bavi analizom socijalne konstrukcije zbilje*.

Ovo razumijevanje navlastitog polja sociologije znanja razlikuje se od onoga što se općenito smatralo pod tom disciplinom otkad je, pred četrdesetak godina, prvi put tako nazvana. Bit će stoga korisno da, prije nego što započnemo svoje izvođenje, kratko pogledamo dosadašnji razvoj discipline i ekspliciramo kako smo, i zašto, osjetili potrebu da od njega odstupimo.

Termin »sociologija znanja« (*Wissenssoziologie*) skovao je Max^{Scheler}.¹ Bilo je to dvadesetih godina ovog stoljeća, mjesto — Njemačka, a Scheler — filozof. Te tri či-

vo društveno bivstvovanje.⁵ Doduše, velika se debata vodi baš o pitanju na kakvo je određivanje Marx mislio. Može se sigurno reći da je mnogo velike »borbe s Maraom«, koja je karakterizirala ne samo početke sociologije znanja, nego i »klasično doba« sociologije uopće (pogotovo onako kako se to manifestiralo u djelima Webera, Durkheima i Pareta), bilo u stvari borba s lošom interpretacijom Marxa od strane kasnijih marksista. Taj sud postaje plauzibilan kad pomislimo na to da su vrlo važni *Ekonomi)sko-filozofijski rukopisi* iz 1844. ponovo otkriveni tek 1932., a da je tek poslije drugog svjetskog rata bilo moguće potpuno razraditi implikacije tog ponovnog otkrića u istraživanju Marxa. Bilo kako bilo, sociologija znanja nije od Marxa naslijedila samo najoštriju formulaciju svojeg središnjeg problema, nego i neke od svojih ključnih pojmova, od kojih valja posebno spomenuti pojmove »ideologije« (ideja koje služe kao oružje društvenih interesa), i »krive svijesti« (misli otuđene od zbiljskog društvenog bivstvovanja mislioca).

Sociologija znanja bila je posebno fascinirana Marxovim pojmovima-blizancima »podgradnje/nadgradnje« (*Unterbau/Uberbau*). Upravo tu osobito bjesni kontroverzija o točnoj interpretaciji Marxove vlastite misli. Kasniji marksizam naginjao je poistovećivanju »podgradnje« s ekonomijskom strukturom *tout court*, dok se za »nadgradnju« pretpostavljalo da je njen direktan odraz (tako, na primjer, Lenjin). Sada je posve jasno da to krivo predstavlja Marxovu misao, kao i to da bi bitno mehanicistički, a ne dijalektički karakter ovakvog ekonomijskog determinizma trebao pobuditi sumnju. Marxa je zaokupljalo upravo to da se ljudsko mišljenje temelji u ljudskom djelovanju (»radu« (*labour**) u najširem smislu riječi) i u društvenim odnosima što ih to djelovanje proizvodi. »Podgradnju« i »nadgradnju« najbolje je shvatiti gledajući ih kao ljudsko djelovanje, odnosno kao svijet proizveden tim djelovanjem.⁹ U svakom slučaju, tu fundamental-

5 Usp. Karl Marx. *Die Frühschriften* (Kroner, Stuttgart 1953). *Ekonomijsko-filozofijski rukopisi* nalaze se na str. 225 ff (usp. naše prevode u *Rani radovi*. Naprijed. Zagreb (9 izdanja); *Filozofsko-politički spisi*, FPN i Liber, Zagreb 1979.; Marx-Engels. *Delta*, t. 3. IMRP i Prosveta, Beograd 1971. - *prim, prev.*)

6 O Marxovoj shemi *Unterbau/Uberbau* usp. Karl Kautsky, »Verhältnis von Unterbau und Uberbau«, u Iring Fetcher. ur., *Der Marxismus* (Piper, München 1962.). str. 160 ff.; Antonio Labriola, »Die Vermittlung zwischen Basis und Uberbau«, *ibid.*, str. 167 ff.; Jean-Yves Calvez. *La Pensée de Karl Marx* (Editions de Seu-

nu shemu »pod/nadgradnje« je u raznim formama preuzimala sociologija znanja, počevši sa Schelerom, razumijevajući uvijek da postoji neka vrst odnosa između mišljenja i od njega različite zbilje koja mu »leži u podlozi«. Fascinacija tom shemom je prevladavala usprkos činjenici da je veći dio sociologije znanja izričito formuliran u opoziciji spram marksizma, te da su unutar nje zauzimate različite pozicije s obzirom na narav odnosa između dviju sastavnica sheme.

Ničeanske ideje se u sociologiji znanja ne nastavljaju toliko izričito, ali one u mnogome pripadaju njenoj općoj intelektualnoj pozadini i »raspoloženju« u kojem je nastala. Nietzscheov antiidealizam, koji, usprkos sadržajnim razlikama, po formi nije lišen sličnosti s Marxovim, pružio je dodatne poglede na ljudsku misao kao na instrument u borbi za preživljavanje i moć.⁷ U svojim analizama društvenog značaja zavaravanja i samozavaravanja, te iluzije kao nužnog životnog uvjeta, Nietzsche je razvio vlastitu teoriju »krive svijesti«. Scheler je izravno preuzeo Nietzscheov pojam »ogorčenosti« (*"presentment"*). Ipak, najopćenitije se može reći da sociologija znanja predstavlja specifičnu primjenu onoga što je Nietzsche prikladno nazvao »umijećem nevjerice«.⁸

Historicizam, osobito onako kako se izražava u djelu Wilhelma Diltheya, bio je neposredan prethodnik sociologije znanja.⁹ Ovdje je dominantna tema bio prevladavali. Paris 1956). str. 424 ff. Najvažnije ponovno formuliranje tog problema u 20. stoljeću dao je Gyorgy Lukacs u svojoj *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin 1923), koja je danas lakše dostupna u francuskom prevodu, *Histoire et conscience de classe* (Editions de Minuit, Paris 1960.) (od tada je Lukacsevo djelo postalo mnogo pristupačnije, između ostaloga i u dva izdanja našeg prevoda *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1970. i 1977. — *prim. prev.*). Lukacsevo razumijevanje Marxovog pojma dijalektike tim je izuzetnije što je došlo skoro decenij prije ponovnog otkrića *Ekonomijsko-filozofijskih rukopisa iz 1844.*

⁷ Za sociologiju znanja najvažniji su Nietzscheovi radovi *Genealogija morala i Volja za moć*. Za sekundarne diskusije usp. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (Meridian Books, New York 1956); Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche* (Holt, Rinehart and Winston, New York 1964).

⁸ Jednu od najranijih i najzanimljivijih primjena Nietzscheove misli na sociologiju znanja dao je Alfred Seidel u *Bewusstsein als Verhängnis* (Cohen, Bonn 1927). Seidel, koji je bio Weberov student, pokušao je i Nietzschea i Freuda kombinirati s radikalnom sociologijskom kritikom svijesti.

⁹ Jedna od najuvjerljivijih diskusija odnosa između historicizma i sociologije nalazi se u *Dallo storicismo alia sociologia* Carla Antonija (Firenca 1940.). Usp. također H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Knopf, New York 1958; Macgibbon & Kee, London), str. 183 ff. Najvažnije djelo Wilhelma Diltheya za ova naša razmatranja jest *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Teubner, Stuttgart 1958).

jući dojam relativnosti sviju perspektiva u odnosu na ljudska zbivanja, dakle, dojam neizbježne povijesnosti ljudske misli. Historicističko inzistiranje na tome da se nijedna povijesna situacija ne može razumjeti drugačije doli u vlastitim odrednicama može se prevesti u naglašavanje društvene situiranosti mišljenja. Stanoviti historicistički pojmovi, kao »situacijska određenost« (*Standortsgebundenheit*) i »sjedište u životu« (*Sitz im Leben*) mogu se izravno prevesti kao pojmovi koji se odnose na »društveni smještaj« misli. Općenitije rečeno, historicistička baština sociologije znanja predodredila je njeno jako zanimanje za povijest i primjenu bitno historijske metode, što je, uzgred, također pridonijelo njenoj marginalnosti u miljeu američke sociologije.

Schelerovo zanimanje za sociologiju znanja, i općenito za sociologijska pitanja, bilo je u biti prolazna epizoda njegove filozofijske putanje.¹⁰ Konačni mu je cilj bio da uspostavi filozofijsku antropologiju koja bi transcendirala relativnost određenih povijesno ili društveno smještenih gledišta. Sociologija znanja imala je poslužiti kao instrument za taj cilj, pri čemu je njena glavna svrha da raščisti poteškoće koje izaziva relativizam, kako bi se moglo proslijediti s pravim filozofijskim zadatkom. U vrlo realnom smislu Schelerova sociologija znanja je *ancilla philosophiae*, i to vrlo specifične filozofije.

Dosljedno toj orijentaciji, Schelerova sociologija znanja je u biti negativna metoda. Scheler je dokazivao da je odnos između »idealnih faktora« (*Idealfaktoren*) i »realnih faktora« (*Realfaktoren*), dakle između članova koji jasno podsjećaju na marksovsku shemu »pod/nadgradnje«, puko regulativan odnos. To će reći da »realni faktori« reguliraju uvjete pod kojima se u povijesti mogu pojaviti stanoviti »idealni faktori«, ali ne mogu djelovati na njihov sadržaj. Drugim riječima, društvo određuje prisutnost (*Dasein*), ali ne i narav (*Sosein*) ideja. Prema tome, sociologija znanja je postupak kojim valja proučavati društveno-povijesni odbir ideacijskih sadržaja, podrazu-

10 Izvrsnu diskusiju Schelerovog poimanja sociologije znanja vidi u Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft* (Niemeyer, Tübingen 1952.), str. 55 ff. Vidi i Stark, op. cit., *passim*.

" U našoj filozofijskoj terminologiji uobičajeno prevedeno kao »tubitak« ili »tubivstvovanje« (*prim. prev.*).

** »Takobivstvovanje« ili »takobitak« (*prim. prev.*).

ulijevajući da su sami sadržaji neovisni o društveno-povijesnom uzrokovanju, dakle, nedostupni sociologijskoj analizi. Ako se Schelerova metoda može opisati slikovito, ona predstavlja bacanje krupnog mamca zmaju relativnosti, ali samo tako da se još bolje ude u zamak ontologijske izvjesnosti.

U tom namjerno (i neizbježno) skromnom okviru Scheler je vrlo detaljno analizirao način kako društvo uređuje ljudsko znanje. Naglasio je da je u društvu ljudsko znanje dano individualnom iskustvu kao *a priori*, pružajući mu svoj poredak značenja. Premda je taj poredak relativan na posebnu društveno-povijesnu situaciju, on se pojedincu pojavljuje kao prirodan način gledanja svijeta. Scheler je to nazvao »relativno-prirodnim svjetonazorom« (*relativnaturliche Weltanschauung*) društva, i taj se pojam još uvijek može smatrati središnjim za sociologiju znanja.

Schelerovom »izumu« sociologije znanja uslijedila je u Njemačkoj obuhvatna debata koja se bavila valjanošću, dosegom i primjenjivošću nove discipline." Iz nje je proizašla jedna formulacija koja je označila premiještanje sociologije znanja u uži sociologijski kontekst. To je ujedno bila i formulacija u kojoj je sociologija znanja dospjela na englesko govorno područje. Ona pripada Karlu Mannheimu.¹² Kad sociolozi danas misle o sociologiji znanja — *pro* i *contra* — može se sigurno reći da to obično čine u

11 O općem razvoju njemačke sociologije tokom tog razdoblja usp. Raymond A. Ion. *La Sociologie allemande contemporaine* (Presses Universitaires de France, l'iris 1950). Važne priloge iz tog razdoblja koji se odnose na sociologiju znanja vidi u Sigfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (München 1929); Hans Freyer, *Soziologie a/s Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig 1930); Ernst Griinwald. *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Beč 1934.); Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tubingen 1934). Posljednji spomenuti rad, koji je još uvijek najvažnija diskusija o Weberovoj metodologiji, valja razumjeti s obzirom na pozadinu debate o sociologiji znanja, kojoj su tada u centru bile kako Schelerove, tako i Mannheimove formulacije.

12 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Routledge & Kegan Paul. London 1936) (usp. naš prevod. *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd 1968. — *prim. prev.*) *Essays on the Sociology of Knowledge* (O. U. P., New York 1952); *Essays on Sociology and Social Psychology* [O. U. P., New York 1956]; *Essays on the Sociology of Culture* (O. I. J. P., New York 1956) (usp. naš prevod. *Eseji o sociologiji kulture*, Stvarnost, Zakkrob s.a. (1980?) — *prim. prev.*) Knjiga Karl Mannheim, *Wissenssoziologie* (Luchitorhand, Neuwied/Rhein 1964.) jest kompendij Mannheimovih najvažnijih spisa o sociologiji znanja, koji je, s korisnim uvodom, kompilirao Kurt Wolff. Za sekundarne diskusije o Mannheimovom poimanju sociologije znanja usp. Jacques J. Muquet. *Sociologie de la connaissance* (Nauwelaerts. Louvain 1949.); Aron. *op. cit.*; Hobert K. Merton. *Social Theory and Social Structure* (Free Press of Glencoe. Chikago 1957; Collier-Macmillan. London), str. 489 ff.; Stark, *op. cit.*; Lieber. *op. cit.*

odrednicama Mannheimove formulacije. To je za američku sociologiju lako shvatiti ako se pomisli na to da je na engleskom dostupno gotovo cijelo Mannheimovo djelo (od čega je nešto, zapravo, i napisano na engleskome, dok je Mannheim nakon nadolaska nacizma u Njemačkoj predavao u Engleskoj, ili je pak izdavano u prerađenim engleskim verzijama), dok je Schelerov rad na sociologiji znanja do danas ostao nepreveden. Pored tog činioća »difuzije«, Mannheimovo je djelo manje opterećeno filozofijskim »prtljagom« nego Schelerovo. To osobito važi za Mannheimove kasnije spise, i može se vidjeti ako se engleska verzija njegovog glavnog djela, *Ideologija, i utopija*, usporedi s njemačkim originalom. Tako je Mannheim za sociologe postao »srodniji« lik, čak i za one koje njegov pristup nije mnogo zanimao ili su spram njega kritični.

Mannheimovo shvaćanje sociologije znanja bilo je mnogo dalekosežnije nego Schelerovo, možda zato što je u njegovom djelu bila istaknutija konfrontacija s marksizmom. Ovdje se smatralo da društvo ne određuje samo pojavljivanje, nego i sadržaj ljudske ideacije, s iznimkom matematike i barem dijela prirodnih znanosti. Sociologija znanja je, prema tome, postala pozitivna metoda za proučavanje gotovo svakog aspekta ljudske misli.

Značajno je da je ključni predmet Mannheimovog interesa bio fenomen ideologije. Razlikovao je partikularni, totalni i opći pojam ideologije — ideologiju koja tvori samo isječak protivnikove misli, ideologiju koja tvori cjelinu protivnikove misli (slično Marxovoj »krivoj svijesti«), i (tu se, kako je mislio Mannheim, ide onkraj Marxovih granica) ideologiju karakterističnu ne samo za protivnikovo, već i za vlastito mišljenje. S općim pojmom ideologije doseže se razina sociologije znanja — shvaćanje da nikakvo ljudsko mišljenje (samo uz gore spomenute izuzetke) nije imuno na ideologizirajuće utjecaje vlastitog društvenog konteksta. Mannheim je tim proširivanjem teorije ideologije nastojao njen središnji problem apstrahirati od konteksta političkog korištenja, i tretirati ga kao općenit problem epistemologije i historijske sociologije.

Premda Mannheim nije dijelio Schelerove ontologijske ambicije, i njemu je bio nelagodan panideologizam u koji je izgledalo da ga vodi njegovo mišljenje. Skovao je termin »relacionizam« (u kont.radistinkciji spram »relati-

vizma») da bi obilježio epistemologijsku perspektivu svoje sociologije znanja — koja nije kapitulacija misli pred društveno-povijesnim relativnostima, nego trezveno priznanje da znanje uvijek mora biti znanje sa stanovite pozicije. Vjerojatno na ovom mjestu u Mannheimovoj misli veliku važnost ima Diltheyev utjecaj — problem marksizma razrješava se sredstvima historicizma. Bilo kako mu drago, Mannheim je vjerovao da se ideologizirajuće utjecaje, premda ih se ne može potpuno iskorijeniti, može ublažiti sistematskom analizom što je moguće više raznolikih društveno zasnovanih pozicija. Drugim riječima, s tom akumulacijom različitih gledanja na predmet misli on postaje sve jasniji. To treba biti zadatak sociologije znanja, koja, prema tome, treba postati važna pomoć u traženju svakog korektnog razumijevanja ljudskih zbivanja.

Mannheim je vjerovao da različite društvene grupe jako variraju po svojoj sposobnosti da tako transcendiraju vlastite uske pozicije. Veliku je nadu polagao u »društveno nevezanu inteligenciju« (*freischwebende Intelligenz*'), termin izveden od Alfreda Webera), neku vrst sloja u međuprostoru, za koji je vjerovao da je relativno slobodan od klasnih interesa. Mannheim je, također, naglasio moć »utopijske« misli, koja (poput ideologije) proizvodi iskrivljenu predstavu o društvenoj zbilji, ali koja (za razliku od ideologije) ima dinamizam da tu zbilju preobrazi u svoju predstavu o njoj.

Ne treba ni reći da gornje primjedbe nipošto ne mogu biti pravedne ni prema Schelerovom ni prema Mannheimovom poimanju sociologije znanja. To nam ovdje nije namjera. Samo smo ukazali na neke ključne crte tih dviju koncepcija, koje su pogodno nazvane »umjerenom« odnosno »radikalnom« koncepcijom sociologije znanja.¹³ Ono što vrijedi primijetiti jest da se kasniji razvoj sociologije znanja u velikoj mjeri sastojao od kritika i modifikacija tih dviju koncepcija. Kako smo već istaknuli, Mannheimova formulacija je trajno, na konačan način, postavila odrednice te discipline, posebno u sociologiji engleskog govornog područja.

* Kod nas prevedeno kao »slobodnoiebedća inteligencija« - *prim. prev.*

¹³ Tu karakterizaciju ovih dviju izvornih formulacija discipline dao je Lieber. *op cit.*

Najvažniji američki sociolog koji je sociologiji znanja posvetio ozbiljnu pažnju bio je Robert Merton.¹⁴ Njegova diskusija o toj disciplini, koja pokriva dva poglavlja njegovog glavnog djela, služila je kao koristan uvod u to područje onim američkim sociolozima koje je to zanimalo. Merton je za sociologiju znanja konstruirao paradigmu, ponovo formulirajući njene važnije teme u sažetoj i koherentnoj formi. Ta konstrukcija je zanimljiva zato što pristup sociologije znanja nastoji integrirati s pristupom strukturalno-funkcionalne teorije. Na sferu ideacije primijenjeni su Mertonovi vlastiti pojmovi »manifestnih« i »latentnih« funkcija, pri čemu se intendirane, svjesne funkcije ideja razlučuju od neintendiranih, nesvjesnih. Premda se usredotočio na djelo Karla Mannheima, koji je za njega sociolog znanja *par excellence*, Merton naglašava značaj Durkheimove škole i rada Pitirima Sorokina. Zanimljivo je da je Merton očevidno propustio primijetiti relevantnost koju za sociologiju znanja imaju stanoviti važni razvojni pravci u američkoj socijalnoj psihologiji, kao što je teorija grupe referencije, o kojima raspravlja u jednom drugom dijelu istog djela.

Talcott Parsons je također komentirao sociologiju znanja.¹⁵ Taj komentar je, međutim, uglavnom ograničen na kritiku Mannheima i ne teži integriranju te discipline u Parsonsov vlastiti teorijski sistem. U potonjemu se, doduše, nadugačko analizira »problem uloge ideja«, ali se to čini u referentnom okviru koji je posve različit od okvira bilo Schelerove, bilo Mannheimove sociologije znanja.¹⁶ Usudili bismo se, stoga, reći da ni Merton niti Parsons nisu ni u kojem odlučujućem smislu otišli s onu stranu sociologije znanja kako ju je formulirao Mannheim. Isto se može reći i za njihove kritičare. C. Wright Mills se, da spomenemo samo najistaknutijega, sociologijom znanja bavio u svojim ranijim spisima, ali samo tako što je izlaže, bez doprinosa njenom teorijskom razvoju.¹⁷

14 Usp. Merton, *op. cit.*, str. 439 ff.

15 Usp. Talcott Parsons. -An Approach to the Sociology of Knowledge-, *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (International Sociological Association, Louvain 1959), vol. IV, str 25 ff; -Culture and the Social System-, u Parsons *etal.*, ur., *Theories of Society* (Free Press, New York 1961; Collier-Macmillan, London), vol. II, str. 963 ff. (usp. naš prevod, *Teorije o društvu*. Vuk Karadzic, Beograd 1969. — *prim. prev.*).

16 Usp. Talcott Parsons. *The Social System* (Free Press, Glencoe. Ill. 1951; Tavistock. London), str. 326 ff.

Zanimljiv napor da sociologiju znanja integrira s neopozitivističkim pristupom sociologiji uopće uložio je Theodor Geiger, koji je nakon svoje emigracije iz Njemačke imao velik utjecaj na skandinavsku sociologiju.¹⁸ On se vratio užem pojmu ideologije kao društveno iskrivljene misli i održao mogućnost prevladavanja ideologije brižljivim pridržavanjem znanstvenih kanona procedure. U sociologiji na njemačkome neopozitivistički pristup ideologijskoj analizi je u novije vrijeme nastavljen u djelu Ernsta Topitscha, koji naglašava ideologijske korijene raznih filozofijskih pozicija.¹⁹ Ukoliko sociologijska analiza ideologija tvori važan dio sociologije znanja kako ju je definirao Mannheim, i u evropskoj i u američkoj sociologiji od drugog svjetskog rata za nju postoji priličan interes.²⁰

Vjerojatno najdalekosežniji pokušaj da se u izgradnji obuhvatne sociologije znanja ode dalje od Mannheima izvršio je Werner Stark, još jedan znanstvenik-emigrant s kontinenta koji je predavao u Engleskoj i Sjedinjenim Državama.²¹ Stark ide najdalje u napuštanju Mannheimovog fokusiranja na pojam ideologije. Zadatak sociologije znanja ne treba biti razgolićavanje i raskrivanje društveno proizvedenih iskrivljenja, nego sistematsko proučavanje društvenih uvjeta znanja kao takvoga. Jednostavno rečeno, središnji problem je sociologija istine, a ne sociologija pogreške. Unatoč svojem specifičnom pristupu, Stark je po svojem razumijevanju odnosa između ideja i njihovog socijalnog konteksta vjerojatno bliži Scheleru nego Mannheimu.

I opet je očevidno da nismo pokušavali dati adekvatan historijski pregled povijesti sociologije znanja. Osim toga, do sada smo ignorirali one razvojne pravce koji bi teorijski mogli biti relevantni za sociologiju znanja, ali ih

17 Usp. C. Wright Mills, *Power. Politics and People* (Ballantine Books. New York 1963). str. 453 ff.

18 Usp. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Humboldt, Stuttgart 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Luchterhand, Neuwied/Rhein 1962), str. 412 ff.

19 Usp. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Springer, Beč 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Luchterhand, Neuwied/Rhein 1961). Važan utjecaj na Topitscha vrše Kelsen i njegova škola pravnog pozitivizma. Za implikacije ove potonje u odnosu na sociologiju znanja usp. Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Luchterhand, Neuwied/Rhein 1964).

20 Usp. Daniel Bell, *The End of Ideology* (Free Press of Glencoe, New York 1960; Collier-Macmillan, London); Kurt Lenk, ur., *Ideologie*; Norman Birnbaum, ur., *The Sociological Study of Ideology* (Blackwell, Oxford 1962).

21 Usp. Stark, *op. cit.*

njihovi protagonisti nisu tako shvaćali. Drugim riječima, ograničili smo se na razvojne tokove koji, da tako kažemo, plove pod zastavom »sociologije znanja« (smatrajući teoriju ideologije njenim dijelom). Time je postala vrlo jasna jedna činjenica. Neovisno o epistemologijskom interesu nekih sociologa znanja, empirijsko žarište pažnje ležalo je skoro isključivo u sferi ideja, dakle teorijske misli. To važi i za Starka, koji je svojem glavnom djelu o sociologiji znanja dao podnaslov »Esej za pomoć dubljem razumijevanju historije ideja« (»An Essay to Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas«). Drugim riječima, sociologiju znanja zanimaju epistemologijska pitanja na teorijskoj, a pitanja intelektualne historije na empirijskoj razini.

Htjeli bismo naglasiti da nemamo nikakvih rezervi spram valjanosti i važnosti tih dvaju skupova pitanja. Međutim, smatramo da je nesreća što ta posebna konstelacija do sada dominira sociologijom znanja. Zastupali bismo tezu da je zbog toga u mraku ostao pun teorijski značaj sociologije znanja.

Uključiti u sociologiju znanja epistemologijska pitanja koja se odnose na valjanost sociologije znanja donekle liči pokušaju da guramo autobus u kojem se vozimo. Svakako, kao i sve empirijske discipline koje akumuliraju dokazni materijal povezan s relativnošću i determinacijom ljudske misli, sociologija znanja vodi epistemologijskim pitanjima koja se tiču same sociologije, isto tako kao i bilo kojeg drugog znanstvenog korpusa znanja. Kao što smo već primijetili, sociologija znanja igra u tome ulogu sličnu historiji, psihologiji i biologiji, da spomenemo samo te tri najvažnije empirijske discipline koje su epistemologiju dovodile u nepriliku. Logička struktura te neprilike u osnovi je ista u svim slučajevima: Kako mogu biti siguran, recimo, u svoju sociologijsku analizu *moresa*, američke srednje klase, u svjetlu činjenice da su kategorije koje za tu analizu koristim uvjetovane povijesno relativnim formama misli, da smo i ja sam i sve što mislim određeni mojim genima i u mene uraslim neprijateljstvom spram bližnjih, te da sam, kao vrhunac svega, i sam ja član američke srednje klase?

Daleko smo od toga da na takva pitanja ne obraćamo pažnju. Sve što bismo ovdje htjeli tvrditi jest da sama ta

pitanja nisu dio empiričke discipline sociologije. Njihovo je pravo mjesto u metodologiji socijalnih znanosti, a taj poduhvat pripada filozofiji i po definiciji je nešto drugo, a ne sociologija, koja je, zapravo, predmet njegovih propitivanja. Zajedno sa svim drugim epistemologijskim stvaracima neprilika među empiričkim znanostima, sociologija znanja će »hraniti« problemima to metodologijsko propitivanje. Ona te probleme ne može riješiti unutar sebi svojstvenog referencijskog okvira.

Prema tome, mi iz sociologije znanja isključujemo epistemologijske i metodologijske probleme koji su mučili obojicu autora od kojih je potekla. Tim isključenjem odvajamo se i od Schelerovog i od Mannheimovog poimanja ove discipline, te od kasnijih sociologa znanja (posebno onih s neopozitivističkom orijentacijom) kojima je poimanje u tom smislu zajedničko. Kroz cijelo ovo djelo čvrsto smo stajali u zagrade bilo kakve epistemologijske analize, u samoj sociologiji znanja ili na bilo kojem drugom području. Sociologiju znanja smatramo dijelom empiričke discipline sociologije. Dakako, naša je svrha ovdje teorijska. Ali naše teoretiziranje se odnosi na empiričku disciplinu u njenim konkretnim problemima, a ne na filozofijsko ispitivanje temelja te empirijske discipline. Ukratko, naš je poduhvat poduhvat sociologijske teorije, a ne metodologije sociologije. Samo u jednom dijelu ove rasprave (onom koji slijedi neposredno nakon ovog uvođa) ipak idemo s onu stranu prave sociologijske teorije, ali, kao što će biti pravovremeno objašnjeno, to činimo iz razloga koji nemaju mnogo veze s epistemologijom.

Međutim, također moramo redefinirati i zadatak sociologije znanja na empiričkoj razini — kao teorije prenesene na empiričku disciplinu sociologije. Kao što smo vidjeli, na toj razini se sociologija znanja bavila intelektualnom historijom, u smislu historije ideja. I opet želimo naglasiti da je to, dakako, veoma važan fokus sociologijskog propitivanja. Osim toga, nasuprot našem isključenju epistemologijsko/metodologijskog problema, koncediramo da taj pravac gledanja pripada sociologiji znanja. Tvrdit ćemo, međutim, da problem »ideja«, uključujući posebni problem ideologije, tvori samo dio šireg problema sociologije znanja, i to ne središnji dio.

Sociologija znanja mora se baviti svime što se u društvu prihvaća kao »znanje«. Čim to ustvrdi, čovjek shvaća

da je intelektualna historija kao žarište loše odabrana ako postane središnje žarište sociologije znanja. Teorijska misao, »ideje«, *Weltanschauungen* nisu u društvu baš *tako* važni. Premda te fenomene sadrži svako društvo, oni su samo dio sume onoga što prolazi pod »znanje«. U bilo kojem društvu samo se mala grupa ljudi angažira u teoretiziranju, u poslu s »idejama« i u izgradnji *Weltanschauungen*. Ali svatko u društvu ovako ili onako sudjeluje u njegovom »znanju«. Drugačije rečeno, samo ih se malo bavi teorijskim interpretiranjem svijeta, ali svatko živi u nekoj vrsti svijeta. Fokusiranje na teorijsku misao ne samo da neopravdano ograničava sociologiju znanja, ono ne zadovoljava ni zato što se čak ni taj dio društveno raspoloživog »znanja« ne može potpuno razumjeti ako ga se ne smjesti u okvir opcije analize »znanja«.

Prirodna je slabost teoretičara da u društvu i povijesti pretjeranu važnost daju teorijskoj misli. Tim je nužnije ispraviti to intelektualističko krivo shvaćanje. Bile one znanstvene, filozofijske ili čak metodologijske, teorijske formulacije zbilje ne iscrpljuju ono što je za članove društva »zbiljsko«. Budući da je tome tako, sociologija znanja se prije svega mora pozabaviti onim što ljudi u svojim svakodnevnim, ne- ili pred-teorijskim životima »znaju« kao »zbilju«. Drugim riječima, središnje žarište sociologije znanja prije mora biti zdravorazumsko »znanje«, nego »ideje«. Upravo to »znanje« tvori tkivo značenja bez kojeg nijedno društvo ne bi moglo postojati.

Sociologija znanja se stoga mora baviti socijalnom konstrukcijom zbilje. Analiza teorijske artikulacije te zbilje sigurno će i dalje biti dio tog interesa, ali ne i najvažniji dio. Unatoč tome što smo isključili epistemologijsko-/metodologijski problem, bit će jasno da je ono što ovdje sugeriramo jedno dalekosežno redefiniranje dosega sociologije znanja, mnogo šire od onoga što se dosad razumijevalo pod tom disciplinom.

Nastaje pitanje koje to sastavne dijelove valja dodati sociologiji znanja da bi se omogućilo njeno redefiniranje u navedenom smislu. Temeljni uvid u nužnost tog redefiniranja dugujemo Alfredu Schutzu. Kroz cijelo svoje djelo, kako kao filozof tako i kao sociolog, Schutz se koncentrirao na strukturu zdravorazumskog svijeta svakodnevnog života. Premda sam nije razradio neku sociologiju

znanja, jasno je vidio na što bi se ta disciplina morala usredotočiti:

Sva tipiziranja zdravorazumskog mišljenja i sama su integralni dijelovi konkretnog povijesnog socio-kulturalnog *Lebenswelts*, unutar kojeg prevladavaju kao ono što se smatra sigurnim, i kao ono što je društveno odobreno. Njihova struktura između ostaloga određuje društvenu raspodjelu znanja, te njegovu relativnost i relevantnost za konkretnu društvenu okolinu konkretne grupe u konkretnoj povijesnoj situaciji. *Tu leže legitimni problemi relativizma, historicizma i takozvane sociologije znanja?*²²

I još:

Znanje je društveno raspodijeljeno, a mehanizam te raspodjele može se učiniti predmetom jedne sociologijske discipline. Istina, imamo takozvanu sociologiju znanja. Ipak, uz vrlo malo izuzetaka, ta tako krivo imenovana disciplina je problemu društvene raspodjele znanja pristupala samo iz kuta ideologijskog utemeljenja istine u njenoj ovisnosti o društvenim i, osobito, ekonomijskim uvjetima, ili iz kuta društvenih implikacija obrazovanja, ili pak iz kuta društvene uloge čovjeka od znanja. Neke među mnogim drugim teorijskim aspektima tog problema nisu proučavali sociolozi, nego ekonomisti i filozofi.²³

Premda mi društvenoj raspodjeli znanja ne bismo dali središnje mjesto koje Schutz ovdje podrazumijeva, slažemo se s njegovom kritikom te »tako krivo imenovane discipline«, i od njega smo izveli svoje bazično shvaćanje o načinu kako se mora redefinirati zadatak sociologije znanja. U razmatranjima što slijede jako se oslanjamo na Schutza u prolegomenama koja se odnose na temelje znanja u svakodnevnom životu, a i na raznim mjestima naše kasnije glavne argumentacije mnogo dugujemo njegovom djelu.

Na naše antropologijske pretpostavke jako je utjecao Marx, osobito njegovi rani spisi, te antropologijske implikacije izvedene iz ljudske biologije kod Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena i drugih. Naš pogled na narav društvene zbilje mnogo duguje Durkheimu i njegovoj školi u francuskoj sociologiji, premda smo dirkemovsku teoriju društva modificirali time što smo uveli od Marxa

²² Alfred Schutz. *Collected Papers*, vol. I (Nijhoff, Den Hague 1962), str. 149. Kur./iv naš.

²³ *Ibid.*, vol. II (1964.), str. 121.

izvedenu dijalektičku perspektivu, te naglašavanje konstituiranja društvene zbilje kroz subjektivna značenja, izvedeno iz Webera.²⁴ Naše socijalnopsihologijske pretpostavke, koje su osobito važne za analizu pounutrivljanja društvene zbilje, pod velikim su utjecajem Georgea Herberta Meada, i nekih tokova kojima je njegov rad razvijala simboličko-interakcionistička škola američke sociologije.²⁵ U bilješkama ispod teksta ukazivat ćemo na to kako su ti različiti sastojci korišteni u našem teorijskom formiranju. Dakako, potpuno shvaćamo da u tom korištenju nismo i ne možemo biti vjerni samim izvornim nacrtima tih nekoliko struja socijalne teorije. Ali, kao što smo već izjavili, nije nam svrha egzegeza, čak niti sinteza radi sinteze. Potpuno smo svjesni da na raznim mjestima vršimo nasilje nad izvjesnim misliocima time što njihovu misao integriramo u teorijsku formaciju koju bi neki od njih

24 Za diskusiju implikacija dirkemovske sociologije u odnosu na sociologiju znanja usp. Gerard L. DeGre, *Society and Ideology* (Columbia University Press, New York 1943), str. 54 ff.; Merton, *op. cit.*; Georges Gurvitch, »Problemes de la sociologie de la connaissance«, *Traite de sociologie* (Presses Universitaires de France, Paris 1960.), vol. II, str. 103 ff. (usp. naš prevod. -Problemi sociologije spoznaje«, *Sociologija*. II sv.. Naprijed, Zagreb 1966. — *prim. prev.*).

25 Koliko znamo, najtješnje približavanje simboličkog interakcionizma problemima sociologije znanja može se naći kod Tamotsu Shibutani, -Reference Groups and Social Control-, u Arnold Rose, ur.. *Human Behavior and Social Processes* (Houghton Mifflin, Boston 1962; Routledge & Kegan Paul, London), str. 128 ff. Propust simboličkih interakcionista da uspostave svezu između midovske socijalne psihologije i sociologije znanja povezan je, dakako, s ograničenom -difuzijom- sociologije znanja u Americi, ali jedan važniji teorijski temelj tog propusta valja tražiti u činjenici da ni sam Mead niti njegovi kasniji sljedbenici nisu razvili prikladan pojam socijalne strukture. Mislimo da je upravo zbog tog razloga vrlo važno integrirati midovski i dirkemovski pristup. Ovdje se može primijetiti da, baš kao što je ravnodušnost spram sociologije znanja spriječila američke socijalne psihologe da svoje perspektive dovedu u odnos s makro-sociologijskom teorijom, tako i posvemašnje ignoriranje Meada tvori oštar teorijski nedostatak neomarksističke socijalne misli u Evropi danas. Poprilična ironija leži u činjenici da su se neomarksistički teoretičari zakašnjelo utjecali bliskim vezama s frejdovskom psihologijom (koja je iz temelja nespojiva s antropologijskim pretpostavkama marksizma), posve zaboravljajući da postoji midovska teorija dijalektike između društva i pojedinca koja bi bila neizmjerljivo kongenijalnija njihovom vlastitom pristupu. Za noviji primjer tog ironičnog fenomena usp. Georges Lapassade, *L'Entree dans la vie* (Editions de Minuit, Paris 1963), inače vrlo sugestivnu knjigu koja takoreći na svakoj stranici vapi za Meadom. Ista ta ironija, mada u drugačijem kontekstu intelektualne segregacije, pristaje i novijim američkim nastojanjima za *rapprochement* između marksizma i frejdizma. Jedan evropski sociolog koji je u konstrukciji sociologijske teorije mnogo i uspješno izvukao iz Meada i midovske tradicije jest Friedrich Tenbruck. Usp. njegovu *Geschichte und Gesellschaft (Habilitationsschrift, Frajburški univerzitet, trebalo bi uskoro biti objavljeno)*, osobito odjeljak pod naslovom -Realitat-. U sistematskom kontekstu drugačijem od našega, ali na način posve srodan našem pristupu midovskoj problematici, Tenbruck diskutira socijalno porijeklo zbilje i socijalno-kulturalne osnove za održavanje zbilje.

moгли smatrati posve tuđom. Kao opravdanje, rekli bismo da historijska zahvalnost sama po sebi nije znanstvena vrlina. Možemo ovdje citirati nekoliko opaski Talcotta Parsonsa (spram čije teorije imamo ozbiljne sumnje, ali čiju integrativnu intenciju u potpunosti dijelimo):

Nije prvenstveni cilj studija da odredi i u sažetoj formi iskaže što su ti autori rekli ili vjerovali o predmetima o kojima su pisali. Nije cilj niti da se, s direktnom referencijom na svaki sud njihovih »teorija«, propituje je li ono što su rekli održivo u svjetlu sadašnjeg sociologijskoga i s njime povezanog znanja. ... To je studij socijalne teorije, a ne socijalnih teorija. Ne zanimaju ga izdvojeni i diskretni sudovi što ih se može naći u radovima tih ljudi, nego jedinstven korpus sistematskog teorijskog rezoniranja.²⁶

Naša je svrha doista angažiranje na »sistematskom teorijskom rezoniranju«.

Sada će već biti evidentno da bi naše redefiniranje njene naravi i dosega pomaklo sociologiju znanja s periferije u samo središte sociologijske teorije. Čitaocu možemo jamčiti da nemamo nikakvih sebičnih interesa prema otiketi »sociologija znanja«. Prije bi se moglo reći da nas je naše razumijevanje sociologijske teorije dovelo do sociologije znanja i usmjerilo način kojim smo nakanili redefinirati njene probleme i zadatke. Put kojim smo krenuli najbolje možemo opisati upućivanjem na dvije »maršrute« koje spadaju među najčuvenije i najutjecajnije u sociologiji.

Jednu je dao Durkheim u *Pravilima sociologijske metode*, a drugu Weber u *Wirtschaft und Gesellschaft*. Durkheim nam kaže: »Prvo i najtemeljnije pravilo jest: *Promatrajte društvene činjenice kao stvari.*«²⁷ A Weber primjećuje: »I za sociologiju u sadašnjem smislu, i za historiju, predmet spoznaje je kompleks subjektivnog značenja djelovanja.«²⁸ Ta dva iskaza nisu u protuslovlju. Društvo doista posjeduje objektivni fakticitet. Također je, doista, izgrađeno djelovanjem koje izražava subjektivno značenje. A Durkheim je, uzgred, znao ovo potonje, baš kao što

²⁶ Talcott Parsons. *The Structure of Social Action* (Free Press, Chicago 1949; Allen & Unwin, London), str. v.

²⁷ Emile Durkheim. *The Rules of Sociological Method* [Free Press, Chicago 1950; Collier-Macmillan, London], str. 14 (usp. naš prevod. *Pravila sociološke metode*. Suvremena škola, Beograd 1963. — prim, prevj.

²⁸ Max Weber. *The Theory of Social and Economic Organization* (O. U. P., New York 1947), str. 101.

je Weber znao ono prvo. Upravo taj dvojak karakter društva, određen objektivnim fakticitetom i subjektivnim značenjem, tvori njegovu »zbiljnost *sui generis*«, da upotrebimo još jedan Durkheimov ključni termin. Za sociološku teoriju sadašnje pitanje se, prema tome, može postaviti na slijedeći način: Kako je moguće da subjektivna značenja *postanu* objektivna činjenična stanja? Ili, u odrednicama primjerenima gore spomenutim teorijskim pozicijama: Kako je moguće da ljudsko djelovanje (*Handeln*) proizvede svijet stvari (*choses*)? Drugim riječima, adekvatno razumijevanje »zbilje *sui generis*« društva iziskuje da se propita na koji se način konstruira zbilja. To propitivanje, tvrdimo mi, tvori zadatak sociologije znanja.

prvi dio

Temelji znanja u svakodnevnom životu

1. Zbilja svakodnevnog života

Budući da je za nas svrha u ovoj raspravi sociologijska analiza zbilje svakodnevnog života, točnije, znanja koje vodi vladanje u svakodnevnom životu, a samo nas usput zanima kako se ta zbilja, u raznim teorijskim perspektivama, može pojavljivati intelektualcima, moramo započeti razjašnjavanjem te zbilje onako kako je dostupna zdravom razumu običnih članova društva. Daljnje je pitanje kako na tu zdravorazumsku zbilju mogu utjecati teorijske konstrukcije intelektualaca i drugih trgovaca idejama. Naše je pitanje, prema tome, poduhvat koji se, premda je teorijskog karaktera, prenosi na razumijevanje zbilje koja tvori predmet empiričke sociologijske znanosti, dakle na razumijevanje svijeta svakodnevnog života.

Trebalo bi onda biti očito da nam *nije* svrha upuštati se u filozofiju. Pa ipak, ako se ima razumjeti zbilja svakodnevnog života, valja uzeti u račun njen intrinzični karakter prije nego što mognemo proslijediti s navlastito sociologijskom analizom. Svakodnevni život se pokazuje kao zbilja koju ljudi-interpretiraju i koja je za njih subjektivno ispunjena značenjem kao koherentan svijet. Kao sociolozi, mi tu zbilju uzimamo kao predmet svojih analiza. Unutar referentnog okvira sociologije kao empirijske znanosti tu je zbilju moguće uzeti kao danu, moguće je kao podatke uzeti posebne fenomene koji u njoj nastaju, bez daljeg istraživanja o temeljima te zbilje, što je filozofijski zadatak. Međutim, s obzirom na posebnu svrhu ove rasprave, ne možemo potpuno mimoći taj filozofijski problem. Ne samo što obični članovi društva uzimaju svilo!, svakodnevnog života zdravo za gotovo kao zbilju, vodeći subjektivno smisleno svoje živote; to je i svijet što izvire iz njihovih misli i postupaka, koji ga i održavaju zbiljskim. Stoga, prije no što se obratimo svojem glavnom zadatku, moramo pokušati razjasniti temelje znanja u sva-

kodnevnom životu, to jest objektivacije subjektivnih procesa (i značenja) kojima se konstruira iniersubjektivni svijet općeg mnijenja.

Za svrhu o kojoj se radi to je preliminaran zadatak, i ne možemo učiniti ništa više nego da skiciramo glavne crte onoga za što vjerujemo da je adekvatno rješenje tog filozofijskog problema — adekvatno, usuđujemo se dodati, samo u tom smislu da može poslužiti kao polazna točka za sociologijsku analizu. Stoga razmatranja što slijede po svojoj naravi predstavljaju filozofijska prolegomena i o sebi su predsociologijska. Najprikladnijom metodom za razjašnjavanje temelja znanja u svakodnevnom životu smatramo metodu fenomenologijske analize, koja je čisto deskriptivna te je, kao takva, »empirijska«, ali ne i znanstvena — kako mi shvaćamo narav empirijskih znanosti.¹

Fenomenologijska analiza svakodnevnog života, ili, prije, subjektivnog doživljaja svakodnevnog života, uzdržava se od bilo kakvih kauzalnih ili genetskih hipoteza, kao i od tvrdjenja o ontologijskom statusu analiziranih pojava. Važno je da se to upamti. Zdrav razum sadrži bezbrojne pred- i kvazi-znanstvene interpretacije o svakodnevnoj zbilji, koje uzima zdravo za gotovo. Ako treba da opišemo zbilju općeg mnijenja, moramo uputiti na te interpretacije, baš kao što moramo uzeti u račun njen karakter nečega što se uzima zdravo za gotovo — ali to činimo unutar fenomenologijskih zagrada.

Svijest je uvijek intencionalna; ona uvijek intendira predmete, ili je upravljena prema njima. Nikad ne možemo zahvatiti neki navodni supstrat svijesti kao takve, nego samo svijest o nečemu ili drugome. To je tako bez obzira na to da li se predmet svijesti doživljava kao pripadan vanjskom fizičkom svijetu, ili se zahvaća kao element unutrašnje subjektivne realnosti. Bilo da ja (pri čemu prvo lice jednine i ovdje i u narednim ilustracijama pred-

¹ Cijeli ovaj odjeljak naše rasprave zasniva se na *Die Strukturen der Lebenswelt* Alfreda Schutza i Thomasa Luckmanna. čije se objavljivanje upravo priprema. Imajući to u vidu, uzdržali smo se od davanja pojedinačnih upućivanja na ona mjesta u Schutzovom objavljenom radu gdje se diskutiraju isti problemi. Naša argumentacija se ovdje *in toto* zasniva na Schutzu, kako je to razvio Luckmann u prethodno spomenutom radu. Čitalac koji se želi upoznati s dosad objavljenim Schutzovim radom može konzultirati *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Springer. Beč 1960.); *Collected Papers*, vol. I i II. Čitalac kojeg znima kako Schutz prilagođava fenomenologijsku metodu analizi socijalnog svijeta može posebno konzultirati njegove *Collected Papers*, vol. I, str. 99 ff., te Maurice Natanson. ur., *Philosophy and Social Sciences* (Random House, New York 1963). str. 183 ff.

stavlja običnu samosvijest u svakodnevnom životu) gledam panoramu New York Cityja, ili da postajem svjestan unutrašnje tjeskobe, time implicirani procesi svijesti u oba su slučaja intencionalni. Ne treba posebno objašnjavati da se svijest o Empire State Building razlikuje od svjesnosti tjeskobe. Detaljna fenomenologijska analiza otkrila bi razne slojeve iskustva i različite strukture značenja što ih uključuje, recimo, to da vas ugrize pas, sjećanje da vas je ugrizao pas, to da imate fobiju spram svih pasa, i tako dalje. Ono što nas ovdje zanima jest zajednički intencionalni karakter svake svijesti.

Različiti predmeti pokazuju se svijesti kao konstituenti različitih sfera zbilje. Ja raspoznajem da moji bližnji, s kojima moram imati posla u svakodnevnom životu, pripadaju zbilji posve različitoj od bestjelesnih obliča koja mi se javljaju u snovima. Ta dva skupa predmeta uvode u moju svijest posve različite napetosti, i moja je pažnja spram njih posve različita. Dakle, moja je svijest sposobna da se kreće kroz različite sfere zbilje. Drugačije rečeno, svjestan sam svijeta na takav način da se on sastoji od višestrukih zbilja. Kad se krećem od jedne zbilje k drugoj, ju taj prelaz doživljam kao neku vrst šoka. Taj šok valja shvatiti kao posljedicu pomaka pozornosti što ga za sobom povlači prelaz. Taj pomak najjednostavnije ilustrira buđenje iz sna.

Među mnogostrukim zbiljama postoji jedna koja se suma prikazuje kao zbilja *par excellence*. To je zbilja svakodnevnog života. Njen privilegirani položaj daje joj pravo na oznaku vrhovne zbilje. U svakodnevnom životu napetost svijesti je najviša, to jest, on se svijesti nameće na najmasivniji, najuporniji i najintenzivniji način. Nemoguće ga je ignorirati u njegovoj imperativnoj prisutnosti, a teško ga je čak i oslabiti. To me, sljedstveno, prisiljava da inu poklanjam najpuniju pozornost. Svakodnevni život doživljam u stanju potpune budnosti. Tu potpunu budnost, kao stanje egzistiranja u svakodnevnom životu, i kao stanje shvaćanja njegove zbiljnosti, uzimam kao normalnu i samo-evidentnu, dakle, ona konstituira moj prirodni stav.

Zbilju svakodnevnog života shvaćam kao uređenu zbilju. Njeni fenomeni prethodno su sređeni u obrascima koji izgledaju neovisni o tome kako ih ja shvaćam, te kao da, se tom shvaćanju nameću. Zbilja svakodnevnog života

pojavljuje se već opredmećena, dakle, konstituirana poretkom predmeta koji su označeni *kao* predmeti prije nego što sam se ja pojavio na sceni. Jezik koji se koristi u svakodnevnom životu stalno mi pribavlja nužne objektivacije i postavlja poredak unutar kojega one imaju smisla, i u kojem svakodnevni život za mene ima značenje. Živim na mjestu koje je označeno geografski; primjenjujem pomagala, od otvarača konzervi do sportskih konja, koja su označena u tehničkom rječniku mojeg društva; živim unutar spleta ljudskih odnosa, od mojeg šahovskog kluba do Sjedinjenih Američkih Država, koji su također uređeni rječnikom. Na taj način jezik označava koordinate mojeg života u društvu i ispunjava taj život predmetima sa značenjem.

Zbilja svakodnevnog života organizirana je oko onoga »ovdje« mojeg tijela, i onoga »sada« moje sadašnjice. To »ovdje i sada« jest žarište moje pažnje spram zbilje svakodnevnog života. Ono što mi se u svakodnevnom životu prikazuje »ovdje i sada« jest *realissimum* moje svijesti. Međutim, zbilja svakodnevnog života ne iscrpljuje se u tim neposrednim prisutnostima, već obuhvaća i pojave koje nisu prisutne »ovdje i sada«. To znači da ja svakodnevni život doživljavam u odrednicama različitih stupnjeva bliskosti i udaljenosti, kako u prostornom, tako i u vremenskom smislu. Najbliža mi je ona zona svakodnevnog života koja je direktno pristupačna mojem tjelesnom baratanju. Ona sadrži svijet unutar mojeg dohвата, svijet u kojem djelujem tako što modificiram njegovu zbiljnost, ili svijet u kojem radim. U tom svijetu rađenja mojom sviješću dominira pragmatični motiv, to jest, moju pažnju spram tog svijeta uglavnom određuje ono što ja u njemu činim, što sam činio ili što planiram učiniti. Na taj način on je *moj svijet par excellence*. Ja, dakako, znam da zbilja svakodnevnog života sadrži i zone koje mi nisu dostupne na ovaj način. Ali ja ili nemam pragmatičnog interesa za te zone, ili su mi interesantne indirektno, ukoliko potencijalno za mene mogu biti zone manipuliranja. Tipično je da je moj interes za udaljene zone manje intenzivan i zasigurno manje hitan. Intenzivno me interesira skupina predmeta što ih uključuje moje dnevno zanimanje — recimo, ako sam mehaničar, svijet garaže. Interesira me, mada ne tako izravno, što se zbiva u probnim laboratorijima automobilske industrije u Detroitu — nema

izgleda da bih se ikad našao u jednome od njih, ali ono što se tamo uradi na koncu će djelovati na moj svakodnevni život. Može me također zanimati što se zbiva na Cape Kennedyju ili u svemiru, ali to je prije stvar privatnog izbora »u dokolici« negoli potreba mojeg svakodnevnog života.

Nadalje, zbilja svakodnevnog života mi se prikazuje kao intersubjektivni svijet, svijet koji dijelim s drugima. Ta intersubjektivnost oštro razlikuje svakodnevni život od drugih zbilja kojih sam svjestan. U svijetu svojih snova sam sam, ali znam da je svijet svakodnevnog života isto tako realan za druge kao što je realan za mene. Zapravo, ja u svakodnevnom životu ne mogu ni egzistirati bez stalne interakcije i komuniciranja s drugima. Znam da moj prirodni stav spram tog svijeta odgovara prirodnom stavu drugih, da i oni shvaćaju objektivacije kojima je uređen taj svijet, da ga i oni organiziraju kao »ovdje i sada« *njihovog* bivstvovanja u tom svijetu, te da imaju projekte za rad u njemu. Također, dakako, znam da drugi na taj zajednički svijet imaju pogled koji nije identičan momemu. Moje »ovdje« je njihovo »tamo«. Moje »sada« ne poklapa se potpuno s njihovim. Moji projekti razlikuju se od njihovih, i mogu se čak sukobiti s njima. Pa ipak, ja znam da s njima živim u zajedničkom svijetu. Što je najvažnije, znam da se zbiva korespondencija između *mojih* i *njihovih* značenja u tom svijetu, da dijelimo zajednički osjećaj (common sense) o njihovoj zbiljnosti. Prirodni stav je stav zdravorazumske svijesti upravo zato što upućuje na svijet koji je zajednički mnogim ljudima. Zdravorazumsko znanje je znanje koje dijelim s drugima u normalnim, samoevidentnim kolotečinama svakodnevnog života.

Zbilja svakodnevnog života uzima se zasigurno *kao* zbilja. Ona ne zahtijeva dodatnu verifikaciju, iznad i onkraj svoje jednostavne prisutnosti. Ona je naprosto *tu*, kao samoevidentni i prinudni fakticitet. Ja *znam* da je ona zbiljska. Premda sam kadar upustiti se u sumnju u pogledu njene zbiljnosti, obavezan sam staviti tu sumnju van snage dok rutinski egzistiram u svakodnevnom životu. Ta suspenzija sumnje je tako čvrsta da za njeno napuštanje — što, recimo, mogu ushtjeti u teorijskoj ili religioznoj kontemplaciji — moram izvesti ekstreman prelaz. Svijet svakodnevnog života proglašava sam sebe, pa ako tom proglašenju hoću uputiti izazov, moram uložiti

namjeran, ali nipošto lagan napor. To ilustrira prelaz iz prirodnog stava u teorijski stav filozofa ili znanstvenika. No, nisu svi aspekti te zbilje podjednako neproblematični. Svakodnevni život je podijeljen u sektore koje se zahvaća rutinski, i druge, koji mi se prikazuju uz ovakve ili onakve probleme. Pretpostavimo da sam automehaničar koji dobro poznaje kola američke proizvodnje. Sve što ide uz njih predstavlja rutinsku, neproblematičnu stranu mojeg svakodnevnog života. Ali jednog dana netko se pojavi u garaži i traži da mu popravim Volkswagen. Sada sam prisiljen da uđem u problematičan svijet kola strane proizvodnje. Mogu to učiniti nerado, ili s profesionalnom znatiželjom, ali se sada u oba slučaja suočavam s problemima koji mi još nisu postali rutinski. Istodobno, dakako, ne ostavljam zbilju svakodnevnog života. Ona se, zapravo, obogaćuje kad počnem u nju uključivati znanja i vještine potrebne za popravljivanje stranih kola. Zbilja svakodnevnog života obuhvaća sektore obje vrsti, sve dok ono što še pojavljuje kao problem ne pripada potpuno drugačijoj zbilji (recimo, zbilji teorijske fizike, ili zbilji noćnih mora). Sve dok traju bez upadica, kolotečine svakodnevnog života zahvaćaju se kao neproblematične.

Ali čak i neproblematični sektor svakodnevnog života ostaje takav samo do daljnjega, naime samo dok njegovo trajanje ne prekine pojava kakvog problema. Kad se to desi, zbilja svakodnevnog života teži da problematični sektor integrira u ono što je već neproblematično. Zdravorazumsko znanje sadrži raznorazne upute kako da se to učini. Na primjer, drugi s kojima radim za mene su neproblematični doklegod izvode poznate, uhodane postupke koje primam kao gotove činjenice — recimo, dok u mojem uredu za stolovima do mogega tipkaju svako za sebe. Ako prekinu te rutinske radnje — recimo, ako se zbiju u ugao i govore šapatom — oni postaju problematični. Dok ispitujem što znače ti neuobičajeni postupci, postoje razne mogućnosti koje je moje zdravorazumsko znanje kadro reintegrirati u neproblematične rutine svakodnevnog života: moguće je da se savjetuju o tome kako popraviti oštećenu pisaću mašinu, ili jedan od njih može imati neke hitne instrukcije šefa, i tako dalje. S druge strane, mogu otkriti da oni raspravljaju o direktivi sindikata da se počne štrajk, dakle, o nečemu što je još van mojeg iskustva, ali se ipak dobro uklapa u raspon problema s ko-

jima moje zdravorazumsko znanje može izaći na kraj. Ono će se time ipak baviti Icao problemom, umjesto da ga jednostavno reintegrira u neproblematični sektor svakodnevnog života. Međutim, ako zaključim da su moje kolege kolektivno poludjele, problem koji se tu pokazuje pripada jednoj drugoj vrsti. Sada se suočavam s problemom koji premašuje granice zbilje svakodnevnog života i ukazuje na sasvim različitu zbilju. Zapravo, moj zaključak da su mi kolege poludjele *ipso facto* implicira da su otišle u svijet koji više nije zajednički svijet svakodnevnog života.

U usporedbi sa zbiljom svakodnevnog života, druge zbilje se pojavljuju kao konačne* provincije značenja, enklave unutar one zbilje koja sve nadvisuje, zbilje koju obilježavaju opisana značenja i iskustva. Ta ih vrhovna zbilja, takoreći, okružuje sa svih strana, i svijest joj se uvijek vraća, kao s kakvog izleta. To je očigledno i iz već danih ilustracija, kao u zbilji snova ili u zbilji teorijske misli. Do sličnih »komutacija« dolazi između svijeta svakodnevnog života i svijeta igre, i to kako dječje igre, tako i, još oštrije, igre odraslih. Za takvo igranje odraslih odličnu ilustraciju pruža teatar. Prelaz između zbilja označen je dizanjem i spuštanjem zavjese. Dok se zavjesa podiže, gledalac se »prenosi u jedan drugi svijet«, koji ima vlastita značenja i poredak, koji mogu i ne moraju imati mnogo veze s poretkom svakodnevnog života. S padom zavjese gledalac se »vraća u zbilju«, dakle, u vrhovnu zbilju svakodnevnog života, spram koje se, uspoređena s njom, zbilja prikazana na pozornici sada pojavljuje kao slabašna i efemerna, bez obzira na to koliko je predstava par trenutaka ranije mogla biti životna. Takve prelaze bogato produciraju estetsko i religijsko iskustvo, utoliko što su umjetnost i religija endemski proizvođači konačnih provincija značenja.

Sve konačne provincije značenja karakterizira to da odvrćaju pažnju od zbilje svakodnevnog života. Premda, dakako, postoje i pomaci pažnje unutar svakodnevnog života, pomak u konačnu provinciju značenja mnogo je radikalniji. U kontekstu religijskog iskustva to se pogodno naziva »preskakanje«. Važno je, međutim, naglasiti da zbilja svakodnevnog života zadržava svoj vrhovni status čak i kad dolazi do takvog »preskakanja«. Ako ništa dru-

* U originalu -finite-, što bi se nešto 'jasnije', ali manje vjerno, moglo prevesti i kao -ograničene- — *prim. prev.*

go, to osigurava jezik. Zajednički jezik kojim raspolazem za objektiviranje svojih iskustava stoji na tlu svakodnevnog života i uvijek iznova ukazuje na njega, čak i kad ga primjenjujem za tumačenje iskustava u konačnim provincijama značenja. Stoga je tipično da zbilju potonjih »iskrivljujem« čim u njihovom interpretiranju počnem koristiti »obični« jezik, dakle kad nesvakodnevna iskustva »prevodim« natrag u vrhovnu zbilju svakodnevnog života. To se odmah vidi u vezi sa snovima, ali je također tipično i za one koji pokušavaju izvještavati o teorijskim, estetskim ili religijskim svjetovima značenja. Teorijski fizičar nam kaže da se njegov pojam prostora ne može prenijeti jezički, baš kao što čini i umjetnik s obzirom na značenja svojih ostvarenja, a mistik s obzirom na svoje susrete s božanskime. A opet, svi oni — sanjalac, fizičar, umjetnik i mistik — *također žive* i u zbilji svakodnevnog života. Jedan od njihovih važnih problema zapravo i jest tumačenje te koegzistencije ove zbilje s enklavama zbilje u koje su se odvažili.

Svijet svakodnevnog života strukturiran je i prostorno i vremenski. Za ova naša razmatranja prostorna struktura je posve periferna. Dovoljno je istaknuti da i ona, zahvaljujući činjenici da se moja zona baratanja međusobno presijeca sa zonama drugih, ima društvenu dimenziju. Za našu sadašnju svrhu važnija je temporalna struktura svakodnevnog života.

Vremenitost je intrinzično svojstvo svijesti. Tok svijesti uvijek je uređen temporalno. Moguće je razlikovati različite razine te temporalnosti po tome kako je intrasubjektivno dohvatljiva. Svaki pojedinac svjestan je unutrašnjeg protjecanja vremena, koje se sa svoje strane temelji na fiziolozijskim ritmovima organizma, premda s njima nije identično. Zalaženje u detaljnu analizu tih razina intrasubjektivne temporalnosti uvelike bi premašilo doseg ovih prolegomena. Međutim, kao što smo ukazali, i intersubjektivnost u svakodnevnom životu također ima temporalnu dimenziju. Svijet svakodnevnog života ima vlastito standardno vrijeme, koje je intersubjektivno dohvatljivo. To standardno vrijeme može se razumjeti kao uzajamno presijecanje između kozmičkog vremena i njegovog društveno utvrđenog kalenduni, zasnovanog na vremenskim sljedovima prirode, i unutrašnjeg vremena u njegovim gore spomenutim razlikovanjima. Između tih

različitih razina temporalnosti nikad ne može biti potpune simultanosti, što najjasnije pokazuje iskustvo čekanja. I moj organizam i moje društvo nameću meni i mojem unutrašnjem vremenu stanovite sljedove zbivanja koji uključuju čekanje. Ja mogu željeti sudjelovati u sportskom događaju, ali moram čekati da mi ozdravi povrijeđeno koljeno. Ili pak moram čekati da se obrade izvjesni dokumenti, kako bi se službeno utvrdilo da sam kvalificiran za taj događaj. Može se lako vidjeti da je temporalna struktura svakodnevnog života krajnje složena, jer se stalno moraju korelirati različite razine empirijski prisutne temporalnosti.

Temporalna struktura svakodnevnog života suprotstavlja mi se kao fakticitet s kojim moram računati, to jest, s kojim moram pokušati sinhronizirati vlastite projekte. U svakodnevnoj zbilji suočavam se s vremenom kao trajnim i konačnim. Svu moju egzistenciju u tom svijetu trajno određuje, zapravo obavlja njegovo vrijeme. Moj vlastiti život je epizoda u struji vremena sačinjenoj izvana. Ona je bila tu prije mog rođenja i bit će tu pošto umrem. Znanje o mojoj neizbježnoj smrti čini to vrijeme konačnim za *mene*. Za ozbiljenje svojih projekata imam na raspolaganju samo izvjesnu količinu vremena, i znanje o tome djeluje na moj stav spram tih projekata. Također, budući da ne želim umrijeti, to znanje u moje projekte ucjepljuje neku temeljnu tjeskobu. Tako ne mogu beskrajno ponavljati svoje sudjelovanje u sportskim događajima. Znam da starim. Moguće je čak da je ovo zadnja prilika u kojoj imam šanse sudjelovati. Čekanje će mi biti tjeskobno onoliko koliko konačnost vremena djeluje na taj projekt.

Kao što je već ukazano, ista ta vremenska struktura je i prinudna. Ne mogu po volji obrtati sljedove koje ona nameće — bitan element mog znanja o svakodnevnom životu tvori pravilo »najprije ono što je prvo po redu«. Tako ne mogu polagati određeni ispit prije nego prođem određene obrazovne programe, ne mogu se baviti svojom profesijom prije polaganja tog ispita, i tako dalje. Ista ta temporalna struktura također osigurava povijesnost koja određuje moju situaciju u svijetu svakodnevnog života. Rođen sam određenog datuma, nekog drugoga sam stupio u školu, s profesionalnim radom sam započeo trećega, i tako dalje. Međutim, svi su ti datumi »locirani« unu-

tar mnogo obuhvatnije povijesti, a ta »lokacija« odlučuje oblikuje moju situaciju. Rođen sam, tako, u godini velikog sloma banaka u kojem je moj otac izgubio bogatstvo, u školu sam stupio baš pred revoluciju, počeo sam raditi baš po izbijanju velikog rata, i tako redom. Ne samo da temporalna struktura svakodnevnog života nameće »dnevnom redu« svakog pojedinog dana prethodno uređene sljedove; ona se također nameće čitavoj mojoj biografiji. I »dnevni red« i cjelokupnu biografiju ja shvaćam unutar koordinata što ih je postavila ta temporalna struktura. Sat i kalendar zapravo se brinu za to da budem »čovjek svojeg vremena«. Samo unutar te temporalne strukture svakodnevni život za mene doista pridržava svoju naglašenu zbiljnost. Tako u slučajevima u kojima mogu »izgubiti orijentaciju« zbog ovog ili onog razloga (recimo, doživio sam automobilsku nesreću u kojoj sam pao u nesvijest), osjećam gotovo instinktivan poriv da se »ponovo orijentiram« unutar temporalne strukture svakodnevnog života. Gledam na sat i nastojim se prisjetiti koji je dan. Tim postupcima ja samo ponovo ulazim u zbilju svakodnevnog života.

2. Društvena interakcija u svakodnevnom životu

Zbilju svakodnevnog života dijeli se s drugima. Ali kako se same te druge doživljava u svakodnevnom životu? I opet je moguće razlikovati nekoliko načina takvog iskustva.

Najvažnije iskustvo drugih zbiva se u situaciji lice-u-lice, koja je prototipski slučaj društvene interakcije. Svi drugi slučajevi su njene izvedenice.

U situaciji lice-u-lice drugi mi se opprisutnjuje u živoj sadašnjosti koja nam je oboma zajednička. Ja znam da se u istoj toj živoj sadašnjosti i ja opprisutnjujem njemu. Moje i njegovo »ovdje i sada« trajno uzajamno djeluju sve dok traje situacija lice-u-lice. Kao rezultat, postoji trajna međusobna razmjena moje i njegove ekspresivnosti. Ja vidim da se on smiješi, zatim na moje mrštenje reagira tako što se prestaje smiješiti, pa se opet nasmiješi na moj osmijeh, i tako dalje. Svaki moj izražaj upravljen je ka njemu, i obrnuto, a ta trajna uzajamnost ekspresivnih akata istovremeno je dostupna nama oboma. To znači da mi je subjektivnost drugoga u danoj situaciji lice-u-lice dostupna kroz maksimalan broj simptoma. Doduše, neke od njih mogu krivo tumačiti. Mogu pomisliti da se drugi smiješi dok se, u stvari, izvještačeno smijulji. Pa ipak, nijedna druga forma društvenog odnošenja ne može reproducirati obilje simptoma subjektivnosti prisutno u situaciji lice-u-lice. Samo ovdje je subjektivnost drugoga naglašeno »bliska«. Sve druge forme odnošenja spram drugoga su do nekog stupnja »udaljene«.

U situaciji lice-u-lice drugi je potpuno realan. Ta realnost je dio cjelokupne realnosti svakodnevnog života, i kao takva je masivna i prinudna. Doduše, drugi za mene može biti realan a da ga nisam susreo licem u lice — recimo, po ugledu, ili tako što sam se s njim dopisivao. Pa ipak, on mi postaje realan u najpunijem smislu riječi tek kad ga susretnem licem u lice. Zapravo, moglo bi se do-

kazivati da mi je drugi u situaciji lice-u-lice zbiljskiji nego ja sam sebi. Ja, dakako, »bolje poznajem sebe« nego nje-ga. Moja mi je subjektivnost pristupačna onako kako nje-gova nikad ne može biti, ma kako »blizak« bio naš odnos. U pamćenju imam na raspolaganju svoju prošlost s tak-vom punoćom s kojom nikad ne mogu rekonstruirati nje-govu, kolikogod mi on mnogo pričao o njoj. Ali to »bolje poznavanje« samog sebe iziskuje refleksiju. Ono mi se ne oprisutnjuje neposredno. Međutim, u situaciji lice-u-lice drugi *jest* tako oprisutnjen. Prema tome, to »što je on« meni je uvijek pri ruci. Ta raspoloživost je stalna i pred-refleksivna. S druge strane, ono »što sam ja« *nije* tako raspoloživo. Da bih to učinio raspoloživim, moram zasta-ti, uzaptiti neprestanu spontanost svojeg iskustva i namjerno svratiti svoju pažnju unatrag prema samome se-bi. I ne samo to; tipično je da povod takvoj refleksiji o sa-mome sebi pruža stav koji netko *drugi* ispolji spram me-ne. Ona je tipično »zrcalni« odgovor na stavove drugoga.

Iz toga slijedi da su odnosi s drugima u situaciji lice-u-lice visoko fleksibilni. Negativno postavljeno, interak-ciji lice-u-lice je relativno teško nametnuti krute obrasce. Kakvigođ obrasci da se uvedu, oni će se stalno modificali kroz odvijanje krajnje promjenjive i suptilne među-sobne razmjene subjektivnih značenja. Na primjer, ja drugoga mogu smatrati čovjekom koji je spram mene bit-no neprijazan i postupati prema njemu unutar obrasca »neprijaznih odnosa«, kako ga ja razumijem. Međutim, u situaciji lice-u-lice drugi mi može suprotstaviti stavove i postupke koji protuslove tom obrascu, možda sve do toč-ke na kojoj me to navede da onaj obrazac odbacim kao neprimjenjiv i počnem tog drugoga smatrati prijateljem. Drugim riječima, obrazac ne može izdržati masivan do-kazni materijal o subjektivnosti drugoga koji stoji na ras-polaganju u situaciji lice-u-lice. Nasuprot tome, takve do-kaze mogu mnogo lakše ignorirati dok se s drugim ne su-očavam licem u lice. Čak i u takvom relativno »bliskom« odnosu kakav se može održavati dopisivanjem, ja mogu izjave drugoga o prijateljstvu uspješnije otproviti kao ne-što što zbiljski ne predstavlja njegov subjektivni stav spram mene, naprosto zato što mi u dopisivanju nedosta-je neposredna, trajna i masivno rouna, prisutnost nje-go-ve ekspresivnosti. Doduše, moguću jo da čak i u situaciji lice-u-lice krivo protumačim namjoro drugoga, kao što i

on može »licemjerno« skrivati svoje namjere. Svedjedno, i krivo tumačenje i »licemjerstvo« teže je održati u interakciji licem u lice, nego u manje »bliskim« oblicima društvenih odnosa.

S druge strane, ja čak i u situaciji lice-u-lice zahvaćam drugoga pomoću tipizirajućih shema, premda su one »osjetljivije« na njegovo uplitanje nego u »udaljenijim« formama interakcije. Drugačije rečeno, premda je interakciji licem u lice relativno teško nametnuti krute obrasce, čak i ona je od početka uokvirena obrascem, ukoliko se zbiva unutar kolotečina svakodnevnog života. (Možemo ostaviti po strani, za kasnija razmatranja, slučajeve interakcije među potpunim strancima koji nemaju zajedničke pozadine svakodnevnog života.) Zbilja svakodnevnog života sadrži tipizirajuće sheme u čijim odrednicama shvaćamo druge i »izlazimo s njima na kraj« u suočavanjima licem u lice. Tako ja drugoga shvaćam kao »muškarca«, »Evropljanina«, »kupca«, »društvenog tipa« i tako dalje. Sve te tipizacije stalno utječu na moju interakciju s njim dok, recimo, odlučujem da ga odvedem u dobar provod po gradu prije nego što mu pokušam prodati svoj proizvod. Te tipizacije će oblikovati našu interakciju licem u lice sve dok ih njegovo uplitanje ne dovede u pitanje. Tako on može istupiti s dokazima da je, premda »muškarac«, »Evropljanin« i »kupac«, također i moralist koji sebe smatra kreposnim, i da je ono što se u prvi mah pojavljivalo kao društvenost u zbilji izražaj potcjenjivanja Amerikanaca uopće, a američkih prodavača posebno. Dakako, na toj točki moju tipizirajuću shemu valja modificirati i s tim u skladu valja drugačije planirati večer. No ako ne budu dovedene u pitanje na takav način, tipizacije će važiti do daljnjega i određivat će moje postupke u toj situaciji.

Dakako, tipizirajuće sheme koje ulaze u situacije lice-u-lice su uzajamne. I onaj drugi mene doživljava na tipiziran način — kao »muškarca«, »Amerikanca«, »prodavca«, »ulizicu« i tako dalje. Njegove tipizacije isto su tako podložne mojem uplitanju kao i moje njegovome. Drugim riječima, u situaciji lice-u-lice dvije tipizirajuće sheme stupaju u neprestano »pregovaranje«. U svakodnevnom životu će i sami takvi »pregovori« biti prethodno uređeni na tipičan način - kao u tipičnom procesu pogađanja između kupaca i prodavača. Dakle, najveći dio vremena

moji susreti s drugima u svakodnevnom životu su tipični u dvostrukom smislu — drugoga shvaćam *kao* tip, a u interakciji s njim sam u situaciji koja je i sama tipična.

Tipizacije društvene interakcije postaju sve anonimnije što se više udaljavaju od situacije lice-u-lice. Dakako, svaka tipizacija nosi sa sobom početnu anonimnost. Ako svojeg prijatelja Henryja tipiziram kao člana kategorije X (recimo, kao Engleza), ja *ipso facto* barem stanovite aspekte njegovog vladanja interpretiram kao da slijede iz te tipizacije — na primjer, njegov ukus u ishrani tipičan je za Engleze, a takve su i njegove manire, neke njegove emocionalne reakcije, i tako dalje. To, međutim, implicira da ove karakteristike i postupci mojeg prijatelja Henryja pripadaju *bilo kome* u kategoriji Engleza; dakle, ja te aspekte njegovog bića zahvaćam anonimnim odrednicama. Pa ipak, sve dok je moj prijatelj Henry pri ruci u mnoštvu izražajnosti situacije lice-u-lice, on će se stalno probijati kroz moj tip anonimnog Engleza i očitovati se kao jedinstven i stoga atipičan individuum — ukratko, kao moj prijatelj Henry. Očito je da je anonimnost tipa manje podložna takvoj individualizaciji kad je interakcija lice-u-lice stvar prošlosti (moj prijatelj Henry, *Englez*, kojeg sam poznavao kao student u koledžu), ili kad je površna i prolazna (Englez s kojim sam kratko razgovarao u vlaku), ili se nikad nije ni zbila (moji poslovni konkurenti u Engleskoj).

Dakle, važan aspekt doživljaja drugih u svakodnevnom životu jest izravnost ili neizravnost takvog iskustva. U bilo kojem danom vremenu može se sudrugove s kojima interagiram u situacijama lice-u-lice razlučiti od ostalih, koji su puki suvremenici o kojima imamo samo više-manje detaljne uspomene, ili za koje znam samo po čuvenju. U situacijama lice-u-lice imam izravnu evidenciju o svojem bližnjemu, o njegovim postupcima, njegovim atributima i tako dalje. U slučaju suvremenika nije tako — o njima imam više ili manje pouzdano znanje. Osim toga, svoje bližnje u situacijama lice-u-lice moram uzimati u obzir, dočim na puke suvremenike mogu pomišljati, ali i ne trebam. Dok se krećem od prvih ka potonjima, anonimnost se povećava, zato što se u situacijama lice-u-lice anonimnost tipizacija, pomoću kojih zahvaćam svoje bližnje, stalno »popunjava« mnoštvom živih simptoma koji se odnose na konkretno ljudsko biće.

Dakako, to nije čitava priča. Postoje očigledne razlike među mojim iskustvima s pukim suvremenikima. Neke sam opetovano doživljavao u situacijama lice-u-lice i očekujem da ću ih redovno susretati (moj prijatelj Henry); drugih se *sjećam* kao konkretnih ljudskih bića iz nekadašnjeg susreta (plavuša kraj koje sam prošao na ulici), ali susret je bio kratak i najvjerojatnije se neće ponoviti. *Za* neke druge pak *znam* kao konkretna ljudska bića, ali mogu ih zahvatiti samo pomoću presjeka više-manje anonimnih tipizacija (moji britanski poslovni konkurenti, engleska kraljica). Među potonjima bi se opet moglo razlikovati vjerojatne partnere u situacijama lice-u-lice (moji britanski poslovni takmaci), i moguće, ali slabo vjerojatne partnere (engleska kraljica).

Međutim, stupanj anonimnosti što označava iskustvo 0 drugima u svakodnevnom životu ovisi i o još jednom faktoru. Prodavača novina na uglu ulice viđam podjednako redovno kao i svoju ženu. Ali on mi je manje važan, i s njim nisam u prisnim odnosima. On za mene može ostati relativno anonimniji. Stupanj zanimanja i stupanj prisnosti mogu se kombinirati tako da povećaju ili smanje anonimnost doživljaja. Oni, također, mogu i neovisno utjecati na anonimnost. Ja mogu biti prilično prisn s drugim članovima mogeg teniskog kluba, i u vrlo formalnim odnosima sa svojim šefom. Pa ipak, oni prvi, premda ni pošto nisu potpuno anonimni, mogu se utopiti u »ono mnoštvo na trgovima«, dočim se potonji ističe kao jedinstven individuum. Anonimnost, konačno, može postati skoro totalna s izvjesnim tipizacijama koje se zapravo nikad neće individualizirati — kao što je »tipičan čitalac *The Timesa*«. Na koncu, »doseg« tipizacije — a time i njena anonimnost — može se još povećati, kad se govori o »britanskom javnom mnijenju«.

Tako se društvena zbilja zahvaća u kontinuumu tipizacija, koje su sve anonimnije što se više udaljavaju od »ovdje i sada« situacije lice-u-lice. Na jednom polu tog kontinuumu nalaze se oni drugi s kojima često i intenzivno interagiramo u situacijama lice-u-lice — moj »unutrašnji krug«, kakav već jest. Na drugom su polu visoko anonimne apstrakcije, koje po samoj svojoj naravi nikad ne mogu biti pristupačne u interakciji licem u lice. Društvena struktura je zbirna cjelina tih tipizacija i opetovanih obrazaca interakcije, uspostavljenih pomoću njih.

Kao takva, društvena struktura je bitan element zbilje svakodnevnog života.

Ovdje valja iznijeti jednu daljnju važnu tezu, premda je ne možemo razraditi. Moji odnosi s drugima ne ograničavaju se na sudrugove i suvremenike. Odnosim se također s prethodnicima i nasljednicima, s onim drugima koji su došli prije mene i koji će slijediti za mnom u sveobuhvatnoj povijesti mojeg društva. S izuzetkom onih koji su nekadašnji sudrugovi (moj dragi prijatelj Henry), sa svojim se prethodnicima odnosim kroz visoko anonimne tipizacije — »moji pradjedovi doseljenici«, ili, još više, »Oci Utemeljitelji«. Iz razumljivih razloga, moji se nasljednici tipiziraju na još anonimniji način — »djeca moje djece« ili »buduće generacije«. Te su tipizacije bitno prazne projekcije, skoro sasvim lišene individualnog sadržaja, dočim tipizacije prethodnika imaju bar nešto takvog sadržaja, mada je on visoko mitske vrste. Međutim, oboma ovim skupovima tipizacija njihova anonimnost ne predstavlja prepreku da kao elementi uđu u zbilju svakodnevnog života, ponekad kao jako odlučujući elementi. Na koncu, ja mogu žrtvovati život iz lojalnosti očima utemeljiteljima — ili, iz istog razloga, u ime budućih generacija.

3. Jezik i znanje u svakodnevnom životu

Ljudska ekspresivnost sposobna je za objektiviranje, to jest, ona se manifestira u proizvodima ljudskog djelovanja, koji su, kako za svoje proizvođače, tako i za druge ljude, raspoloživi kao elementi zajedničkog svijeta. Takve objektivacije služe kao više ili manje trajni pokazatelji subjektivnih procesa njihovih proizvođača, pokazatelji koji dopuštaju da njihova raspoloživost dopre s onu stranu situacije lice-u-lice, u kojoj ih se može direktno zahvatiti. Na primjer, subjektivni stav ljutnje se u situaciji lice-u-lice direktno izražava raznovrsnim tjelesnim pokazateljima — facijalnim izražajem, općim držanjem tijela, specifičnim kretnjama ruku i nogu, i tako dalje. U situaciji lice-u-lice ti su pokazatelji stalno pri ruci, i upravo je to razlog što mi ona pruža optimalno stanje za stjecanje pristupa subjektivnosti drugoga. Isti ti pokazatelji nisu kadri preživjeti onkraj žive sadašnjice situacije lice-u-lice. Ljutnja se, međutim, može objektivirati i pomoću oružja. Recimo, mogao sam se posvađati s nekim drugim čovjekom, koji mi daje dovoljno izražajne dokaze svoje ljutnje prema meni. Te noći se probudim i nađem nož zabijen u zid iznad mogeg kreveta. Nož *qua* objekt izražava ljutnju mogeg protivnika. On mi pruža pristup njegovoj subjektivnosti, premda sam bio u snu kad ga je on bacio, i uopće ga nisam vidio jer je pobjegao, zamalo me pogodivši. Zapravo, ako taj predmet ostavim tamo gdje jest, mogu ga opet pogledati slijedećeg jutra, i on mi ponovo izražava ljutnju čovjeka koji ga je hitnuo. Osim toga, i drugi ljudi mogu doći i pogledati ga, te doći do istog zaključka. Drugim riječima, nož u mojem zidu postao je objektivno raspoloživ konstituens zbilje koju dijelim sa svojim protivnikom i drugim ljudima. Pretpostaviti je da taj nož nije proizveden isključivo radi toga da bude bačen *na mene*. Ali on izražava intenciju nasilja, bilo da je motivirana ljutnjom, bilo utilitarnim razlozima, kao što je ubijanje radi

hrane. *Qua* predmet u realnom svijetu, oružje nastavlja izražavati opću namjeru izvršenja nasilja, koja je prepoznatljiva za svakoga tko zna što je to oružje. Oružje je, dakle, i ljudski proizvod i objektivacija ljudske subjektivnosti.

Zbilja svakodnevnog života nije samo ispunjena objektivacijama; ona je i moguća samo zahvaljujući njima. Stalno me okružuju predmeti koji »proklamiraju« nakane mojih bližnjih, premda mi ponekad može biti teško da sasvim sigurno odredim što to točno »proglašava« neki posebni predmet, osobito ako su ga proizveli ljudi koje sam u situacijama lice-u-lice upoznao slabo ili nikako. O takvim poteškoćama spremno će posvjedočiti svaki etnolog ili antropolog, ali sama činjenica da ih on *može* prevladati i iz artefakta rekonstruirati subjektivne intencije ljudi čije je društvo moglo izumrijeti pred nekoliko milenija, rječito dokazuje postojanu moć ljudskih objektivacija.

Poseban, ali krucijalno važan slučaj objektivacije jest označavanje, to jest ljudska proizvodnja znakova. Znak se od drugih objektivacija može razlučiti svojom izričitom intencijom da služi kao pokazatelj subjektivnih značenja. Doduše, sve objektivacije mogu biti upotrebljene kao znaci, čak i kad izvorno nisu proizvedene s tom nakanom. Na primjer, oružje može biti izvorno proizvedeno u svrhu lova na životinje, ali potom može (recimo, u ceremonijalnoj upotrebi) postati znakom agresivnosti ili nasilja uopće. Ali postoje stanovite objektivacije kojima je izvorna i izričita nakana da služe kao znaci. Na primjer, umjesto da na mene baci nož (postupak kod kojeg se može pretpostaviti namjera da me ubije, ali se može zamisliti i da je smjerao samo označiti tu mogućnost), moj je protivnik mogao crnom bojom napisati na moja vrata znak X, kao znak da smo sada službeno u stanju neprijateljstva. I takav je znak, koji nema nikakvu drugu svrhu osim da ukaže na subjektivno značenje za onoga koji ga je napravio, također objektivno raspoloživ zajedničkoj zbilji koju on i ja dijelimo s drugim ljudima. Ja, kao i drugi ljudi, prepoznajem njegovo značenje, a on je, zapravo, i za onoga tko ga je proizveo raspoloživ kao »opomena« na izvornu namjeru s kojom ga je napravio. Iz gornjega će biti jasno da između instrumentalne i označiteljske upotrebe stanovitih objektivacija postoji prilična fluidnost. Ovdje se ne moramo baviti posebnim slučajem ma-

gije, u kojoj postoji vrlo zanimljivo miješanje tih dviju upotreba.

Znaci se okupljaju u izvjestan broj sistema. Tako postoje sistemi gestikulacijskih znakova, obrazaca tjelesnih kretnji, raznih skupova materijalnih artefakata i tako dalje. Znaci i znakovni sistemi su objektivacije u tom smislu da su objektivno raspoloživi s onu stranu izražavanja subjektivnih intencija »ovdje i sada«. Ta »odvojivost« od neposrednih ekspresija subjektivnosti odnosi se i na znake koji iziskuju posredujuću prisutnost tijela. Tako se izvođenje plesa koji označava agresivnu nakanu potpuno razlikuje od rezanja ili stezanja šaka u provali gnjeva. Potonji postupci izražavaju moju subjektivnost »ovdje i sada«, dočim se prvi može sasvim odvojiti od te subjektivnosti — ja u tom trenutku uopće ne moram biti ljut ili agresivan, već mogu sudjelovati u plesu samo zato što sam plaćen da to učinim u ime nekog drugoga, tko *jest* ljut. Drugim riječima, ples se može odvojiti od subjektivnosti plesača na način na koji se rezanje *ne može* odvojiti od onoga tko reži. I plesanje i rezanje jesu manifestacije tjelesne ekspresivnosti, ali samo ono prvo ima karakter objektivno raspoloživog znaka. Ta »odvojivost« karakterizira sve znake i znakovne sisteme, ali oni se mogu razlikovati po stupnju do kojeg se mogu odvojiti od situacije lice-u-lice. Tako je ples očigledno manje odvojen nego materijalni artefakt koji označava isto subjektivno značenje.

Jezik, koji se ovdje može definirati kao sistem glasovnih znakova, najvažniji je znakovni sistem ljudskog društva. Njegovi su temelji, dakako, u intrinzičnoj sposobnosti ljudskog organizma za glasovnu ekspresivnost, ali o jeziku možemo govoriti tek pošto vokalne ekspresije postanu sposobne za odvajanje od neposrednog »ovdje i sada« subjektivnih stanja. Ako režim, gundam, urlam ili sikaćem, to još nije jezik, premda ti vokalni izražaji mogu postati lingvistički, ukoliko su integrirani u objektivno raspoloživ znakovni sistem. Zajedničke objektivacije svakodnevnog života održavaju se prvenstveno jezičkim označavanjem. Svakodnevni život je, povrh svega, život s jezikom i pomoću jezika koji dijelim sa svojim bližnjima. Dakle, razumijevanje jezika je bitno za bilo kakvo razumijevanje zbilje svakodnevnog života.

Jezik ima svoje izvore u situaciji lice-u-lice, ali može se bez muke odvojiti od nje. Ne samo zato što ja mogu vi-

kati u mraku ili na daljinu, govoriti telefonom ili preko radija, ili prenositi jezičko značenje pomoću pisma (pri čemu potonje tvori znakovni sistem drugog stupnja). Mnogo osnovnije odvajanje leži u njenoj sposobnosti da komunicira značenja koja nisu direktni izražaji subjektivnosti »ovdje i sada«. Ta mu je sposobnost zajednička s drugim znakovnim sistemima, ali zbog svoje goleme raznovrsnosti i složenosti on je od situacije lice-u-lice odvojitiv mnogo lakše nego ikoli drugi (npr. sistem gesta). Mogu govoriti o bezbrojnim predmetima koji uopće nisu prisutni u situaciji lice-u-lice, uključujući stvari koje nikad nisam izravno doživio, niti ću ih ikada doživjeti. Na taj način jezik je kadar postati objektivno spremište širokih nakupina značenja i iskustva, što ih potom može očuvati kroz vrijeme i prenositi ih slijedećim generacijama.

U situaciji lice-u-lice jezik posjeduje inherentno svojstvo uzajamnosti, koje ga odlikuje u odnosu na bilo koji drugi znakovni sistem. Tekuće proizvođenje vokalnih znakova u razgovoru može se osjetilno sinhronizirati s tekućim subjektivnim intencijama sugovornika. Govorim kako mislim, a tako i moj partner u razgovoru. Praktički u istom trenutku oboje čujemo ono što kaže svako od nas, što omogućuje trajan, istovremen, uzajaman pristup našim dvjema subjektivnostima, intersubjektivnu bliskost u situaciji lice-u-lice koju ne može ponoviti nijedan drugi znakovni sistem. Osim toga, ja čujem *samog sebe* dok govorim; moja vlastita subjektivna značenja postaju mi objektivno i stalno raspoloživa, i *ipso facto* postaju mi »zbijskija«. To se može iskazati i drugačije, ako se prisjetimo prethodne točke o tome kako ja u situaciji lice-u-lice »bolje znam« drugoga, nasuprot svojem vlastitom znanju sebe. Ta naizgled paradoksalna činjenica bila je ranije objašnjena masivnom, stalnom i predrefleksivnom raspoloživošću bivstvovanja drugoga u situaciji lice-u-lice, nasuprot refleksiji, koju iziskuje moja vlastita raspoloživost. Sada, međutim, kako pomoću jezika objektiviram svoje biće, ono meni samome postaje masivno i trajno raspoloživo istodobno s raspoloživošću za njega, te ja na njega mogu odgovarati spontano, bez »upadica« namjerne refleksije. Može se, stoga, reći da jezik moju subjektivnost ne čini »zbijskijom« samo mojem partneru u razgovoru, već i meni samome. Ta sposobnost, jezika da za mene kristalizira i stabilizira moju vlastitu subjektivnost ostaje

(premda s modifikacijama) očuvana i kada se jezik odvoji od situacije lice-u-lice. Tu vrlo važnu značajku jezika dobro pogađa izreka da ljudi moraju govoriti o sebi sve dok sami sebe ne upoznaju.

Jezik izvire iz svakodnevnog života i prvobitno se odnosi na njega; on se iznad svega odnosi na zbilju koju doživljavam pri potpuno budnoj svijesti, kojom dominira pragmatični motiv (to jest, skupina značenja koja izravno pripadaju sadašnjim ili budućim postupcima) i koja mi je zajednička s drugima na način koji se uzima zdravo za gotovo. Premda se može primijeniti i za referiranje na druge zbilje, o čemu će se za koji trenutak raspravljati u daljem tekstu, jezik čak i tada čuva svoju ukorijenjenost u zdravorazumskoj zbilji svakodnevnog života. Kao znakovni sistem, jezik ima svojstvo objektivnosti. Ja ga susrećem kao meni samome izvanjsko činjenično stanje, a njegovo djelovanje na mene je prisilno. Jezik me prisilno uklapa u svoje obrasce. Ne mogu koristiti pravila njemačke sintakse kad govorim engleski. Ne mogu koristiti riječi koje je izmislio moj trogodišnji sin ako hoću komunicirati izvan porodice; moram uzimati u obzir vladajuće standarde primjerenog govora u raznim prilikama, čak i onda kad bih se radije držao svojih privatnih »neprimjerenih« standarda. Jezik mi pruža već zgotovljenu mogućnost za tekuće opredmećivanje mog iskustva koje se probija na vidjelo. Drugačije rečeno, jezik je gipko ekspanzivan tako da mi dopušta da opredmetim široku raznovrsnost iskustava što mi pridolaze tokom života. Jezik također tipizira iskustva, dopuštajući mi da ih supsumiram pod široke kategorije u čijim odrednicama ona mogu imati značenje ne samo za mene, već i za moje bližnje. Tipizirajući ih, on iskustva također čini anonimnima, jer tipizirana iskustva u načelu može ponoviti bilo tko tko potpada pod kategoriju o kojoj se radi. Primjerice, posvađam se sa svojom punicom. To konkretno i subjektivno jedinstveno iskustvo jezički se tipizira pod kategorijom »nevolja s punicom«. U toj tipizaciji to ima smisla za mene, za druge i, pretpostavljivo, za moju punicu. Međutim, ista ta tipizacija za sobom povlači anonimnost. »Nevolje s punicom« ne moram imati samo ja; može ih imati *bilo tko* (zapravo, određenije, bilo tko iz kategorije zetova). Na taj se način moja biografska iskustva neprestano supsumi-

raju pod opće poretke značenja koji su realni i objektivno i subjektivno.

Zbog svoje sposobnosti da transcendiraju »ovdje i sada«, jezik tvori mostove među različitim zonama unutar zbilje svakodnevnog života i integrira ih u smislenu cjelinu. Ta transcendiranja imaju prostornu, vremensku i socijalnu dimenziju. Kroz jezik ja mogu transcendirati jaz između svoje manipulatorne zone i manipulatorne zone drugoga; svoj biografski vremenski slijed mogu sinhronizirati s njegovim; mogu s njim razgovarati o pojedincima i skupinama s kojima u sadašnjosti nismo u interakciji licem u lice. Jezik je, posljeticom tih transcendiranja, sposoban »oprisutniti« raznovrsnost predmeta koji su prostorno, vremenski i socijalno odsutni iz onoga »ovdje i sada«. *Ipsa facto* u onom »ovdje i sada« se može opredmetiti široka nakupina iskustava i značenja. Jednostavno rečeno, kroz jezik se u bilo kojem trenutku može aktualizirati čitav svijet. Jezik zadržava tu moć transcendiranja i integriranja i onda kad ne razgovaram stvarno s nekim drugim. Kroz jezičko opredmećivanje može se za mene u bilo kojem trenutku oprisutniti čitav svijet čak i kad u samotnom razmišljanju »razgovaram sam sa sobom«. Što se tiče društvenih odnosa, jezik za mene ne »čini prisutnima« samo bližnje koji su u tom trenutku fizički odsutni, već i one u upamćenoj ili rekonstruiranoj prošlosti, kao i one što ih kao imaginarne likove projiciramo u budućnost. Sve te »prisutnosti« mogu, dakako, biti visoko smislene u tekućoj zbilji svakodnevnog života.

Jezik je, osim toga, kadar transcendirati cjelokupnu zbilju svakodnevnog života. On se može referirati na iskustva što pripadaju konačnim provincijama značenja, i može premostiti granice diskretnih sfera zbilje. Na primjer, ja mogu interpretirati »značenje« sna jezički ga integrirajući unutar poretka svakodnevnog života. Takva integracija premješta odjelitu zbilju sna u zbilju svakodnevnog života time što ga pretvara u enklavu unutar ovog potonjega. San je sada prije smislen u odrednicama svakodnevnog života nego po svojoj diskretnoj realnosti. Enklave što ih proizvodi takvo premještanje u izvjesnom smislu pripadaju objema sferama zbilje. »Locirane« su u jednoj zbilji, ali se »odnose« na drugu.

Bilo koja znakovita tema koja tako premošćuje sfere zbilje može se definirati kao simbol, a jezički način kojim

se postiže takva transcendencija može se nazvati simboličkim jezikom. Dakle, na razini simbolizma jezičko označavanje polučuje maksimalno odvajanje od onoga »ovdje i sada« svakodnevnog života, a jezik se uzdiže u regije koje su ne samo *de facto*, već i a priori nedostupne svakodnevnom iskustvu. Jezik sada konstruira neizmjerne građevine simboličkih reprezentacija što se pojavljuju nadvišući zbilju svakodnevnog života poput divovskih prisutnosti iz nekog drugog svijeta. Religija, filozofija, umjetnost i znanost povijesno su najvažniji simbolički sistemi te vrsti. Imenovati ih već znači da ti simbolički sistemi, unatoč maksimalnom odvajanju od svakodnevnog iskustva što ga iziskuje njihova konstrukcija, mogu, zapravo, imati vrlo veliku važnost za zbilju svakodnevnog života. Jezik nije sposoban samo da konstruira simbole koji su visoko apstrahirani od svakodnevnog iskustva, već i da te simbole »vrati« i opprisutni ih kao objektivno zbiljske elemente u svakodnevnom životu. Simbolizam i simbolički jezik postaju na taj način bitni konstituensi zbilje svakodnevnog života i zdravorazumskog shvaćanja te zbilje. Svakodnevno živim u svijetu znakova i simbola.

Jezik gradi semantička polja ili lingvistički određene zone značenja. Rječnik, gramatika i sintaksa stavljeni su u pogon za organiziranje tih semantičkih polja. Tako jezik izgrađuje klasifikacijske sheme za diferenciranje predmeta po »spolu« (stvari koja se, dakako, potpuno razlikuje od seksa) ili po broju, forme za davanje iskaza o djelovanju nasuprot iskazima o bivstvovanju, načine prikazivanja stupnjeva socijalne pripadnosti, itd. Na primjer, u jezicima koji prisani govori razlučuju od formalnoga pomoću zamjenica (kao što su *tu* i *vous* u francuskom, ili *du* i *Sie* u njemačkome*) ta distinkcija obilježava koordinate semantičkog polja koje bi se moglo zvati zonom intimnosti. Tu leži svijet *tutoiementa*, ili *Bruderschafta*, s bogatom zbirkom značenja koja mi trajno stoje na raspolaganju za sređivanje mog društvenog iskustva. Takvo semantičko polje postoji, dakako, i za engleskog govornika, premda je u većoj mjeri lingvistički određeno. Ili, da uzmemo drugi primjer, zbir jezičkih opredmećenja pripadnih mojem zanimanju tvori drugo semantičko polje, koje značenjski uređuje sve uobičajene doga-

* .Ti- i -vi- (upućeno jednoj osobi) u našem jeziku — *prev.*

daje s kojima se susrećem u svojem svakodnevnom radu. Unutar tako izgrađenih semantičkih polja moguće je objektiviranje, čuvanje i akumuliranje kako biografijskog, tako i historijskog iskustva. Dakako, ta akumulacija je selektivna, pri čemu semantička polja određuju što će se zadržati, a što »zaboraviti« kako od pojedinačnog, tako i od društvenog totalnog iskustva. Zahvaljujući toj akumulaciji konstituira se društvena zaliha znanja, koja se prenosi s generacije na generaciju, i koja pojedincu stoji na raspolaganju u svakodnevnom životu. Ja u zdravorazumskom svijetu svakodnevnog života živim opremljen specifičnim korpusima znanja. Osim toga, ja znam da drugi sa mnom dijele barem dio tog znanja, te da i oni znaju da ja to znam. Stoga na moju interakciju s drugima u svakodnevnom životu stalno djeluje naš zajednički udio u raspoloživoj društvenoj zalihi znanja.

Društvena zaliha znanja uključuje i znanje o mojoj situaciji i njenim granicama. Na primjer, ja znam da sam siromašan i da stoga ne mogu očekivati da živim u modernom predgrađu. To znanje, dakako, dijele kako oni koji su i sami siromašni, tako i oni u povlaštenom položaju. Dioništvo u društvenoj zalihi znanja tako dopušta da se pojedince »locira« u društvu i da se njima na prikladan način »rukuje«. To nije moguće nekome tko u tom znanju ne participira, kao što je stranac koji me uopće ne mora prepoznati kao siromašnoga, možda zato što su u njegovom društvu kriteriji siromaštva sasvim drugačiji — kako ja mogu biti siromašan kad nosim cipele i ne izgledam gladan?

Budući da svakodnevnim životom dominira pragmatički motiv, u društvenoj zalihi znanja vodeće mjesto zauzima znanje recepta, to jest znanje ograničeno na pragmatičku kompetenciju u rutinskim izvedbama. Na primjer, ja svaki dan u određene vlastite pragmatične svrhe koristim telefon. Znam kako se to radi. Znam i što da činim ako moj telefon ne radi — što ne znači da ga znam popraviti, nego da znam koga da pozovem da mi pomogne. Moje znanje o telefonu također uključuje i širu obaviještenost o sistemu telefonskog komuniciranja — na primjer, znam da neki ljudi imaju telefonske brojeve koji se ne nalaze u imeniku, da pod posebnim okolnostima mogu dobiti istovremenu međugradsku vezu s dvije stranke, da moram računati s vremenskom razlikom ako hoću po-

zvati nekoga u Hong Kongu, i tako dalje. Sva ta telefonska nauka jest receptno znanje, jer se ne tiče ničega osim onoga što moram znati za svoje sadašnje i moguće buduće pragmatičke svrhe. Ne zanima me *zašto* telefon radi tako, niti ono golemo tijelo znanstvenog i inženjerskog znanja koje omogućuje konstruiranje telefona. Ne zanima me ni korištenje telefona koje leži van mojih potreba, recimo u kombinaciji s kratkovalnim radiom za pomorsku komunikaciju. Na sličan način poznajem djelovanje ljudskih odnosa. Znam, na primjer, što moram učiniti da zatražim pasoš. Ne zanima me ništa drugo, osim da nakon izvjesnog čekanja dobijem pasoš. Niti me briga, niti znam kako se moj zahtjev obraduje u uredima uprave, tko, i nakon kojih koraka, daje odobrenja, tko stavlja koji pečat na dokument. Ne pišem studiju o upravnoj birokraciji — samo želim otići u inozemstvo na odmor. Moj interes za skriveno djelovanje postupka dobivanja pasoša probudit će se samo ako pasoš na kraju ne uspijem dobiti. U tom trenutku postupam vrlo slično kao kad pozivam stručnjaka za popravak pokvarenog telefona — pozivam stručnjaka za dobivanje pasoša: recimo, advokata, ili svojeg kongresmena, ili Američki savez za građanska prava. *Mutatis mutandis*, velik dio društvene zalihe znanja sastoji se od recepta za savladavanje rutinskih problema. U tipičnom slučaju slabo me zanima da odem s onu stranu tog pragmatički potrebnog znanja sve dok se njime doista mogu savladavati problemi.

Društvena zaliha znanja diferencira zbilju po stupnjevima poznatosti. Ona pruža složenu i detaljnu informaciju u vezi s onim sektorima svakodnevnog života s kojima se često moram baviti. Mnogo općenitiju i neprecizni ju informaciju pruža o udaljenijim sektorima. Tako je moje znanje o vlastitom zanimanju i njegovom svijetu vrlo bogato i određeno, dok svijet zanimanja drugih poznajem samo površno. Nadalje, društvena zaliha znanja snabdijeva me tipizacijskim shemama što ih iziskuju važniji uhodani postupci svakodnevnog života, i to ne samo gore raspravljenim tipizacijama drugih, već tipizacijama svih vrsta kako društvenih, tako i prirodnih zbivanja i iskustava. Tako ja živim u svijetu rođaka, radnika na istom poslu i prepoznatljivih javnih funkcionara. Sljedstveno, u tom svijetu doživljavam porodična okupljanja, profesionalne sastanke i susrete sa saobraćajnom policijom. Unu-

tar zalihe znanja tipizirana je i prirodna »pozadina« tih zbivanja. Moj svijet je strukturiran u odrednicama kolotečina što se odnose na dobro ili loše vrijeme, na sezonu alergije na sijeno i na situacije kad mi se pod očnim kapkom uhvati trun ili prljavština. »Znam što da činim« u odnosu na sve te druge i na sve te događaje unutar mog svakodnevnog života. Time što mi se prikazuje kao integrirana cjelina, društvena zaliha znanja mi pruža sredstva integriranja diskretnih elemenata mog vlastitog znanja. Drugim riječima, »ono što svatko zna« ima vlastitu logiku, i ista ta logika može se primijeniti za sređivanje raznih stvari koje ja znam. Na primjer, znam da je moj prijatelj Henry Englez, i znam da se uvijek vrlo točno drži dogovorenog vremena sastanka. Budući da »svi znaju« da je točnost engleska značajka, mogu sada ta dva elementa mog znanja o Henryju integrirati u tipizaciju smislenu u odrednicama društvene zalihe znanja.

I ja i drugi uzimamo zdravo za gotovo da je moje poznavanje svakodnevnog života valjano do daljnjega, što znači dok ne iskrsne problem koji se u njegovim odrednicama ne može riješiti. Sve dok moje znanje zadovoljava juće funkcionira, spreman sam staviti van snage sumnje u njega. Možda mogu posumnjati u neke njegove elemente u specifičnim stavovima odvojenim od svakodnevne zbilje — pričajući vic, u kazalištu ili u crkvi, ili kad se upuštam u filozofijsku spekulaciju. Ali te sumnje »ne treba uzeti ozbiljno«. Na primjer, kao poslovni čovjek znam da se isplati ne biti obziran prema drugima. Mogu se smijati vicu u kojem ta maksima dovodi do neuspjeha, može me dirnuti glumac ili svećenik koji veliča vrline obzirnosti, a u filozofskom raspoloženju mogu dopustiti da bi to zlatno pravilo trebalo ovladati svim društvenim odnosima. Pošto sam se nasmijao, bio dirnut i filozofirao, vraćam se »ozbiljnom« svijetu poslova, ponovo priznajem logiku njegovih maksima i djelujem u skladu s tim. Tek kad moje maksime ne uspiju »isporučiti dobra« u svijetu kojem su namijenjene, postaje vjerojatno da će mi one na »najozbiljniji« način postati problematične.

Premda društvena zaliha znanja opprisutnjuje svakodnevni svijet na integriran način, diferenciran po zonama bliskosti i udaljenosti, ona ostavlja neprozirnim totalitet tog svijeta. Drugačije rečeno, zbilja svakodnevnog života uvijek se pojavljuje kao zona lucidnosti iza koje stoji

pozadina tame. Kako se neke zone zbilje osvijetljavaju, naznačuju se druge. Ne mogu znati sve što se o toj zbilji može znati. Na primjer, čak i ako sam naoko svemoćan despot u svojoj porodici, i znam to, ja ne mogu znati sve činioce koji ulaze u trajan uspjeh mojeg despotizma. Znam da se moje naredbe uvijek izvršavaju, ali ne mogu biti siguran u sve korake i motive koji leže između izdavanja i izvršenja naredbi. Uvijek ima nečega što teče »iza mojih leđa«. To a *fortiori* važi kad se radi o društvenim odnosima složenijima od porodičnih — i usput objašnjava endemsku nervozu despota. Moje poznavanje svakodnevnog života ima svojstvo instrumenta koji prosijeca stazu kroz šumu i uz to baca uzak stožac svjetla na ono što leži baš preda mnom i u neposrednoj blizini; na svim stranama puta i dalje ostaje mrak. Ta se predstava, dako, još više odnosi na višestruke zbilje u kojima se svakodnevni život stalno transcendiraju. Potonji se iskaz može poetično, mada ne i iscrpno parafrazirati time da zbilju svakodnevnog života zastiru polusjene naših snova.

Moje znanje svakodnevnog života strukturirano je u odrednicama relevantnosti. Neke od tih relevantnosti određene su mojim neposrednim pragmatičnim interesima, a druge mojom općom situacijom u društvu. Za mene je irelevantno kako moja žena kuha moj omiljeni gulaš sve dok on ispada onako kako volim. Irelevantno mi je što akcije moje kompanije opadaju, ako ih sam ne posjedujem; ili što katolici moderniziraju svoju doktrinu, ako sam ateist; ili što se sada može bez slijetanja letjeti do Afrike, ako ne želim tamo otići. Međutim, moje relevancijske strukture se na mnogim točkama presijecaju s relevancijskim strukturama drugih, iz čega slijedi da mi jedni drugima imamo reći »zanimljive« stvari. Znanje o relevancijskim strukturama drugih važan je element mojeg poznavanja svakodnevnog života. Tako ja »znam« da »ne treba« da svojem liječniku govorim o svojim problemima s investiranjem, svojem advokatu o bolovima čira, a računovodi o traganjima za religijskom istinom. Sama društvena zaliha znanja prikazuje mi zgotovljene bazične relevancijske strukture koje se odnose na svakodnevni život. Znam da su za mene kao muškarca irelevantni »ženski razgovori«, da je »dokona spekulacija« irelevantna za mene kao čovjeka akcije, i tako dalje. Na koncu, društvena zaliha znanja kao cjelina ima vlastitu strukturu rele-

vancije. Tako je u odrednicama zalihe znanja opredmećene u američkom društvu proučavanje kretanja zvijezda irelevantno za predskazivanje kretanja na tržištu akcija, ali je relevantno proučavati govorne omaške nekog pojedinca da bi se otkrilo nešto o njegovom seksualnom životu, i tako dalje. Obrnuto, astrologija može u drugim društvima biti visoko relevantna za ekonomiju, a analiza govora posve irelevantna za erotsku znatiželju, i tako dalje.

Ovdje treba istaknuti jednu završnu točku o društvenoj raspodjeli znanja. Ja u svakodnevnom životu susrećem znanje kao nešto što je društveno raspodijeljeno, to jest, što na različite načine posjeduju različiti pojedinci i tipovi pojedinaca. Moje znanje nije mi podjednako zajedničko sa svim mojim bližnjima, a može biti znanja koje ne dijelim ni s kime. Svoju profesionalnu ekspertizu dijelim sa svojim kolegama, ali ne i sa svojom porodicom, a ni s kim ne moram dijeliti svoja znanja varanja na kartama. Društvena raspodjela znanja o izvjesnim elementima svakodnevne zbilje može postati vrlo složena, za čovjeka izvana čak i zbunjujuća. Ne samo da ne posjedujem znanje navodno potrebno za liječenje neke moje tjelesne tegobe, nego mi čak može manjkati znanja o tome koji od zbunjujućeg mnoštva medicinskih specijalista polaže pravo pravorijeka na ono što me muči. U takvim slučajevima ne tražim samo savjet stručnjaka nego i prethodni savjet stručnjaka o stručnjacima. Tako društvena raspodjela znanja započinje činjenicom da mi nije poznato sve ono što znaju moji bližnji, i obrnuto, a kulminira izvanredno složenim, ezoteričnim sistemima ekspertize. Važan element zalihe znanja jest, barem u osnovnim crtama, i znanje o tome *kako* je ista ta raspoloživa zaliha znanja raspodijeljena. U svakodnevnom životu barem u grubo znam što od koga mogu sakriti, kome da se obratim za obavijest o onome što ne znam, i općenito od kojih se tipova pojedinaca mogu očekivati kakvi tipovi znanja.

drugi dio

Društvo kao objektivna
zbilja

1. Institucionalizacija

Organizam i djelovanje

Čovjek zauzima osebujno mjesto u kraljevstvu životinja.¹ Za razliku od drugih viših životinja, on nema okolinu specifičnu za svoju vrstu², nema okolinu čvrsto strukturiranu njegovom vlastitom instinktnom organizacijom. Nema čovječjeg svijeta u onom smislu u kojem se može govoriti o psećem ili konjskom svijetu. Unatoč postojanju jednog područja individualnog učenja i akumulacije, pojedini pas ili konj ima u mnogome fiksiran odnos sa svojom okolinom, koji mu je zajednički sa svim drugim članovima njegove vrste. To, pored ostaloga, očigledno implicira da su psi i konji u usporedbi s čovjekom mnogo ograničeniji određenom geografskom rasprostranjenosti. Međutim, specifičnost okoline tih životinja nipošto se ne svodi samo na geografsko razgraničenje. Ona upućuje na biologijski fiksiran karakter njihovog odnosa s okolinom, čak i kad se uključe geografske varijacije. U tom smislu sve ne-ljudske životinje, kao vrste i kao jedinke, žive u zatvorenim svjetovima čije su strukture predodređene biologijskom opremom raznih životinjskih vrsta.

1 O novijem biologijskom radu koji se odnosi na osebujni položaj čovjeka u kraljevstvu životinja usp. Jakob von Uexkiill. *Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburg 1958.; F. J. J. Buytendijk. *Mensch und Tier*, Rowohlt, Hamburg 1958.; Adolf Portmann. *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*. Rowohlt, Hamburg 1956. Najvažnija vrednovanja tih biologijskih pogleda u odrednicama filozofske antropologije dali su Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*. 1928. i 1965. (usp. naš prevod. *Stupnjevi organskoga i čovjek*, prev. S. Novakov, Veselin Masleša. Sarajevo 1981. — prim. prev.)) i Arnold Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940. i 1950. (usp. naš prevod. *Čovjek; njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, prev. A. Buha, Veselin Masleša. Sarajevo 1974. — prim. prev.)). Upravo je Gehlen dalje razvio te perspektive u odrednicama sociologijske teorije institucija (osobito u njegovom *Urmensch und Spatkultur*, 1956.). Za uvod u potonje usp. Peter L. Berger i Hansfried Kellner. • Arnold Gehlen and the Theory of Institutions., *Social Research* 32. I, str. 110 ff. (1985).

2. Termin »okolina specifična za vrstu« uzet je od Uexkiilla

Nasuprot tome, čovjekov odnos s njegovom okolinom karakterizira otvorenost spram svijeta.³ Osim što se čovjek uspio nastaniti širom većeg dijela zemljine površine, njegova vlastita biologijska konstitucija posvuda vrlo nesavršeno strukturira njegov odnos s okolinom koja ga okružuje. Ta konstitucija, doduše, dopušta čovjeku da se bavi različitim djelatnostima, ali činjenica da je on na nekim mjestima nastavio živjeti nomadskom egzistencijom, a na drugima se okrenuo agrikulturi, ne može se objasniti odrednicama biologijskih procesa. To, dakako, ne znači da čovjekovi odnosi s njegovom okolinom nemaju biologijski određenih ograničenja; osjetilna i motorička oprema specifična za njegovu vrstu očigledno ograničava raspon njegovih mogućnosti. Osebnost čovjekovog biologijskog ustrojstva prije leži u njegovoj instinktnoj komponenti.

U usporedbi s instinktnom organizacijom drugih viših životinja, čovjekova se može opisati kao nerazvijena. Ljudi, dakako, imaju porive. Ali ti porivi su vrlo slabo specijalizirani i usmjereni. To znači da je ljudski organizam kadar primjenjivati svoju konstitucijski datu opremu na vrlo širok i k tome stalno promjenjiv raspon aktivnosti. Ta osebnost ljudskog organizma temelji se u njegovom ontogenetskom razvoju." Zapravo, ako se to pitanje sagleda u odrednicama razvoja organizma, može se reći da se kod ljudskog bića fetalni period proteže otprilike kroz prvu godinu nakon rođenja.⁵ Kod ljudskog dojenčeta se važni procesi razvoja organizma, koji su kod životinja dovršeni u majčinom tijelu, zbivaju nakon odvajanja od maternice. Međutim, u to vrijeme ljudsko dojenče nije samo u vanjskom svijetu, već je s njim na mnogo složenih načina u međusobnom odnosu.

Tako se ljudski organizam još biologijski razvija, kad već stoji u odnosu sa svojom okolinom. Drugim riječima, proces postajanja čovjekom zbiva se u međusobnom odnošenju s okolinom. Ta tvrdnja dobiva na značaju ako se promisli da je ta okolina kako prirodna, tako i ljudska. To

3 Antropologijske implikacije termina »otvorenost spram svijeta« razvili su i Plesner i Gehlen.

4 Ontogenetska utemeljenost osebnosti ljudskog organizma posebno je pokazana u Portmannovim istraživanjima.

5 Tezu da se fetalni period kod čovjeku proteže kroz prvu godinu života sugerirao je Portmann, koji je tu godinu nazvao »extrauterine Frühjahr«.

jest, ljudsko biće što se razvija ne odnosi se uzajamno samo s posebnom prirodnom okolinom, već i s određenim kulturalnim i društvenim poretkom, koji mu posreduju značajni drugi zaduženi za njega.⁶ O stanovitim društvenim rasporedima ne ovisi samo opstanak ljudskog dojenčeta, nego je i pravac njegovog organskog razvoja društveno određen. Od trenutka rođenja čovjekov organski razvoj, a zapravo i velik dio njegovog biologijskog bivstvovanja kao takvog, podliježu stalnom društveno određenom uplitanju.

Unatoč tome što je raspon mogućih načina postajanja čovjekom u tom dvostrukom uzajamnom odnošenju s okolinom očigledno fiziologijski ograničen, ljudski organizam u svojim odgovorima na sile okoline što u njemu djeluju očituje silnu plastičnost. To je posebno jasno kad se promotri fleksibilnost čovjekovog biologijskog ustrojstva podvrgnutog raznovrsnosti socijalno-kulturalnih određenja. U etnologiji je opće mjesto da su načini postajanja čovjekom isto tako brojni kao i ljudske kulture. Ljudskost je socijalno-kulturalno varijabilna. Drugim riječima, nema ljudske prirode u smislu biologijski fiksiranog supstrata koji određuje varijabilnost društveno-kulturalnih formacija. Ljudska priroda postoji samo u smislu antropologijskih konstanti (na primjer, otvorenost svijetu i plastičnost instinktna strukture) koje omeđuju čovjekove društveno-kulturalne formacije i dopuštaju ih. Ali specifičan oblik u koji će se ta ljudskost odliti određen je tim društveno-kulturalnim formacijama i relativan je spram njihovih brojnih varijacija. Premda se može reći da čovjek ima narav, značajnije je reći da on vlastitu narav konstruira, ili, jednostavnije, da čovjek proizvodi samog sebe.⁷

6 Termin -značajni drugi« preuzet je od Meada. Za Meadovu teoriju ontogeneze sopstva usp. njegovu knjigu *Mind. Self and Society*, University of Chicago Press. Chicago 1934 (prevod je u pripremi u -Naprijedovoj« biblioteci -Psiha« — prim. prev). Koristan kompendij Meadovih spisa predstavlja Anselm Strauss, ed., *George Herbert Mead on Social Psychology*. Chicago University Press, Chicago 1964. Sugestivnu sekundarnu diskusiju vidi u Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*. Public Affairs Press. Washington 1956.

7 Postoji temeljna dihotomija između poimanja čovjeka kao samoproizvođačkog bića i koncepcije -ljudske prirode«. To konstituira odlučujuću antropologijsku razliku između Marxa i svakog valjano sociologijskog gledišta s jedne strane (osobito gledišta zasnovanog na midovskoj socijalnoj psihologiji), i Freuda i većine neofreudovskih psihologijskih gledišta s druge. Da bi danas bilo ikakvog smislenog razgovora između polja sociologije i psihologije, vrlo je važno da se to razjasni. Unutar same sociologijske teorije pozicije se mogu razlikovati s obzirom na blis-

Plastičnost ljudskog organizma i njegovu podatnost društveno određenom utjecaju najbolje ilustrira etnologijski materijal koji se odnosi na seksualnost.⁸ Premda čovjek posjeduje seksualne porive usporedive s porivima drugih viših sisavaca, ljudsku seksualnost karakterizira vrlo visok stupanj gipkosti. Ona nije samo relativno neovisna o vremenskim ritmovima, već je gipka u pogledu predmeta na koje se može usmjeriti i u pogledu modaliteta izražavanja. Etnologijski materijal pokazuje da je u seksualnim stvarima čovjek sposoban gotovo za sve. Vlastitu seksualnu imaginaciju moguće je stimulirati do vrhunca grozničave pohote, ali nije vjerojatno da se može prizvati ikakvu predstavu koja ne bi odgovarala nečemu što u nekoj drugoj kulturi predstavlja utvrđenu normu ili barem prihvaćen običaj. Ako se termin »normalnost« ima odnositi bilo na ono što je antropologijski fundamentalno, bilo na ono što je kulturalno univerzalno, onda se ni on niti njegov antonim ne mogu smisleno primijeniti na razne forme ljudske seksualnosti. Dakako, ljudska seksualnost je istodobno u svakoj posebnoj kulturi usmjerena, a ponekad i rigidno strukturirana. Svaka kultura ima osobitu seksualnu konfiguraciju s vlastitim specijaliziranim obrascima seksualnog vladanja i vlastitim »antropologijskim« pretpostavkama u seksualnoj oblasti. Empirijska relativnost tih konfiguracija, njihova golema raznovrsnost i raskošna inventivnost ukazuju na to da su one prije proizvod čovjekovih vlastitih socijalno-kulturalnih formacija negoli biologijski fiksirane ljudske prirode.⁹

Razdoblje tokom kojega se ljudski organizam u međusobnom odnosu s vlastitom okolinom razvija ka svojem dovršenju također je razdoblje tokom kojega se formira ljudsko sopstvo. Formiranje sopstva mora se, dakle, također razumijevati u odnosu kako na tekući organski razvoj, tako i na društveni proces u kojem su prirodna i ljudska okolina posredovane kroz značajne druge.¹⁰ Ge-

kost sociologijskom' ili 'psihologijskom' polu. Unutar same sociologije Vilfredo Pareto vjerojatno izražava najrazradeniji pristup psihologijskom' polu. Usput, prihvaćanje ili odbacivanje pretpostavke o »ljudskoj prirodi« ima također zanimljive implikacije u odnosu na političke ideologije, ali ovdje nije moguće razviti tu tezu.

⁸ S tim u vezi može se navesti radove Bronislawa Malinowskog. Ruth Benedict. Margaret Mead, Clydea Kluckhohna i Georgea Murdocka

⁹ Ovdje prikazano gledanje na čovjekovu seksualnu plastičnost ima afiniteta spram Freudove koncepcije izvorno neoblikovanog karaktera libida.

netske pretpostavke sopstva dane su, dakako, rođenjem. Ali time nije dano i sopstvo na način kako se kasnije doživljava, kao subjektivno i objektivno prepoznatljiv identitet. Isti oni društveni procesi koji određuju dovršavanje organizma proizvode sopstvo u njegovoj posebnoj, kulturalno relativnoj formi. Karakter sopstva kao društvenog proizvoda nije ograničen na posebnu konfiguraciju koju pojedinac identificira kao samog sebe (na primjer, kao »muškarca«, na poseban način na koji je taj identitet definiran i formiran u kulturi o kojoj je riječ), nego na sveobuhvatnu psihologijsku opremu koja služi kao dodatak toj posebnoj konfiguraciji (npr. »muške« emocije, stavove, pa čak i somatske reakcije). Ne treba, dakle, ni reći da se organizam, a sopstvo pogotovo, ne mogu adekvatno razumjeti odvojeno od posebnog društvenog konteksta u kojem su oblikovani.

Zajednički razvoj ljudskog organizma i ljudskog sopstva u društveno određenoj okolini povezan je s osebjun ljudskim odnosom između organizma i spostva. To je ekscentričan odnos.¹¹ S jedne strane, čovjek *jest* tijelo, na isti način kako se to može reći za svaki drugi životinjski organizam. S druge strane, čovjek *ima* tijelo. To znači da čovjek sebe doživljava kao entitet koji nijeistovetan sa svojim tijelom, nego, nasuprot tome, ima tijelo na raspolaganju. Drugim riječima, čovjekovo iskustvo sebe uvijek se koleba u ravnoteži između bivanja tijelom i imanja tijela, ravnoteži koja se uvijek mora uspostavljati iznova. Ta ekscentričnost čovjekovog doživljavanja vlastitog tijela ima stanovite konsekvencije za analizu ljudskog djelovanja kao vladanja u materijalnoj okolini i kao ispoljavanja subjektivnih značenja. Adekvatno razumijevanje bilo kojeg ljudskog fenomena morat će uzeti u obzir oba ova aspekta iz razloga utemeljenih u fundamentalnim antropologijskim činjenicama.

Iz gore rečenoga bi trebalo biti jasno da sud kako čovjek proizvodi sebe nikako ne podrazumijeva neku vrst prometejske vizije samotnog pojedinca.¹² Čovjekova sa-

10 Ova je točka eksplicirana u Meadovoj teoriji društvene geneze sopstva.

11 Termin »ekscentričnost« preuzet je od Plessnera. Slična gledište mogu se naći u poznom Schelerovom djelu o filozofijskoj antropologiji. Usp. Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947. (usp. naš prevod. *Položaj čovjeka u kozmosu*, prev. V. Filipović. Veselin Masleša. Sarajevo 1987. — *prim, prev.*)

12 Društveni karakter čovjekove samoprodukcije najoštrije je formulirao Marx

moproizvodnja uvijek je i nužno društven poduhvat. Ljudi *skupa* proizvode ljudsku okolinu, s totalitetom njenih socijalno-kulturalnih i psihologijskih formacija. Nijedna od njih ne može se razumjeti kao proizvod čovjekovog biologijskog ustrojstva koje, kako smo ukazali, pruža samo vanjske granice ljudskog proizvodnog djelovanja. Baš kao što je nemoguće da se čovjek kao čovjek razvije u izolaciji, čovjeku je u izolaciji nemoguće da proizvede ljudsku okolinu. Samotno ljudsko biće jest biće na animalnoj razini (koju čovjek, dakako, dijeli s drugim životinjama). Čim se promatraju pojave koje su specifično ljudske, ulazi se u područje društvenoga. Čovjekova specifična ljudskost i njegova društvenost nerazmrsivo se isprepliću. *Homo sapiens* uvijek je u istoj mjeri *homo socius*.¹³

Ljudskom organizmu nedostaju nužna biologijska sredstva da ljudskom vladanju osigura stabilnost. Kad bi bila bačena unatrag, na same svoje organske resurse, ljudska bi egzistencija bila egzistencija u nekoj vrsti kaosa. Međutim, takav kaos nije iskustveno dohvatljiv, premda ga se može teorijski zamisliti. Empirijski, ljudska se egzistencija odvija u kontekstu reda, usmjerenosti, stabilnosti. Zato se postavlja pitanje: iz čega se izvodi empirijski postojeća stabilnost ljudskog poretka? Odgovor se može dati na dvije razine. Jedna može prvo ukazati na empirijsku činjenicu da dani društveni poredak prethodi svakom individualnom organskom razvoju. To jest, premda je otvorenost spram svijeta intrinzična čovjekovom biologijskom sastavu, ona je uvijek prethodno zaposjednuta društvenim poretkom. Može se reći da biologijski intrinzična otvorenost ljudske egzistencije spram svijeta uvijek jest, i zapravo mora biti, društvenim poretkom transformirana u relativnu zatvorenost spram svijeta. Premda se to ponovno zatvaranje nikad ne može približiti zatvorenosti životinjske egzistencije, barem zbog svojeg

u svojoj kritici Stirnera u *Njemačkoj ideologiji*. Razvoj Jean-Paula Sartrea od njegovog ranijeg egzistencijalizma do kasnije njegove marksističke modifikacije, dakle od *L'Être et le néant* do *Critique de la raison dialectique* predstavlja u suvremenoj filozofijskoj antropologiji najimpresivniji primjer dostignuća tog sociologijski krucijalnog uvida. Sartreovom vlastitom interesu za »posredovanja« između makroskopskih socijalno-povijesnih procesa i individualne biografije također bi dobro poslužilo razmatranje midovske socijalne psihologije.

¹³ Nerazmrsivu povezanost između čovjekove ljudskosti i njegove društvenosti najoštrije je formulirao Durkheim, osobito u zaključnom dijelu svojih *Formes élémentaires de la vie religieuse* (usp. naš prevod *Elementarni oblici religijskog života*, prev. A. Mimica. Prosveta. Beograd 1902 — prim. prev.).

ljudski proizvedenog, te stoga »umjetnog« karaktera, ona je ipak najveći dio vremena kadra pružiti usmjerenje i stabilnost većem dijelu ljudskog vladanja. Pitanje se potom može gurnuti na drugu razinu. Može se pitati na koji način nastaje sam društveni poredak.

Najopćenitiji odgovor na to pitanje jest da je društveni poredak ljudski proizvod, ili, preciznije, tekuće ljudsko proizvođenje. Proizvodi ga čovjek u toku svojeg tekućeg ispoljavanja. Društveni poredak u svojim empirijskim manifestacijama nije biologijski dan ili izveden iz ikakvih biologijskih *data*. Ne treba ni dodati da društveni poredak nije dan niti čovjekovom prirodnom okolinom, premda njene posebne crte mogu biti faktori u određivanju stanovitih crta društvenog poretka (na primjer, njegovih ekonomijskih ili tehnologijskih uređenja). Društveni poredak nije dio »prirode stvari«, niti ga se može izvesti iz »zakona prirode«. ¹⁴ Društveni poredak postoji *samo* kao proizvod ljudskog djelovanja. Ne može mu se pripisati nikakav drugi ontologijski status a da se ne zamrače njegove empirijske manifestacije. Kako po svojem nastanku (društveni poredak je rezultat prošlog ljudskog djelovanja), tako i po svojoj egzistenciji u bilo kojem vremenском trenutku (društveni poredak postoji samo dok i ukoliko ga ljudska aktivnost nastavlja proizvoditi) on je ljudski proizvod.

Premda društveni proizvodi ljudskog ispoljavanja imaju karakter *sui generis*, suprotstavljen kako njihovom organskom kontekstu tako i kontekstu okoline, važno je naglasiti da je ispoljavanje kao takvo antropologijska nužnost. ¹⁵ Ljudsko biće nije moguće u zatvorenoj sferi nepomične unutrašnjosti. Ono se mora trajno ispoljavati u djelovanju. Ta antropologijska nužnost zasniva se na čovjekovoj biologijskoj opremi. ¹⁶ Inherentna nestabilnost ljudskog organizma stvara imperativ da čovjek sam osi-

¹⁴ Inzistirajući na tome da se društveni poredak ne zasniva ni na kakvim »zakonima prirode«, mi ne zauzimamo ipso *facto* stav spram metafizičkog poimanja »prirodnog zakona«. Naša je izjava ograničena na one činjenice prirode koje su empirijski dohvatljive.

¹⁵ Upravo je Durkheim najjače inzistirao na tome da društveni poredak ima karakter *sui generis*, osobito u *Regies de la methode sociologique* (usp. naš prevod. *Pravila sociološke metode*, prev. M. V. Simić. Savremena škola, Beograd 1963. - *prim. prev.*). Antropologijsku nužnost eksternalizacije razvili su i Hegel i Marx.

¹⁶ Biologijsko utemeljenje eksternalizacije i njen odnos spram nastajanja institucija razvio je Gehlen.

gura stabilnu okolinu za svoje vladanje. Sam čovjek mora specijalizirati i usmjeravati svoje nagone. Te biološke činjenice služe kao nužna pretpostavka za proizvodnju društvenog poretka. Drugim riječima, premda se nijedan postojeći društveni poredak ne može izvesti iz bioloških *data*, nužna potreba za društvenim poretkom kao takvim potječe iz čovjekove biološke opreme.

Da bi se razumjelo druge uzroke pojavljivanja, održavanja i prenošenja društvenog poretka, osim uzroka što ih postavljaju biološke konstante, valja poduzeti analizu koja se zaključuje teorijom institucionalizacije.

Porijeklo institucionalizacije

Sve ljudsko djelovanje podliježe navikavanju. Bilo koja djelatnost koja se često ponavlja uobličuje se u obrazac, koji se potom može reproducirati uz uštedu napora, a njegov ga vršilac *ipso facto* shvaća kao obrazac. Navikavanje dalje implicira da se djelovanje o kojem je riječ može u budućnosti izvesti na isti način i s istim ekonomičnim naporom. To važi i za nedruštvene i za društvene aktivnosti. Cak i samotni pojedinac na poslovičnom pustom otoku pretvara svoju aktivnost u naviku. Budeći se ujutro i ponovo započinjući pokušaje da od komada drveta napravi kanu, on može samom sebi promrmljati: »Idem opet«, dok počinje s prvim korakom postupka koji se, recimo, sastoji od deset koraka. Drugim riječima, čak i samotni čovjek je barem u društvu svojih operativnih postupaka.

Naviknute djelatnosti, dakako, zadržavaju za pojedinca svoj smislen karakter, premda značenja što ih obuhvaćaju bivaju kao rutine uzidana u njegovu opću zalihi znanja i on ih ubuduće uzima zdravo za gotovo kao priručne za svoje projekte.¹⁷ Navikavanje donosi važan psihologijski dobitak — sužavanje izbora. Dok u teoriji može biti i stotinu načina rada na projektu gradnje kanua od komada drveta, navikavanje ih sužava na jedan. To pojedinca oslobađa tereta »svih tih odluka«, pružajući mu psihologijsko olakšanje koje svoju osnovu ima u čovjekovoj neusmjerenoj instinktnoj strukturi. Navikavanje osigura-

17 Termin »zaliha znanja- preuzet je od Schut.za.

va usmjerenje i specijalizaciju aktivnosti koji nedostaju u čovjekovoj biologijskoj opremi, olabavljajući tako gomilanje napetosti što slijedi iz neusmjerenih nagona.¹⁸ A time što osigurava stabilnu pozadinu na kojoj ljudska djelatnost može najveći dio vremena slijediti uz minimum odlučivanja, ono oslobađa energiju za one odluke koje u stanovitim prilikama mogu biti nužne. Drugim riječima, pozadina navikle djelatnosti otvara prednji plan za promišljanje i inovaciju.¹⁹

Sto se tiče značenja koja čovjek pridaje svojoj aktivnosti, navikavanje uklanja nužnost da se svaka situacija iznova definira korak po korak.²⁰ Široka raznovrsnost situacija može se supsumirati pod prethodne definicije. Potom se može anticipirati aktivnost koju u tim situacijama valja poduzeti. Čak se i alternativnim ponašanjima može pripisati standardne težine.

Takvi procesi navikavanja prethode svakoj institucionalizaciji, i zapravo se mogu primijeniti i na hipotetičnog samotnog pojedinca, odvojenog od bilo kakve društvene interakcije. U ovom trenutku nas ne mora brinuti činjenica da će čak i takav samotni pojedinac, pod pretpostavkom da je bio formiran kao sopstvo (što bismo morali pretpostaviti u slučaju našeg graditelja kanua od štapića) svoju aktivnost pretvarati u naviku u skladu s biografskim iskustvom svijeta društvenih institucija, do kojeg je došao prije nego što je ostao sam. Važniji dio pretvaranja ljudskog djelovanja u naviku empirijski se podudara s njegovim institucionaliziranjem. Time se postavlja pitanje kako nastaju institucije.

Institucionalizacija se zbiva kadgod postoji uzajamno tipiziranje naviknutih postupaka od strane tipova djelatnika. Drugačije rečeno, bilo koja takva tipizacija je institucija.²¹ Valja naglasiti upravo recipročnost institucionalnih tipizacija, kao i to da u institucijama nisu tipični samo postupci, nego i djelatnici. Tipizacije naviklih postu-

18 Gehlen na tu točku ukazuje u svojim pojmovima *Triebuberschuss* i *Entlastung*.

19 Na tu točku Gehlen ukazuje svojim pojmom *Hintergrundserföhlung*.

20 Pojam definicije situacije formirao je W. I. Thomas, i razvijao ga kroz cijelo svoje sociologijsko djelo.

21 Svjesni smo činjenice da je taj pojam institucije širi od onoga koji prevladava u suvremenoj sociologiji. Mislimo da je takav širi pojam koristan za sveobuhvatnu analizu osnovnih socijalnih procesa. O socijalnoj kontroli usp. Friedrich Tenbrück. -Soziale Kontrolle«. *Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft* (1962.) i Heinrich Popitz, »Soziale Normen«, *European Journal of Sociology*.

paka koje konstituiraju institucije uvijek su zajedničke. One su *raspoložive* svim članovima posebne društvene grupe o kojoj se radi, a sama institucija tipizira kako individualne aktere, tako i individualne akcije. Institucija postavlja da će akcije tipa *X* izvoditi akteri tipa *X*. Na primjer, institucija zakona postavlja da će se u određenim okolnostima glave odsijecati na određen način, te da će to odsijecanje vršiti određeni tipovi individua (recimo, krvnici, ili članovi nečiste klase, ili djevice mlađe od određene dobi, ili oni koje je označilo proročanstvo).

Institucije nadalje podrazumijevaju povijesnost i kontrolu. Uzajamne tipizacije postupaka grade se tokom zajedničke povijesti. Ne mogu se stvoriti trenutno. Institucije uvijek imaju povijest, čiji su proizvodi. Nemoguće je razumjeti neku instituciju bez razumijevanja povijesnog procesa u kojem je bila proizvedena. Institucije, također, samom činjenicom svojeg postojanja kontroliraju ljudsko vladanje uspostavljajući prethodno određene obrasce vladanja, koje ga kanaliziraju u jednom smjeru, nasuprot mnogim drugim smjerovima koji bi teorijski bili mogući. Važno je naglasiti da je taj kontrolirajući karakter inherentan institucionalizaciji kao takvoj, da prethodi i neovisan je o bilo kakvim mehanizmima sankcija specifično postavljenima kao podrška instituciji. Dakako, u svim institucijama i u svim aglomeracijama institucija što ih zovemo društvima doista postoje ti mehanizmi (čiji zbir konstituiraju ono što se općenito naziva sistemom socijalne kontrole). Međutim, efikasnost njihove kontrole pripada sekundarnoj i naknadnoj vrsti. Kao što ćemo vidjeti kasnije, primarna socijalna kontrola dana je u egzistenciji institucije kao takve. Reći da je neki segment ljudske aktivnosti institucionaliziran već znači reći da je taj segment ljudske aktivnosti supsumiran pod socijalnu kontrolu. Dodatni mehanizmi kontrole potrebni su samo ukoliko procesi institucionalizacije nisu potpuno uspješni. Tako, na primjer, zakon može predviđati da će svakome tko prekrši tabu incesta biti odsječena glava. Taj propis može biti nužan zato što je bilo slučajeva u kojima su pojedinci grijehili protiv tabua. Nije vjerojatno da će biti nužno stalno prizivati tu sankciju (osim ako se sama institucija ocrtana tabuom incesta ne nalazi u toku raspadanja, što je poseban slučaj koji ovdje ne moramo razradivati). Stoga nema mnogo smisla reći da se ljudsku sek-

sualnost društveno kontrolira odrubljivanjem glava nekih pojedinaca. Ljudsku seksualnost prije društveno kontrolira njena institucionalizacija u toku posebne povijesti o kojoj je riječ. Može se, dakako, dodati da sam tabu incesta nije ništa drugo nego negativna strana jedne sastavine tipizacija, koja na prvom mjestu određuje koje je seksualno vladanje incestuozno, a koje nije.

U zbiljskom iskustvu institucije se općenito manifestiraju u kolektivima koji sadrže znatan broj ljudi. Međutim, teorijski je važno naglasiti da bi se institucionalizacijski procesi uzajamnog tipiziranja zbivali čak i kad bi dva individuumata interagirala *de novo*. Institucionalizacija se začinje u svakoj vremenski trajnoj društvenoj situaciji. Uzmimo da dvije osobe iz posve različitih društvenih svjetova počnu interagirati. Rekavši »osobe« pretpostavljamo da te dvije individue imaju formirana sopstva, što se, dakako, moglo dogoditi samo u društvenom procesu. Tako za sada isključujemo slučajeve Adama i Eve, ili dvije »divlje« djece što se susreću na čistini prastare džungle. Ali, uzimamo da te dvije individue na svoje sastajalište dolaze iz društvenih svjetova koji su povijesno proizvedeni odvojeno jedan od drugoga, te da se interakcija stoga zbiva u situaciji koja ni za jednog od sudionika nije bila institucionalno definirana. Moglo bi se zamisliti kako se Petko pridružuje našem graditelju kanua od štapića na pustom otoku, te da je prvi Papuanac, a drugi Amerikanac. Međutim, u tom je slučaju vjerojatno da je Amerikanac čitao ili barem čuo priču o Robinsonu Crusoeu, što će bar za njega unijeti neku mjeru prethodne definicijske situacije. Nazovimo onda naše dvije osobe jednostavno *A* i *B*.

Kad su *A* i *B* u interakciji na bilo koji način, vrlo brzo će se proizvoditi tipizacije. *A* gleda što *B* izvodi. On Bovim postupcima pripisuje motive i, videći da se postupci ponavljaju, tipizira te motive kao one koji se ponavljaju. Kako *B* radi dalje, *A* uskoro može samom sebi reći: »Aha, evo ga opet«. Istodobno *A* može uzeti da *B* čini to isto u odnosu na njega. I *A* i *B* od početka usvajaju tu recipročnost tipizacije. Tokom njihove interakcije te tipizacije će se izražavati u određenim obrascima vladanja. Dakle, *A* i *B* će početi igrati uloge jedan *vis-a-vis* drugome. To će se zbivati čak i ako svaki nastavi izvoditi postupke koji se razlikuju od postupaka drugoga. U odnosu na iste po-

stupke koje izvode obojica pojavit će se mogućnost preuzimanja uloge drugoga. To jest, A će u sebi usvojiti Sove stalno ponavljane uloge i činiti ih modelima za vlastito igranje uloga. Na primjer, ne samo da A Bovu ulogu u djelatnosti pripremanja hrane tipizira kao takvu, nego ta Bova uloga ulazi kao konstitutivni element u vlastitu Aovu ulogu pripremanja hrane. Tako će se pojaviti zbirka recipročno tipiziranih djelatnosti, za svakoga pretvorena u naviku u ulogama od kojih će se neke izvoditi odjelito, a neke zajedno.²² Mada ta recipročna tipizacija još nije institucionalizacija (jer, budući da postoje samo dva pojedinca, nije moguća tipologija aktera), jasno je da je institucionalizacija već prisutna *in nucleo*.

Na ovom stupnju može se upitati kakvi to dobici nastaju iz tog razvoja za ta dva pojedinca. Najvažniji je dobitek da će svaki moći predviđati postupke drugoga. Popratno, postaje predvidivom i njihova interakcija. Ono »Evo ga opet« postaje »Idemo opet«. To i jednoga i drugoga opterećuje znatne količine napetosti. Oni štede vrijeme i napor, ne samo s obzirom na pitanje na kojim bi se vanjskim zadacima mogli angažirati odvojeno, a na kojima zajedno, već i s obzirom na uzajamno psihologijsko ekonomiziranje. Njihov život skupa sada je definiran sve širim sferom pouzdanih rutina. Mnoge su djelatnosti moguće pri niskoj razini pažnje. Svaka djelatnost jednoga nije više izvor zapanjenosti i potencijalne opasnosti za drugoga. Umjesto toga, mnogo od onoga što se zbiva po prima trivijalnost onoga što će, za oboje, biti svakodnevni život. To znači da dva individuuma u ranije diskutiranom smislu konstruiraju pozadinu koja će služiti stabiliziranju kako njihovih akcija, tako i njihove interakcije. Konstrukcija te rutinske pozadine zauzvrat omogućuje podjelu rada među njima, otvarajući put inovacijama, koje zahtijevaju viši nivo pažnje. Podjela rada i inovacija dovest će do novih navikavanja, koja dalje proširuju pozadinu zajedničku objema individuama. Drugim riječima, društveni svijet će se nalaziti u procesu konstrukcije, koji u sebi sadrži korijenje institucionaliziranog poretka što se širi.

22 Termin "preuzimanje uloge drugoga" preuzet je od Meada. Mi ovdje uzimamo Meadovu paradigmu socijalizacije, i primjenjujemo je na širi problem institucionalizacije. Argumentacija kombinira ključne značajke kako Meadovog, tako i Gehlenovog pristupa.

Općenito, sve djelatnosti koje se jednom ili više puta ponove teže tome da se do nekog stupnja pretvore u naviku, baš kao što sve djelatnosti koje je osmotrio netko drugi nužno kod njega uključuju neku tipizaciju. Međutim, da bi se zbila upravo opisana vrst uzajamne tipizacije, mora postojati kontinuirana društvena situacija u kojoj se navikom postale djelatnosti dvaju ili više pojedinaca međusobno povezuju. Za koje je to djelatnosti vjerojatno da se uzajamno tipiziraju na taj način?

Općenit odgovor glasi da su to one djelatnosti koje su i za *A* i za *B* relevantne unutar njihove zajedničke situacije. Dakako, u različitim situacijama će varirati područja koja će vjerojatno biti relevantna na taj način. Neka od njih bit će ona koja *A* i *B* suočavaju s obzirom na njihove prethodne biografije, a druga mogu biti rezultat prirodnih, pred-društvenih okolnosti situacije. Ono što će u svim slučajevima morati postati navikom jest proces komunikacije između *A* i *B*. Druga vjerojatna žarišta tipiziranja i navikavanja jesu rad, seksualnost i teritorijalnost. Na tim različitim područjima situacija *A* i *B* je paradigmatična za institucionalizaciju koja se zbiva u širim društvima.

Pomaknimo našu paradigmu još za jedan korak i zamislimo da *A* i *B* imaju djecu. Na toj točki situacija se kvalitativno mijenja. Pojava treće stranke mijenja karakter tekuće društvene interakcije između *A* i *B*, koji će se još i više mijenjati dodavanjem daljnjih individua.²³ Institucionalni svijet, koji je *in statu nascendi* egzistirao u izvornoj situaciji *A-a* i *B-a* sada se prenosi na druge. U tom procesu institucionalizacija se usavršava. Navikavanja i tipizacije što su ih u zajedničkom životu poduzimali *A* i *B*, formacije što su do ove točke još imale svojstvo *ad hoc* koncepcija dviju individua, sada postaju povijesne institucije. Zadobivajući povijesnost, te formacije poprimaju i još jedno krucijalno svojstvo, ili, točnije, usavršavaju svojstvo koje bijaše začeto čim su *A* i *B* počeli s uzajamnim tipizacijama svojeg vladanja: to svojstvo je objektivnost. To znači da se institucije što su se sada kristalizirale (npr. institucija očinstva, onako kako se djeca suočavaju s njom) doživljavaju kao nešto što postoji preko i onkraj pojedinaca.

²³ S tim u vezi je važna Simmelova analiza širenja dijade u trijadu. Argumentacija što slijedi kombinira Simmelovo i Durkheimovo poimanje objektivnosti društvene zbilje.

ca koji ih u tom trenutku »slučajno« otjelovljuju. Drugim riječima, institucije se sada doživljavaju tako da posjeduju vlastitu zbiljnost, zbiljnost koja se pojedincu suprotstavlja kao vanjska, prisilna činjenica.²⁴

Sve dok se nastajuće institucije konstruiraju i održavaju samo u interakciji *A* i *B*, njihova objektivnost ostaje mršava, lako promjenjiva, gotovo stvar igre, premda neku mjeru objektivnosti polučuju već samom činjenicom svojeg formiranja. Da to kažemo malo drugačije, rutinizirana pozadina Aove i Sove aktivnosti ostaje prilično dostupna njihovoj hotimičnoj intervenciji. Premda jednom utvrđene rutine nose u sebi tendenciju ustrajnosti, u svijesti ostaje mogućnost da ih se izmijeni ili čak dokine. *A* i *B* su sami odgovorni što su konstruirali taj svijet. *A* i *B* ostaju sposobni i da ga izmijene ili dokinu. Osim toga, budući da su oni taj svijet sami oblikovali tokom zajedničke biografije, koje se mogu sjećati, tako oblikovan svijet pojavljuje im se potpuno proziran. Oni razumiju svijet koji su sami napravili. U procesu transmisije novoj generaciji sve se to mijenja. Objektivnost institucionalnog svijeta se »zgušnjava« i »skrućuje«, i to ne samo za djecu, nego (efektom ogledala) i za roditelje. »Idemo opet« postaje »Eto kako se to čini«. Tako promatran svijet zadobiva u svijesti čvrstoću; postaje sve masivnije realan i ne može se više tako lako izmijeniti. Za djecu, posebno u fazi njihove socijalizacije u njega, to postaje sam svijet. Za roditelje on gubi svoje svojstvo igre i postaje »ozbiljan«. Za djecu svijet što se prenosi putem roditelja nije potpuno proziran. Kako nisu igrala nikakvu ulogu u njegovom oblikovanju, on im se suprotstavlja kao dana zbilja koju se, poput prirode, barem mjestimično ne da prozreti.

Samo na toj točki postaje moguće da se uopće govori o društvenom svijetu, u smislu sveobuhvatne i dane zbilje što se pojedincu suprotstavlja na način sličan zbilji prirodnog svijeta. Samo tako, *kao* objektivan svijet, mogu se socijalne formacije prenijeti novoj generaciji. U ranim fazama socijalizacije dijete je posve nesposobno razlučivati objektivnost prirodnih fenomena i objektivnost socijalnih formacija.²⁵ Uzmemo li najvažniju stavku socijalizacije, je-

24 U Durkheimovim terminima to znači da s proširivanjem dijade u trijadu i dalje, izvorne formacije postaju istinskim »društvenim činjenicama«, tj. poprimaju *choses*.

25 Tu se može usporediti pojam djetinjskoK -realizma« kod Jeana Piageta.

zik se djetetu pojavljuje kao inherentan u prirodi stvari i neshvatljivo mu je shvaćanje o konvencionalnosti jezika. Stvar *jest* onako kako se zove, i ne bi je se moglo nazvati nikako drugačije. Na isti način se pojavljuju sve institucije — kao date, nepromjenjive i samoevidentne. Čak i u našem empirijski nevjerojatnom primjeru roditelja koji su institucionalni svijet konstruirali *de novo* objektivnost tog svijeta bi se za njih povećala socijalizacijom njihove djece, jer bi se objektivnost koju doživljavaju djeca unatrag reflektirala na njihovo vlastito iskustvo tog svijeta. Dakako, institucionalni svijet što ga prenosi većina roditelja empirijski već ima karakter povijesne i objektivne zbilje. Proces transmisije naprosto pojačava kod roditelja osjećaj zbiljnosti, ako ništa drugo, onda, grubo rečeno, zato što čovjek, ako kaže »Evo, ovako to treba učiniti«, prilično često i sam u to vjeruje.²⁹

Institucionalan svijet se, dakle, doživljava kao objektivna zbilja. On ima povijest koja datira ranije od pojedinčevog rođenja i nije dostupna biografskom pamćenju. Bila je tu prije no što se rodio, i bit će je nakon njegove smrti. Sama ta povijest, kao tradicija postojećih institucija, ima karakter objektivnosti. Pojedinčeva biografija zahvaćena je kao epizoda smještena unutar objektivne povijesti društva. Kao povijesna i objektivna činjenična stanja, institucije se pojedincu suprotstavljaju kao neosporne činjenice. Institucije su *tu*, njemu izvanjske, postojane u svojoj realnosti, sviđalo se to njemu ili ne. Ne može ih otpraviti po želji. Opiru se njegovim pokušajima da ih izmijeni ili im umakne. Imaju nad njim prinudnu moć, i to kako po sebi, golom silom svoje faktičnosti, tako i kroz kontrolne mehanizme koji se obično dodaju najvažnijima od njih. Ako pojedinac ne razumije svrhu ili način djelovanja institucija, to ne umanjuje njihovu objektivnu zbiljnost. On može široke sektore socijalnog svijeta u njihovoj neprozirnosti doživljavati kao neshvatljive, a možda i kao ugnjetačke, ali time ne i kao manje zbiljske. Kako institucije egzistiraju kao izvanjska zbilja, individuum ih ne može razumjeti introspekcijom. On mora »izaći« i učiti o njima, baš kao što mora učiti o prirodi. To ostaje istina usprkos tome što je socijalni svijet, kao ljudski proizvedena

26 Za analizu tog procesa u suvremenoj porodici usp. Peter L. Berger i Hansfried Kellner. -*Marriage and the Construction of Reality*-, *Diogenes* 46 (1964). str. 1 ff

zbilja, potencijalno razumljiv na način koji nije moguć u slučaju prirodnog svijeta.²⁷

Važno je imati na umu da je objektivnost institucionalnog svijeta, ma koliko se masivnom pojavljivala pojedincu, ljudski proizvedena, konstruirana objektivnost. Proces kojim ispoljeni proizvodi ljudskog djelovanja polučuju karakter objektivnosti jest objektivacija.²⁸ Institucionalni svijet je objektivirano ljudsko djelovanje, a takva je i svaka pojedina institucija. Drugim riječima, unatoč objektivnosti koja socijalni svijet obilježava u ljudskom iskustvu, on time ne stječe neki ontologijski status odvojen od ljudskog djelovanja koje ga je proizvelo. Kasnije ćemo se pozabaviti paradoksom da je čovjek kadar proizvesti svijet koji potom doživljava kao nešto drugo nego ljudski proizvod. U ovom času važno je naglasiti da odnos između čovjeka, proizvođača, i društvenog svijeta, njegovog proizvoda, jest i ostaje dijalektički odnos. To jest, čovjek (ne, dakako, u izolaciji, već u svojim kolektivitetima) i njegov društveni svijet uzajamno djeluju jedan na drugi. Proizvod povratno djeluje na proizvođača. Izvanjštenje i objektivacija jesu momenti u stalnom dijalektičkom procesu. Trećim momentom, pounutrivanjem (kojim se objektivni socijalni svijet retrojicira u svijest tokom socijalizacije), bavit ćemo se kasnije znatno detaljnije. Međutim, već je moguće vidjeti temeljni odnos tih triju momenata u društvenoj zbilji. Svaki od njih odgovara jednoj bitnoj karakterizaciji socijalnog svijeta. *Društvo je ljudski proizvod. Društvo je objektivna zbilja. Čovjek je društveni proizvod.* Također već može biti evidentno da će analiza koja izostavi bilo koji od ovih triju momenata iskrivljavati stvari.²⁹ Može se nadalje dodati da se samo prenošenjem socijalnog svijeta novoj generaciji (dakle, pounutrivanjem odjelovljenim u socijalizaciji) fundamentalna društvena dijalektika doista pojavljuje u svojem totalitetu. Da ponovimo, tek s pojavom nove generacije može se primjereno govoriti o društvenom svijetu.

27 Prethodni opis blisko slijedi Durkheimovu analizu socijalne zbilje. To *ne protuslovi* veberovskom poimanju smislenog karaktera društva. Budući da socijalna zbilja uvijek izvire iz smislenih ljudskih postupaka, ona nastavlja nositi smisao čak i kad je u određenom trenutku za pojedinca neprozirna. Original se može rekonstruirati, upravo pomoću onoga Sto |o Wnbor nazvao *Verstehen*.

28 Termin »objektivnacija« izveden |o Iz hogelovsko/marksovskog *Versachlichung*(postvarenje — *prim. prev.*).

29 Suvremena američka sociologija sklona je tome da izostavi prvi moment. Sto-

Na istoj toj točki institucionalnom svijetu postaje potrebna legitimacija, to jest načini kojima se on može »objasniti« i opravdati. To nije zato što bi se on pojavljivao kao manje zbiljski. Kao što smo vidjeli, zbiljnost socijalnog svijeta tokom transmisije dobiva na masivnosti. Ta zbiljnost je, međutim, povijesna zbiljnost, koja novoj generaciji pridolazi prije kao tradicija nego kao biografijsko sjećanje. U našem paradigmatiskom primjeru, *A* i *B*, izvorni stvaraoci društvenog svijeta, uvijek mogu rekonstruirati okolnosti pod kojima je bio uspostavljen njihov svijet i bilo koji njegov dio. To jest, oni mogu doprijeti do značenja institucije, primjenjujući svoje moći prisjećanja. Aova i Bova djeca su u sasvim drugačijoj situaciji. Oni institucionalnu povijest mogu poznavati po »čuvanju«. Izvorno značenje institucija nije im dostupno putem pamćenja. Stoga postaje nužno da im se to značenje interpretira u raznim legitimiraj učim formulama. One će, ako treba da novim generacijama prenose uvjerenja, morati biti dosljedne i sveobuhvatne u odnosu na institucionalni poredak. Takoreći, ista se priča mora ispričati svoj djeci. Slijedi da institucionalni poredak što se širi razvija i odgovarajući svod legitimacija koji iznad njega razapinje zaštitni pokrov kako kognitivne, tako i normativne interpretacije. Nove generacije uče te legitimacije tokom istog onog procesa koji ih socijalizira u institucionalni poredak. Time ćemo se također podrobnije pozabaviti kasnije.

S historizacijom i objektivacijom institucija postaje također nužan i razvoj određenih mehanizama socijalnih kontrola. Pošto su institucije jednom postale realnosti rastavljene od svoje izvorne relevantnosti u konkretnim društvenim procesima iz kojih su nastale, nastaje i vjerojatnost odstupanja od institucionalno »programiranih« tokova djelovanja. Jednostavnije rečeno, vjerojatnije je da će netko odstupiti od programa što su ih za njega postavili drugi nego od programa čijem je uspostavljanju i sami pomogao. S novom generacijom nastaje problem poslušnosti, a njena socijalizacija u institucionalni poredak iziskuje uspostavljanje sankcija. Institucije moraju zahtijeva-

ga njezino viđenje društva naginje onome što je Marx nazvao postvarenjem (*Verdinglichung*), tj. nedijalektičkom iskrivljenju socijalne zbilje koje zamagluje da ona ima karakter trajne ljudske proizvodnje, i umjesto toga je vidi u stvarovitim (thing-like) kategorijama primjerenima svijetu prirode. To što u tome impliciranu dehumanizaciju ublažavaju vrednote koje proizlaze iz šire društvene tradicije vjerojatno je u moralnom smislu sreća, ali je teorijski irelevantno.

ti, i doista zahtijevaju autoritet nad pojedincem, neovisno o subjektivnim značenjima koja on može pridavati bilo kojoj posebnoj situaciji. Mora se dosljedno održavati prioritet institucionalnih definicija situacije nad iskušenjima pojedinca da ih redefinira. Djecu se mora »učiti da se ponašaju«, a kad to nauče, valja ih »držati u redu«. To, daka-ko, važi i za odrasle. Što je vladanje više institucionalizirano, tim predvidljivije i kontroliranije ono postaje. Ako je socijalizacija u institucije bila djelotvorna, otvorene prisilne mjere mogu se primjenjivati ekonomično i selektivno. Vladanje će se najvećim dijelom vremena »spontano« zbiti unutar institucionalno uspostavljenih kanala. Što se na razini značenja vladanje više uzima zdravo za gotovo, to će više uzmicati moguće alternative institucionalnim »programima«, a vladanje će biti tim predvidljivije i kontroliranije.

Institucionalizacija se u principu može odvijati na bilo kojem području kolektivno relevantnog ponašanja. U zbilji se skupovi procesa institucionalizacije odvijaju istodobno. Nema *a priori* razloga za pretpostavku da će ti procesi biti nužno funkcionalno »usko povezani«, a pogotovo ne da će biti povezani kao logički konzistentan sistem. Da se još jednom vratimo našem paradigmatском primjeru, uz malu izmjenu fiktivne situacije, nemojmo ovaj put uzeti cvatuću porodicu roditelja i djece, nego pikantan trokut muškarca *A*, biseksualne žene *B* i lezbijke *C*. Ne moramo razrađivati tvrdnju da se seksualne relevancije ovih triju individua ne podudaraju. Relevanciju *A-B* ne dijeli *C*. Običaji rođeni posljeticom relevancije *A-B* ne moraju biti povezani s običajima što ih izazivaju relevancije *B-C* i *C-A*. No koncu, nema razloga zbog kojeg se dva procesa stvaranja erotskih navika, jedan heteroseksualni i jedan lezbijski, ne bi odvijala uporedo, a da se funkcionalno ne integriraju jedan s drugim, ili s trećim stvaranjem navike, zasnovanim na zajedničkom interesu, recimo, za uzgoj cvijeća (ili za bilo kakav pothvat koji može biti zajednički relevantan i aktivnom heteroseksualnom muškarcu i aktivnoj lezbijki). Drugim riječima, tri procesa stvaranja običaja, ili institucionalizacije u začetku, mogu se zbivati a da ne budu funkcionalno ili logički integrirani kao društveni fenomeni. Isto to rezoniranje važi i ako se *A*, *B* i *C* postave kao kolektivi, a ne kao individue, bez obzira na to kakav sadržaj mogu imati njihove

relevancije. Funkcionalna ili logička integracija ne može se također *a priori* pretpostaviti niti onda kad su procesi navikavanja ili institucionalizacije ograničeni na jednog istog pojedinca ili kolektiv, a ne na diskretne pojedince i kolektive, uzete u našem primjeru.

Usprkos tome, ostaje empirijska činjenica da institucije teže »uskom povezivanju«. Ako tu pojavu ne treba uzeti kao gotovu stvar, treba je objasniti. Kako? Prvo, može se obrazlagati da će *neke* relevancije biti zajedničke svim članovima kolektiva. S druge strane, mnoga područja ponašanja bit će relevantna samo za izvjesne tipove. Potonje uključuje i zečetak diferencijacije, barem na taj način da se tim tipovima doznači neko relativno stabilno značenje. To doznačivanje može se zasnivati na preddruštvenim razlikama, poput spola, ili na razlikama koje donosi tok društvene interakcije, poput onih koje izaziva dioba rada. Na primjer, magija plodnosti može se ticati samo žena, a samo se lovci mogu baviti spiljskim slikarstvom. Odnosno, moguće je da samo starci izvode kišni obred, a da samo proizvođači oružja smiju spavati s rođakinjama po majci. Tih nekoliko oblasti vladanja ne mora se integrirati u *jedan* kohezivan sistem u odrednicama izvanjske društvene funkcionalnosti. One mogu nastaviti koegzistirati na osnovi odijeljenih izvedbi. No, dok izvedbe i mogu biti odijeljene, značenja teže bar prema minimalnoj konzistentnosti. Dok razmišlja o sukcesivnim momentima svojeg iskustva, pojedinac pokušava uklopiti njihova značenja u dosljedan biografijski okvir. Ta sklonost raste kako pojedinac s drugima dijeli svoja značenja i njihovu biografijsku interakciju. Moguće je da se ta tendencija integriranja značenja zasniva na psihologijskoj potrebi, koja sa svoje strane može biti fiziologijski utemeljena (to jest, može postojati u psiho-fiziologijskoj konstituciji čovjeka ugrađena »potreba« za kohezijom). Međutim, naša argumentacija ne počiva na takvim antropološkim pretpostavkama, nego prije na analizi smislene uzajamnosti u procesima institucionalizacije.

Slijedi da u bilo kakvim iskazima o »logici« institucija treba biti vrlo pažljiv. Logika ne počiva u institucijama i u njihovim izvanjskim funkcionalnostima, nego u načinu njihovog tretiranja kad se o njima razmišlja. Drugačije

rečeno, refleksivna svijest nameće institucionalnom poretku svojstvo logičnosti.³⁰

Fundamentalno nametanje logike objektiviranom socijalnom svijetu osigurava jezik. Velika građevina legitimacija izgrađena je na jeziku, i koristi jezik kao svoje prvorazredno sredstvo. »Logika« koja je tako atribuirana institucionalnom poretku dio je društveno raspoložive zalihe znanja, i kao takva se uzima zdravo za gotovo. Kako dobro socijaliziran individuum »zna« da je njegov društveni svijet konzistentna cjelina, bit će primoran da i funkcioniranje i disfunkcioniranje tog svijeta objašnjava u odrednicama tog »znanja«. To ima za posljedicu da je promatraču bilo kojeg društva vrlo lako pretpostaviti da njegove institucije doista funkcioniraju i integriraju, kako bi i »trebale«.³¹

Zatim, institucije *de facto* i *jesu* integrirane. No, njihova integracija nije funkcionalan imperativ za društvene procese koji ih proizvode; ona nastaje kao izvedenica. Pojedinci vrše odjelite institucionalne djelatnosti unutar konteksta svojeg životopisa. Taj životopis je cjelina o kojoj se reflektira i u kojoj se zasebne akcije misle ne kao izolirana zbivanja, već kao povezani dijelovi subjektivno smislenog univerzuma čija značenja nisu specifična za pojedinca, nego su društveno artikulirana i pojedincima su u društvu zajednička. Samo preko te zaobilaznice univerzuma značenja što ih ljudi društveno dijele mi dospijevamo do potrebe za institucionalnom integracijom.

To ima dalekosežne implikacije za svaku analizu društvenih fenomena. Ako se integracija institucionalnog poretka može razumjeti samo u odrednicama »znanja« koje njegovi članovi o njemu imaju, onda iz toga slijedi da će za analizu institucionalnog poretka o kojem je riječ biti bitna analiza takvog znanja. Važno je naglasiti da to ne podrazumijeva isključivo ili prvenstveno bavljenje složenim teorijskim sistemima što institucionalnom poretku služe kao legitimacije. Dakako, i teorije valja uzeti u obzir. Ali teorijsko znanje je samo malen i nipošto

³⁰ Ovdje je relevantna Paretova analiza »logike- institucija. Tezu sličnu našoj iznio je Friedrich Tenbruck. op. cit. I on inzistira na tome da se »nagruče prema dosljednosti- korjeni u smislenom karakteru ljudskog djelovanja.

³¹ To je, dakako, fundamentalna slabost svake funkcionalistički orijentirane sociologije. Odličnu kritiku toga usp. u diskusiji o društvu Bororo u Claude Levi-Strauss. *Tristes Tropiques*, Atheneum, New York 1984. str. 183 ff. (usp. naš prevod, *Tužni tropi*, — prim. prev.J.

najvažniji dio onoga što se u društvu prihvaća kao znanje. Teorijski sofisticirane legitimacije pojavljuju se u posebnim trenucima institucionalne povijesti. Primarno znanje o institucionalnom poretku jest znanje na predteorijskom nivou. To je zbirna cjelina onoga »što svatko zna« o društvenom svijetu, sklop maksima, moralnih pouka, poslovičkih zrna mudrosti, vrednota i vjerovanja, mitova i tako dalje, čija teorijska integracija po sebi iziskuje znatnu intelektualnu snagu, kao što svjedoči duga linija smionih integracija od Homera do posljednjih graditelja sociologijskih sistema. Međutim, na predteorijskom nivou svaka institucija posjeduje korpus prenesenog, receptnog znanja, to jest znanja koje isporučuje institucionalno prikladna pravila vladanja.³²

Takvo znanje konstituira motivirajuću dinamiku institucionalnog vladanja. Ono definira institucionalizirana područja vladanja i označava sve situacije koje padaju unutar njih. Ono definira i konstruira uloge koje treba igrati u kontekstu dotičnih institucija. Ono *ipso facto* kontrolira i predviđa sve takvo vladanje. Budući da je takvo znanje društveno objektivirano *kao* znanje, to jest kao korpus općenito važećih istina o zbilji, bilo kakvo radikalno odstupanje od institucionalnog poretka pojavljuje se kao udaljavanje od zbilje. Takvo odstupanje može se označiti kao moralna izopačenost, kao mentalna bolest ili naprosto kao obično neznanje. Premda će te fine distinkcije imati očigledne posljedice po tretman devijanta, svi im je zajednički inferioran kognitivni status unutar posebnog društvenog svijeta. Na taj način posebni društveni svijet postaje svijet *tout court*. Ono što se u tom društvu uzima zdravo za gotovo kao znanje počinje se podudarati s onim spoznatljivim, ili barem daje okvir unutar kojeg će bilo što što još nije znano postati znano u budućnosti. To je znanje koje je naučeno u toku socijalizacije i koje posreduje pounutrivanje objektiviranih struktura društvenog svijeta u individualnu svijest. U tom smislu znanje je srce temeljne dijalektike društva. Ono »programira« kanale u kojima ispoljavanje proizvodi objektivni svijet. Ono taj svijet objektivira kroz jezik i kognitivni aparat baziran na jeziku, to jest, ono ga sređuje u predmete koje se ima shvaćati kao zbilju.³³ Ono se u

32 Termin »receptno znanje« preuzet je od Schutzja.

33 Termin »opredmećenje« (objectification) izveden je iz hegelovskog *Vergegen-*

toku socijalizacije ponovo pounutruje *kao* objektivno važeća istina. Dakle, znanje o društvu je *realizacija* u dvosstrukom smislu riječi,* u smislu zahvaćanja objektivirane društvene zbilje i u smislu tekućeg proizvođenja te zbilje.

Na primjer, tokom diobe rada razvijen je korpus znanja koji se odnosi na time obuhvaćene posebne aktivnosti. U svojoj jezičkoj osnovi, to je znanje već prijeko potrebno institucionalnom 'programiranju' ovih ekonomijskih djelatnosti. Recimo, postojat će vokabular koji označava razne načine lovljenja, oružje koje treba koristiti, životinje koje služe za žrtvu itd. Osim toga, postojat će zbirka recepata koje valja naučiti ako čovjek hoće pravilno loviti. To znanje po sebi služi kao sila koja kanalizira i kontrolira, kao prijeko potreban sastojak institucionalizacije te oblasti ponašanja. Kako se institucija lova kristalizira i opstaje u vremenu, isti taj korpus znanja služi kao njen objektivni (a usput i iskustveno verifikabilan) opis. Tim znanjem je objektiviran čitav jedan segment društvenog svijeta. Postojat će objektivna »znanost« lova, koja odgovara objektivnoj zbilji lovačke ekonomije. Ne treba posebno razrađivati da se ovdje »empirijska verifikacija« i »znanost« ne shvaćaju u smislu modernih znanstvenih kanona, već prije u smislu znanja koje se može roditi u iskustvu, a kasnije može postati sistematski organizirano kao korpus znanja.

Isti taj korpus znanja opet se prenosi sljedećoj generaciji. Ono se tokom socijalizacije uči kao objektivna istina i tako se pounutruje kao subjektivna zbilja. Ta zbilja zauzvrat ima moć da oblikuje pojedinca. Ona će proizvesti poseban tip osobe, naime lovca, čiji identitet i biografija ica lova imaju značenje samo u univerzumu što ga u cjelini (recimo, u društvu lovaca) ili dijelom (recimo, u našem vlastitom društvu, u kojem se lovci okupljaju u vlastitom subuniverzumu) konstruira ranije spomenuti korpus znanja. Drugim riječima, nijedan dio institucionalizacije lova ne može postojati bez posebnog znanja koje je s referencijom na tu djelatnost društveno proizvedeno i objektivirano. Loviti i biti lovac implicira postojanje druš-

standlichung. (tako se kroz cijelu knjigu englesko -objectivation- prevodi kao -objektivacija-, dok je. za razliku od toga. termin -opredmećenje- rezerviran kao prevod riječi »objectification- — *prim prev*)

* Engleski glagol -to realize- znači između ostalog i -realizirati-, privesti u zbilju, i -shvatiti-, privesti svijest loj /.bilji *prim. prcv.*

tvenog svijeta što ga definira i kontrolira taj korpus znanja. Isto se to *mutatis mutandis* može primijeniti na bilo koje područje institucionaliziranog ponašanja.

Taloženje i tradicija

U svijesti se zadržava samo malen dio totaliteta ljudskih iskustava. Tako zadržana iskustva se talože, tj. u sjećanju se skrućuju kao prepoznatljivi i upamtivi entiteti.³⁴ Kad do tog taloženja ne bi došlo, za pojedinca ne bi bilo smisla u njegovoj vlastitoj biografiji. Također se zbiva i intersubjektivno taloženje, kad više individua dijeli zajednički životopis, čija se iskustva inkorporiraju u zajedničku zalihu znanja. Intersubjektivnu sedimentaciju može se zvati društvenom samo ukoliko je bila objektivirana u ovakvom ili onakvom znakovnom sistemu, tj. kad nastane mogućnost iznova ponavljano opredmećivanja zajedničkih iskustava. Tek ie tada vjerojatno da će se ta iskustva prenositi s jedne generacije na sljedeću, i od jedne zajednice drugoj. Teorijski bi i zajedničko djelovanje, bez znakovnog sistema, moglo biti osnovom za prenošenje. Empirijski je to nevjerojatno. Objektivno raspoloživ znakovni sistem podaruje nataloženim iskustvima status začetne anonimnosti, time što ih odvaja od njihovog izvornog konteksta konkretnih individualnih biografija i čini ih općenito raspoloživima za sve kojima je zajednički, ili bi im u budućnosti mogao biti zajednički dotični znakovni sistem. Iskustva tako postaju spremna za prenošenje.

U principu, može poslužiti bilo koji znakovni sistem. Dakako, odlučujući značaj normalno ima jezički sistem. Jezik objektivira zajednička iskustva i čini ih raspoloživima za sve unutar jezičke zajednice, postajući tako i osnova i sredstvo kolektivne zalihe znanja. Osim toga, jezik pruža sredstva za opredmećivanje novih iskustava, dopuštajući njihovo inkorporiranje u već postojeću društvenu zalihu znanja, i najvažnije je sredstvo kojim se u tradiciji dotičnog kolektiva prenose objektivirane i opredmećene sedimentacije.

34 Termin »sedimentacija« izveden je od Edmunda Husserla. U sociologijskom kontekstu ga je prvi upotrebio Schutz.

Na primjer, samo su neki članovi lovačkog društva doživjeli iskustvo da izgube svoje oružje i nadu se primorani da se s divljom životinjom bore golim rukama. To zastrašujuće iskustvo, sa svim onim poukama o srčanosti, lukavosti i vještini što ih to sa sobom nosi, čvrsto se staložilo u svijesti individua koje su ga doživjele. Ako nekoliko pojedinaca dijeli to iskustvo, ono će se sedimentirati intersubjektivno, i možda čak može obrazovati duboku povezanost među njima. Međutim, s jezičkim označavanjem i prenošenjem tog iskustva ono postaje dostupno, a možda i jako značajno, pojedincima koji ga nikad nisu doživjeli. Jezičko označavanje (za koje možemo zamisliti kako je u lovačkom društvu uistinu vrlo precizno i razrađeno — recimo, »sam, jednom rukom, ubio mužjaka nosoroga«, »sam, dvjema rukama, ubio ženku nosoroga« itd.) apstrahira iskustvo iz njegovih individualnih biografskih zgoda. Ono postaje objektivna mogućnost za svakoga, a u svakom slučaju za svakoga unutar stanovitog tipa (recimo, lovci koji su prošli punu inicijaciju); to jest, ono postaje u načelu anonimno, čak i kad je još združeno s djelima određenih pojedinaca. Ono može biti na izveden način relevantno (recimo, s obzirom na poželjnost budućeg muža) čak i onima koji ne očekuju da u vlastitom budućem životopisu dožive takvo iskustvo (recimo, ženama, kojima je zabranjeno da love); u svakom slučaju, ono je dio zajedničke zalihe znanja. Opredmećivanje iskustva u jeziku (to jest njegova preobrazba u opće raspoloživ predmet znanja) dopušta onda i njegovo inkorporiranje u širi korpus tradicije putem moralnog poučavanja, nadahnjujućeg pjesništva, religijske alegorije i koječega drugoga. Tada se i iskustvo u užem smislu i njegov dodatak širih označavanja može učenjem predati svakoj novoj generaciji, ili se čak može difuzijom širiti na neku posve drugačiju zajednicu (recimo, agrikulturnom društvu, koje cijelom tom poslu može pridati vrlo različito značenje).

Jezik postaje spremište širokog agregata kolektivnih taložina koje se mogu stjecati monotetički, to jest kao kohezivne cjeline i bez rekonstruiranja izvornog procesa njihovog formiranja.³⁵ Budući da je pravo porijeklo tih taložina izgubilo na važnosti, tradicija može izmisliti i neko

³⁵ Na to ukazuje Husserlov termin -monotetičko stjecanje-. Široko ga koristi i Schutz.

sasvim drugačije porijeklo, a da time ne ugrozi ono što je objektivirano. Drugim riječima, legitimacije mogu nasljeđivati jedna drugu, podarujući s vremena na vrijeme nova značenja nataloženim iskustvima određene zajednice. Prošlu povijest društva se može reinterpretirati a da to nužno ne uzrokuje poremećaj institucionalnog poretka. Na primjer, u gornjem primjeru se »veliko ubijanje« može početi legitimirati kao djelo božanskih likova, a svako njegovo ponavljanje od strane čovjeka kao oponašanje mitologijskog prototipa.

Taj proces leži u osnovi svih objektivnih taložina, a ne samo institucionaliziranih djelovanja. On se, na primjer, može odnositi na prenošenje tipizacija drugih koje nisu izravno relevantne za određene institucije. Na primjer, druge tipiziramo kao »visoke« ili »niske«, »debele« ili »mršave«, »živahne« ili »dosadne«, a da tim tipizacijama ne pridajemo nikakve posebne institucionalne implikacije. Dakako, taj se proces odnosi i na transmisiju nataloženih značenja koja udovoljavaju prethodno danoj specifikaciji institucija. Prenos značenja institucije zasniva se na društvenom prepoznavanju te institucije kao »trajnog« rješenja nekog »trajnog« problema dane zajednice. Stoga potencijalni vršioци institucionaliziranih djelovanja moraju biti *sistematski* upoznavani s tim značenjima. To izaziva potrebu za nekom formom »obrazovnog« procesa. Institucionalna značenja moraju se moćno i nezaboravno utisnuti u svijest pojedinca. Budući da su ljudska bića često lijena i zaboravljiva, moraju postojati procesi kojima se ta značenja mogu iznova utiskivati i upamćivati, ako treba i nasilnim i općenito neugodnim sredstvima. Osim toga, budući da su ljudska bića često i glupa, postoji tendencija pojednostavnjivanja institucionalnih značenja u procesu transmisije, tako da danu zbirku institucionalnih »formula« mogu lako učiti i pamtit i slijedeće generacije. To što institucionalna značenja imaju karakter »formule« osigurava njihovu upamtivost. Tu na razini nataloženih značenja imamo iste one procese rutinizacije i trivijalizacije koje smo već zabilježili u diskusiji o institucionalizaciji. Korisnu ilustraciju ponovo pruža stilizirana forma u kojoj u tradiciju ulaze junačka djela.

Objektivirana značenja institucionalnog djelovanja shvaćaju se kao »znanje« i kao takva se prenose. Nešto od tog »znanja« smatra se relevantnim za sve, a nešto samo

za izvjesne tipove. Sva transmisija iziskuje nekakav društveni aparat. To jest, neki se tipovi označavaju kao prenosioci, a drugi kao primaoci tradicionalnog »znanja«. Specifični karakter tog aparata varirat će, dakako, od društva do društva. Postojat će i tipizirane procedure prelaznja tradicije od znalaca na neznaoce. Na primjer, ujaci mogu prenositi tehnički, magijski i moralni nauk o lovu nećacima izvjesne dobi, pomoću određenih postupaka inicijacije. Kao i »znanje« koje se ima prenositi između njih, i tipologija znalaca i onih koji ne znaju jest stvar društvene definicije; i »znanje« i »neznanje« odnosi se na ono što je društveno definirano kao zbilja, a ne na neke ekstrasocijalne kategorije kognitivnog važenja. Drugim riječima, ne prenose ujaci ovu posebnu zalihu znanja zato što to znaju, nego oni to znaju (to jest, definirani su kao znalci) *zato* što su ujaci. Ako iz posebnih razloga ispadne da neki institucionalno označeni ujak nije kadar prenositi dotično znanje, on više nije ujak u punom smislu riječi, i zapravo mu se može uskratiti institucionalno priznanje tog statusa.

Ovisno o društvenom rasponu relevantnosti stanovitog tipa »znanja«, te o njegovoj složenosti i važnosti u posebnoj zajednici, može doći do toga da se »znanje« mora reafirmirati kroz simboličke predmete (kao fetiši i vojni amblemi) i/ili simboličke djelatnosti (kao religijski ili vojni ritual). Drugim riječima, može se kao mnemotehnička pomagala prizvati fizičke predmete i djelovanja. Sva transmisija institucionalnih značenja očigledno implicira postupke kontrole i legitimacije. Oni su pripojeni -samim institucijama, a propisuje ih osoblje koje radi na prenošenju. Ovdje se opet može naglasiti da se *a priori* ne može pretpostaviti nikakva konzistentnost, a kamoli funkcionalnost između različitih institucija i pripadnih im formi prenošenja znanja. Problem logičke koherencije prvo nastaje na razini legitimacije (gdje može postojati sukob ili konkurencija između različitih legitimacija i njihovog administrativnog osoblja), i, kao drugo, na razini socijalizacije (gdje može biti poteškoća u pounutrivanju sukcesivnih ili konkurentnih institucionalnih značenja). Vratimo li se prethodnom primjeru, nema razloga *a priori* zašto institucionalna značenja koja su imala porijeklo u lovačkom društvu ne bi bila difuzijom prenesena i na agrikulturno društvo. Štoviše, ta se značenja promatraču izvana

moгу pojaviti tako da njihova »funkcionalnost« u prvom društvu u vrijeme difuzije bude sumnjiva, a u drugome nikakva. Poteškoće koje tu mogu nastati povezane su s teorijskim aktivnostima legitimatora i praktičkim aktivnostima onih koji »obrazuju« u tom novom društvu. Teoretičari se moraju zadovoljiti time da je lovačka božica plauzibilan žitelj u agrarnom panteonu, a pedagozi imaju problem da njene mitologijske aktivnosti objasne djeci koja nikad nisu vidjela lov. Legitimirajući teoretičari skloni su tražiti logiku, a djeca su sklona tvrdoglavosti. To, međutim, nije problem apstraktne logike ili tehničke funkcionalnosti, nego domišljatosti na jednoj, a lakovjernosti na drugoj strani — što je prilično različit sud.

Uloge

Kao što smo vidjeli, porijeklo bilo kojeg institucionalnog poretka leži u tipizaciji vlastitih i tuđih ispoljavanja. To implicira da čovjek s drugima dijeli određene ciljeve i međusobno isprepletene faze izvedbe, te, nadalje, da se tipiziraju određena djelovanja. To jest, neće se prepoznati samo poseban djelatnik koji izvodi akciju tipa *X*, nego akcija tipa *X* koju može izvesti *bilo koji* djelatnik kojem se dotična struktura relevancije može uvjerljivo pripisati. Na primjer, netko može uvažiti to što se njegov šogor upušta u to da tjera u red njegove bezobrazne potomke, i razumjeti da je taj posebni postupak samo jedan slučaj forme postupanja primjerene drugim parovima ujaka i nećaka, zapravo da je to općenito raspoloživ obrazac u matrilokalnom društvu. Samo ako vlada potonja tipizacija, taj će slučaj slijediti tok koji je društveno prihvaćen kao gotova stvar, u kojoj se otac diskretno povlači sa scene da ne bi ometao legitimno vršenje ujakovog autoriteta.

Tipizacija formi djelovanja zahtijeva da one imaju objektivnu smisao, što sa svoje strane iziskuje jezičko opredmećenje. To znači da će postojati rječnik koji se odnosi na te forme djelovanja (kao što je »korenje nećaka«, koje će pripadati jezičkom strukturiranju srodstva i raznih njegovih prava i obaveza). Tada se djelovanje i njegov smisao u načelu može shvaćati po strani od njegovih individualnih izvedbi i s njima združenih promjenjivih subjek-

tivnih procesa. I sam čovjek i drugi mogu se shvatiti kao izvođači objektivnih, općenito znanih djelatnosti, koje se ponavljaju i koje može ponoviti *bilo koji* akter prikladnog tipa.

To ima vrlo važne posljedice za doživljaj sebe. U toku djelovanja postoji identifikacija sebe s objektivnim smislom djelovanja; djelovanje koje teče određuje u tom trenutku samoshvaćanje aktera, i to u objektivnom smislu koji je društveno pripisan toj akciji. Premda može i dalje biti rubno svjestan tijela i drugih aspekata sebe koji nisu direktno uključeni u djelovanje, djelatnik u tom trenutku sebe u biti shvaća u identifikaciji s društveno objektiviranim djelovanjem («Ja sada korim svojeg nećaka» — epizoda rutinskog svakodnevnog života koja se uzima zdravo za gotovo). Pošto se akcija dogodila, postoji jedna daljnja važna posljedica, kad akter razmišlja o svojoj akciji. Sada je *dio* sopstva opredmećen *kao* izvođač tog postupka, uz cijelo sopstvo koje opet postaje relativno neidentificirano s izvedenim postupkom. To jest, postaje moguće pojmiti sopstvo kao da je samo djelomično bilo uključeno u postupak (konačno, čovjek u našem primjeru jest i nešto drugo osim odgojitelj nećaka). Nije teško vidjeti da se, kad se ta opredmećenja akumuliraju («odgojitelj nećaka», »sestrin pomagač«, »inicirani ratnik«, »virtuoz plesa kiše« itd.), čitav jedan sektor samosvijesti strukturira u odrednicama tih opredmećenja. Drugim riječima, jedan segment sopstva je opredmećen u odrednicama društveno raspoloživih tipizacija. Taj je segment istinski »društveno sopstvo«, koje se subjektivno doživljava kao razlučeno od sopstva u totalitetu, ili čak u sukobu s njime.³⁶ Tog važnog fenomena, koji dopušta unutrašnji »razgovor« između različitih segmenata sopstva, prihvatit ćemo se kasnije, kad bacimo pogled na proces kojim se društveno konstruirani svijet pounutruje u individualnoj svijesti. Za sada je važan upravo odnos fenomena prema objektivno raspoloživim tipizacijama ponašanja.

Sve u svemu, djelatnik se *in actu* identificira s društveno objektiviranim tipizacijama vladanja, ali potom, dok razmišlja o svojem vladanju, ponovo uspostavlja distancu prema njima. Ta distanca između aktera i njegove akcije može se zadržati u svijesti i projicirati na buduća

36 O "društvenom sopstvu" koje se konfrontira sa sopstvom u njegovoj totalnosti usp. Meadov pojam »mene« s Durkheimovim pojmom *homo duplex*. j

ponavljanja akcija. Na taj se način i sam ja koji djelujem i djelatni drugi ne shvaćaju kao jedinstvene individue nego kao *tipovi*. Ti tipovi su po definiciji međusobno zamjenjivi.

O ulogama možemo početi primjereno govoriti kad se ta vrst tipizacije zbiva u kontekstu opredmećene zalihe znanja, zajedničke zajednici djelatnika. Uloge su tipovi djelatnika u takvom kontekstu.³⁷ Odmah se može vidjeti da je konstrukcija tipologija uloga nužan korelat institucionalizacije vladanja. U individualnom iskustvu institucije su otjelovljene putem uloga. Uloge su, jezički opredmećene, bitan sastojak objektivno raspoloživog svijeta svakog društva. Igranjem uloga pojedinac participira u društvenom svijetu. Pounutrivanjem uloga isti taj svijet postaje za njega subjektivno realan.

U zajedničkoj zalihi znanja postoje standardi izvedbe uloga dostupni svim članovima društva, ili barem onima koji su potencijalni izvođači dotičnih uloga. Sama ta opća dostupnost dio je iste te zalihe znanja; nisu općepoznati samo standardi uloge *X*, nego je poznato i *da* su ti standardi poznati. Svakog navodnog aktera uloge *X* može se, sljedstveno, smatrati odgovornim za pridržavanje standarda, koje se može misliti kao dio institucionalne tradicije i koristiti ih za verificiranje ovlaštenja svih izvođača, a, kao dokaz tome, mogu služiti i kao kontrola.

Porijeklo uloga leži u istom onom fundamentalnom procesu navikavanja i objektivacije iz kojeg porijeklo vuku institucije. Uloge se pojavljuju čim se zajednička zaliha znanja što sadrži uzajamne tipizacije vladanja nađe u procesu formiranja, procesu koji, kako smo vidjeli, ima endemski značaj za društvenu interakciju i prethodi prvoj institucionalizaciji. Pitanje o tome koje uloge postaju institucionalizirane identično je s pitanjem na koje oblasati ponašanja djeluje institucionalizacija, i na njega se može odgovoriti na isti način. Sve institucionalizirano ponašanje uključuje uloge. Uloge tako imaju udio u kontroli-rajućem karakteru institucija. Čim se akteri tipiziraju kao izvođači uloga, njihovo vladanje *ipso facto* podliježe prisilnom provođenju. Udovoljavanje i neudovoljavanje društvenim standardima uloga više nije stvar izbora, pre-

37 Premda naša argumentacija koristi termine koji su Meadu strani, naše poimanje uloge je vrlo blisko njegovome, i po intenciji je proširenje midovske teorije uloge u širem referentnom okviru, naime okviru koji uključuje teoriju institucija.

mda strogost sankcija može, dakako, varirati od slučaja do slučaja.

Uloge *reprezentiraju* institucionalni poredak.³⁸ To predstavljanje se odvija na dvije razine. Prvo, izvođenje uloga predstavlja samo sebe. Na primjer, baviti se suđenjem jest reprezentirati ulogu suca. Pojedinaac koji sudi ne djeluje »po vlastitoj volji«, nego *kao* sudac. Drugo, uloga predstavlja čitav intelektualni neksus vladanja. Uloga suca stoji u odnosu s drugim ulogama, čiji totalitet obuhvaća instituciju prava. Sudac djeluje kao reprezentant te institucije. Institucija se u zbiljskom iskustvu može manifestirati samo kroz takvu reprezentaciju u ulogama koje se izvode. Sa svojim sklopom »programiranih« djelovanja, institucija liči nenapisanom librettu drame. Realizacija drame ovisi o tome da njene propisane uloge opetovano izvode živi glumci. Glumci otjelovljuju uloge i aktualiziraju dramu predstavljajući je na određenoj pozornici. Ni drama ni institucija empirijski ne postoje odvojeno od te ponavljane realizacije. Dakle, reći da uloge reprezentiraju institucije znači reći da uloge institucijama omogućuju da postoje uvijek iznova kao zbiljsko prisustvo u iskustvu živih individua.

Postoje i drugi putevi reprezentiranja institucija. U iskustvu ih reprezentiraju (dakle, čine ih prisutnima) i njihova jezička opredmećenja, od jednostavnog verbalnog označavanja do njihovog inkorporiranja u visoko složene simbolizacije zbilje. Mogu ih simbolički predstavljati i prirodni i umjetni fizički predmeti. Međutim, sve te reprezentacije postaju »mrtve« (to jest, lišene subjektivne realnosti) ukoliko se stalno ne »dovode u život« u aktualnom ljudskom ponašanju. Dakle, reprezentacija institucije u ulogama i pomoću njih jest reprezentacija *par excellence*, o kojoj ovise sve druge. Na primjer, instituciju prava predstavljaju, dakako, i pravni jezik, pravila zakona, teorije jurisprudencije i, konačno, najviše legitimacije te institucije i njenih normi u etičkim, religijskim ili antologijskim sistemima misli. Instituciju nadalje predstavljaju i takvi od čovjeka sačinjeni fenomeni kao što su jeziva oprema koja često prati primjenu zakona, i takve prirodne pojave kao što je udar groma, koji se može uzeti kao božanski pravorijek božjeg suda i u krajnjem slučaju čak

38 Termin »reprezentacija« ovdje |o blisku povezan s dirkemovskim načinom upotrebe, ali je po dosegu siri

može postati simbol najviše pravde. Međutim, sve te reprezentacije svoj trajni značaj, pa čak i razumljivost, izvođe iz toga što su korištene u ljudskom vladanju, ovdje dakako tipiziranome u institucionalnim ulogama prava.

Kad počnu razmišljati o tim pitanjima, pojedinci se suočavaju s problemom povezivanja tih raznih reprezentacija u kohezivnu cjelinu koja će tvoriti neki smisao.³⁹ Bilo koje konkretno izvođenje uloge ukazuje na objektivni smisao institucije, dakle na druga komplementarna izvođenja uloga, te na smisao institucije kao cjeline. Premda se problem integriranja raznih tako obuhvaćenih reprezentacija prvenstveno rješava na razini legitimacije, na njemu se radi i u granicama stanovitih uloga. Sve uloge predstavljaju institucionalni poredak u ranije spomenutom smislu. Međutim, *neke* uloge više nego druge simbolički predstavljaju taj red u totalitetu. U društvu su takve uloge strateški vrlo važne, tj. imaju poseban odnos s društvenim aparatom legitimacije. Neke uloge nemaju nikakvu *drugu* funkciju *osim* tog simboličkog predstavljanja institucionalnog poretka kao integriranog totaliteta, a druge tu funkciju preuzimaju s vremena na vrijeme, kao dodatak manje uzvišenim funkcijama koje vrše rutinski*. Sudac, na primjer, može prigodno, u nekom posebno važnom slučaju, na taj način reprezentirati totalnu integraciju društva. Monarh to čini sve vrijeme, a u konstitucionalnoj monarhiji, zapravo, može biti i bez ikakve druge funkcije osim da bude »živi simbol« za sve društvene slojeve, sve do čovjeka s ulice. Povijesno su uloge što simbolički predstavljaju totalni institucionalni poredak uglavnom bile smještene u političke i religijske institucije.⁴⁰

Za naša neposredna razmatranja važniji je karakter uloga kao posrednika specifičnih sektora zajedničke zalihe znanja. Djelovanjem uloga koje igra, pojedinac biva uveden u specifične oblasti društveno objektiviranog znanja, i to ne samo u užem kognitivnom smislu već i u smislu »znanja« normi, vrijednosti, pa čak i emocija. Biti sudac — to očigledno uključuje poznavanje prava, a vjerojatno i poznavanje mnogo šireg raspona pravno relevantnih ljudskih stvari. To, međutim, također uključuje i

³⁹ Taj proces »povezivanja« je jedna od središnjih preokupacija dirkemovske sociologije — integracija društva njegovanjem solidarnosti.

⁴⁰ Ono što Durkheim zove »religija« jesu simboličke reprezentacije integracije.

»znanje« vrednota i stavova što ih se smatra primjerenima suci, a sežu sve do onoga što se poslovično smatra doličnim sučevoj ženi. Sudac također mora imati prikladno »znanje« u domeni emocija: morat će, na primjer, znati kada treba zatomiti osjećaj samilosti, da spomenemo jednu psihologijsku pretpostavku te uloge, koja nije bez važnosti. Na taj način svaka uloga otvara ulaz u specifičan sektor totalne zalihe znanja društva. Da bi se ulogu naučilo, nije dovoljno steći rutine koje su neposredno nužne za njeno »izvanjsko« izvođenje. Čovjek se također mora uvesti u razne kognitivne, pa čak i afektivne naslage korpusa znanja koje je direktno i indirektno primjerenom toj ulozi.

To implicira društvenu raspodjelu znanja.⁴¹ Zaliha znanja društva strukturirana je u odrednicama onoga što je relevantno općenito i onoga što je relevantno samo određenim ulogama. To važi čak i za vrlo jednostavne društvene situacije, kakav je naš raniji primjer društvene situacije proizvedene tekućom interakcijom muškarca, biseksualne žene i lezbijke. Tu je neko znanje relevantno svim trima individuama (npr. znanje koje je nužno da se ta družba ekonomski održi), dok je drugo znanje relevantno samo za dvije (*savoir-faire* lezbijke, ili, u drugom slučaju, znanje heteroseksualnog zavođenja). Drugim riječima, društvena raspodjela znanja povlači za sobom nastanak dihotomije između općenite relevancije i one koja je specifična za uloge.

Imajući u vidu povijesnu akumulaciju znanja u društvu, možemo uzeti da će zbog diobe rada znanje specifično za ulogu rasti po bržoj stopi nego općenito relevantno i dostupno znanje. Umnožavanje specifičnih zadataka prouzročeno podjelom rada iziskuje standardizirana rješenja koja se mogu odmah učiti i prenositi. Ova sa svoje strane iziskuju specijalizirano znanje o određenim situacijama i odnosima sredstvo/cilj čijim su odrednicama te situacije društveno definirane. Drugim riječima, nastat će specijalisti od kojih će svaki morati znati sve ono što se smatra nužnim za ispunjavanje njegovog posebnog zadatka.

Da bi akumuliralo znanje specifično za uloge, društvo mora biti organizirano tako da se određeni pojedinci

41 Pojam društvene raspodjele znanja izveden je od Schutz.

mogu usredotočiti na svoje specijalnosti. Ako treba da u lovačkom društvu stanoviti pojedinci postanu specijalisti kao kovači mačeva, morat će postojati odredbe koje ih oslobađaju od lovačkih djelatnosti, stavljenih u dužnost svim ostalim odraslim muškarcima. Specijalizirana znanja ne tako opipljive vrsti, kao što su znanja mistagoga i ostalih intelektualaca, iziskuju sličnu društvenu organizaciju. U svim tim slučajevima specijalisti postaju administratori sektora zalihe znanja koji su im bili društveno doznačeni.

Istodobno, jedan važan dio općenito relevantnog znanja jest tipologija specijalista. Mada su specijalisti definirani kao pojedinci koji poznaju svoje specijalnosti, svakom mora, za slučaj potrebe za njihovom specijalnošću, znati koji su ljudi specijalisti. Od običnog čovjeka se ne očekuje da poznaje završenosti magije za izazivanje plodnosti ili izbacivanje zlih čarolija. Međutim, ono što on *mora* znati jest kojeg vrača da pozove ako nastane potreba za nekom od tih usluga. Tako je tipologija eksperata (ono što suvremeni socijalni radnici zovu referalnim vodičem) dio općenito relevantne i dostupne zalihe znanja, a znanje od kojeg se ekspertiza sastoji — nije. U ovom času nas ne moraju zanimati praktičke poteškoće do kojih može dolaziti u izvjesnim društvima (npr. kad postoje konkurentske kotrije eksperata, ili kad specijalizacija postaje tako komplicirana da to laika zbunjuje).

Dakle, odnos između uloga i znanja može se analizirati s dviju pogodnih točaka. Gledano iz perspektive institucionalnog poretka, uloge se pojavljuju kao institucionalne reprezentacije i posredovanja institucionalno objektiviranih nakupina znanja. Gledano pak iz perspektive nekoliko uloga, svaka uloga sa sobom nosi društveno definiran privjesak znanja. Obje perspektive, dakako, ukazuju na isti globalni fenomen, a to je esencijalna dijalektika društva. Prva se perspektiva daje sažeti u sud da društvo postoji samo kad su ga pojedinci svjesni, a druga u sud da je individualna svijest društveno određena. Ako to suzimo na pitanje uloga, možemo reći da je, s jedne strane, institucionalni poredak zbiljski samo ukoliko se *realizira* u ulogama što se izvode, te da, s druge strane, uloge reprezentiraju institucionalni poredak koji definira njihov karakter (uključujući njihove dodatke znanja) i iz kojega one izvode svoj objektivni smisao.

Analiza uloga je za sociologiju znanja posebno važna zato što otkriva posredovanja između makroskopskih univerzuma značenja, objektiviranih u društvu, i puteva kojima ti univerzumi bivaju pojedincima subjektivno zbiljni. Tako je npr. moguće analizirati makroskopske društvene korijene religijskog svjetonazora u određenim kolektivima (recimo, klasama, etničkim skupinama ili intelektualnim koterijama), i također analizirati način kojim se taj svijet manifestira u svijesti pojedinca. Te dvije analize se mogu sjediniti samo ako se istraže načini kako se pojedinac u svojem totalnom društvenom djelovanju odnosi spram dotičnog kolektiva. Takvo će se istraživanje nužno morati baviti analizom uloga.⁴²

Doseg i načini institucionalizacije

Do sada smo o institucionalizaciji raspravljali u odrednicama bitnih značajki koje se mogu uzeti kao sociologijske konstante. U ovoj raspravi očito ne možemo dati čak ni pregled bezbrojnih varijacija povijesnih manifestacija i kombinacija tih konstanti — što predstavlja zadatak koji bi se dalo izvršiti samo pisanjem univerzalne historije s gledišta sociologijske teorije. Međutim, postoji izvjestan broj povijesnih varijacija karaktera institucija koje su za konkretne sociologijske analize toliko važne da ih treba bar ukratko raspraviti. Naša će pažnja, dakako, i dalje biti usredotočena na odnos između institucija i znanja.

Kad se istražuje bilo koji konkretni institucionalni porijek, može se postaviti slijedeće pitanje: Dokle seže institucionalizacija unutar totaliteta društvenih djelovanja u danoj zajednici? Drugim riječima, koliko je širok sektor institucionalizirane djelatnosti u usporedbi sa sektorom koji ostaje neinstitucionaliziran?⁴³ Jasno je da u toj stvari postoji povijesna varijabilnost, da različita društva dopuštaju više ili manje prostora neinstitucionaliziranim djelovanjima. Važno je općenito razmotriti koji faktori određuju širi doseg institucionalnosti nasuprot užemu.

⁴² Termin -posredovanje« je koristio Sartre, ali bez konkretnog značenja koje mu je kadra dati teorija uloga. Taj termin dobro služi da pokaže opću povezanost između teorije uloga i sociologije znanja.

⁴³ To se pitanje može označiti kao pitanje koje se bavi »gustoćom« institucionalnog poretka. Međutim, mi smo pokušavali izbjeći uvođenje novih termina, pa smo odlučili da ovaj termin ne koristimo, premda je sugestivan.

Vrlo formalno, doseg institucionalizacije ovisi o općenitosti struktura relevancije. Ako je u društvu mnogo struktura relevancije, ili većina njih, rasprostranjeno općenito, doseg institucionalizacije bit će širok. Ako je tako rasprostranjeno samo nekoliko struktura relevancije, doseg institucionalizacije će biti uzak. U potonjem slučaju postoji i daljnja mogućnost da institucionalni poredak bude visoko fragmentiran, pri čemu su stanovite strukture relevancije zajedničke grupama unutar društva, ali ne i društvu u cjelini.

Ovdje bi moglo biti heuristički korisno misliti u odrednicama idealtipskih krajnosti. Može se zamisliti društvo u kojemu je institucionalizacija totalna. U takvom društvu su *svi* problemi zajednički, *sva* njihova rješenja su društveno objektivirana, a *sve* društvene aktivnosti su institucionalizirane. Institucionalni poredak obuhvaća totalitet društvenog života, koji liči stalnom izvođenju složene, visoko stilizirane liturgije. Nema nikakve ili skoro nikakve raspodjele znanja specifične po ulogama, jer se sve uloge izvode unutar situacija koje su podjednako relevantne svim akterima. Taj heuristički model totalno institucionaliziranog društva (usput rečeno, zgodna tema za noćne more) može se blago modificirati zamišljajući da su sve društvene aktivnosti institucionalizirane, *ali* ne oko zajedničkih problema. Premda bi stil života koji bi takvo društvo naturilo svojim članovima bio podjednako krut, postojao bi veći stupanj raspodjele znanja specifične za uloge. Istodobno bi, takorekuć, tekao veći broj liturgija. Ne treba ni reći da se niti model institucionalnog totaliteta ni njegova modifikacija ne mogu naći u povijesti. Međutim, moguće je razmatrati zbiljska društva po tome koliko se približavaju tom ekstremnom tipu. Tada se može reći da se primitivna društva tom tipu približavaju u mnogo većem stupnju nego civilizirana.⁴⁴ Može se čak reći da u razvoju arhajskih civilizacija postoji progresivno udaljavanje od tog tipa.⁴⁵

⁴⁴ To je ono na što je Durkheim ukazivao kao na „organsku solidarnost“. Lucien Levy-Bruhl daje tom dirkemovskom pojmu daljnji psihologijski sadržaj kad govori o „mističnoj participaciji“ u primitivnim društvima.

⁴⁵ Ovdje se može usporediti pojmove „kompaktnosti“ i „diferencijacije“ Erica Voegelina. Vidi njegov *Order and History*, vol. I, Louisiana State University Press, La Baton Rouge 1956; O. U. P., Oxford. Talcott Parsons je u raznim dijelovima svojeg djela govorio o institucionalnoj diferencijaciji.

Suprotni ekstrem bilo bi društvo u kojem postoji samo *jedan* zajednički problem, a institucionalizacija se zbiva samo s obzirom na djelatnosti koje se bave tim problemom. U takvom društvu ne bi bilo gotovo nikakve zajedničke zalihe znanja. Skoro sve znanje bilo bi specifično prema ulogama. U pogledu makroskopskih društava povijesno ne raspoložemo čak ni aproksimacijom tog tipa. No izvjesne aproksimacije se mogu naći u manjim društvenim formacijama — na primjer, u libertarskim kolonijama gdje su *zajedničke* brige ograničene na ekonomske uredbe, ili u vojničkim ekspedicijama koje se sastoje od većeg broja plemenskih ili etničkih jedinica čiji je jedini *zajednički* problem vođenje rata.

Po strani od podsticajnih sociologijskih fantazija, takve heurističke fikcije su korisne samo ukoliko pomažu da se razjasne uvjeti koji pogoduju njihovim aproksimacijama. Najopćenitiji uvjet jest stupanj diobe rada, s pratećom diferencijacijom institucija.⁴⁶ Svako društvo u kojem se rad sve više dijeli udaljava se od prvog gore opisanog ekstremnog tipa. Drugi opći uvjet, koji je s prvim u bliskom odnosu, jest raspoloživost ekonomijskog viška, koji stanovitim pojedincima ili grupama omogućuje da se bave specijaliziranim djelatnostima koje nisu direktno uključene u održavanje opstanka.⁴⁷ Kao što smo vidjeli, te specijalizirane aktivnosti dovode do specijalizacije i segmentacije u zajedničkoj zalihi znanja. A potonje omogućuju znanje subjektivno odvojeno od *ikakve* društvene relevancije, dakle »čistu teoriju«.⁴⁸ To znači da izvjesni pojedinci (vratimo li se ranijem primjeru) bivaju oslobođeni lova ne samo da bi kovali oružje, već i da bi sastavljali mitove. Tako imamo »teorijski život«, s njegovom raskošnom proliferacijom specijaliziranih korpusa znanja što ih propisuju specijalisti čiji ugled može zbilja ovisiti o njihovoj nesposobnosti da čine išta osim teoretiziranja — što dovodi do izvjesnog broja analitičkih problema kojima ćemo se vratiti kasnije.

Međutim, institucionalizacija nije ireverzibilan proces, usprkos činjenici da jednom formirane institucije te-

46 Odnos između diobe rada i institucionalne diferencijacije analizirali su Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies i Talcott Parsons.

47 Moglo bi se reći da u toj točki, usprkos različitim tumačenjima detalja, postoji visok stupanj suglasja kroz historiju sociologijske teorije.

48 Odnos između »čiste teorije« i ekonomijskog viška prvi je istaknuo Marx.

že da ostanu postojane.⁴⁹ Zbog raznih povijesnih razloga doseg institucionaliziranih djelatnosti može se smanjiti; u stanovitim oblastima društvenog života može doći do de-institucionalizacije.⁵⁰ Na primjer, privatna sfera nastala u modernom industrijskom društvu znatno je deinstitutionalizirana u usporedbi s javnom sferom.⁵¹

Jedno daljnje pitanje u odnosu na koje će institucionalni poreci povijesno varirati jest: Kako se razne institucije odnose jedne prema drugima na razinama izvedbe i značenja?⁵² U prvom ekstremnom tipu koji smo gore diskutirali postoji u svakoj subjektivnoj biografiji jedinstvo institucionalnih izvedbi i značenja. Čitava društvena zaliha znanja aktualizira se u svakoj individualnoj biografiji. Svatko *zini* sve i *zna* sve. Problem integracije značenja (to jest, smislenog odnosa raznih institucija) isključivo je subjektivan. Objektivni smisao institucionalnog poretka prikazuje se svakom pojedincu kao dan i opće poznat, te se kao takav uzima kao gotova stvar. Ako uopće postoji ikakav problem, on postoji zbog subjektivnih poteškoća koje pojedinac može imati s pounutrivanjem značenja o kojima postoji društvena suglasnost.

Sve većim odstupanjem od tog heurističkog modela (dakle, dakako, sa zbiljskim društvima, mada ne u istom stupnju) doći će do važnih modifikacija u danosti institucionalnih značenja. Na prve dvije takve modifikacije već smo ukazali: segmentacija institucionalnog poretka, pri čemu samo izvjesni tipovi pojedinaca izvode izvjesne dje-

49 Tendenciju institucija da perzistiraju analizirao je Georg Simmel u odrednicama svojeg pojma »vjernosti«. Usp. njegovu *Soziologie*, Duncker und Humblot, Berlin 1958., str. 438 ff.

50 Taj pojam deinstitutionalizacije izveden je iz Gehlena.

51 Analiza deinstitutionalizacije u privatnoj sferi središnji je problem Gehlenove socijalne psihologije modernog društva. Usp. njegovu *Die Seele im Technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg 1957.

52 Kad bi se htjelo nastaviti s daljnjim neologizmima, ovo bi se moglo nazvati pitanjem stupnja »fuzije« ili »segmentacije« institucionalnog poretka. Uzimajući da je tome tako, izgledalo bi da je to pitanje identično sa strukturalno-funkcionalnim problemom »funkcionalne integracije« društva. Potonji termin, međutim, pretpostavlja da »integraciju« društva može odrediti vanjski promatrač koji istražuje eksterno funkcioniranje institucija tog društva. Mi bismo, nasuprot tome, prihvatili da se i »funkcije« i »disfunkcije« mogu analizirati samo putem značenjske razine. Ako netko uopće hoće rabiti taj termin, »funkcionalna integracija« sljedstveno znači integraciju institucionalnog poretka putem raznih legitimirajućih procesa. Drugim riječima, *integracija ne počiva u institucijama nego u njihovoj legitimaciji*. To, nasuprot strukturalfunkcionalistima, implicira da se institucionalan poredak ne može prikladno razumjeti kao »sistem«.

latnosti, te, nakon toga, društvena raspodjela znanja, pri čemu znanje specifično za uloge postaje rezervirano za stanovite tipove. Međutim, s tim razvojem se pojavljuje nova konfiguracija na razini značenja. Sada će postojati *objektivan* problem s obzirom na obuhvatnu integraciju značenja unutar cijelog društva. Taj je problem posve različit od puko subjektivnog problema usklađivanja smisla što ga za čovjeka ima vlastita biografija sa smislom koji joj pripisuje društvo. Ta je razlika isto tako velika kao razlika između proizvođenja propagande koja će uvjeriti druge i proizvođenja uspomena koje će uvjeriti čovjeka samoga.

U našem primjeru trokuta muškarac/žena/lezbijka bili smo pošli nešto dalje i pokazali kako se ne može *a priori* pretpostaviti da će različiti procesi institucionalizacije biti »usko povezani«. Struktura relevancije koju dijele muškarac i žena ($A-B$) ne mora se integrirati s onom koju dijele žena i lezbijka ($B-C$), ili s onom koju dijele lezbijka i muškarac ($C-A$). Mogu stalno postojati odjeliti institucionalni procesi bez sveukupne integracije. Potom smo ustvrdili kako se empirijska činjenica da se institucije *ipak* povezuju, premda se to ne može pretpostaviti *a priori*, može obrazložiti samo obzirom na refleksivnu svijest individua, koje svojem doživljaju različitih institucija naturaju izvjesnu logiku. Sada tu argumentaciju možemo pomaknuti za korak dalje, pretpostavljajući da jedan od naših triju pojedinaca (uzmimo da je to muškarac, A) postaje nezadovoljan time što situaciji manjka simetrija. To ne znači da su se relevancije u kojima ima udjela ($A-B$ i $C-A$) za njega promijenile. Prije će biti da ga sada muči upravo relevancija koju prije nije dijelio ($B-C$). Do toga može doći zato što se on upliće s vlastitim interesima (C previše vremena provodi vodeći ljubav s B , a zanemaruje aktivnost uređivanja cvijeća s njim), ili je pak moguće da on ima teorijske ambicije. U svakom slučaju, on tri diskretne relevancije i njihove popratne procese habitualizacije hoće ujediniti u kohezivnu, smislenu cjelinu — $A-B-C$. Kako on to može?

Zamislimo da je on religijski genij. Jednog dana on drugim dvjema predstavi novu mitologiju. Svijet je stvoren u dva stadija: kopno je stvorio bog tvorac pareći se sa svojom sestrom, a more je stvoreno činom uzajamne masturbacije sestre i božice-blizanke. A pošto je svijet ta-

ko sačinjen, bog tvorac se pridružio božici-blizanki u velikom cvjetnom plesu, te su tako nastale flora i fauna na kopnenoj površini. Postojeće trokutno ustrojstvo heteroseksualnosti, lezbijstva i uzgoja cvijeća tako nije ništa manje nego ljudsko oponašanje arhetipskih postupaka bogova. Nije loše, zar ne? Čitalac s nešto spremne iz komparativne mitologije lako će pronaći historijske paralele ove kozmogonijske vinjete. Teže može biti našem muškarcu da pridobije ostale da prihvate njegovu teoriju. Imat će problem propagande. Međutim, ako uzmemo da su i *B* i *C* imale praktičkih poteškoća s održavanjem raznih svojih projekata, ili (što je manje vjerojatno) da ih je nadahnula Aova vizija kozmosa, postoje dobri izgledi da mu pođe za rukom da osigura uspjeh svojem planu. Čim on uspije, i sve troje pojedinaca »znaju« da njihove različite djelatnosti skupa rade za široko društvo (a to je *A-B-C*), to »znanje« će utjecati na ono što se zbiva u toj situaciji. Na primjer, *C* će biti spremnija pristati da svoje vrijeme pravično rasporedi na dva svoja važnija posla.

Ako ovo proširenje našeg primjera izgleda nategnuto, možemo ga približiti istini tako da zamislimo proces sekularizacije u svijesti našeg religijskog genija. Mitologija više ne djeluje uvjerljivo. Situaciju valja objasniti socijalnom znanošću. Dakako, to je vrlo lako. Očito je (naime, za našeg religijskog genija preobraćenoga u socijalnog znanstvenika) da dvije vrste seksualne aktivnosti koje se odvijaju u toj situaciji izražavaju duboko usađene psihologijske potrebe sudionika. On »zna« da će frustriranje tih potreba dovesti do »disfunkcionalnih« napetosti. S druge strane, činjenica je da naš trio prodaje svoje cvijeće na drugom kraju otoka u zamjenu za kokosove orahe. To rješava stvar. Obrasci ponašanja *A-B* i *B-C* funkcionalni su u odrednicama »sistema ličnosti«, dok je *C-A* funkcionalan u odrednicama ekonomijskog sektora »društvenog sistema«. *A-B-C* nije ništa drugo nego racionalni ishod funkcionalne integracije na intersistemskoj razini. I opet, ako *A* ima uspjeha u propagiranju *ove* teorije svojim dvjema djevojkama, njihovo »znanje« o funkcionalnim imperativima što ih uključuje njihova situacija imat će izvjesne kontrolne učinke po njihovo ponašanje.

Ista će argumentacija *mutatis mutandis* važiti i ako je s idile lice-u-lice iz našeg primjera transponiramo na makrosocijalnu razinu. Segmentacija institucionalnog

poretka i popratna raspodjela znanja dovest će do problema osiguravanja integrativnih značenja koja će obuhvatiti društvo i osigurati sveopći kontekst objektivnog smisla za fragmentirano društveno iskustvo i znanje pojedinca. Osim toga, neće postojati samo problem sveopće smislene integracije već i problem legitimiranja institucionalnih djelatnosti jednog tipa aktera *Vis-d-vis* ostalim tipovima. Možemo pretpostaviti da postoji univerzum značenja koji djelatnostima ratnika, poljodjelaca, trgovaca i istjerivača duhova podaruje smisao. To ne znači da između tih tipova aktera neće biti sukoba interesa. Čak i unutar zajedničkog univerzuma značenja za egzorciste može biti problem kako da neke svoje djelatnosti »objasne« ratnicima, itd. Metode takve legitimacije i opet povijesno variraju.⁵³

Druga posljedica institucionalne segmentacije jest mogućnost društveno odijeljenih subuniverzuma značenja. To slijedi iz naglašavanja specijalizacije uloga do one točke na kojoj znanje specifično za ulogu, nasuprot zajedničkoj zalihi znanja, postaje potpuno ezoterično. Takvi subuniverzumi značenja mogu i ne moraju biti siromašniji u odnosu na zajednički vidik. U izvjesnim slučajevima nisu ezoterični samo kognitivni sadržaji subuniverzuma, nego čak i egzistencija subuniverzuma i kolektiva koji ga podržava mogu predstavljati tajnu. Subuniverzumi značenja mogu biti društveno strukturirani po raznim kriterijima — spolu, dobi, zanimanju, religijskoj naklonosti, estetskom ukusu itd. Izgledi da se subuniverzumi pojave postepeno se, dakako, povećavaju s progresivnom podjelom rada i ekonomskim viškom. Društvo s ekonomijom održavanja opstanka može imati kognitivnu segregaciju između muškaraca i žena, ili između starih i mladih ratnika, kao u »tajnim društvima« uobičajenima u Africi i među američkim Indijancima. Ono k tome još može biti u stanju priuštiti sebi ezoteričnu egzistenciju par svećenika i vračeva. Potpuno razvijeni subuniverzumi značenja, kakvi, recimo, karakteriziraju hinduističke kaste, kinesku učenu birokraciju ili svećeničke koterije starog Egipta, iziskuju mnogo razvijenija rješenja ekonomijskog problema.

⁵³ Taj problem je povezan s problemom "ideologije", koji kasnije diskutiramo u uže definiranom kontekstu.

Subuniverzume, kao i sve društvene građevine značenja, mora »nositi« poseban kolektiv,⁵⁴ to jest grupa koja stalno proizvodi dotična značenja i unutar koje ta značenja imaju objektivnu zbiljnost. Između takvih grupa može postojati sukob ili konkurencija. Na najjednostavnijoj razini, može postojati sukob oko dodjele resursa viška dotičnim specijalistima, na primjer oko izuzimanja iz proizvodnog rada. Koga treba oficijelno izuzeti — sve vračeve-lijječnike, ili samo one koji svoje usluge vrše u poglavičinom kućanstvu? Ili, tko treba od vlasti dobivati fiksnu plaću, oni koji bolesne liječe travama ili oni koji to čine padanjem u trans? Takvi društveni sukobi odmah se prevode u sukobe između suparničkih škola mišljenja, od kojih svaka teži da se učvrsti, i da diskreditira, ako ne i likvidira, konkurentski korpus znanja. U suvremenom društvu i dalje imamo takve sukobe (kako društveno-ekonomske, tako i kognitivne) između ortodoksne medicine i suparnika kao što su kiropaksa, homeopatija ili kršćanska znanost. U razvijenim industrijskim društvima, s njihovim golemim ekonomskim viškom koji velikom broju pojedinaca dopušta da se punim radnim vremenom posvete čak i najopskurnijim težnjama, pluralistička konkurencija među subuniverzumima značenja svih zamislivih vrsta postaje normalno stanje stvari.⁵⁵

S uspostavljanjem subuniverzuma značenja pojavljuju se raznovrsne perspektive spram totalnog društva, a svaka ga vidi iz kuta jednog subuniverzuma. Kut iz kojeg društvo vidi kiropraktičar razlikuje se od kuta gledanja profesora medicinskog fakulteta, pjesnikov se razlikuje od kuta poslovnog čovjeka, kut Židova od kuta nežidova itd. Ne treba isticati da to umnožavanje perspektiva jako povećava problem uspostavljanja stabilnog simboličkog svoda za *cijelo* društvo. Svaka perspektiva, sa svim svojim dodacima teorija ili čak *Weltanschauunga*, bit će u odnosu s konkretnim društvenim interesima grupe kojoj pripada. To, međutim, *ne znači* da razne perspektive, a

54 Weber opetovano, osobito u svojoj komparativnoj sociologiji religije, ukazuje na razne kolektive kao »nosioce« (*Träger*) onoga što smo ovdje nazvali subuniverzumima značenja. Analiza tog fenomena povezana je, dakako, s Marxovom shemom *Unterbau/Überbau*.

55 Pluralistička konkurencija između subuniverzuma značenja jedan je od najvažnijih problema za empiričku sociologiju znanja u suvremenom društvu. Tim smo se problemom bavili drugdje, u svojem radu na sociologiji religije, ali ne vidimo razloga da tu analizu razvijamo u ovoj raspravi.

pogotovo teorije ili *Weltanschauungen*, nisu ništa drugo nego mehanički odrazi društvenih interesa. Posebno je na teorijskoj razini posve moguće da se znanje u dobroj mjeri uspije odvojiti od biografskih i društvenih interesa nosioca znanja. Tako mogu postojati opipljivi razlozi zbog kojih su se Židovi počeli baviti stanovitim znanstvenim pothvatima, ali je nemoguće predvidjeti znanstvene pozicije po tome da li ih drže Židovi ili ne Židovi. Drugim riječima, znanstveni univerzum značenja je kadar postići priličnu autonomiju nasuprot vlastitoj društvenoj osnovi. Premda će u praksi biti velikih varijacija, teorijski to važi za bilo koji korpus znanja, čak i za kognitivne perspektive spram društva.

Osim toga, kad se korpus znanja jednom uzdigne do razine relativno autonomnog subuniverzuma značenja, on je sposoban povratno djelovati na kolektiv koji ga je proizveo. Na primjer, Židovi mogu postajati socijalni znanstvenici zato što u društvu imaju posebne probleme *kao* Židovi. Ali čim su uvedeni u socijalnoznanstveni univerzum diskursa, oni ne samo da mogu promatrati društvo iz kuta koji više nije isključivo židovski, nego se čak i njihovo društveno djelovanje *kao* Židova može izmijeniti posljedom njihovih novostečenih socijalnoznanstvenih perspektiva. Opseg tog odvajanja znanja od njegovog egzistencijalnog porijekla ovisi o mnogim povijesnim varijablama (kao što su hitnost uključenih društvenih interesa, stupanj teorijske rafiniranosti znanja o kojem je riječ, njegova društvena relevantnost ili irrelevantnost, i druge). Važni princip za naša opća razmatranja glasi da je odnos između znanja i njegove društvene osnove dijalektičan, to jest da je znanje društveni proizvod i da je znanje činilac društvene promjene.⁵⁶ To načelo dijalektike između društvene proizvodnje i objektiviranog svijeta, njezinog proizvoda, već je eksplicirano; posebno je važno imati ga na umu u svakoj analizi konkretnih subuniverzuma značenja.

⁵⁶ Ta se postavka može prebaciti u marksovske odrednice time što bi se reklo da postoji dijalektički odnos između substrukture (*Unterbau*) i superstrukture (*Überbau*); taj marksovski uvid je sve do nedavno bio uglavnom izgubljen u glavnom toku marksizma. Problem mogućnosti društveno izdvojenog znanja bio je, dakako, središnji problem za sociologiju znanja kako su je definirali Scheler i Mannheim. Mi mu takvo središnje mjesto ne dajemo iz razloga inherentnih našem općem teorijskom pristupu. Za sociologiju znanja važnu točku tvori dijalektika između znanja i njegove socijalne osnove. Pitanja poput onoga Mannheimovo-

Zbog sve većeg njihovog broja i složenosti subuniverzumi bivaju sve manje dostupni autsajderima. Oni postaju ezoterične enklave, »hermetički zapečaćene« (u smislu koji se klasično pridružuje hermetičkom *corpusu* tajnog učenja) za sve osim onih koji su dolično uvedeni u njihove misterije. Rastuća autonomija subuniverzuma pridonosi posebnim problemima legitimacije kako *vis-d-vis* autsajdera, tako i spram onih iznutra. Autsajdere valja *držati podalje*, ponekad čak i u neznanju o postojanju subuniverzuma. Međutim, ako njihovo znanje nije tako slabo, i ako subuniverzum traži od šireg društva razne posebne privilegije i priznanja, postoji problem kako da se autsajdere drži podalje, a da se istodobno osigura da oni prihvate legitimnost tog postupka. To se postiže putem raznovrsnih tehnika zastrašivanja, racionalne ili iracionalne propagande (apeliranja na interese autsajdera i na njihove emocije), mistifikacije i, općenito, manipulacije simbolima prestiža. S druge strane, one iznutra (insiders) valja *zadržati za sebe*. To iziskuje da se razviju kako praktičke tako i teorijske procedure kojima se može obuzdati iskušenja bježanja iz subuniverzuma. Neke detalje tog dvostrukog problema promotrit ćemo kasnije. Za sada može poslužiti jedna ilustracija. Nije dovoljno uspostaviti ezoteričan subuniverzum medicine. Mora se uvjeriti laičku publiku da je to pravo i blagotvorno, i da se medicinsko bratstvo mora pridržavati standarda tog subuniverzuma. Tako se opću populaciju zastrašuje predstava o tjelesnoj propasti koja usljeđuje kad se »ide protiv doktorovog savjeta«; tu se populaciju pomoću pragmatičkih prednosti poslušnosti i njenim vlastitim strahom od bolesti i smrti uvjerava da *ne* čini tako. Da bi potcrtala svoj autoritet, medicinska profesija se zaodijeva prastarim simbolima moći i tajnovitosti, od neobičnih kostima do neshvatljivog jezika, što se sve, dakako, i za publiku i za same sebe legitimira pragmatičkim odrednicama. U međuvremenu, potpuno ovjerene stanovnike medicinskog svijeta podalje od »šarlatanstva« (to jest, od iskoraka

ga o 'nevezanoj inteligenciji« jesu primjene sociologije znanja na konkretne povijesne i iskustvene pojave. Postavke poput te morat će se iznositi na razini koja je teorijski mnogo manje općenita od one koja nas ovdje zanima. S druge strane; o pitanjima koja se tiču autonomije socijalnoznanstvenog znanja treba pregovarati u kontekstu metodologije socijalnih znanosti. To smo područje isključili u svojoj definiciji dosega sociologije znanja, iz teorijskih razloga iznesenih u našem uvodu.

iz medicinskog subuniverzuma mišlju i djelom) ne drže samo moćne izvanjske kontrole nego i cijeli korpus profesionalnog znanja koji im nudi »znanstveni dokaz« besmislenosti, pa i zloće takve devijacije. Drugim riječima, čitava mašinerija legitimacije djeluje tako da laici *ostanu* laici, a liječini liječnici, te da (ako je ikako moguće) pri tom budu sretni.

Posebni problemi nastaju zbog neujednačenog tempa mijenjanja institucija i subuniverzuma.⁵⁷ To otežava kako sveopću legitimaciju institucionalnog poretka, tako i specifične legitimacije posebnih institucija ili subuniverzuma. Feudalno društvo s modernom armijom, zemljišna aristokracija koja mora egzistirati pod uvjetima industrijskog kapitalizma, tradicionalna religija prisiljena da se baka s popularizacijama znanstvenog svjetonazora, koegzistencija teorije relativnosti i astrologije u jednom društvu — naše suvremeno iskustvo tako je puno primjera ove vrsti da tu tvrdnju ne treba ni razrađivati. Neka bude dovoljno reći da pod takvim uvjetima rad samo nekolicine legitimatora postaje osobito naporan.

Završno pitanje od velikog teorijskog interesa koje proizlazi iz povijesne varijabilnosti institucionalizacije tiče se načina opredmećivanja institucionalnog poretka: Do koje se mjere institucionalni poredak, ili bilo koji njegov dio, shvaća kao neljudski fakticitet? To je pitanje postvarenja socijalne zbilje.⁵⁸

57 Tu se pojavu u američkoj sociologiji nakon Ogburna općenito naziva »kulturalnim jazom- (.cultural lag-). Mi smo taj termin izbjegavali zbog njegove evolucionističke, i implicitno vrijednosne konotacije.

58 Postvarenje (reification; *Verdinglichung*) je važan marksovski pojam, posebno u antropolojskim razmatranjima iz *Fruhschriften*, razvijen potom u odrednicama »robnog fetišizma- u *Das Kapital*. Za recentnija razvijanja tog pojma u marksističkoj teoriji usp. Gyorgy Lukacs. *Histoire et conscience de classe*, pp. 109 ff. (usp. naš prevod naveden u bilješci 6 uz *Uvod — prim, prev.*)- Lucien Goldman. *Recherches dialectiques*. Gallimard. Paris 1959., str. 64 ff (usp. naš prevod. *Dijalektička istraživanja*, Veselin Masleša. Sarajevo 1962. — *prim, prev.*); Joseph Gabel. *La Fausse Conscience*. Editions de Minuit, Paris 1962.. i *Formen der Entfremdung*. Fischer, Frankfurt 1964. Za široku diskusiju o primjenjivosti tog pojma unutar nedoktrinarne sociologije znanja usp. Peter L. Berger i Stanley Pullberg. »Reification and the Sociological Critique of Consciousness-. *History and Theory* YJ 2.. str. 198 ff. (1965). U marksovskom referentnom okviru pojam postvarenja je u bliskom odnosu s pojmom otuđenja (*Entfremdung*). Potonji pojam je u novijim sociolojskim spisima brkan s fenomenima što sežu od *anomie* do *neuroze*, tako da je gotovo predana granica preko koje to više ne pridonosi terminolojskom poboljšanju. U svakom slučaju, imali smo osjećaj da ovo nije mjesto na kojem bi trebalo pokušati izvršiti takvo poboljšanje, te smo stoga izbjegli upotrebiti taj pojam.

Postvarenje je shvaćanje ljudskih pojava kao stvari, dakle u odrednicama neljudskoga, ili možda i nadljudskoga. Drugačije se to može reći time da je postvarenje shvaćanje proizvoda ljudskog djelovanja *kao da* su nešto drugo, a ne ljudski proizvodi — prirodne činjenice, rezultati kozmičkih zakona, ili manifestacije božanske volje. Postvarenje implicira da je čovjek kadar zaboraviti svoje vlastito autorstvo nad ljudskim svijetom, te, nadalje, daje dijalektika između čovjeka, proizvođača, i njegovih proizvoda izgubljena za svijest. Postvareni svijet je po definiciji dehumaniziran svijet. Čovjek ga doživljava kao stran fakticitet, kao neki *opus alienum* nad kojim on nema kontrole, a ne kao *opus proprium* njegovog vlastitog proizvodnog djelovanja.

Iz naše ranije diskusije o objektiviranju bit će jasno da, čim se učvrsti objektivni društveni svijet, mogućnost postvarenja nikad nije daleko.⁵⁸ Objektivnost društvenog svijeta znači da se on čovjeku suprotstavlja kao nešto izvan njega. Odlučujuće je pitanje ostaje li on i dalje svjestan toga da su socijalni svijet, koliko god on bio objektiviran, sačinili ljudi — te da ga oni stoga mogu i prepraviti. Drugim riječima, postvarenje se može opisati kao krajnji korak u procesu objektivacije, pri čemu objektivirani svijet gubi mogućnost da ga se razumije kao ljudski pothvat i ukružuje se kao neljudska, neočovječiva, inertna činjeničnost.⁶⁰ U svijesti se tipično izokreće zbiljski odnos između čovjeka i njegovog svijeta. Čovjek, proizvođač svijeta, shvaća se kao njegov proizvod, a ljudsko djelovanje — kao epifenomen neljudskih procesa. Ljudska značenja više se ne razumijevaju kao ona koja proizvode svijet, već kao da su, zauzvrat, proizvodi »prirode stvari«. Valja naglasiti da je postvarenje modalitet svijesti, točnije, modalitet čovjekovog opredmećivanja ljudskog svijeta. Čak i

59 Noviji kritičari dirkemovske sociologije, kao Jules Monnerot (*Les Faits sociaux ne sont pas des choses*. 1946.) i Armand Cuvillier («Durkheim et Marx». *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948.), optuživali su je za postvareno viđenje socijalne zbilje. Drugim riječima, dokazivali su da je Durkheimov *chosoite ipso facto* postvarenje. Bez obzira na to što se o tome može reći u smislu egzegeze Durkheima, u načelu je moguće ustvrditi da »socijalne činjenice jesu stvari«, i time ne misliti ni na što više osim na objektivnost socijalnih činjenica *kao ljudskih proizvoda*. Teorijski ključ za to pitanje jest distinkcija između objektivacije i postvarenja.

60 Usporedi ovdje Sartreov pojam »practico-inert«, u *Critique de la raison dialectique* (usp. naš prevod jednog dijela, objavljen pod naslovom isprva samostalno objavljenog spisa *Egzistencijalizam i marksizam*, Nolit, Beograd 1973.; prevod cijele knjige objavljen je u dva dijela u Nolitovom izdanju 1983. — *prim. prev.*).

dok ga shvaća u postvarenim odrednicama, čovjek nastavlja proizvoditi svijet. To jest, čovjek je paradoksalno sposoban proizvoditi zbilju koja ga poriče.⁶¹ (

Postvarenje je moguće kako na predteorijskim, tako i na teorijskim razinama svijesti. Složeni teorijski sistemi mogu se opisati kao postvarenja, premda se može pretpostaviti da se ona korijene u predteorijskim postvarenjima koja su se učvrstila u ovoj ili onoj društvenoj situaciji. Bila bi, dakle, pogreška ograničiti pojam postvarenja na duhovne konstrukcije intelektualaca. Postvarenje postoji u svijesti običnog čovjeka, i to potonje prisustvo je zapravo praktički značajnije. Također bi bilo promašeno gledati na postvarenje kao na izopačenje izvorno nepostvarenog shvaćanja socijalnog svijeta, kao neku vrst kognitivnog gubitka milosti. Obrnuto, izgleda da raspoloživi etnologijski i psihologijski dokazi ukazuju na suprotno, naime da je izvorno shvaćanje socijalnog svijeta, kako filogenetički tako i ontogenetički, visoko postvareno.⁶² To implicira da shvaćanje postvarenja *kao* modaliteta svijesti ovisi o barem relativnoj de-reifikaciji svijesti, koja se u povijesti i u bilo kojoj individualnoj biografiji razvija razmjerno kasno.

I institucionalni poredak kao cjelina i njegovi segmenti mogu se shvaćati u postvarenim odrednicama. Na primjer, čitav društveni poredak može se pojmiti kao mikrokozmos koji odražava makrokozmos totalnog univerzuma koji su stvorili bogovi. Sve što se događa »ovdje dolje« samo je blijed odraz onoga što se zbiva »gore«. ⁶³ Na slične načine mogu se shvaćati i posebne institucije. Osnovni »recept« za postvarenje institucija jest da im se podari ontologijski status neovisan o ljudskom djelovanju i označavanju. Specifična postvarenja su varijacije ove opće teme. Brak se, na primjer, može postvariti kao imitacija božanskih stvaralačkih akata, kao univerzalan nalog prirodnih zakona, kao nužna posljedica biologij-

61 Iz tog razloga je Marx postvarujuću svijest nazvao *krivom* sviješću. Taj se pojam može dovesti u odnos sa Sartreovom »zlom vjerom« (*mauvaise foi*)

62 Kao osnova za kako filogenetičko, tako i ontogenetičko razumijevanje proto-postvarenja može se uzeti djelo Luciena Levy-Bruhla i Jeana Piageta. Također usp. Claude Levi-Strauss, *La Pensée sauvage*. Plon. Paris 1962. (usp. naš prevod. *Divlja misao*. Nolit. Beograd 1966. i kasnije — *prim. prev.*)

63 O paralelizmu između »ovdje dolje« i »tamo gore« usp. Mircea Eliade. *Cosmos and History*, Haroer, New York 1959. Sličnu tezu iznosi Voegelin, *op. cit.* u svojoj diskusiji »kozmozmijskih situacija«.

skin ili psihologijskih sila, ili, što se toga tiče, kao funkcionalan imperativ socijalnog sistema. Ono što je svim tim postvarenjima zajedničko jest njihovo zamračivanje braka kao tekuće ljudske proizvodnje. Kao što se u tom primjeru odmah može vidjeti, postvarenje se može zbiti i teorijski i predteorijski. Tako mistagog može smisliti visoko sofisticiranu teoriju koja iz konkretnog ljudskog događaja seže do najudaljenijih kutova božanskog kozmosa, ali nepismen par seljaka koji se vjenčaju može taj događaj shvatiti sa slično postvarujućim drhtajem metafizičke strave. Kroz postvarenje se svijet institucija pojavljuje stopljen sa svijetom prirode. On postaje nužnost i sudbina i živi se kao takav, sretno *ili* nesretno, već prema slučaju.

Uloge se mogu postvarivati na isti način kao i institucije. Sektor samosvijesti opredmećen u ulozi shvaća se onda kao neizbježna sudbina, za koju se pojedinac može odreći odgovornosti. Paradigmatična formula takvog postvarenja jest izjava: »U tome nemam izbora, moram ovako postupiti zbog svojeg položaja« — kao muž, otac, general, nadbiskup, predsjednik odbora, gangster ili krvnik, već kako se desi. To znači da postvarenje uloga sužava subjektivnu distancu koju pojedinac može uspostaviti između samog sebe i igranja svoje uloge. Dakako, distanca, koju implicira sve opredmećenje, i dalje ostaje, ali ona distanca koja nastaje zahvaljujući dezidentifikaciji steže se do točke nestajanja. Na koncu se može postvariti i sam identitet (ili, ako je nekome draže, totalno sopstvo), kako vlastiti, tako i identitet drugih. Tada postoji totalna identifikacija individuuma s tipizacijama koje su mu društveno doznačene. On se shvaća kao *ništa drugo* nego tip. U odrednicama vrednota i emocija to shvaćanje može imati pozitivan ili negativan naglasak. Identifikacija »Židova« može biti podjednako postvarujuća i za antisemita i za Židova samog, osim što će potonji tu identifikaciju naglašavati pozitivno, a drugi negativno. Oba postvarenja podaruju ontologijski i totalan status tipizaciji koju je proizveo čovjek, i koja, čak i kad je pounutrena, opredmećuje samo jedan segment sopstva.⁶⁴ Takvo postvarenje, još jednom, može se protezati u rasponu od pred teorijske razine onoga »što svatko zna o Židovima« do najsloženijih te-

64 O postvarivanju identiteta usporedi Sartreovu analizu antisemitizma.

orija židovstva kao manifestacije biologije («židovska krv»), psihologije («židovska duša») ili metafizike («misterij Izraela»).

Analiza postvarenja je važna zato što služi kao stalan korektiv postvarujućih sklonosti teorijskog mišljenja općenito, a sociologijskoga posebno. Osobito je važna za sociologiju znanja, jer je sprečava da padne u nedijalektičko poimanje odnosa između onoga što ljudi čine i onoga što misle. Povijesna i empirijska primjena sociologije znanja mora posebno uzeti u obzir društvene okolnosti koje pogoduju raspostvarenju, kao što su sveopće rasulo institucionalnih poredaka, doticaj ranije odijeljenih društava, te važni fenomen društvene marginalnosti.⁶⁵ Međutim, ti problemi premašuju okvir naših sadašnjih razmatranja.

65 O uvjetima raspostvarenja (derefication) usp. Berger i Pullberg, *loc. cit.*

2. Legitimacija

Porijeklo simboličkih univerzuma

Legitimaciju kao proces najbolje se može opisati kao »drugostepeno« objektiviranje značenja. Legitimacija proizvodi nova značenja, koja služe za integriranje značenja što ih se već pridaje disparatnim institucionalnim procesima. Funkcija je legitimacije da »prvostepene« već institucionalizirane objektivacije učini objektivno raspoloživima i subjektivno uvjerljivima.⁶⁶ Mada legitimaciju definiramo tom funkcijom, bez obzira na određene motive koji nadahnjuju bilo koji posebni proces legitimiranja, treba dodati da je »integracija«, u ovoj ili onoj formi, također tipična svrha koja motivira legitimatora.

Integracija, te njoj odgovarajuće pitanje pune subjektivne plauzibilnosti, upućuju na dvije razine. Prvo, treba da totalitet institucionalnog poretka istodobno ima smisla za sudionike u različitim institucionalnim procesima. Tu pitanje plauzibilnosti upućuje na subjektivno prepoznavanje sveukupnog smisla »iza« vlastitih institucionaliziranih motiva i motiva bližnjih, motiva koji prevladavaju u određenoj situaciji, ali su samo djelomični — kao u odnosu poglavice i svećenika, ili oca i vojnog komandanta, ili čak, u slučaju jednog te istog pojedinca, odnosa što ga prema sebi ima otac koji je ujedno komandant svojem sinu. To je onda »horizontalna« razina integracije i plauzibilnosti, koja totalni institucionalni poredak dovodi u odnos s više pojedinaca koji sudjeluju u njemu u više uloga, ili s više djelomičnih institucionalnih procesa u kojima jedan pojedinac može sudjelovati u bilo koje dano vrijeme.

Drugo, valja učiniti subjektivno smislenim totalitet života pojedinca, sukcesivno prelaženje kroz razne redove institucionalnog poretka. Drugim riječima, individualnu biografiju, s njenih nekoliko sukcesivnih, institucionalno prethodno definiranih faza, valja opremiti značenjem ko-

⁶⁶ Termin »legitimacija« izveden je od Webera, gdje je razvijen posebno u kontekstu njegove političke sociologije. Mi smo mu ovdje dali mnogo širu upotrebu.

je cjelinu čini subjektivno prihvatljivom. Stoga »horizontalnoj« razini integracije i plauzibilnosti institucionalnog poretka valja dodati i »vertikalnu« razinu unutar životnog raspona pojedinačnih individua.

Kao što smo gore obrazložili, legitimacija nije nužna u prvoj fazi institucionalizacije, kad je institucija jednostavno činjenica koja ni intersubjektivno ni biografski ne iziskuje daljnju podršku; za sve kojih se tiče ona je samoevidentna. Problem legitimacije neizbježno nastaje kad objektivacije (sada povijesnog) institucionalnog poretka valja prenijeti novoj generaciji. Na toj točki, kao što smo vidjeli, samoevidentni karakter institucija se više ne može održavati pomoću pojedinčevog vlastitog sjećanja i navikavanja. Jedinstvo povijesti i biografije je razbijeno. Da bi ga se obnovilo, i da bi se tako učinilo razumljivim oba njegova aspekta, moraju postojati »objašnjenja« i opravdanja istaknutih elemenata institucionalne tradicije. Legitimacija jest taj proces »objašnjavanja« i opravdavanja.⁶⁷

Legitimacija »objašnjava« institucionalni poredak time što njegovim objektiviranim značenjima pripisuje kognitivnu valjanost. Legitimacija opravdava institucionalni poredak time što njegovim praktičkim imperativima daje normativno dostojanstvo. Važno je razumjeti da legitimacija ima kako kognitivan, tako i normativan element. Drugim riječima, legitimacija nije tek pitanje »vrednota«. Isto tako, ona uvijek podrazumijeva i »znajanje«. Na primjer, struktura srodstva se ne legitimira samo etikom njenih posebnih tabua incesta. Prvo mora postojati »znanje« uloga koje definira i »prave« / »krive« postupke unutar te strukture. Pojedinac se, recimo, ne smije ženiti unutar svojeg roda. Ali on prvo mora »znati« sebe kao člana tog roda. To »znanje« mu pridolazi kroz tradiciju koja »objašnjava« što su to rodovi uopće, i posebno što je njegov rod. Takva »objašnjenja« (koja tipično konstituiraju »historiju« i »sociologiju« dotične zajednice, i koja u slučaju tabua incesta vjerojatno isto tako sadrže i »antropologiju«) isto su toliko instrumenti legitimiranja koliko su i etički elementi tradicije. Legitimacija ne samo da pojedincu kaže zašto *treba* da izvede ovaj, a ne neki drugi postupak; ona mu također kaže zašto stvari *jesu* to što je-

67 O legitimacijama kao »objašnjenjima« usporedi Paretovu analizu »derivacija«.

su. Drugim riječima, u legitimaciji institucija »znanje« prethodi »vrednotama«. Moguće je analitički razlučivati različite razine legitimacije (dakako, empirijski se te razine preklapaju). Začetak legitimacije je prisutan čim se sistem jezičkih opredmećenja ljudskog iskustva prenosi. Na primjer, prenošenje vokabulara srodstva *ipso facto* legitimira srodstvenu strukturu. U taj rječnik su, takoreći, ugrađena fundamentalna legitimirajuća »objašnjenja«. Tako dijete uči da drugo dijete *jest* »rođak«, i ta čestica informacije neposredno i inherentno legitimira vladanje s obzirom na »rođake«, naučeno zajedno s označavanjem. Toj prvoj razini začetka legitimacije pripadaju sve tradicionalne tvrdnje koje izlaze na ono »Tako se to čini« — najraniji i općenito uspješni odgovori na djetetova pitanja »Zašto?«. Dakako, ta razina je predteorijska. Ali ona je utemeljenje samoevidentnog »znanja« na koje se moraju oslanjati sve kasnije teorije, i koje one, obrnuto, moraju zadržati ako treba da se inkorporiraju u tradiciju.

Druga razina legitimacije sadrži teorijske sudove u rudimentarnoj formi. Tu se mogu naći razne sheme objašnjenja koje povezuju skupove objektivnih značenja. Te su sheme vrlo pragmatične i direktno povezane s konkretnim djelatnostima. Na toj razini su uobičajene poslovice, moralne maksime i mudre izreke. Ovamo spadaju i legende i pučke priče, koje se često prenose u pjesničkim formama. Tako dijete uči izreke kao što su: »Onaj tko krađe od rođaka dobije bradavice na rukama«, ili: »Kad tvoja žena vapi, idi, ali kad te doziva rođak, *trči**. Ili ga može nadahnuti »Pjesma o odanim rođacima koji su pošli zajedno loviti«, a zbog »Tužbalice za dvoje rođaka koji su počinili preljub« može izgubiti pamet od straha.

Treća razina legitimacije sadrži eksplicitne teorije kojima se neki institucionalni sektor legitimira u odrednicama diferenciranog korpusa znanja. Takve legitimacije osiguravaju prilično obuhvatne referentne okvire za odgovarajuće sektore institucionaliziranog ponašanja. Zbog svoje složenosti i izdiferenciranosti često su povjerene specijaliziranom osoblju koje ih prenosi putem formaliziranih postupaka inicijacije. Tako može postojati razrađena ekonomijska teorija »rođaštva«, njegovih prava, obaveza i standardnih postupaka djelovanja. To učenje propisuje starci iz roda, što im se, možda, povjerava

po isteku njihove ekonomske upotrebljivosti. Starci iniciraju adolescente u tu višu ekonomiku tokom obreda zrelosti, i pojavljuju se kao stručnjaci svaki put kad nastanu problemi primjene. Ako pretpostavimo da se starcima ne pripisuju nikakvi drugi zadaci, vjerojatno je da će oni među sobom raspredati te teorije čak i kad nema problema s primjenom, ili, točnije, da će tokom svojeg teoretiziranja izmišljati takve probleme. Drugim riječima, s razvojem specijaliziranih legitimirajućih teorija i njihovim propisivanjem od strane legitimatora koji rade samo to, legitimacija kreće s onu stranu pragmatične primjene i počinje se pretvarati u »čistu teoriju«. S tim korakom sfera legitimacija počinje zadobivati neku mjeru autonomije *vis-a-vis* legitimiranih institucija i konačno može uroditi vlastitim institucionalnim procesima.⁶⁸ U našem primjeru, »znanost rođastva« može početi živjeti vlastitim životom, posve neovisnim o djelatnostima puko »laičkih« rođaka, a tijelo »znanstvenika« može uspostaviti svoje vlastite institucionalne procese nasuprot institucijama čijoj je legitimaciji »znanost« bila izvorno namijenjena. Možemo zamisliti ironičnu kulminaciju tog razvoja, kad se riječ »rođak« više ne primjenjuje na srodstvenu ulogu, nego na osobu koja drži jedan stupanj u hijerarhiji specijalista za »rođastvo«.

Četvrtu razinu legitimacije konstituiraju simbolički univerzumi. Oni su korpusi teorijske tradicije koji integriraju različite provincije značenja i obuhvaćaju institucionalni poredak u simboličkom totalitetu⁶⁹, pri čemu se termin »simbolički« koristi na način koji smo ranije definirali. Da ponovimo, simbolički procesi su procesi označavanja koji upućuju na druge realnosti nego što su one iz svakodnevnog iskustva. Odmah se može vidjeti kako se simbolička sfera dovodi u odnos s najobuhvatnijom razinom legitimacije. Jednom zauvijek transcendiraju se sfera pragmatične primjene. Legitimacija se sada odvija pomoću simboličkih totaliteta koje u svakodnevnom životu uopće nije moguće iskusiti — dakako, osim ukoliko se može

68 I Marx i Pareto su bili svjesni moguće autonomije onoga što ovdje nazivamo le-
ma (»ideologija« kod Marxa, »derivacije« kod Pareta).

69 Naš pojam »simboličkog univerzuma« vrlo je blizak Durkheimovoj »religiji«. Za našu argumentaciju su ovdje vrlo relevantni bili Schutzova analiza »konačnih provincija značenja« i njihovog međusobnog odnosa, te Sartreov pojam »totalizacije«.

govoriti o »teorijskom iskustvu« (što je, strogo govoreći, krivi naziv, koji, ako je uopće upotrebljiv, valja rabiti samo heuristički). Nadalje, tu razinu legitimacije razlučuje od prethodne njen doseg smisaone integracije. Već na prethodnoj razini moguće je naći visok stupanj integracije posebnih provincija značenja i diskretnih procesa institucionalnog vladanja. Međutim, sada su *svi* sektori institucionalnog poretka integrirani u sveobuhvatan referentni okvir, koji sada konstituira univerzum u doslovnom smislu riječi, jer se sada može pojmiti da se *sve* ljudsko iskustvo odvija unutar njega.

Simbolički univerzum se poima kao matrica *svih* društveno objektiviranih i subjektivno zbiljskih značenja; čitavo povijesno društvo i čitava biografija individuumata sagledavaju se kao zbivanja koja se odvijaju *unutar* tog univerzuma. Što je posebno važno, simbolički univerzum obuhvaća također i granične situacije života pojedinca (naime, marginalne po tome što nisu uključene u zbilju svakodnevne egzistencije u društvu).⁷⁰ Takve se situacije doživljavaju u snovima i fantazijama, kao provincije značenja odvojene od svakodnevnog života, obdarene vlastitom osebnom zbiljnošću. Unutar simboličkog univerzuma, ta odvojena područja zbilje su integrirana unutar smislenog totaliteta koji ih »objašnjava«, a možda i opravdava (na primjer, snove može »objasniti« i psihologijska teorija, može ih i »objasniti« i opravdati teorija metempsihoze, a svaka od tih teorija imat će temelj u mnogo obuhvatnijem univerzumu — recimo, »znanstvenome« naspram »metafizičkoga«). Dakako, simbolički univerzum je konstruiran pomoću društvenih objektivacija. Ipak, njegova sposobnost da podaruje značenje daleko premašuje domenu društvenog života, tako da se pojedinac u njemu može »smjestiti« čak i u svojim najsamotnijim iskustvima.

Na ovoj razini legitimacije refleksivna integracija odjelitih institucionalnih procesa doseže svoje najviše ispunjenje. Stvara se cijeli svijet. Na sve niže legitimirajuće teorije gleda se kao na posebne perspektive spram pojava koje su aspekti tog svijeta. Institucionalne uloge postaju načini sudjelovanja u univerzumu koji transcendiraju i

70 Termin »granična situacija« (*Grenzsituation*) skovao je Karl Jaspers. Mi ga rabimo na način posve različit od Jaspersovog.

obuhvaća institucionalni poredak. U našem ranijem primjeru, »znanost rođstva« samo je dio mnogo šireg teorijskog korpusa, koji će skoro sigurno sadržati opću teoriju kozmosa i opću teoriju čovjeka. Tada će najviša legitimacija »pravilnih« postupaka u strukturi srodstva biti njihovo »smještanje« unutar kozmologijskog i antropologijskog referentnog okvira. Incest će, na primjer, svoju krajnju negativnu sankciju dobiti kao uvreda protiv božanskog poretka kozmosa i protiv božanski utvrđene prirode čovjeka. To se može dogoditi i s lošim ekonomskim ponašanjem, ili s bilo kojim drugim odstupanjem od institucionalnih normi. Ograničenja takve najviše legitimacije u načelu se protežu onoliko daleko koliko i ograničenja teorijske ambicioznosti i domišljatosti legitimatora, kojima je službeno povjerenje definirano zbilje. U praksi, dakako, neće uvijek biti jednak stupanj preciznosti smještanja posebnih segmenata institucionalnog poretka u kozmički kontekst. I opet, do tih varijacija može dolaziti zbog posebnih pragmatičkih problema o kojima se traži savjet legitimatora, ili zbog autonomnih razvoja teorijske mašte kozmologijskih stručnjaka.

Kristalizacija simboličkih univerzuma prati ranije raspravljane procese objektivacije, taloženja i akumulacije znanja. Dakle, simbolički univerzumi su društveni proizvodi koji imaju povijest. Ako treba razumjeti njihovo značenje, treba razumjeti povijest njihove proizvodnje. To je tim važnije zato što se ti proizvodi ljudske svijesti, samom svojom prirodom, prikazuju kao potpuno razvijeni i neizbježni totaliteti.

Sada možemo dalje istražiti način kojim simbolički univerzumi rade na legitimiranju individualne biografije i institucionalnog poretka. U oba slučaja djelovanje je u biti isto. Ono ima karakter uobičajenosti ili sređivanja.⁷¹

Simbolički univerzum osigurava red subjektivnom shvaćanju biografijskog iskustva. Iskustva koja pripadaju različitim sferama zbilje integriraju se inkorporiranjem u jedan isti univerzum značenja koji sve nadsvoduje. Na primjer, simbolički univerzum određuje značaj snova unutar zbilje svakodnevnog života, iznova u svakom pojedinom slučaju uspostavljajući vrhovni status po-

71 Ovdje na našu argumentaciju utječe Durkheimova analiza *anomie*. Međutim, nas više zanimaju *nomički* nego *anomički* procesi u društvu.

tonjega i ublažujući šok koji prati prelaz iz jedne zbilje u drugu.⁷² Tako se provincije značenja, koje bi inače ostale nerazumljive enklave unutar zbilje svakodnevnog života, sređuju u odrednicama hijerarhije zbilja, postajući *ipso facto* razumljive i ne tako strašne. Ta integracija zbilja marginalnih situacija unutar vrhovne zbilje svakodnevnog života jako je važna, zato što te situacije tvore najakutniju prijetnju zdravo za gotovo uzetoj, rutiniziranoj egzistenciji u društvu. Ako se potonju shvati kao »stranu danjeg svjetla« u ljudskom životu, onda će rubne situacije tvoriti »noćnu stranu«, uvijek zloslutno pritajenu na periferiji svakodnevne svijesti. Baš zato što ima vlastitu, dosta često zlokobnu zbiljnost, »noćna strana« je stalna prijetnja »zdravoj«, činjeničnoj zbilji života u društvu, koja se uzima zdravo za gotovo. Neprestano se nameće misao (»nezdrava« misao par *excellence*) da svijetla zbilja svakodnevnog života možda nije ništa drugo nego iluzija, koju svakog časa mogu progutati strašne more one druge zbilje, zbilje noćne strane. Takve misli ludila i jeze obuzdava sređivanje svih zamislivih zbilja unutar istog simboličkog univerzuma koji okružuje zbilju svakodnevnog života — ukratko, njihovo sređivanje na takav način da potonja zbilja zadržava svoje svojstvo vrhovne, definitivne (ako se hoće, »najzbijskije«).

Ta nomička funkcija simboličkog univerzuma za individualno iskustvo može se posve jednostavno opisati riječima da ona »sve stavlja na pravo mjesto«. K tome, kadgod čovjek odluta van iz svijesti o tom poretku (to jest, kad se nade u rubnim situacijama iskustva), simbolički univerzum mu dopušta da se »vрати u zbilju« — naime, zbilju svakodnevnog života. Budući da je to, dakako, sfera kojoj pripadaju sve forme institucionalnog vladanja i uloga, simbolički univerzum osigurava najvišu legitimaciju institucionalnog poretka podarujući mu prvenstvo u hijerarhiji ljudskog iskustva.

Osim ove krucijalno važne integracije marginalnih realnosti, simbolički univerzum osigurava najvišu razinu integracije za nesuglasna značenja koja se odjelovljuju *unutar* svakodnevnog života u društvu. Vidjeli smo kako se smisljena integracija diskretnih sektora institucionali-

72 Vrhunski status svakodnevne zbilje analizirao je Schutz. Usp. osobito članak -On Multiple Realities-, *Collected Papers*, vol. I, str. 207 ff.

ziranog vladanja odvija, i predteorijski i teorijski, pomoću refleksije. Takva smislena integracija ne pretpostavlja postavljanje simboličkog univerzuma *ab initio*. Ona se može odvijati bez pribjegavanja simboličkim procesima, to jest, bez transcendiranja realnosti svakodnevnog iskustva. Međutim, kad je simbolički univerzum jednom postavljen, nesuglasni sektori svakodnevnog života mogu se integrirati izravnom referencijom na njega. Na primjer, nesuglasnosti između značenja igranja uloge rođaka i igranja uloge zemljovlasnika *moгу* se integrirati bez referencije na opću mitologiju. No ako opći mitologijski *Weltanschauung* djeluje, on se može direktno primijeniti na tu nesuglasnost u svakodnevnom životu. Tada izbacivanje rođaka sa zemljišne parcele ne mora značiti samo lošu ekonomiku ili loš moral (negativne sankcije koje se ne moraju protezati do kozmičkih dimenzija), nego se to može razumjeti kao nasilje nad božanski ustrojenim poretком svemira. Na taj način simbolički univerzum uređuje, te tako i legitimira, svakodnevne uloge, prioritete i djelatne procedure smještajući ih *sub specie universi*, to jest u kontekst najopćijeg pojmljivog referentnog okvira. Čak i najtrivijalniji poslovi svakodnevnog života mogu unutar istog konteksta biti prožeti dubokim značajem. Lako je vidjeti kako taj postupak osigurava moćnu legitimaciju i institucionalnom poretку kao cjelini, i njegovim posebnim sektorima.

Simbolički univerzum također omogućuje i sređivanje različitih faza biografije. Obredi prelaza u primitivnom društvu predstavljaju tu nomičku funkciju u drevnoj formi. Na svakom stupnju periodizacija biografije se simbolizira upućivanjem na totalitet ljudskih značenja. Biti dijete, biti mladić, biti odrastao i tako dalje — svaka od tih biografskih faza je legitimna kao način bivstvovanja u simboličkom univerzumu (najčešće kao poseban način odnošenja sa svijetom bogova). Nije potrebno razrađivati očiglednu misao da takva simbolizacija vodi osjećajima sigurnosti i pripadanja. Međutim, bilo bi pogrešno misliti ovdje samo na primitivna društva. Moderna psihologijska teorija razvoja ličnosti može ispunjavati istu funkciju. U oba slučaja pojedinac koji prelazi iz jedne biografske faze u drugu može sebe vidjeti kao ponavljanje slijeda koji je dan »prirodom stvari« ili njegovom vlastitom »prirodom«. To jest, on se može ponovo uvjeriti da

živi »ispravno«. Ta se »ispravnost« njegovog životnog programa legitimira na najvišoj razini općosti. U tim odrednicama pojedincu je razumljiva njegova biografija dok unatrag gleda svoj prošli život. Kad sebe projicira u budućnost, on može zamisliti kako se njegova biografija odmotava unutar univerzuma čije su krajnje koordinate poznate.

Ista legitimirajuća funkcija pripada i »ispravnosti« pojedinčevog subjektivnog identiteta. Po samoj naravi socijalizacije, subjektivni identitet je nestalan entitet.⁷³ Ovisan je o pojedinčevim odnosima sa značajnim drugima, koji se mogu mijenjati ili nestajati. Tu nepostojanost još povećava samoiskustvo u gore spomenutim rubnim situacijama. »Zdravom« shvaćanju sebe kao posjednika određenog, stabilnog i društveno priznatog identiteta neprestano prijete metamorfoze snova i fantazija, čak i kad u svakodnevnoj društvenoj interakciji ostaje relativno konzistentan. Identitet se u najvišem smislu legitimira time što ga se smješta unutar konteksta simboličkog univerzuma. Govoreći mitologijski, pojedinčevo »pravo« ime jest ono koje mu je dao njegov bog. Pojedinac tako može »znati tko je« time što svoj identitet usidruje u kozmičku zbilju, zaštićenu kako od kontingencija socijalizacije, tako i od pakosnih samopreobrazbi marginalnog iskustva. Gak i ako njegovi susjedi ne znaju tko je, pa čak i ako on sam to zaboravi u mukama noćnih mora, on se može ponovo umiriti da je njegovo »istinsko sopstvo« krajnje zbiljski entitet u krajnje zbiljskom univerzumu. Bogovi znaju — ili zna psihijatrijska znanost — ili partija. Drugim riječima, *realissimum* identiteta nema potrebe da se legitimira time što bi ga pojedinac znao u svako vrijeme-, za svrhe legitimacije dovoljno je da je on *znatljiv*. Budući da je identitet, koji je znan ili znatljiv bogovima, psihijatriji ili partiji, istodobno i identitet kojem je pripisan status vrhovne zbilje, legitimacija ponovo sve zamislive preobrazbe identiteta integrira s identitetom čija se zbiljnost temelji u svakodnevnom životu u društvu. Još jednom, simbolički univerzum uspostavlja hijerarhiju, od »najzbiljski-

73 Nestalnost subjektivnog identiteta podrazumijeva se već u Meadovoj analizi geneze sopstva. Za dalja razvijanja njegove analize usp. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks*. Free Press of Glencoe. New York 1959; Collier-Macmillan. London; Erving Goffman. *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday-Anchor. Garden City, N. Y. 1959.

jega« do najnepostojanijih samoshvaćanja identiteta. To znači da pojedinac može živjeti u društvu s nekim pouzdanjem da on *zbilja* jest onaj kojim se smatra dok igra svoje rutinske društvene uloge, na širokom danjem svjetlu i pod pogledom značajnih drugih.

Strategijsku legitimirajuću funkciju simboličkih univerzuma za individualnu biografiju tvori »lociranje« smrti. Iskustvo smrti drugih te, sljedstveno, anticipacija vlastite smrti postavljaju za pojedinca marginalnu situaciju *par excellence*.⁷⁴ Ne treba dokazivati da smrt također postavlja i najstrašniju prijetnju zdravo za gotovo uzetim realnostima svakodnevnog života. Stoga integracija smrti unutar vrhovne *zbilje* društvene egzistencije ima najveću važnost za svaki institucionalni poredak. Konsekventno, ta legitimacija smrti je jedan od najvažnijih plodova simboličkih univerzuma. Tu nije bitno pitanje da li se to čini mitologijskim, religijskim ili metafizičkim interpretacijama *zbilje*, ili bez toga. Moderni ateist, na primjer, koji smrti daje značenje u odrednicama *Weltanschauunga* progresivne evolucije ili revolucionarne povijesti, također to čini tako što smrt integrira sa simboličkim univerzumom koji presvodi *zbilju*. Sve legitimacije smrti moraju izvršiti isti bitni zadatak — moraju osposobiti pojedinca da nastavi živjeti u društvu poslije smrti značajnih drugih, te da svoju smrt, u najmanju ruku, anticipira sa strahom koji je dovoljno ublažen da ne paralizira njegovo trajno izvršavanje rutina svakodnevnog života. Lako je vidjeti da je takvu legitimaciju teško postići, osim integriranjem fenomena smrti unutar simboličkog univerzuma. Takva legitimacija onda osigurava pojedincu recept za »pravilnu smrt«. U optimalnoj verziji taj recept će ostati uvjerljiv i kad neposredno predstoji vlastita smrt, i uistinu će mu dopustiti da »umre pravilno«.

Upravo u legitimaciji smrti najjasnije se manifestiraju legitimirajuće potencije simboličkih univerzuma i otkriva se fundamentalni karakter najviših legitimacija vrhovne *zbilje* svakodnevnog života, po kojemu (karakteru — *prev.*) one umiruju strah. Prvenstvo društvenih objektivacija svakodnevnog života može zadržati subjektiv-

⁷⁴ U suvremenoj filozofiji Heidegger daje najrazradeniju analizu smrti kao granične situacije *par excellence*. Schutzov pojam »temeljne strepnje« ukazuje na isti fenomen. S tim u vezi također je relevantna i Malinowskijeva analiza socijalne funkcije pogrebnog ceremonijalizma.

nu uvjerljivost samo ako je trajno zaštićeno od straha. Na razini značenja, institucionalni poredak predstavlja štit protiv straha. Stoga biti anomičan znači biti lišen tog štita i biti izložen, sam, nasrtaju noćne more. Mada je strava samoće vjerojatno dana već u čovjekovoj konstitucionalnoj društvenosti, ona se na razini značenja manifestira u čovjekovoj nesposobnosti da održava smislenu egzistenciju izoliran od nomičkih konstrukcija društva. Simbolički univerzum daje čovjeku utočište pred krajnjim strahom podarujući najvišu legitimaciju zaštitnim strukturama institucionalnog poretka.⁷⁵

Isto se to u velikoj mjeri može reći o društvenom (nasuprot upravo diskutiranom individualnom) značaju simboličkih univerzuma. Oni su zaštitni svodovi kako nad institucionalnim poretkom, tako i nad individualnom biografijom. Oni također osiguravaju i određuju granice društvene zbilje; to jest, oni postavljaju ograničenja onoga što je relevantno u odrednicama društvene interakcije. Jedna ekstremna mogućnost tog razgraničavanja, u čiju se blizinu ponekad dolazi u primitivnim društvima, jest da se *sve* definira kao socijalna zbilja; čak i s anorganskom materijom se postupa u društvenim odrednicama. Uže, uobičajenije razgraničenje uključuje samo organski ili životinjski svijet. Definirajući rang socijalnoga u hijerarhiji bitka, simbolički univerzum doznaučuje rang u toj hijerarhiji raznim fenomenima.⁷⁶ Jasno, takvi se rangovi doznauču i različitim tipovima ljudi, i često se događa da se široke kategorije takvih tipova (ponekad *svatko* izvan dotične zajednice) definiraju kao nešto drugačije ili niže od ljudskoga. Obično se to izražava jezički (pri čemu je, u krajnjem slučaju, ime zajednice ekvivalentno terminu »ljudski«). To nije baš rijetko, čak i u civiliziranim društvima. Na primjer, simbolički univerzum tradicionalne Indije doznaučivao je izopćenima iz kasta status koji bijaše bliži statusu životinja nego ljudskom statusu viših kasta (postupak je krajnju legitimaciju imao u teoriji *karma-samsara*, koja obuhvaća *sva* bića, ljudska i ostala), a još u vrijeme svojih osvajanja u Americi Španjolci su bili

75 Korištenje stanovitih gledanja na "strepnju" (*Angst*) što ih je razvila egzistencijalna filozofija omogućuje da se Durkheimova analiza *anomie* smjesti u širi antropološki referentni okvir.

76 Usp. Levi-Strauss, op. cit.

u stanju smatrati Indijance pripadnicima drugačije vrste (*taj* je postupak na ne tako obuhvatan način legitimirala teorija koja je »dokazivala« da Indijanci ne mogu potjecati od Adama i Eve).

Simbolički univerzum uređuje i povijest. On sva zajednička zbivanja smješta u kohezivno jedinstvo koje obuhvaća prošlost, sadašnjost i budućnost. U pogledu prošlosti, on uspostavlja »pamćenje« koje dijele svi pojedinci socijalizirani unutar zajednice.⁷⁷ S obzirom na budućnost on uspostavlja zajednički referentni okvir za planiranje individualnih djelatnosti. Tako simbolički univerzum u smislenom totalitetu spaja ljude s njihovim precima i nasljednicima⁷⁸, služeći transcendiranju konačnosti individualne egzistencije i davanju značenja smrti pojedinca. Sada svi članovi društva mogu sebe zamišljati kao *pripadnike* smislenog univerzuma, koji je bio tu prije njihovog rođenja i postojat će poslije njihove smrti. Empirijska zajednica transponira se na kozmičku ravan i postaje veličanstveno neovisna o nestalnostima pojedinačne egzistencije.⁷⁹

Kako smo već zapazili, simbolički univerzum osigurava sveobuhvatnu integraciju *svih* diskretnih institucionalnih procesa. Sada čitavo društvo dobiva smisao. Posebne institucije i uloge legitimiraju se time što ih se smješta u sveobuhvatno smislen svijet. Na primjer, politički poredak se legitimira upućivanjem na kozmički poredak moći i pravde, a političke uloge — kao reprezentacije tih kozmičkih načela. Institucija božanskog kraljevanja u arhaičkim civilizacijama odlična je ilustracija načina djelovanja te vrsti krajnje legitimacije. Međutim, važno je razumjeti da je institucionalni poredak, poput reda individualne biografije, stalno ugrožen prisutnošću zbilja koje u *njegovim* odrednicama nemaju značenja. Legitimacija institucionalnog poretka također se suočava s trajnom nužnošću da kaos drži što dalje. Sva društvena zbilja je nesigurna. *Sva* društva su konstrukcije nasuprot kaosu. Stalna mogućnost anomičke jeze aktualizira se

⁷⁷ O kolektivnom pamćenju usp. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la memoire*. Presses Universitaires de France, Paris 1952. Halbwachs je svoju sociološkijsku teoriju pamćenja razvio i u *La Memoire collective* (1950.) i u *La Topographie legendaire des Evangiles en Terre Sainte* (1941).

⁷⁸ Pojmove »predaka« i »nasljednika« razvio je Schutz.

⁷⁹ Poimanje transcendirajućeg karaktera društva osobito je razvio Durkheim.

svaki put kad legitimacije što zamagljuje tu nesigurnost budu ugrožene ili se sruše. Strah koji prati smrt kralja, osobito ako do nje dođe naglo i nasilno, izražava tu jezu. Smrt kralja, iznad i s onu stranu emocija sažaljenja ili pragmatičnih političkih briga, pod takvim okolnostima dovodi jezu kaosa do svjesne blizine. Snažna je ilustracija pučka reakcija na ubistvo predsjednika Kennedyja. Lako se može razumjeti zašto iza takvih događaja moraju slijediti svečane reafirmacije trajne zbiljnosti zaštitnih simbola.

Porijeklo simboličkog univerzuma korijeni se u čovjekovoj konstituciji. Ako je čovjek u društvu konstruktor svijeta, to je omogućeno njegovom konstitucijski danom otvorenosti spram svijeta, koja već implicira sukob između poretka i kaosa. Ljudska egzistencija je *ab initio* trajno ispoljavanje. Dok se ispoljava, čovjek konstruira svijet u koji se ispoljava. U procesu ispoljavanja on vlastita značenja projicira u zbilju. Simbolički univerzumi, koji proglašavaju da je *sva* zbilja ljudski smislena, i prizivaju *čitav* kozmos da označi valjanost ljudske egzistencije, tvore najdalje domete te projekcije.⁸⁰

Pojmovne mašinerije održavanja univerzuma

Ukoliko ga se razmatra kao kognitivnu konstrukciju, simbolički univerzum je teorijski. On nastaje u procesima subjektivne refleksije koji, na temelju društvene objektivacije, dovode do uspostavljanja izričitih veza između značajnih tema koje se korijene u različitim institucijama. U tom smislu je neosporno da simbolički univerzumi imaju teorijski karakter, bez obzira na to koliko neki takav univerzum može »nenaklonjenom« autsajderu izgledati nesistematičan ili nelogičan. Međutim, moguće je, a i tipično je, da se unutar simboličkog univerzuma živi naivno. Dok uspostavljanje simboličkog univerzuma kod nekoga (kome se svijet ili, uže, institucionalni poredak pojavio kao nešto problematično) pretpostavlja teorijski refleksiju, svatko može taj univerzum »nastanjivati« uzimajući ga zdravo za gotovo. Ako treba da se institucionalni poredak u totalitetu, kao smislena cjelina, prihvati

80 Konceptiju »projekcije« prvi je razvio Feuerbach, a potom, mada u vrlo različitim pravcima, Marx, Nietzsche i Freud.

zdravo za gotovo, on se mora legitimirati »smještanjem« u simbolički univerzum. No sam taj univerzum, ako je sve drugo jednako, ne potrebuje daljnju legitimaciju. Za početak, nije simbolički univerzum taj koji se pojavio kao problematičan, i na koji je, sljedstveno, upućeno teoretiziranje, nego je to institucionalni poredak. Na primjer, vratimo li se ranijoj ilustraciji legitimiranja srodstva, kad je institucija rodaštva jednom »locirana« u kozmos mitoloških rođaka, ona se više ne da svesti na prostu društvenu činjenicu bez ikakva »dodatnog« značaja. Međutim, moguće je naivno se držati same mitologije, bez teorijske refleksije o *njoj*.

Mogućnost sistematske refleksije o naravi simboličkog univerzuma nastaje tek pošto se on objektivirao kao »prvi« proizvod teorijske misli. Dok simbolički univerzum legitimira institucionalni poredak na najvišoj razini općenitosti, teoretiziranje o simboličkom univerzumu može se opisati, takoreći, kao legitimacija drugog stupnja. Za uzvrat, sve se legitimacije — od najjednostavnijih predteorijskih legitimacija diskretnih institucionaliziranih značenja, pa do kozmičkih ustanovljenja simboličkih univerzuma — mogu opisati kao mašinerije održavanja univerzuma. Potonje, kao što će se lako vidjeti, od početka iziskuje priličnu pojmovnu istančanost.

Povlačenje čvrstih linija između »naivnoga« i »sofisticiranoga« u konkretnim slučajevima očigledno nailazi na poteškoće. Međutim, čak i u takvim slučajevima korisna je ta analitička distinkcija, jer ona usmjerava pažnju na pitanje do koje se mjere simbolički univerzum uzima kao gotova stvar. Taj analitički problem je u tom smislu, dakako, sličan problemu s kojim smo se već suočili u diskusiji o legitimaciji. Baš kao i kod legitimacije institucija, ima različitih razina legitimacije simboličkih univerzuma, osim što se za potonju ne može reći da silazi sve do predteorijske razine, iz očiglednog razloga što je simbolički univerzum sam po sebi teorijski fenomen, i ostaje takav čak i kad ga se naivno pridržavamo.

Kao i u slučaju institucija, postavlja se pitanje pod kojim okolnostima postaje nužno da se simbolički univerzum legitimira pomoću pojmovnih mašinerija održavanja univerzuma. A odgovor je i opet sličan onome koji smo dali u slučaju institucija. Specifični postupci održavanja univerzuma postaju nužni onda kad simbolički

univerzum postane *problem*. Doklegod se to ne dogodi, simbolički univerzum se samoodržava, tj. samolegitimira se pukim fakticitetom svoje objektivne egzistencije u dotičnom društvu. Može se zamisliti društvo u kojem bi to bilo moguće. Takvo društvo bilo bi harmoničan, sam sobom okružen, savršeno funkcionirajući »sistem«. Zbiljski ne postoji takvo društvo. Zbog neizbježnih napetosti procesa institucionalizacije, te samom činjenicom da su svi socijalni fenomeni ljudskim djelovanjem povijesno proizvedene *konstrukcije*, nijedno se društvo ne prihvća totalno zdravo za gotovo, pa tako, a *fortiori*, nije nikakav simbolički univerzum. Svaki simbolički univerzum od početka je problematičan. Pitanje je onda do kojeg je *stupnja* postao problematičan.

S procesom transmisije simboličkog univerzuma od jedne generacije drugoj pokazuje se jedan intrinzičan problem, sličan onome koji smo diskutirali u vezi s tradicijom općenito. Socijalizacija nikad nije potpuno uspješna. Neki pojedinci »obitavaju« u prenesenom univerzumu na određeniji način nego drugi. Čak će i među više ili manje akreditiranim »stanovnicima« uvijek biti idiosinkratskih varijacija u načinu shvaćanja univerzuma. Upravo zbog toga što se simbolički univerzum ne može kao takav iskusiti u svakodnevnom životu, nego ga samom svojom prirodom transcendiraju, o značenju univerzuma nije moguće »poučavati« kako se poučava o značenjima pripadnima svakodnevnom životu. Na dječja pitanja o simboličkom univerzumu mora se odgovarati kompliciranije nego na njihova pitanja o institucionalnim realnostima svakodnevnog života. Daljnju pojamovnu elaboraciju iziskuju pitanja idiosinkratičnih odraslih. U prethodnom primjeru, značenje rođastva se stalno predstavlja pomoću rođaka od krvi i mesa koji u iskustveno doživljenim rutinama svakodnevnog života igraju uloge rođaka. Ljudski rođaci su empirijski dostupni. Božanski rođaci, nažalost, nisu. To konstituira intrinzičan problem za pedagoge božanskog rođastva. Isto to, *mutatis mutandis*, važi i za transmisiju drugih simboličkih univerzuma.

Taj intrinzični problem postaje naglašen ako grupe »stanovnika« počnu uzajamno dijeliti devijantne verzije simboličkog univerzuma. U tom se slučaju, iz razloga očiglednih iz naravi opredmećivanja, devijantna verzija zaleđuje u vlastitu, neovisnu zbilju, koja, time što postoji

u društvu, predstavlja izazov za status zbilje što ga uživa simbolički univerzum, onakav kakav je izvorno konstituiran. Grupa koja je objektivirala tu devijantnu zbilju postaje nosilac alternativne definicije zbilje.⁸¹ Jedva da treba obrazlagati tvrdnju da takve heretičke grupe ne postavljaju samo teorijsku prijetnju simboličkom univerzumu, već i praktičku prijetnju institucionalnom poretku koji se tim simboličkim univerzumom legitimira. U ovom kontekstu nas ne moraju zaokupljati represivni postupci što ih čuvari »oficijelnih« definicija zbilje uobičajeno upotrebljavaju protiv takvih grupa. Ono što je važno za naša razmatranja jest potreba da se takva represija legitimira, potreba koja, dakako, implicira stavljanje u pogon raznih pojmovnih mašinerija određenih za održavanje »oficijelnog« univerzuma protiv heretičkog izazova.

Problem hereze je, povijesno, često bio prvi poticaj sistematskoj teorijskoj konceptualizaciji simboličkih univerzuma. Razvoj kršćanske teologijske misli kao rezultat niza heretičkih izazova »oficijelnoj« tradiciji pruža izvrsne historijske ilustracije za taj proces. Kao i u svem teoretiziranju, tokom tog procesa se unutar same tradicije pojavljuju nove teorijske implikacije, a sama tradicija biva gurnuta s onu stranu svoje izvorne forme, u nove konceptualizacije. Na primjer, precizne kristologijske formulacije ranih crkvenih koncila nije iznudila sama tradicija, nego heretički izazovi toj tradiciji. Razrađivanjem tih formulacija istodobno se održavala i širila i sama tradicija. Tako se tamo među ostalim inovacijama pojavila i teorijska koncepcija o Trojstvu, koja u ranokršćanskoj zajednici ne samo što nije bila nužna, nego nije ni postojala. Drugim riječima, pojmovne mašinerije konstruirane za odbijanje izazova heretičkih skupina unutar društva ne samo da legitimiraju, nego i modificiraju simbolički univerzum.

Do glavne prigode za razvijanje konceptualizacije koja održava univerzum dolazi kad se društvo konfrontira s drugim društvom, koje ima jako različitu povijest.⁸² Problem što ga postavlja takva konfrontacija tipično je oštrij nego problem koji postavljaju unutar društvene hereze,

81 Ponovo usporedi Weberov pojam »nosioca« (*Träger*).

82 Ovdje su relevantne analize »kulturalnog kontakta« u suvremenoj američkoj kulturalnoj antropologiji.

jer tu postoji alternativan simbolički univerzum s »oficijelnom« tradicijom, čija je objektivnost — uzeta zdravo za gotovo — jednaka objektivnosti onoga prvoga. Status zbiljnosti vlastitog univerzuma bit će mnogo manje uzdrman ako mora imati posla s manjinskim grupama devijanata, čija se nasuprotnost *ipso facto* određuje kao ludost ili pokvarenost, negoli kad se mora konfrontirati s jednim drugim društvom, koje *njegove vlastite* definicije zbilje smatra neznalačkima, ludima ili potpunim zlom.⁸³ Jedna je stvar imati u blizini nešto pojedinaca — čak i ako se ujedine u manjinsku skupinu — koji se ne mogu ili neće držati institucionalnih pravila rođaštva; sasvim je pak nešto drugo susresti čitavo društvo koje za ta pravila nikad nije čulo, koje možda čak nema ni riječ za »rođaka«, a ipak se doima kao trajan poduhvat koji dobro napreduje. Alternativnom univerzumu koji prikazuje to drugo društvo moraju se suprotstavljati najbolji mogući razlozi u korist superiornosti vlastitoga. Ta nužda zahtijeva pojmovnu mašineriju znatne istančanosti.

Pojava jednog alternativnog simboličkog univerzuma predstavlja opasnost zato što sama njegova egzistencija empirijski dokazuje da vlastiti univerzum nipošto nije neizbježan. Kao što sada svatko može vidjeti, u ovom se svijetu na kraju krajeva može živjeti i bez ikakve institucije rođaštva. A moguće je i poricati bogove rođaštva, pa čak i rugati im se, a da se isti čas ne izazove rušnje nebesa. Ako ništa drugo, o toj se šokantnoj činjenici barem teorijski mora položiti račun. Dakako, može se dogoditi i to da taj alternativni univerzum ima privlačnost nekog poslanstva. Pojedinci ili skupine unutar nečijeg vlastitog društva mogu se naći u iskušenju da »emigriraju« iz tradicionalnog univerzuma ili da, što je još ozbiljnija opasnost, izmijene stari poredak prema predstavi o novome. Lako je, primjerice, zamisliti kako je dolazak patrijarhalnih Grka morao uzdrmati univerzum matrijarhalnih društava koja su tada postojala duž istočnih obala Mediterana. Grčki je univerzum morao jako privlačiti *muškarce* tih društava, držane pod papučom, a znamo i to da se Velika Majka i te kako dojmila samih Grka. Grčka mitologija je puna pomnih pojmovnih obrada koje su se pokazale nužnima za zbrinjavanje tog problema.

83 Usporedi pojam -kulturalnog šoka- u suvremenoj američkoj kulturalnoj antropologiji.

Važno je naglasiti da su i same pojmovne mašinerije za održavanje univerzuma proizvodi društvenog djelovanja, kao što su to i sve forme legitimacije, te da ih se samo rijetko može razumjeti odjelito od drugih aktivnosti dotične zajednice. Određenije rečeno, uspjeh posebnih pojmovnih mašinerija je povezan s moći koju posjeduju oni koji njima barataju.⁸⁴ Konfrontacija alternativnih simboličkih univerzuma podrazumijeva problem moći — za koju od sukobljenih definicija zbilje će se »postići da prione« u društvu. Oba uzajamno konfrontirana društva, sa sukobljenim univerzumima, razvijat će pojmovne mašinerije namijenjene održavanju pripadnih im univerzuma. S gledišta unutrašnje plauzibilnosti, izvanjskom se promatraču ne mora činiti da dvije forme konceptualizacije pružaju osobit izbor. Koja će od njih pobijediti ovisi, međutim, više o moći negoli o teorijskoj dovjtljivosti pripadnih legitimatora. Moguće je zamisliti da su se na ekumenskim savjetovanjima našli podjednako sofisticirani olimpijski i htonički mistagozi koji *sine ira et studio* raspravljaju o prednostima pripadnih im univerzuma, ali vjerojatnije je da se o tom pitanju odlučivalo na manje istančanoj razini vojnih snaga. Svaki povijesni ishod sraza bogova prije su određivali oni koji barataju boljim oružjem negoli oni koji imaju bolje argumente. Isto se to, dakako, može reći i o unutar društvenim sukobima te vrsti. Onaj tko ima veću batinu ima i više izgleda da nametne svoja određenja zbilje. To se sa sigurnošću može pretpostaviti s obzirom na bilo koju širu zajednicu, premda je tu uvijek moguće da politički nezainteresirani teoretičari uvjere (convince) jedni druge ne pribjegavajući grubljim sredstvima nagovaranja (persuasion).

Pojmovne mašinerije što održavaju simboličke univerzume uvijek za sobom povlače i sistematiziranje spoznajnih i normativnih legitimacija, koje su na naivniji način već bile prisutne u društvu, a bile su se kristalizirale u dotičnom simboličkom univerzumu. Drugim riječima, materijal iz kojeg su konstruirane legitimacije za održava-

84 Marx je sa znatnom podrobnošću razvio odnos između materijalne moći i »pojmovnog uspjeha«. Usp. dobro poznatu formulaciju u *Njemačkoj ideologiji*: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken« (*Friihschriften*, Kronerovo izdanje, str. 373) (»Misli vladajuće klase u svakoj su epohi vladajuće misli.« Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1967. i kasnija izdanja, str. 393 — *prim, prev.*)

vanje univerzuma najvećim je dijelom dalja razrada legitimacija nekolicine institucija na višoj razini teorijske integracije. Tako obično postoji kontinuitet između shema objašnjavanja i savjetovanja, koje služe kao legitimacije na najnižoj teorijskoj razini, i impozantnih intelektualnih konstrukcija koje eksponiraju kosmos. Kao i svugdje, odnos između spoznajnih i normativnih konceptualizacija iskustveno je fluidan; normativne konceptualizacije uvijek podrazumijevaju stanovite spoznajne pretpostavke. Međutim, to analitičko razlučivanje je korisno, osobito zato što skreće pažnju na promjenjiv stupanj razlikovanja između tih dviju pojmovnih sfera.

Bilo bi očigledno besmisleno pokušati ovdje podrobno raspraviti različite pojmovne mašinerije održavanja univerzuma koje su nam historijski dostupne.⁸⁵ No, umjesno je dati nekoliko opaski o nekim upadljivim tipovima pojmovnih mašinerija — mitologiji, teologiji, filozofiji i znanosti. Sa sigurnošću se, ne predlažući neku evolucijsku shemu za te tipove, može reći da mitologija predstavlja najarhaičniju formu održavanja univerzuma, kao što zapravo predstavlja i najarhaičniju formu legitimacije općenito.⁸⁶ Vrlo je lako moguće da je mitologija nužna faza u razvoju ljudske misli kao takve.⁸⁷ U svakom slučaju, najstarije nama dostupne konceptualizacije za održavanje univerzuma jesu mitologijske po formi. Za naše je svrhe dovoljno definirati mitologiju kao poimanje zbilje koje postulira stalno prodiranje svetih sila u svijet svakodnevnog iskustva.⁸⁸ Takvo poimanje prirodno za sobom povlači visok stupanj kontinuiteta između socijalnog i kosmičkog poretka, te između svih pripadnih im le-

85 Pareto se najviše približava pisanju jedne historije misli u sociologijskim odrednicama, što ga čini važnim za sociologiju znanja bez obzira na moguću suzdržanost spram njegovog teorijskog okvira referencije. Usp. Brigitte Berger. *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (neobjavljena doktorska disertacija. New School for Social Research. 1964).

86 To može podsjećati na zakon triju stadija. Augustea Comtea. Mi ga, dakako, ne možemo prihvatiti, ali ipak bi mogao biti koristan time što sugerira da se svijest razvija u povijesno prepoznatljivim stadijima, premda ih se ne može pojmiti na Comteov način. Naše vlastito razumijevanje tog razvoja bliže je hegelovsko-marksovskom pristupu povijesnosti ljudske misli.

87 Na to da mitologija tvori nužan stadij u razvoju misli ukazuju i Levy-Bruhl i Piaget. Za sugestivnu diskusiju biologijskih korijena mitologijsko/magijske misli usp. Arnold Gehlen. *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Luchterhand. Neuwied/Rhein 1963.. str. 79 ff.

88 Naše poimanje mitologije je ovdje pod utjecajem rada Gerardusa van der Leeuwa, Mircea Eliadea i Rudolfa Bultmanna.

gitimacija;⁸⁹ sva se zbilja pojavljuje kao sačinjena iz jednog komada.

Mitologija kao pojmovna mašinerija najbliža je naivnoj razini simboličkog univerzuma — razini na kojoj je ponajmanje nužno teorijsko održavanje univerzuma s onu stranu aktualnog postuliranja dotičnog univerzuma kao objektivne zbilje. To objašnjava povijesno uvijek prisutnu pojavu nekonzistentnih mitologijskih tradicija koje i dalje postoje jedna uz drugu, bez teorijske integracije. Tipično je da se nedosljednosti osjete tek *pošto* su tradicije postale problematične i već je došlo do nekakve integracije. »Otkrivanje« takve nedosljednosti (ili, ako je kome draže, njeno usvajanje *ex post facto*) obično vrše specijalisti za tradiciju, koji također najčešće vrše integriranje diskretnih tradicionalnih tema. Kad se jednom osjeti potreba za integriranjem, mitologijske rekonstrukcije koje uslijede mogu postići znatnu teorijsku istančanost. Za taj zaključak može biti dovoljan Homerov primjer.

Mitologija je bliska naivnoj razini i po tome što se, premda postoje specijalisti za mitologijsku predaju, njihovo znanje ne udaljava jako od onoga što je općenito poznato. Inicijacija u tradiciju, koju ti specijalisti propisuju, može biti teška u pogledu izvanjskih puteva*. Ona može biti ograničena na odabrane kandidate, na posebne okolnosti ili vrijeme, i može uključivati napornu ritualnu pripremu. Rijetko se, međutim, događa da ona bude teška u pogledu unutrašnjih svojstava samog korpusa znanja, koje nije teško steći. Da bi se zaštitila monopolistička pretenzija specijalista, nepristupačnost njihovog nauka valja institucionalno utvrditi. To jest, postavlja se »tajna«, a po svojoj nutрини egzoteričan korpus znanja se institucionalno definira ezoteričkim odrednicama. Kratak pogled na »odnose s javnošću« suvremenih koterija teoretičara otkrit će nam da taj drevni majstorluk ni danas nipošto nije odumro. Svejedno, postoje važne sociologijske razlike između društava u kojima su sve konceptualizacije za održavanje univerzuma mitologijske i društava u kojima one to nisu.

Razradeniji mitologijski sistemi nastoje ukloniti nedosljednosti i održati mitologijski univerzum u teorijski

89 O kontinuitetu između socijalnog i kosmičkog poretka u mitologijskoj svijesti također usporedi djelo Eliadea i Voegelina.

integriranim odrednicama. Takve »kanonske« mitologije ipak prelaze u navlastito teologijsku konceptualizaciju. Za naše sadašnje svrhe, teologijsko se mišljenje može od svojeg mitologijskog prethodnika razlučiti naprosto s obzirom na njegov viši stupanj teorijske sistematizacije. Teorijski pojmovi su odmaknutiji od naivne razine. Kosmos se još uvijek može poimati u odrednicama svetih sila ili bića stare mitologije, ali ti sveti entiteti su se pomakli na veću daljinu. Mitologijsko mišljenje operira unutar kontinuiteta između ljudskog svijeta i svijeta bogova. Teologijsko mišljenje služi za posredovanje između tih dvaju svjetova, i to upravo zato što se sada pojavljuje prelom u njihovom izvornom kontinuitetu. S prelazom iz mitologije u teologiju, svakodnevni život se više ne pojavljuje kao da je tako stalno prožet svetim silama. Korpus teologijskog znanja se sljedstveno odmiče dalje od opće zalihe znanja u društvu, i time ga *intrinzično* postaje teže postići. Čak i tamo gdje se ne institucionalizira namjerno kao ezoteričan, on postaje »tajnovit« samom svojom nerazumljivošću za običan puk. Daljnja je posljedica da puk može ostati relativno netaknut istančanim teorijama za održavanje univerzuma što ih izmudruju teologijski specijalisti. Česta je povijesna pojava koegzistencija naivne mitologije u masama i istančane teologije u eliti teoretičara, pri čemu *obje* služe održavanju istog simboličkog univerzuma. Na primjer, tradicionalna društva dalekog istoka se mogu nazivati »budističkim« — ili, u istom smislu, srednjovjekovno društvo »kršćanskim« — samo ako imamo na umu taj fenomen.

Teologija je paradigmatična za kasnije filozofijske i znanstvene konceptualizacije kosmosa. Dok po religijskim sadržajima svojih definicija zbilje može biti bliža mitologiji, teologija je po svojem društvenom smještaju bliža kasnijim sekulariziranim konceptualizacijama. Za razliku od mitologije, ostale tri povijesno dominantne forme pojmovne mašinerije postaju vlasništvo elita specijalista, čiji se korpusi znanja sve više udaljavaju od običnog znanja društva u cjelini. Moderna znanost je krajnji korak u tom razvoju, te u sekulariziranju i sofisticiranju održavanja univerzuma. Znanost ne samo da dovodi do potpunosti odmak svetoga od svijeta svakodnevnog života; ona iz tog svijeta udaljava kao takvo i znanje što održava univerzum. Svakodnevnom svijetu biva oduzeta i

sveta legitimacija i ona vrst teorijske spoznatljivosti koja bi ga povezala sa simboličkim univerzumom u njegovoj intendiranoj cjelovitosti. Jednostavnije rečeno, »laički« član društva više ne zna kako treba pojmovno održavati njegov univerzum, premda, dakako, još uvijek zna tko su pretpostavljeni specijalisti za održavanje univerzuma. Zanimljivi problemi što ih ta situacija postavlja pripadaju empiričkoj sociologiji znanja suvremenog društva, i u ovom ih se kontekstu ne može dalje slijediti.

Ne treba ni reći da se ti tipovi pojmovne mašinerije povijesno pojavljuju u bezbrojnim modifikacijama i kombinacijama, te da tipovi koje smo diskutirali nisu nužno iscrpni. No još uvijek preostaje da se u kontekstu opće teorije prodiskutiraju dvije primjene pojmovne mašinerije za održavanje univerzuma: terapija i nihilacija.

Teorija traži da se pojmovna mašinerija primljeni tako da osigura da aktualni ili potencijalni devijanti ostanu unutar institucionaliziranih definicija zbilje, ili, drugim riječima, da spriječi »emigriranje« »stanovnika« danog univerzuma. Ona to čini primjenom legitimirajućeg aparata na pojedinačne »slučajeve«. Budući da se, kao što smo vidjeli, svako društvo suočava s opasnošću pojedinačne devijacije, možemo uzeti da je terapija u ovoj ili onoj formi globalna društvena pojava. Njeni specifični aranžmani — od egzorcizma do psihoanalize, od pastirske skrbi do programa savjetovanja osoblja — spadaju, dakako, pod kategoriju socijalne kontrole. Ovdje nas, međutim, zanima *pojmovni* aspekt terapije. Kako terapija mora brinuti o devijacijama u odnosu na »službene« definicije zbilje, ona mora razviti pojmovnu mašineriju za obrazilaganje tih devijacija i za održavanje time ugroženih realnosti. To iziskuje korpus znanja koji obuhvaća teoriju devijacije, dijagnostički aparat i pojmovni sistem za »liječenje duša«.

Na primjer, u kolektivu koji je institucionalizirao vojničku homoseksualnost, tvrdoglavo heteroseksualan pojedinac je siguran kandidat za terapiju, i to ne samo zato što njegovi spolni interesi tvore očiglednu prijetnju borbenoj djelotvornosti njegove jedinice ratnika-ljubavnika, nego i zato što njegova devijacija psihologijski potkopava spontanu muževnost drugih. Na kraju krajeva, neki bi od njih, možda i »podsvjesno«, mogli doći u iskušenje da slijede njegov primjer. Na fundamentalnoj razini, držanje

devijanta predstavlja izazov zbilji društva kao takvoj, jer dovodi u pitanje njegove neupitno prihvaćene spoznajne («muževni muškarci se po prirodi međusobno vole») i normativne («*treba* da se muževni muškarci međusobno vole») radne procedure. Zapravo, devijant možda predstavlja živu uvredu bogovima, koji se na nebesima vole isto onako kako to njihovi obožavatelji čine na zemlji. Takva radikalna devijacija traži da terapijska praksa bude sigurno utemeljena u terapijskoj teoriji. Mora postojati teorija devijacije (to jest, »patologija«) koja objašnjava to šokantno stanje (recimo, postulirajući obuzetost demonom). Mora postojati korpus dijagnostičkih pojmova (recimo, jedna simptomatologija, s prikladnim vještinama njene primjene na suđenjima s mučenjem), koja u optimalnom slučaju ne pruža samo točnu specifikaciju akutnog stanja, već osigurava i detekciju »latentne heteroseksualnosti«, te brzo usvajanje preventivnih mjera. Konačno, mora postojati i konceptualizacija samog procesa liječenja (recimo, katalog egzorcističkih tehnika, pri čemu svaka ima odgovarajuće teorijsko utemeljenje).

Takva pojmovna mašinerija dopušta da je terapijski primjenjuju pogodni specijalisti, a moguće je da je pounutri i pojedinac pogođen devijantnim stanjem. Pounutrivanje će samo po sebi djelovati terapijski. U našem primjeru pojmovna mašinerija može biti zacrtana tako da u pojedincu pobudi krivnju (recimo, »heteroseksualnu paniku«), što i nije preteško umijeće ako je njegova primarna socijalizacija bila imalo uspješna. Pod pritiskom te krivnje pojedinac će doći do toga da subjektivno prihvati onu konceptualizaciju njegovog stanja koju mu suprotstavljaju terapijski praktičari; on razvija »uvid«, a dijagnoza za njega postaje subjektivno realna. Pojmovna mašinerija se može dalje razvijati tako da omogućiti konceptualizaciju (a time i pojmovnu likvidaciju) bilo kakve sumnje u odnosu na terapiju, koju bi osjetio bilo terapeut, bilo »pacijent«. Na primjer, za obrazloženje sumnji potonjega može postojati teorija »otpora«, a za sumnje prvoga — teorija »protutransfera«. Uspješna terapija uspostavlja simetriju između pojmovne mašinerije i njenog subjektivnog usvajanja u svijesti pojedinca; ona resocijalizira devijanta u objektivnu zbiljnost simboličkog univerzuma tog društva. U tom povratku u »normalnost« ima, dakako, mnogo subjektivnog zadovoljstva. Pojedinac se sada mo-

ze vratiti u zagrljaj svojeg komandira voda u sretno spoznan da je »našao sebe« i da je opet prav u očima So-

Terapija koristi pojamovnu mašineriju da bi svakoga zadržala unutar univerzuma o kojem je riječ. Nihilacija sa svoje strane koristi sličnu mašineriju da bi pojamovno likvidirala sve *izvan* tog univerzuma. Taj se postupak također može opisati i kao neka vrst negativne legitimacije. Legitimacija održava zbilju društveno konstruiranog univerzuma; nihilacija pak *poriče* zbiljnost bilo koje pojave, ili njene interpretacije, koja se ne uklapa u taj univerzum. To se može učiniti na dva načina. Prvo, devijantnoj se pojavi može pridati negativan ontologijski status, s terapijskom nakanom ili bez nje. Pojamovna mašinerija se na nihilacijski način najčešće primjenjuje u odnosu na pojedince ili skupine koji su za dotično društvo stranci, pa stoga nepodesni za terapiju. Pojamovna operacija je tu prilično jednostavna. Prijetnja društvenim definicijama zbilje se neutralizira time što se svim definicijama koje se nalaze izvan simboličkog univerzuma pripisuje inferioran ontologijski status, a time i kognitivni status nečega što ne treba uzeti ozbiljno. Tako se za naše društvo prijetnja svih susjednih antihomoseksualnih skupina može pojamovno likvidirati time što se te susjede smatra nižima od ljudi, što se smatra da im je urođeno da brkaju pravi porijeklo stvari i da žive u beznadnom spoznajnom mraku. Temeljni silogizam ide na slijedeći način: Susjedi su plemena barbara. Susjedi su protiv homoseksualnosti. Prema tome, njihova antihomoseksualnost je barbarska besmislica koju razumni ljudi ne trebaju uzimati ozbiljno. Isti se pojamovni postupak može, dakako, primijeniti i na devijante unutar društva. Praktičko je pitanje određene politike da li će se od nihilacije proslijediti do terapije, ili će se ići dotle da se i fizički likvidira ono što je likvidirano pojamovno. U većini slučajeva neće biti značajan faktor kakva je materijalna moć pojamovno likvidirane grupe. Na žalost, okolnosti ponekad prisiljavaju da se i s barbarima ostane u prijateljstvu.

Drugo, nihilacija uključuje i ambiciozniji pokušaj da se sve devijantne definicije zbilje objasne *u odrednicama* pojmova koji pripadaju našem vlastitom univerzumu. U teologijskom referentnom okviru to znači prelaz s hereziologije na apologetiku. Devijantnim poimanjima se više

ne pripisuje puki negativni status, već se s njima potanko teorijski hvata u koštac. Konačni je cilj tog postupka da se devijantne koncepcije *inkorporira* unutar vlastitog univerzuma, te ih se time konačno likvidira. Prema tome, devijantne koncepcije valja *prevesti* u pojmove izvedene iz vlastitog univerzuma. Tim se načinom postupanja negacija nečijeg univerzuma suptilno pretvara u njegovu afirmaciju. Pretpostavka je uvijek da negator zapravo ne zna što govori. Njegove izjave postaju smislene samo kad se prevedu u »ispravnije« odrednice, tj. one koje slijede iz univerzuma što ga on negira. Na primjer, naši homoseksualni teoretičari mogu argumentirati da su svi muškarci po prirodi homoseksualni. Oni koji to poriču, zato što su opsjednuti demonima ili naprosto zato što su barbari, poriču vlastitu prirodu. Duboko u sebi oni znaju da je to tako. Prema tome, treba samo pažljivo istražiti njihove izjave da bi se razotkrilo obrambeni karakter i prijetvornost njihove pozicije. Tako se bilo što što oni o tome kažu može prevesti u potvrđivanje homoseksualnog univerzuma koji oni, tobože, negiraju. U teologijskom referentnom okviru isti taj postupak demonstrira kako đavo i ne znajući slavi boga, kako svaka nevjera nije ništa drugo nego nesvjesno nepoštenje, kako je čak i ateist *u zbilji* vjernik.

Terapeutska i nihilacijska primjena pojmovnih mašinerija inherentne su simboličkom univerzumu kao takvom. Ako simbolički univerzum ima zahvatiti svu zbilju, ne može se dopustiti da išta ostane izvan njegova pojmovnog domašaja. U načelu, njegove definicije zbilje moraju svakako obuhvatiti totalitet bivstvovanja. Stupanj istančanosti pojmovnih mašinerija kojima se totalizacija pokušava postići povijesne je promjenjiv. One se *in nuce* pojavljuju čim se simbolički univerzum kristalizira.

Društvena organizacija za održavanje univerzuma

Budući da su povijesni proizvodi ljudskog djelovanja, svi se društveno konstruirani univerzumi mijenjaju, a promjene su izazvane konkretnim postupcima ljudskih bića. Onaj kojeg zaokupe zapletaji pojmovnih mašinerija kojima se održava bilo koji određeni univerzum mogao bi zaboraviti tu temeljnu sociologijsku činjenicu. Zbilja je

društveno definirana. Ali definicije su uvijek *otjelovljene*, tj. kao donosioci definicija zbilje služe konkretni pojedinci i skupine. Da bi se razumljelo stanje društveno konstruiranog univerzuma u bilo kojem danom vremenu, ili njegovu mijenjanje tokom vremena, valja razumjeti društvenu organizaciju koja donosiocima definicija dopušta da vrše definiranje. Ponešto grubo rečeno, bitno je da se pitanja o povijesno raspoloživim konceptualizacijama zbilje gurnu od apstraktnog »što?« prema sociologijski konkretnome »tko kaže?«. ⁹⁰

Kao što smo vidjeli, specijaliziranje znanja i popratna organizacija osoblja za propisivanje specijaliziranih korpusa znanja razvijaju se kao rezultat diobe rada. Moguće je zamisliti rani stadij tog razvoja, na kojem nema konkurencije između različitih stručnjaka. Svako područje ekspertize određeno je pragmatičnim činjenicama diobe rada. Stručnjak za lov neće za sebe tražiti ekspertizu ribolova, pa tako neće imati osnove da konkurira onome koji to čini.

S nastajanjem složenih oblika znanja i stvaranjem ekonomijskog viška stručnjaci se s punim radnim vremenom posvećuju predmetima svoje ekspertize, koji se, s razvojem pojmovnih mašinerija, mogu sve više udaljavati od pragmatičkih nužnosti svakodnevnog života. Stručnjaci za te fine korpuse znanja polažu pravo na nov status. Oni nisu samo stručnjaci za ovaj ili onaj sektor društvene zalihe znanja, već polažu pravo na najviši pravorijek nad tom zalihom znanja u njenom totalitetu. Oni su doslovno univerzalni stručnjaci. To *ne* znači da pretendiraju kako znaju sve, već da tvrde kako znaju najvišu značajnost onoga što svatko zna i čini. Drugi mogu i dalje ograđivati posebne sektore zbilje, ali oni polažu pravo na ekspertizu u najvišim određenjima zbilje kao takve.

Taj stadij razvoja znanja ima nekoliko posljedica. Prva, koju smo već diskutirali, jest pojava čiste teorije. Kako univerzalni stručnjaci operiraju na razini na kojoj

90 Iz naših teorijskih pretpostavki bit će jasno da ovdje ne možemo nimalo podrobnije ulaziti u pitanja »sociologije intelektualaca«. Kao dodatak uz Mannheimov važan rad na tom području (što se osobito može naći u *Ideologiji i utopiji* i *Esejima o sociologiji kulture*), usp. Florian Znaniecki, *The Social Hole of the Man of Knowledge*, Columbia University Press, New York 1940; Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart 1949.; Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris 1955.; George B. de Huszar, ur., *The Intellectuals*, Free Press of Glencoe, New York - Allen & Unwin, London 1960.

se u velikoj mjeri apstrahira od promjenjivosti svakodnevnog života, i drugi ljudi i oni sami mogu doći do zaključka da njihove teorije nemaju nikakvog odnosa spram društvenog života što teče, već postoje u nekoj vrsti platonskih nebasa nepovijesne i asocijalne ideacije. To je, dakako, iluzija, ali zahvaljujući odnosu između procesa definiranja zbilje i njenog proizvođenja može imati veliku društveno-povijesnu potenciju.

Druga je posljedica jačanje tradicionalizma u institucionaliziranim postupcima koji se tako legitimiraju, to jest pojačavanje inherentne sklonosti institucionalizacije prema inerciji.⁹¹ Stvaranje navike i institucionalizacija same po sebi ograničavaju fleksibilnost ljudskih postupaka. Institucije teže tome da opstanu sve dok ne postanu »problematične«. Najviše legitimacije neizbježno jačaju tu tendenciju. Što su apstraktnije, to će se legitimacije teže modificirati u skladu s pragmatičnim potrebama što se mijenjaju. Ako postoji sklonost da se u svakom slučaju postupa kao dotad, ta će sklonost očigledno biti ojačana ako za takvo postupanje postoje još i izvrsni razlozi. To znači da institucije mogu opstojati čak i onda kad — za promatrača izvana — izgube svoju izvornu funkcionalnost ili praktičnost. Čovjek ne čini neke stvari zato što *postižu učinke*, nego zato što su *u redu* — prave u smislu najviših definicija zbilje što ih proglašavaju univerzalni stručnjaci.⁹²

Nastanak s punim radnim vremenom uposlenog osoblja za legitimiranje što održava univerzum donosi sa sobom i prigode za društveni konflikt. Dio tog konflikta se zbiva između stručnjaka i praktičara. Iz razloga koje nije potrebno objašnjavati, potonji mogu osjetiti ogorčenje spram veličajnih pretenzija stručnjaka i spram konkretnih društvenih privilegija koje idu zajedno s njima. Vjerojatno će osobito razdražujuće djelovati tvrdnja stručnjaka da znaju najvišu značajnost djelovanja praktičara bolje od njih samih. Takve pobune »laika« mogu dovesti do nastanka suparničkih definicija zbilje, te, na koncu, do pojave novih stručnjaka ovlaštenih za nove definicije. Drevna Indija nam za to pruža neke od najboljih po-

91 O najvišim legitimacijama koje jačaju institucionalnu »inerciju«. (Simmelovu »vjernost«), usporedi i Durkheima i Pareta.

92 To je upravo najslabija točka svake funkcionalističke interpretacije institucija, sklone traženju praktičnosti koje zapravo ne postoje.

vijesnih ilustracija. Bramani su, *qua* stručnjaci za najvišu zbilju, u zapanjujućoj mjeri uspijevali utisnuti svoje definicije zbilje društvu u cjelini. Kakvogod bilo njihovo porijeklo, kastinski sistem se upravo kao konstrukcija brama-
na širio kroz razdoblje koje je trajalo stoljećima, sve dok nije pokrio najveći dio Indijskog potkontinenta. Zapravo, prinčevi koji vladahu jedan su za drugim pozivali brama-
ne da kao »socijalni inženjeri« posluže u postavljanju tog sistema na novim teritorijama (djelomično zato što je taj sistem bio smatran identičnim s višom civilizacijom, a djelomično nesumnjivo i zato što su prinčevi shvaćali nje-
gov golemi kapacitet socijalne kontrole). Manuov zakonik nam pruža odličnu ideju kako o bramanskom nacrtu za društvo, tako i o vrlo ovozemaljskim prednostima koje su bramanima pridolazile kao posljedica toga što su bili prihvaćeni kao kozmički dosuđeni oblikovatelji. Bilo je, međutim, neizbježno da potom u takvoj situaciji uslijedi konflikt između teoretičara i praktičara vlasti. Potonje su predstavljali kšatrije, vojna i prinčevska kasta. O tom konfliktu rječito svjedoči epska književnost drevne Indije, Mahabharata i Ramayana. Nije slučajno što su dvije velike teorijske pobune protiv bramanskog univerzuma, džanaizam i budizam, bile socijalno locirane u klasi kšatrija. Nije potrebno isticati da su i džanaistička i budistička redefinicija zbilje proizvele svoje vlastito osoblje stručnjaka, što se vjerojatno dogodilo i u slučaju epskih pjesnika, koji su se bramanskom univerzumu usprotivili na ne tako sveobuhvatan i manje istančan način.⁹³

To nas dovodi do još jedne, podjednako važne mogućnosti sukoba — sukoba među suparničkim koterijama stručnjaka. Sve dok teorije imaju neposrednu pragmatičku primjenu, suparništvo koje može postojati u priličnoj mjeri podliježe raščišćavanju putem pragmatičkog iskušavanja. Mogu postojati suparničke teorije lova na veprove, u kojima rivalske koterije stručnjaka za lov razvijaju svoja stečena prava. Pitanje se može riješiti relativno lako, tako što se vidi koja teorija vodi ubijanju najvećeg broja veprova. U odlučivanju između, recimo, politeističke i henoteističke teorije univerzuma nema takve mogućnosti. Odgovarajući teoretičari su prisiljeni da na mjesto pragmatičkog iskušavanja supstituiraju apstraktnu argu-

⁹³O sukobu bramana i kšatrija usporedi Weberov rad o sociologiji religije u In-

mentaciju. Po samoj svojoj naravi takva argumentacija ne donosi inherentno uvjerenje u pragmatički uspjeh. Ono što je uvjerljivo za jednog čovjeka, ne mora biti uvjerljivo za drugoga. Ne možemo te teoretičare stvarno kriviti ako za potkrepu krhke moći pukog argumenta pribjegu i raznim čvršćim sredstvima, kao što je, recimo, podsticanje vladalaca da upotrebe vojnu silu kako bi jedan argument nametnuli nasuprot konkurentima. Drugim riječima, moguće je policijski nametati definicije zbilje. To, usput rečeno, ne mora značiti da će te definicije ostati manje uvjerljive od onih koje su prihvaćene »dobrovoljno« — moć u društvu uključuje i moć određivanja odlučujućeg procesa socijalizacije, te stoga i moć *proizvođenja* zbilje. U svakom slučaju, visoko apstraktne simbolizacije (tj. teorije koje su jako udaljene od konkretnog iskustva svakodnevnog života) zadobivaju važenje prije putem socijalne, nego putem empirijske podrške.⁹⁴ Može se reći da se tim načinom postupanja ponovo uvodi pseudopragmatizam. Za teorije se opet može reći da su uvjerljive zato što *djeluju* — ali u tom smislu da su u dotičnom društvu postale standardno znanje, koje se prihvaća zdravo za gotovo.

Ta razmatranja impliciraju da će uvijek postojati socijalno-strukturalna baza za konkurenciju među suparničkim definicijama zbilje, te da će na ishod tog suparništva djelovati (ako ga i ne bude do kraja određivao) razvoj te baze. Posve je moguće da se smišljaju i mračne teorijske formulacije, gotovo potpuno izolirane od širih kretanja u socijalnoj strukturi, te se u takvim slučajevima konkurencija među stručnjacima može zbivati u svojevrsnom socijalnom vakuumu. Na primjer, dvije koterije derviša pustinja mogu se usred pustinje stalno sporiti o najvišoj naravi univerzuma, a da taj spor ni najmanje ne zanima nikoga izvana. Međutim, čim ovo ili ono među tim gledištima dobije slušaoce u društvu koje ih okružuje, o ishodu spora će pretežno odlučivati vanteorijski interesi. Različite društvene grupe imat će različite sklonosti prema konkurentnim teorijama, i potom će postajati njihovim »nosiocima«.⁹⁵ Tako derviška teorija *A* može biti privlačna vi-

94 O društvenom ovjeravanju postavki koje je teško potvrditi empirijski usp. Leon Festinger. *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row. Peterson and Co., Evanston. Ill. — Tavistock. London 1957.

95 Termin »sklonost« (*affinity*, *Wahlverwandschaft*) izveden iz Schelera i Webera.

šem, a teorija *B* srednjem sloju dotičnog društva, i to iz razloga koji su daleko od strasti što su nadahnjivale tvorce tih teorija. Konkurentne koterije stručnjaka će se potom vezati uz grupe-»nosioce«, te će njihova dalja sudbina ovisiti o ishodu onog konflikta koji je te grupe bio naveo da usvoje odgovarajuće teorije. Tako se o suparničkim definicijama zbilje odlučuje u sferi suparničkih društvenih interesa, čije se suparništvo zauzvrat »prevodi« u teorijske odrednice. Za sociologijsko razumijevanje tih procesa od drugorazrednog je interesa da li su suparnički stručnjaci i njihovi obožavaoci »iskreni« u svojem subjektivnom odnosu spram dotičnih teorija.

Kad među grupama stručnjaka, posvećenima različitim najvišim određenjima zbilje, nastane ne samo teorijska, nego i praktička konkurencija, de pragmatizacija teorije se preokreće, a pragmatička potencija dotičnih teorija postaje ekstrinzičnom; to jest, biva »dokazano« da je neka teorija pragmatično nadmoćna, ali ne zahvaljujući njenim unutarnjim svojstvima, nego time što je se može primijeniti u društvenom interesu skupine koja je postala njenim »nosiocem«. To rezultira znatnom povijesnom promjenjivošću društvene organizacije teorijskih stručnjaka. Mada je ovdje očigledno nemoguće pružiti iscrpnu tipologiju, bit će korisno pogledati neke općenitije tipove.

Prije svega, možda paradigmatično, postoji mogućnost da univerzalni stručnjaci drže u društvu djelotvoran monopol nad svim najvišim određenjima zbilje. Takvu se situaciju može smatrati paradigmatičnom zato što postoji dobar razlog za mišljenje da je tipična za ranije faze ljudske povijesti. Takav monopol znači da univerzum o kojem je riječ održava jedna jedina simbolička tradicija. Biti u društvu tada implicira prihvatanje te tradicije. Stručnjake za tradiciju priznaju kao takve praktički svi članovi društva, te oni nemaju uspješnih takmaca s kojima bi se morali nositi. Izgleda da pod taj tip potpadaju sva primitivna društva koja su empirijski otvorena našem razgledanju, te, uz neke modifikacije, i većina arhaičkih civilizacija.⁹⁶ To ne znači da u takvim društvima nema skeptika, da je svatko bez izuzetka potpuno pounutrio tradiciju, već da ono što tu predstavlja skepticizam nije društveno

96 O monopolističkim definicijama zbilje u primitivnim i arhaiskim društvima usp. i Durkheima i Voegelina.

organizirano tako da bi pružilo izazov pobornicima »oficijelne« tradicije.⁹⁷

U takvoj situaciji, monopolističku tradiciju i stručnjake koji je propisuju podržava jedinstvena struktura vlasti. Oni koji zauzimaju odlučujuće pozicije vlasti (power) spremni su upotrebiti svoju moć (power) za nametanje tradicionalnih određenja zbilje stanovništvu pod svojom vlašću (authority). Konceptualizacije univerzuma koje bi mogle konkurirati likvidiraju se čim se pojave — bilo fizičkim uništavanjem (»svatko tko ne poštuje bogove mora umrijeti«), bilo integriranjem u samu tradiciju (univerzalni stručnjaci dokazuju kako konkurentski panteon *Yu* zbilji nije ništa drugo nego jedan drugi aspekt, ili drugi način imenovanja, tradicionalnog panteona *X*). U potonjem slučaju, ukoliko stručnjaci uspiju sa svojim uvjerenjem, pa se konkurencija likvidira »prisajedinjavanjem«, tradicija se obogaćuje i diferencira. Također je moguće da se konkurenciju segregira unutar društva, i tako je se učini neškodljivom spram tradicionalnog monopola — na primjer, ni jedan član osvajačke ili vladajuće skupine ne smije štovati bogove tipa *Y*, ali pokoreni ili niži slojevi smiju. Ista ta zaštitna segregacija može se primijeniti na strance ili »gostujuće narode«.⁹⁸

Sva ta tri postupka likvidacije odlično ilustrira srednjovjekovno kršćanstvo (koje se zasigurno ne može nazvati primitivnim ili arhaičnim, ali ipak predstavlja društvo s uspješnim simboličkim monopolom). Otvorenu herezu se moralo uništiti fizički, bez obzira na to je li bila otjelovljena u pojedincu (recimo, vještici) ili u kolektivu (recimo, u albižanskoj zajednici). Istodobno, crkva je kao monopolistički čuvar kršćanske tradicije s velikom fleksibilnošću uklapala u tu tradiciju raznovrsna pučka vjerovanja i običaje, ukoliko se ovi nisu kristalizirali u artikuliran heretički izazov kršćanskom univerzumu kao takvom. Nije smetalo ako su seljaci zadržavali nekoga od svojih starijih bogova, »krstili« ga kršćanskim svecem i nastavljali pričati stare priče, te slaviti stare svetkovine vezane uza nj. Stanovite konkurentske definicije zbilje mogle su se također u najmanju ruku segregirati unutar

97 Rad Paula Radina sugerira da je sumnjičavost moguća čak i u takvim monopolističkim stanjima.

98 Termin »gostujući narodi« (*guest peoples*, *Gastvolker*) izveden je iz Weberovog djela.

kršćanstva, a da se u njima ne vidi prijetnja za nj. Najvažniji primjer su, dakako, Židovi, premda su slične situacije nastajale i tamo gdje su kršćani i muslimani u vremenima mira bili prisiljeni živjeti jedni blizu drugih. Takva je segregacija, usput rečeno, štitila i židovski i muslimanski univerzum od »kontaminacije« kršćanstvom. Dokle god je moguće pojmovno i socijalno izdvajati konkurentske definicije zbilje kao nešto što pripada strancima, te *ipso facto* kao irelevantne za nas, moguće je s tim strancima biti u prilično prijateljskim odnosima. Nevolja započinje onog trenutka kad dođe do proboja te »stranosti«, pa se devijantni univerzum pojavi kao moguće prebivalište i za vlastiti puk. Na toj će točki tradicijski stručnjaci vjerojatno zazvati oganj i mač, odnosno, osobito ako se pokaže da oganj i mač nisu na raspolaganju, mogu s konkurentima stupiti u ekumenske pregovore.

Takve monopolističke situacije pretpostavljaju visok stupanj stabilnosti socijalne strukture, a i same stabiliziraju tu strukturu. Tradicionalne definicije zbilje koče društvenu promjenu. I obrnuto, raspad neupitnog prihvatanja tog monopola ubrzava društvenu promjenu. Ne treba onda da nas iznenadi to što između onih kojima je u interesu održavanje određenih pozicija moći i osoblja koje propisuje monopolističke tradicije održavanja univerzuma postoji dubok afinitet. Drugim riječima, konzervativne političke sile sklone su podržavati monopolističke zahtjeve univerzalnih stručnjaka, čije su monopolističke organizacije sa svoje strane sklone političkoj konzervativnosti. Većina tih monopola je povijesno, dakako, bila religijska. Tako se može reći da su crkve, shvaćene kao monopolističke kombinacije stalno zaposlenih stručnjaka za religiozno definiranje zbilje, inherentno konzervativne čim u danom društvu uspiju uspostaviti svoj monopol. I obrnuto, vladajuće skupine, materijalno zainteresirane za održavanje političkog *statusa quo*, inherentno su po svojoj religijskoj orijentaciji bliske crkvi, te su, kao dokaz za to, sumnjičave spram svih inovacija u religijskoj tradiciji.⁸⁹

Uspostavljanje odnosno održavanje monopolističkih situacija može i ne uspjeti, i to zbog vrlo raznolikih, kako »međunarodnih« tako i »domaćih« razloga. Tada može

99 U vezi s afinitetom između politički konzervativnih snaga i religijskih monopola (»crkava«), usporedi Weberovu analizu hijerokracije.

doći do vrlo dugotrajne borbe među konkurentskim tradicijama i osobljem koje ih propisuje. Kad se neka posebna definicija zbilje poveže s nekim konkretnim interesom moći (power interest), nju se može nazvati ideologijom.¹⁰⁰ Treba naglasiti da od tog termina nema mnogo koristi ako ga se primijeni na onu vrst monopolističke situacije koju smo prethodno diskutirali. Na primjer, nema baš smisla govoriti o kršćanstvu kao ideologiji u srednjem vijeku — premda su vladajuće skupine imale od njega očite političke koristi — iz prostog razloga što su svi u srednjovjekovnom društvu bili »stanovnici« kršćanskog univerzuma — kmetovi ništa manje od vlastele. Međutim, u razdoblju što slijedi nakon industrijske revolucije ima stanovitog opravdanja zvati kršćanstvo buržoaskom ideologijom, jer je buržoazija koristila kršćansku tradiciju i njeno osoblje u borbi protiv nove industrijske radničke klase, koju se u većini evropskih zemalja nije više moglo smatrati »stanovnikom« kršćanskog univerzuma.¹⁰¹ Također nema smisla koristiti taj termin ako se dvije različite definicije zbilje uzajamno suprotstave u kontaktu između društava — na primjer, ako se govori o »kršćanskoj ideologiji« križara i »muslimanskoj ideologiji« Saracena. Distinktivnost religije prije se sastoji u tome da se jedan te *isti* sveobuhvatni univerzum interpretira na različite načine, ovisne o konkretnim stečenim interesima unutar dotičnog društva.

Neka skupina često prihvaća neku ideologiju zbog određenih teorijskih elemenata koji djeluju kao sprovednici njenih interesa. Na primjer, kad se osiromašena skupina seljaka bori protiv skupine gradskih trgovaca koja ju je financijski porobila, ona može prigrbliti religijski nauk koji veliča vrline seoskog života, osuđuje nemoralnost novčane privrede i njenog kreditnog sistema, te općenito iznosi na zao glas luksuz gradskog života. Očigledno je kakav probitak donosi seljacima takav nauk. Dobre illus-

100 Termin »ideologija« korišten je u toliko mnogo različitih smislova da čovjek može dići ruke od toga da ga uopće koristi na bilo kakav precizan način. Mi smo odlučili da ga zadržimo, u usko definiranom smislu, zato što je koristan za ono što slijedi i prihvatljiviji od kakvog neologizma. Ovdje nema smisla diskutirati preobrazbe tog termina u historiji marksizma i sociologije znanja. Za koristan pregled usp. Kurt Lenk. ur.. *Ideologie*.

101 O odnosu kršćanstva spram buržoaske ideologije vidi i Marxa i Veblena. Koristan pregled tretmana religije kod onoga prvoga može se dobiti iz antologije *Marx and Engels on Religion*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1957

tracije za to mogu se naći u povijesti drevnog Izraela. Međutim, bilo bi krivo zamišljati da je odnos između interesne grupe i njene ideologije uvijek tako logičan. Svakoj grupi koja sudjeluje u društvenom sukobu potrebna je solidarnost. Ideologije generiraju solidarnost. Izbor neke posebne ideologije ne zasniva se nužno na njenim intrinzičnim teorijskim elementima, nego može poteći iz slučajnog susreta. Na primjer, nipošto nije jasno da je kršćanstvo postalo politički »interesantno« stanovitim grupama u Konstantinovo doba baš zahvaljujući svojim intrinzičnim elementima. Prije će biti da su moćni interesni krugovi upregli kršćanstvo (koje je izvorno, u najboljem slučaju, bilo ideologija niže srednje klase) u političke svrhe koje su imale malo veze s njegovim religijskim sadržajima. Jednako je dobro moglo poslužiti i nešto drugo, a s kršćanstvom se naprosto desilo da se našlo u blizini u nekim ključnim trenucima odluke. Dakako, kad je grupa o kojoj je riječ jednom usvojila ideologiju (točnije — pošto poseban nauk *postane* ideologijom dotične grupe), ta ideologija biva modificirana u skladu s interesima koje sada mora legitimirati. To u odnosu na izvorni korpus teorijskih postavki povlači za sobom proces selekcije i dopunjavanja. No nema razloga pretpostaviti da te modifikacije moraju pogađati cjelinu usvojenog nauka. U ideologiji može biti velikih dijelova koji nisu ni u kakvom osobitom odnosu s interesima što ih se legitimira, ali grupa-»nosilac« te dijelove silovito potvrđuje naprosto zato što je odana toj ideologiji. To u praksi može navesti vlastodršce da podržavaju svoje ideologijske stručnjake u teorijskim svađama koje su za njihove interese posve irelevantne. Dobar je primjer za tu tvrdnju Konstantinovo uključivanje u kristologijske kontroverzije.

Važno je imati na umu da je većina modernih društava pluralistička. To znači da im je u srži zajednički univerzum koji se kao takav prihvaća neupitno, a različiti djelomični univerzumi koegzistiraju u stanju uzajamnog prilagođavanja. Potonji vjerojatno imaju neke ideologijske funkcije, ali izravan sukob među ideologijama su nadomjestili različiti stupnjevi tolerancije, ili čak suradnje. Takva situacija, nastala konstelacijom neteorijskih činilaca, stavlja tradicionalne stručnjake pred oštre teorijske probleme. Oni, koji propisuju tradiciju sa starodrevnim monopolističkim pretenzijama, moraju pronaći

načine za teorijsko legitimiranje demonopolizacije koja se u međuvremenu zbila. Ponekad oni usvajaju opciju nastavka zagovaranja starih totalitarnih prohtjeva kao da se ništa nije dogodilo, ali malo je izgleda da ljudi to shvate ozbiljno. Što god ti ekspertu činili, pluralistička situacija ne mijenja samo društveni položaj tradicionalnih definicija zbilje, nego i način njihovog važenja u svijesti pojedinaca.¹⁰²

Pretpostavka pluralističke situacije jest urbano društvo s visoko razvijenom diobom rada, visokom diferencijacijom društvene strukture koja uz to ide, te s visokim ekonomskim viškom. Ti uvjeti, koji očigledno pretežu u modernom industrijskom društvu, postojali su bar u stanim sektorima ranijih društava. Ovdje kao primjer mogu poslužiti gradovi iz poznog grčko-rimskog perioda. Uz pluralističku situaciju idu uvjeti brze društvene promjene, sam pluralizam je zapravo ubrzavajući činilac, i to upravo zato što pomaže potkopavanju djelotvornosti otpora promjenama što ga pružaju tradicionalna određenja zbilje. Pluralizam ohrabruje i skepticizam i inovaciju, te je tako inherentno subverzivan po neupitno prihvaćenu zbiljnost tradicionalnog *statusa quo*. Kad eksperti za tradicionalne definicije zbilje nostalgично pomišljaju na prošla vremena, u kojima su te definicije na svojem polju uživale monopol, čovjek lako osjeti samilost prema njima.

Jedan povijesno važan tip stručnjaka, u načelu moguć u bilo kojoj od netom diskutiranih situacija, jest intelektualac, kojeg možemo definirati kao stručnjaka čiju ekspertizu ne želi cijelo društvo.¹⁰³ To implicira redefiniranje znanja *vis-a-vis* »oficijelnom« naučavanju, tj. podrazumijeva nešto što nije tek ponešto devijantna interpretacija potonjega. Tako je intelektualac po definiciji marginalan tip. Ovdje se ne treba baviti pitanjem da li je on prvo bio marginalan, pa potom postao intelektualcem (kao, primjerice, u slučaju mnogih intelektualaca Židova na modernom Zapadu), ili je njegova marginalnost izravan rezultat njegovih intelektualnih aberacija (slučaj os-

¹⁰² Usp. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Rombach. Freiburg 1963.

¹⁰³ Naše poimanje intelektualca kao »neželjenog eksperta« ne razlikuje se mnogo od Mannheimovog inzistiranja na marginalnosti intelektualca. Smatramo da je u definiciji intelektualca koja bi bila sociologijski korisna važno da se taj tip jasno razluči od »učenog čovjeka« općenito.

trakiranog heretika).¹⁰⁴ U svakom slučaju, njegova marginalnost je izraz manjka teorijske integriranosti unutar univerzuma njegovog društva. U poslu definiranja zbilje on se pojavljuje kao protustručnjak. On, kao i »oficijelni« stručnjak, ima nacrt društva u cjelini. No dok je nacrt potpunega u suglasju s institucionalnim programima i služi im kao teorijska legitimacija, intelektualčev nacrt egzistira u institucionalnom vakuumu, i u najboljem slučaju biva društveno opredmećen u poddruštvu sudrugova-intelektualaca. Domašaj sposobnosti preživljavanja takvog poddruštva očigledno ovisi o strukturalnim konfiguracijama u širem društvu. Sa sigurnošću se može reći da je nužan uvjet za to stanoviti stupanj pluralizma.

Za intelektualca je u njegovoj situaciji otvoren izvjestan broj povijesno zanimljivih opcija. Može se povući u intelektualno poddruštvo, koje mu onda može služiti kao emocionalno pribježište i (što je važnije) kao društvena baza za objektiviranje njegovih devijantnih određenja zbilje. Drugim riječima, intelektualac se u poddruštvu može osjećati »kod kuće«, što u širem društvu ne može osjetiti, i istodobno biti kadar subjektivno održati svoja devijantna poimanja koja šire društvo poništava, jer u poddruštvu postoje i drugi koji ih smatraju zbiljom. On će potom razviti raznovrsne procedure kojima bi nesigurnu zbilju poddruštva zaštitio od poništavajućih prijetnji izvana. Na teorijskoj razini, u te će postupke spadati terapijske obrane koje smo ranije diskutirali. U praktičkom smislu najvažnija procedura će biti ograničavanje svih značajnih odnosa na bližnje članove poddruštva. Outsajdera se izbjegava zato što on uvijek otjelovljuje prijetnju poništavanja. Kao prototip takvog poddruštva može se uzeti religijska sekta.¹⁰⁵ Unutar sekte kao zajednice-zaklona čak i najdivljije devijantne koncepcije poprimaju karakter objektivne zbiljnosti. I obrnuto, sektaško povlačenje je tipično za situacije u kojima se prethodno objektivirane definicije zbilje raspadaju, tj. bivaju deobjektivirane u širem društvu. Detalji tih procesa spadaju u historijsku sociologiju religije, premda valja dodati da razni sekularizirani oblici sektaštva predstavljaju ključnu karakteris-

¹⁰⁴ U vezi s marginalnošću intelektualaca, usporedi Simmelovu analizu "Objektivnosti" stranca i Veblenovu analizu intelektualne uloge Židova.

¹⁰⁵ Usp. Peter L. Berger, -The sociological Study of Sectarianism., *Social Research*, zima 1954, str. 467 ff.

tiku intelektualaca u modernom pluralističkom društvu.

Dakako, jedna povijesno vrlo važna opcija jest revolucija. Tu se intelektualac laća toga da svoj nacrt društva ozbilji u društvu. Ovdje nije moguće diskutirati razne forme koje je ta opcija povijesno poprimala,¹⁰⁶ no valja iznijeti jednu važnu teorijsku tvrdnju. Baš kao što intelektualac koji se povlači treba druge da mu pomognu da svoja devijantna određenja zbilje održi *kao* zbilju, tako i revolucionarni intelektualac treba druge da potvrde *njegove* devijantne koncepcije. Ta potreba stoji u osnovi mnogo više nego očigledna činjenica da nijedna zavjera ne može uspjeti bez organizacije. Revolucionarni intelektualac mora imati druge, koji za njega održavaju *zbiljnost* revolucionarne ideologije (tj. njenu subjektivnu plauzibilnost u njegovoj vlastitoj svijesti). Sve društveno smislene definicije zbilje mogu se opredmetiti putem društvenih procesa. Sljedstveno tome, subuniverzumi kao osnovu svojeg objektiviranja iziskuju poddruštva, a kontradefinicijama zbilje potrebna su protudruštva. Ne treba ni dodati da će svaki praktički uspjeh revolucionarne ideologije ojačati u poddruštvu i u svijesti njegovih članova zbiljnost koju ta ideologija posjeduje. Kad čitavi društveni slojevi postanu njenim »nosiocima«, njena zbiljnost poprima masivne razmjere. Povijest modernih revolucionarnih pokreta pruža mnoge ilustracije preobrazbe revolucionarnih intelektualaca u »oficijelne« legitimatore, preobrazbe koja slijedi nakon pobjede takvih pokreta.¹⁰⁷ To ne ukazuje samo na to da je socijalna karijera revolucionarnih intelektualaca povijesno jako promjenjiva, nego i na to da se u biografiji pojedinca mogu zbiti različite opcije i kombinacije.

U dosadašnjoj diskusiji isticali smo strukturalne aspekte društvene egzistencije osoblja za održavanje univerzuma. Prava sociologijska diskusija ni ne može postupati drugačije. Institucije i simboličke univerzume legitimiraju živi pojedinci, koji imaju konkretan društveni smještaj i konkretne socijalne interese. Historija legiti-

106 Usporedi Mannheimovu analizu revolucionarnih intelektualaca. Za njihov raski prototip usp. E. Lampert, *Studies in Rebellion*, Frederick A. Praeger. New York - Routledge & Kegan Paul 1957.

107 Preobrazba revolucionarnih intelektualaca u legitimatorne statusa *quo* može se u praktički čistoj formi proučavati u razvoju ruskog komunizma. Kao oštru kritiku tog procesa s marksističkog gledišta usp. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, Miinchen 1960.

rajućih teorija uvijek je dio povijesti društva kao cjeline. Nikakva »povijest ideja« ne zbiva se izolirano od krvi i znoja opće povijesti. No, još jednom moramo naznačiti kako to ne znači da te teorije nisu ništa drugo nego odrazi institucionalnih procesa što »leže u podlozi«; odnos između »ideja« i socijalnih procesa koji ih podupiru uvijek je dijalektičan. Točno je ako se kaže kako teorije bivaju smišljene radi legitimiranja već postojećih društvenih institucija. No, dešava se i to da se društvene institucije mijenjaju kako bi bile dovedene u sklad s već postojećim teorijama, tj. da bi postale »legitimnije«. Stručnjaci za legitimaciju moraju raditi tako da opravdavaju *status quo*; također se mogu pojaviti i kao revolucionarni ideolozi. Definicije zbilje imaju potenciju da same sebe ispunjavaju. Teorije se mogu *ozbiljiti* u povijesti, pa čak i teorije koje su isprva, kad su ih njihovi izumitelji tek začinjali, bile vrlo teško razumljive. Poslovičnim primjerom te povijesne mogućnosti postao je Karl Marx, koji je mozgao u čitaonici British Museuma. Sljedstveno tome, i društvena promjena se uvijek može razumjeti u dijalektičkom odnosu spram »historije ideja«. I »idealističko« i »materijalističko« razumijevanje ovog odnosa previđaju tu dijalektiku, i tako iskrivljuju povijest. Ista ta dijalektika prevladava i u sveobuhvatnim preobrazbama simboličkih univerzuma na koje smo imali priliku baciti pogled. Sociologijski bitnim ostaje upravo priznanje da su svi simbolički univerzumi i sve legitimacije ljudski proizvodi; osnovu njihove egzistencije tvore životi konkretnih individua, a odvojeno od njih ta egzistencija nema nikakav empirijski status.

treći dio

Društvo kao subjektivna zbilja

1. Pounutrivanje zbilje

Primarna socijalizacija

Budući da društvo egzistira kako kao objektivna, tako i kao subjektivna zbilja, svako odgovarajuće teorijsko razumijevanje društva mora obuhvatiti oba ova aspekta. Kao što smo već dokazivali, ti aspekti dobivaju pravo priznanje ako se društvo razumije u odrednicama stalno tekućeg dijalektičkog procesa, sastavljenog od triju momenata — eksternalizacije, objektivacije i internalizacije. Onoliko koliko se tiče fenomena društva, te se momente *ne* može misliti tako kao da se zbivaju vremenskim slijedom. Ta tri momenta, zapravo, istodobno karakteriziraju i društvo i svaki njegov dio, tako da će biti prekratka svaka analiza samo u odrednicama jednog ili dvaju momenata. Isto to važi i za pojedinačnog člana društva, koji svoje bivstvovanje istodobno ispoljava u društveni svijet i pounutruje ga kao objektivnu zbilju. Drugim riječima, biti u društvu jest participirati u njegovoj dijalektici.

Individuum se, međutim, ne rada kao član društva. On se rađa s predispozicijom prema društvenosti, a članom društva postaje. Prema tome, u životu svakog pojedinca *postoji* vremenski slijed, tokom kojega on biva uveden u sudjelovanje u društvenoj dijalektici. Početna točka tog procesa je pounutrivanje: neposredno zahvaćanje ili interpretiranje objektivnog događaja kao nečega što izražava značenje, tj. kao manifestacije subjektivnih procesa nekoga drugoga, procesa koji time postaju subjektivno smisleni i za mene samoga. To ne znači da ja drugoga razumijem adekvatno. Mogu ga i te kako krivo razumjeti: on se smije u napadu histerije, a ja njegov smijeh razumijevam kao izražavanje radosti. No, svejedno, njegova mi je subjektivnost objektivno dohvatljiva, i za mene poprima značenje bez obzira na to da li se moj i njegov subjektivni proces podudaraju. Pretpostavka podudarnosti između dvaju subjektivnih značenja, te uzajamne spoznaje o toj podudarnosti, jest označivanje, kako smo raspravili

ranije. Međutim, pounutrivanje u općem smislu koji se ovdje koristi leži kako u osnovi označivanja, tako i u osnovi svojih vlastitih kompleksnijih formi. Točnije rečeno, pounutrivanje u tom općem smislu tvori osnovu, prvo, za razumijevanje naših bližnjih, i, drugo, za zahvaćanje svijeta kao smisaone i socijalne zbilje.¹

To zahvaćanje nije rezultat autonomnih stvaranja značenja što ih vrše izolirani individuumi, nego počinje time što individuum »preuzima« svijet u kojemu drugi već žive. Doduše, to »preuzimanje« je u nekom smislu već samo po sebi izvoran proces za svaki ljudski organizam, a svijet se, kad je jednom »preuzet«, *može* stvaralački modificirati, ili (što je manje vjerojatno) čak i iznova stvarati. U svakom slučaju, u složenom obliku pounutrivanja ja »razumijem« ne samo trenutne subjektivne procese drugoga, nego i svijet u kojem on živi, te taj svijet postaje mojim vlastitim svijetom. To pretpostavlja da on i ja, i to ne na jednokratani način, dijelimo zajedničko vrijeme, kao i sveobuhvatnu perspektivu koja nizove situacija intersubjektivno povezuje u cjeline. Sada ne samo da obostrano razumijevamo naše definicije zajedničkih situacija, nego ih uzajamno definiramo. Između nas se uspostavlja neksus motivacija, i proteže se u budućnost. Što je najvažnije, među nama sada postoji trajna uzajamna identifikacija. Ne samo da živimo u istom svijetu, nego uzajamno participiramo u našim bivstvovanjima.

Tek kad dosegne taj stupanj pounutrivanja, biva pojedinac članom društva. Ontogenetski proces kojim se to ostvaruje jest socijalizacija, koja se, dakle, može odrediti kao sveobuhvatno i konzistentno uvođenje pojedinca u objektivni svijet društva ili nekog njegovog sektora. Primarna socijalizacija je prva socijalizacija koju individuum prolazi u djetinjstvu, i putem koje postaje članom društva. Sekundarna socijalizacija je svaki naredni proces koji već socijaliziranog pojedinca uvodi u nove sektore objektivnog svijeta njegovog društva. Ovdje možemo ostaviti po strani specijalno pitanje stjecanja znanja o objektivnom svijetu društava drugačijih od onoga čiji smo članovi najprije postali, kao i proces pounutrivanja takvog svijeta kao zbilje — proces koji, bar površinski, poka-

¹ Naše poimanje »razumijevanja drugoga« izvedeno je kako kod Webera, tako i kod Schutza.

zuje stanovite sličnosti i s primarnom i sa sekundarnom socijalizacijom, a ipak ni s jednom od njih nije strukturalno istovetan.²

Očevidno je ujedno da je primarna socijalizacija za pojedinca obično najvažnija, te da osnovna struktura svake sekundarne socijalizacije mora odgovarati strukturi primarne. Svaki pojedinac se urađa u objektivnu socijalnu strukturu unutar koje susreće značajne druge koji su ovlašteni za njegovu socijalizaciju.³ Ti značajni drugi su mu nametnuti. Za njega su njihove definicije njegove situacije postavljene kao objektivna zbilja. On tako nije urođen samo u objektivnu socijalnu strukturu, nego i u objektivni socijalni svijet. Značajni drugi, koji mu taj svijet posreduju, tokom posredovanja modificiraju taj svijet. Oni odabiru aspekte svijeta u skladu sa svojim vlastitim smještajem u socijalnoj strukturi, te prema svojim individualnim, biografski ukorijenjenim idiosinkrazijama. Društveni svijet se pojedincu »filtrira« kroz tu dvostruku selektivnost. Tako dijete iz niže klase ne upija samo gledište niže klase u odnosu na socijalni svijet, nego i idiosinkratsku obojenost koju mu daju roditelji (ili već neki drugi pojedinci ovlašteni za njegovu primarnu socijalizaciju). Jedno te isto gledište niže klase može pobuditi raspoloženje zadovoljstva, rezignacije, gorkog jada ili uskipjelog buntovništva. Sljedstveno tome, dijete iz niže klase neće samo postati stanovnikom svijeta koji se uvelike razlikuje od svijeta djeteta iz gornje klase, nego u taj svijet može ući i na način posve različit od djeteta iz niže klase koje živi u najbližem susjedstvu.⁴

Jedva da treba dodati kako primarna socijalizacija obuhvaća više od čisto kognitivnog učenja. Ona se zbiva pod okolnostima koje su jako emocionalno nabijene. Svakako, s dobrim se razlogom može vjerovati kako bi proces učenja bez tog emocionalnog vezivanja za značajne druge bio težak, ako ne i nemoguć.⁵ Dijete se na različite

2 Naša definicija socijalizacije i dvaju njenih podtipova blisko prati postojeću upotrebu u socijalnim znanostima. Adaptirali smo samo formulaciju, kako bismo je suobrazili našem općem teorijskom okviru.

3 Naš se opis ovdje, dakako, jako oslanja na midovsku teoriju socijalizacije.

4 Pojam -posredovanja- izveden je kod Sartrea, kojem, međutim, manjka odgovarajuća teorija socijalizacije.

5 Afektivna dimenzija ranog učenja osobito je naglašavana u freudovskoj dječjoj psihologiji, premda postoje i razni nalazi biheviorističke teorije učenja koji bi bili skloni da to potvrde. U ovoj argumentaciji ne podrazumijevamo prihvatanje teorijskih pretpostavki nijedne od tih psiholoških škola.

emocionalne načine identificira sa značajnim drugima. Kakvi god bili ti načini, do pounutrivanja dolazi samo kad dolazi i do identifikacije. Dijete preuzima uloge i stavove značajnih drugih, tj. pounutruje ih i čini da postanu njegovi vlastiti. A tom identifikacijom sa značajnim drugima dijete postaje sposobno da identificira samo sebe, da stekne subjektivno koherentan i plauzibilan identitet. Drugim riječma, sopstvo je reflektiran entitet, koji reflektira stavove što su ih isprva značajni drugi bili zauzeli spram njega;⁹ pojedinac postaje onakav kakvome mu se obraćaju značajni drugi. To nije jednostran, mehanički proces. On podrazumijeva dijalektiku između identifikacije od strane drugih i samoidentifikacije, između objektivno pripisanog i subjektivno usvojenog identiteta. Ta dijalektika, prisutna u svakom trenutku kad se individuum *identificira*, sa značajnim drugima, jest oposebnjivanje u individualnom životu one opće dijalektike društva koji smo već diskutirali.

Premda su detalji te dijalektike, dakako, jako važni za socijalnu psihologiju, naše bi sadašnje svrhe bile premašene kad bismo pratili sve njene implikacije za socijalnopsihologijsku teoriju.⁷ Za naša razmatranja ovdje najvažnija je upravo činjenica da pojedinac ne preuzima samo uloge i stavove drugih, već u istom procesu preuzima i njihov svijet. Identitet je zapravo objektivno definiran kao lokacija u stanovitom svijetu, i subjektivno se može usvojiti samo *zajedno* s tim svijetom. Drugačije rečeno, identifikacije se odvijaju unutar horizonata koji impliciraju određen socijalni svijet. Dijete uči da ono *jest* ono čime ga nazivaju. Svako ime podrazumijeva nomenklaturu, koja zauzvrat podrazumijeva doznačenu društvenu lokaciju.⁸ Dobiti identitet uključuje i to da ti biva pripisano određeno mjesto u svijetu. Kako dijete subjektivno us-

6 Naše poimanje reflektiranog karaktera sopstva izvedeno je kako kod Cooleya, tako i kod Meada. Njegovi se korijeni mogu naći u analizi »socijalnog sopstva« Williama Jamesa (*Principles of Psychology*).

7 Premda se to ovdje ne može razvijati, možda je rečeno dovoljno da bi se ukazalo na mogućnost autentično dijalektičke socijalne psihologije. Potonja bi bila podjednako važna za filozofijsku antropologiju, kao i za društvo. Ukoliko se tiče potonjega, takva socijalna psihologija (koja je u temelju orijentirana midovski, ali s dodatkom važnih elemenata iz drugih struja socijalnoznanstvene misli) učinila bi nepotrebnom težnju za teorijski neodrživim savezima bilo s frejdovskim, bilo s biheviorističkim psihologizmom

8 O nomenklaturi usp. Claude Levi-Strauss, *La Pensée sauvage*, str. 253 ff. (usp. naš prevod, *Divlja misao*, Nolit, Beograd 1966. i kasnije — *prim. prev.*)

vaja taj identitet («Ja *jesam* John Smith«), tako ono usvaja i svijet na koji taj identitet ukazuje. Subjektivno usvajanje identiteta i subjektivno usvajanje socijalnog svijeta samo su različiti aspekti *istog* procesa pounutrivanja, posredovanoga *istim* značajnim drugima.

Primarna socijalizacija u djetetovoj svijesti stvara napredujuće apstrahiranje od uloga i stavova specifičnih drugih ka ulogama i stavovima *općenito*. Na primjer, u internaliziranju normi postoji napredovanje od »Mama se *sada* ljuti na mene« ka »Mama se ljuti *svaki put kad* prolijem juhu«. Kad mamin negativni stav spram prolijevanja juhe podrže i dodatni značajni drugi (otac, baka, starija sestra itd.), subjektivno se proširuje općenitost norme. Odlučujući korak dolazi onda kad dijete prepozna da se *svatko* protivi prolijevanju juhe, te se norma generalizira u »Juhu *se* ne prolijeva«, pri čemu se *se* odnosi na samog njega kao dio općenitosti koja, u načelu, uključuje *sve* društvo, ukoliko je značajno za dijete. Ta apstrakcija od uloga i stavova konkretnih značajnih drugih naziva se generaliziranim drugim.⁹ Njegovo formiranje unutar svijesti znači da se pojedinac sada ne identificira samo s konkretnim drugima, nego s općenitošću drugih, tj. s društvom. Samo zahvaljujući toj generaliziranoj identifikaciji uspijeva njegova vlastita samoidentifikacija postići stabilnost i trajnost. On sada više nema samo identitet *vis-a-vis* ovom ili onom značajnom drugome, nego identitet *općenito*, koji se subjektivno zahvaća kao ono što ostaje isto bez obzira na to na koje se druge — značajne ili ne — naiđe. Taj identitet s novom koherencijom unutar sebe inkorporira raznorazne pounutrene uloge i stavove — uključujući, između mnogih drugih, i identificiranje sebe kao onoga tko ne prolijeva juhu.

Formiranje generaliziranog drugoga unutar svijesti označava u socijalizaciji odlučujuću fazu. Ono implicira pounutrivanje društva kao takvoga, i u njemu utvrđene objektivne zbilje, te, istodobno, i subjektivno utvrđivanje koherentnog i trajnog identiteta. Društvo, identitet / zbilja subjektivno se kristaliziraju u istom procesu pounutrivanja. Ta kristalizacija teče zajedno s pounutrivanjem jezika. Jezik, zapravo, iz razloga koji su evidentni iz prethodnih zapažanja o njemu, konstituira kako najvažniji sadržaj, tako i najvažniji instrument socijalizacije.

⁹ Pojam »generaliziranog drugoga« ovdje se koristi u punom midovskom smislu.

Pošto je generalizirani drugi kristaliziran u svijesti, uspostavlja se simetričan odnos između objektivne i subjektivne zbilje. Ono što je zbiljsko »izvana« odgovara **ono-**me što je zbiljsko »unutra«. Objektivna zbilja se odmah može »prevesti« u subjektivnu, i *vice versa*. Prvenstveni prenosnik tog stalnog dvosmjernog procesa prevođenja jest, svakako, jezik. Treba, međutim, naglasiti da simetrija između objektivne i subjektivne zbilje ne može biti potpuna. Te dvije zbilje odgovaraju jedna drugoj, ali opsezi im se ne podudaraju. Uvijek ima više »raspoložive« objektivne zbilje nego što se aktualno pounutruje u bilo **kojoj** individualnoj svijesti, iz prostog razloga što sadržaje socijalizacije određuje društvena raspodjela znanja. Nijedan pojedinac ne pounutruje totalitet onoga što je u društvu objektivirano kao zbilja, čak ni onda kad su društvo i njegov svijet relativno jednostavni. S druge strane, uvijek postoje elementi subjektivne zbilje koji nemaju porijeklo u socijalizaciji, kao što je svjesnost vlastitog tijela, **koja** dolazi prije i mimo bilo kakvog društveno naučenog njegovog zahvaćanja. Subjektivna biografija nije potpuno društvena. Pojedinac sebe kao biće zahvaća *i* unutar *i* izvan društva.¹⁰ To implicira da simetrija između objektivne i subjektivne zbilje nikad nije statično, jednom zauvijek dano stanje stvari. Nju uvijek valja proizvoditi i reproducirati *in actu*. Drugim riječima, odnos između individua i objektivnog društvenog svijeta sličan je trajnom činu balansiranja. Dakako, antropologijski korijeni toga jesu isti oni koje smo diskutirali u vezi s osobitim položajem čovjeka u kraljevstvu životinja.

U primarnoj socijalizaciji nema *problema* identifikacije. Nema biranja značajnih drugih. Društvo kandidatu za socijalizaciju predstavlja prethodno određen skup značajnih drugih, koje on mora prihvatiti kao takve, bez mogućnosti optiranja za neki drugi aranžman. *Hic Rhodus, hic salta*. Čovjek se mora snalaziti s onim roditeljima kojima ga je sudbina počastila. Očigledna posljedica tog *unfair* položaja inherentnog djetetovoj situaciji jest to da, premda dijete u procesu svoje socijalizacije nije naprosto pasivno, pravila igre postavljaju upravo odrasli. Dijete tu igru može **igrati** oduševljeno ili s mrzovoljnim otporom;

10 Usporedi o samozahvaćanju čovjeka kao bića kako unutar, tako i izvan društva, kod Georga Simmela. Ovdje je ponovo relevantan i Plessnerov pojam »ekscentričnosti«.

ali, avaj, pri ruci nema drugu igru. Iz toga slijedi važan izvedeni sud: Budući da pri selekciji značajnih drugih djece nema izbora, njegova identifikacija s njima je quasi-automatska. Iz istog razloga njegovo pounutrivanje njihove posebne zbilje je quasi-neizbježno. Dijete svijet značajnih drugih ne pounutruje kao jedan od mnogih mogućih svjetova. Ono ga pounutruje kao Svijet (*the world*), jedini postojeći i jedini shvatljivi svijet, svijet *tout court*. Upravo se zato svijet internaliziran u primarnoj socijalizaciji ukopava u svijest toliko čvršće nego svjetovi internalizirani u sekundarnim socijalizacijama. Kolikogod kasnija gubljenja iluzija mogla oslabiti taj izvorni osjećaj neizbježnosti, prvom svijetu iz djetinjstva ipak pripada uspomena na izvjesnost koja se nikad više neće ponoviti, izvjesnost prvog svitanja zbiljnosti. Primarna socijalizacija postiže ono što se (dakako, naknadnim uvidom) može smatrati najvažnijim trikom povjerenja koji društvo prikazuje pojedincu — učiniti da se ono što je u stvari svežanj kontingencija pojavi kao nužnost, i tako dati značenje slučajnoj zgodi njegovog rođenja.

Specifični sadržaj koji se pounutruje u primarnoj socijalizaciji varira, dakako, od društva do društva. Neke se sadržaje može naći posvuda. Iznad svega, mora se pounutriti jezik. S jezikom i pomoću njega se razne motivacijske i interpretacijske sheme pounutruju onako kako su institucionalno definirane — na primjer, htjeti postupati kao hrabar mali dječak, ili pretpostavljati da se dječaci prirodno dijele na hrabre i kukavice. Te sheme osiguravaju djetetu institucionalne programe za svakodnevni život, pri čemu su neki neposredno primjenjivi na njega, a drugi anticipiraju vladanje koje je društveno definirano za kasnije stupnjeve životopisa — hrabrost koja će mu dopustiti da pregrmi dan pritisnut kušnjama volje kojima ga podvrgavaju i vršnjaci i kojekakvi drugi ljudi, a također i hrabrost koja će se od čovjeka tražiti kasnije — recimo, kad bude prolazio inicijaciju u ratnika, ili kad ga, možda, pozove bog. Ti programi — i oni neposredno primjenjivi i oni anticipacijski — razlikuju nečiji identitet od identiteta drugih, kao što su djevojčice, dječaci-roboti, ili pak dječaci iz drugog klana. Na koncu, pounutruju se barem rudimenti legitimirajućeg aparata; dijete uči »zašto« su programi ono što jesu. Valja biti hrabar zato što se želi postati pravim čovjekom-, valja izvoditi obrede jer bi se

bogovi inače mogli naljutiti; valja biti lojalan poglavici, jer će te samo tada bogovi podržati u vremenima opasnosti; i tako dalje.

U primarnoj socijalizaciji konstruira se, dakle, prvi pojedinčev svijet. Čvrstoću koja mu je osobito svojstvena valja bar djelomice pripisati tome što je pojedinčev odnos spram onih prvih značajnih drugih tako neizbježan. Tako svijet djetinjstva, u svojoj jasnoj zbiljnosti, dovodi do povjerenja ne samo prema značajnim drugima kao osobama, već i prema njihovim definicijama situacije. Svijet djetinjstva je masivno i neosporno realan.¹¹ Na tom stadiju razvoja svijesti to, vjerojatno, ni ne može biti drugačije. Tek kasnije pojedinac sebi može priuštiti luksuz da makar malčice posumnja. A ona nužnost protorealizma u zahvaćanju svijeta, vjerojatno, dolikuje kako filogenetski, tako i ontogenetski.¹² U svakom slučaju, svijet djetinjstva je konstituiran tako da pojedincu ulije nomičku strukturu u kojoj se on može pouzdati da je »sve u redu« — da ponovimo rečenicu koju majke, možda, najčešće govore svojim uplakanim potomcima. Kasnije otkriće da neke stvari nipošto nisu »u redu« može biti više ili manje šokantno, ovisno o posebnim životnim okolnostima, ali svijet djetinjstva će, ovako ili onako, vjerojatno u sjećanju zadržati svoju osobitu zbiljnost. On ostaje »domaćim svijetom«, kolikogod daleko kasnije čovjek otputovao od njega u kasnijem životu, u regije u kojima se uopće ne osjeća kod kuće.

Primarna socijalizacija uključuje učenje društveno definiranih redoslijeda. U dobi *A* dijete treba učiti *X*, u dobi *B* treba učiti *Y*, i tako dalje. Svaki takav program povlači za sobom neku vrst društvenog priznanja biologijskog rasta, te diferencijaciju. Dakle, svaki program, u bilo kojem društvu, mora priznati da se od jednogodišnjeg djeteta ne može očekivati da nauči ono što može naučiti trogodišnje. Većina programa će također vjerojatno različito definirati stvari za dječake i djevojčice. Dakako, društvu minimum takvog priznavanja nameću biologijske činjenice. Međutim, pored toga postoji velika društveno-povijesna varijabilnost u definiranju stadija redoslijeda učenja. Ono što se u jednom društvu još uvijek određuje

11 O masivnoj zbiljnosti djetetovog svijeta usporedi Piageta.

12 O filogenetskom analogonu Piagetovom infantilnom -realizmu- usporedi kod Levy-Bruhla.

kao djetinjstvo može se u drugome isto tako odrediti kao odraslost. I socijalne implikacije djetinjstva uvelike variraju od društva do društva — na primjer, s obzirom na emocionalna svojstva, moralnu odgovornost ili intelektualne sposobnosti. Suvremena zapadna civilizacija (barem prije frojdovskog pokreta) bila je sklona smatrati djecu prirodno »nevinom« i »ljupkom«; druga društva su držala da su »po prirodi grešna i nečista«, različita od odraslih samo po snazi i razumijevanju. Bilo je sličnih varijacija s obzirom na podobnost djece za seksualnu aktivnost, krivičnu odgovornost, božansko nadahnuće itd. Očito je da će takve varijacije u društvenom definiranju djetinjstva i njegovih stadija djelovati i na program učenja.¹³

Na karakter primarne socijalizacije djeluju i prohtjevi zalihe znanja koju valja prenijeti. Razumijevanje stannovitih legitimacija može iziskivati viši stupanj jezičke složenosti od drugih. Možemo, na primjer, procijeniti da će djetetu trebati manje riječi da razumije kako ne smije masturbirati jer to ljuti njegovog anđela čuvara, nego da razumije argument po kojem će masturbacija smetati njegovom kasnijem seksualnom prilagođavanju. Na primarnu socijalizaciju će, nadalje, djelovati prohtjevi globalnog institucionalnog poretka. U jednom društvu nasuprot drugome, ili čak i u različitim sektorima istog društva, za različite dobi se zahtijevaju različite vještine. Dob u kojoj se u jednom društvu može smatrati primjerenim da dijete zna voziti automobil može u drugome biti dob u kojoj se od djeteta očekuje da ubije svojeg prvog neprijatelja. Dijete iz gornje klase može naučiti »životne činjenice« u dobi u kojoj je dijete iz niže klase savladalo osnovne elemente tehnike abortusa. Odnosno, dijete iz gornje klase može proživjeti prva uzbuđenja patriotskog osjećaja otprilike u isto vrijeme kad njegov vršnjak iz niže klase po prvi put doživljava mržnju spram policije i svega što ona predstavlja.

Primarna socijalizacija završava kad se u svijesti individuumu uspostavi pojam generaliziranog drugoga (i sve što uz njega ide). Na toj točki pojedinac je efektivan član društva, i subjektivno posjeduje svoje sopstvo i svijet. No, to pounutrivanje društva, identiteta i zbilje nije jed-

13 Usp. Philippe Aries, *Centuries of Childhood* (Knopf, New York 1962; Jonathan Cape, London).

nokratno i vječno. Socijalizacija nikad nije totalna i nikad ne završava. To pred nas stavlja dva daljnja problema.- Prvo, kako se u svijesti održava zbilja internalizirana u primarnoj socijalizaciji, i, drugo, kako se u kasnijem pojedinčevom životu odvijaju daljnja pounutrivanja — ili sekundarne socijalizacije. Tih ćemo se problema prihvatiti obrnutim redosljedom.

Sekundarna socijalizacija

Moguće je zamisliti društvo u kojem se nakon primarne ne zbiva nikakva dalja socijalizacija. Takvo društvo bi, dakako, bilo društvo s vrlo jednostavnom zalihom znanja. Sve bi znanje bilo opće relevantno, a varirala bi samo gledanja različitih pojedinaca na njega. Takva zamisao je korisna za postavljanje graničnog slučaja, ali nema nama poznatog društva u kojem ne bi bilo *neke* diobe rada, te *neke* popratne društvene raspodjele znanja; čim se to zbude, postaje nužnom sekundarna socijalizacija.

Sekundarna socijalizacija je pounutrivanje institucionalnih ili institucionalno zasnovanih »pod-svjetova«. Njezin doseg i karakter stoga su određeni složenošću diobe rada i popratne društvene raspodjele znanja. Dakako, i opće-relevantno znanje također može biti društveno raspodijeljeno — primjerice, u formi »verzija« na klasnoj osnovi — ali ono što ovdje imamo na umu jest društvena raspodjela »specijalnog znanja« — znanja koje nastaje kao rezultat diobe rada i čiji su »nosioci« institucionalno definirani. Zaboravljajući za trenutak druge njezine dimenzije, možemo reći da je sekundarna socijalizacija stjecanje znanja specifičnoga za ulogu, pri čemu se uloge direktno ili indirektno korijene u diobi rada. Takva uska definicija se na neki način može opravdati, ali to nipošto nije čitava priča. Sekundarna socijalizacija iziskuje stjecanje rječnika specifičnih za uloge, što, kao prvo, znači pounutrivanje semantičkih polja koja strukturiraju rutinske interpretacije i držanje unutar institucionalnog područja. Istodobno se također stječu »prešutna razumijevanja«, vrednovanja i afektivna obojenja tih semantičkih polja. »Podsvjetovi« koji se pounutruju u sekundarnoj socijalizaciji- općenito su djelomične zbilje, nasuprot »svije-

tu-osnovi«, stečenom u primarnoj socijalizaciji. Ipak, i oni su također više-manje kohezivne realnosti, što ih karakteriziraju kako normativne i afektivne, tako i kognitivne komponente.

Nadalje, i oni također iziskuju bar osnovne elemente aparata legitimiranja, koji je često praćen ritualnim ili materijalnim simbolima. Na primjer, može nastati razlikovanje između vojnika-pješaka i konjice. Potonja će morati imati posebnu obuku, koja vjerojatno neće obuhvaćati samo učenje čisto tjelesnih vještina nužnih za upravljanje vojnim konjima. Jezik konjice postat će sasvim različit od jezika pješadije. Bit će izgrađena terminologija koja se odnosi na konje, njihova svojstva i koristi od njih, te na situacije koje nastaju kao rezultat konjaničkog života i koje će za pješadinke biti posve irelevantne. Konjica neće svoj drugačiji jezik koristiti samo u instrumentalnom smislu. Ljutiti pješadinac psuje govoreći o svojim bolnim nogama, dok će konjanik spomenuti leđa svojeg konja. Drugim riječima, na instrumentalnoj osnovi jezika konjice izgrađuje se čitav korpus predstava i alegorija. Pojedinač tokom obuke za borbu u sedlu internalizira *in toto* jezik specifičan za tu ulogu. On ne postaje pripadnikom konjice samo time što stječe tražene vještine, nego i time što postaje sposoban da razumije i koristi taj jezik. On onda s kolegama iz konjice može komunicirati u aluzijama koje su za njih bogate značenjem, ali su za čovjeka iz pješadije sasvim besmislene. Ne treba ni reći da taj proces pounutrivljanja povlači za sobom subjektivnu identifikaciju s ulogom i pripadnim joj normama — »Ja sam konjanik«, »Konjanik nikad ne dopušta neprijatelju da vidi rep njegovog konja«, »Nikad ne daj ženi da zaboravi oćut mamuza«, »Brz jahač u ratu — brz jahač u kockanju«, itd. Prema potrebi, taj korpus značenja će poduprijeti legitimacije koje sežu od prostih maksima poput netom spomenutih, pa do razrađenih mitologijskih konstrukcija. Konačno, tu mogu biti i razne reprezentativne ceremonije i fizički predmeti — recimo, godišnja proslava svetkovine boga-konja na kojoj se svi obroci jedu jašući, a novopripušteni konjanici dobivaju fetiše od konjskog repa, koje će ubuduće nositi oko vrata.

Karakter takve sekundarne socijalizacije ovisi o tome kakav je status korpusa znanja o kojem je riječ unutar simboličkog univerzuma kao cjeline. Obuka je nužna da

bi se naučilo tjerati konja da vuče kola s gnojivom, ili boriti se u bici. Ali nije vjerojatno da društvo koje upotrebu konja ograničava na vuču kola s gnojem uresi tu djelatnost bogato razrađenim fetiškim obredima, niti da se osoblje kojem je dodijeljen taj zadatak na bilo koji način duboko identificira sa svojom ulogom; legitimacije, kakve već budu, vjerojatno će biti kompenzacijske naravi. Dakle, reprezentacije što ih obuhvaća sekundarna socijalizacija jako variraju društveno i povijesno. Međutim, u većini društava neki ritual prati prelaz iz primarne u sekundarnu socijalizaciju.¹⁴

Formalne procese sekundarne socijalizacije određuje temeljni problem te socijalizacije: ona uvijek pretpostavlja prethodni proces primarne socijalizacije, odnosno mora se baviti već formiranim sopstvom i već internaliziranim svijetom. Ne može *ex nihilo* konstruirati subjektivnu zbilju. To predstavlja problem zato što već pounutrena zbilja teži tome da opstane i dalje. Svaki sadržaj koji se sada ima internalizirati mora se na neki način superponirati na tu već prisutnu zbilju. Stoga postoji problem dosljednosti između izvornih i novih internalizacija. Taj problem nije podjednako lako riješiti u različitim slučajevima. Pošto se naučilo da je čistoća vlastita osobna vrлина, nije teško prenijeti istu tu vrlinu i na vlastitog konja. Ali, kad dijete čovjeka iz pješadije nauči da stanoviti prostački izrazi zavređuju prijekor, trebat će nekako objasniti zašto su ti izrazi *de rigueur* kod člana konjice. Da bi uspostavila i održala dosljednost, sekundarna socijalizacija pretpostavlja pojmovne procedure za integriranje različitih korpusa znanja.

Biologijska ograničenja su u sekundarnoj socijalizaciji sve manje važna za redosljed učenja, koji se sada utvrđuje u odrednicama unutrašnjih svojstava znanja koje treba steći, tj. prema temeljnoj strukturi tog znanja. Na primjer, da bi naučio stanovite tehnike lova, čovjek prvo mora naučiti da se penje na planine, odnosno, da bi naučio računati, mora prvo naučiti algebru. Redosljedima učenja se također može manipulirati u skladu s utvrđenim interesima osoblja koje propisuje korpus znanja. Na primjer, može se utvrditi da prvo valja naučiti proricanje

¹⁴ Ovdje usporedi kulturalno-antropološke analize »prelaznih obreda« povezanih s pubertetom.

iz životinjske utrobe prije nego što se može učiti proricanje iz ptičjeg leta, ili da prvo treba imati svjedodžbu srednje škole da bi se moglo upisati u školu za balzamiranje, ili pak da valja položiti ispit iz gelskoga da bi se steklo podobnost za izbor na neki položaj u irskoj javnoj službi. Takva su uglavljenja izvanjska znanju koje se pragmatički traži za izvođenje uloge proroka, balzamera ili irskog javnog službenika. Ona se institucionalno utvrđuju radi podizanja ugleda dotičnih uloga, ili radi zadovoljavanja nekih drugih ideologijskih interesa. Za shvaćanje programa škole balzamiranja može biti savršeno dovoljna i osnovnoškolska naobrazba, a irski javni službenici obavljaju svoj uobičajeni posao na engleskom jeziku. Može se čak desiti da redosljedi učenja kojima se tako barata budu pragmatički disfunkcionalni. Na primjer, može se uglaviti da profesionalnoj obuci sociologa istraživača mora prethoditi prednaobrazba iz »opće kulture« na koledžu, dok bi se njihove stvarne djelatnosti, zapravo, mogle uspješnije obavljati ako ne bi bili opterećeni »kulturom« te vrsti.

Dok se primarna socijalizacija ne može zbivati bez emocionalno nabijene identifikacije djeteta s njegovim značajnim drugima, najveći dio sekundarne socijalizacije može i bez takve identifikacije, i može se uspješno odvijati samo uz onu količinu uzajamne identifikacije koja ulazi u svaku komunikaciju među ljudskim bićima. Grubo rečeno, nužno je voljeti svoju majku, ali ne i učitelja. Za socijalizaciju u kasnijem životu je tipično da počinje preuzimati afektivnost što podsjeća na djetinjstvo onda kad nastoji radikalno preobraziti subjektivnu zbilju pojedinca. To postavlja poseban problem, koji ćemo analizirati malo kasnije.

U primarnoj socijalizaciji dijete svoje značajne druge ne zahvaća kao nosioce institucionalnih funkcija, nego kao posrednike zbilje *tout court*; dijete pounutruje svijet svojih roditelja kao Svijet, a ne kao svijet koji pripada jednom određenom institucionalnom kontekstu. Neke od kriza koje se dešavaju nakon primarne socijalizacije uzrokovane su upravo saznanjem da svijet vlastitih roditelja *nije* jedini postojeći, nego ima vrlo određenu društvenu lokaciju, ponekad čak i lokaciju s pejorativnom konotacijom. Na primjer, starije dijete spozna da je svijet koji predstavlja njegovu roditelji, isti onaj svijet koji je ono

ranije zdravo za gotovo uzimalo kao neminovnu zbilju, zapravo svijet neobrazovanih ruralnih Južnjaka iz niže klase. U sekundarnoj socijalizaciji obično se zahvaća institucionalni kontekst. Jasno je da to ne mora podrazumijevati sofisticirano razumijevanje svih implikacija institucionalnog konteksta. Pa ipak — da ostanemo pri istom primjeru — dijete Južnjaka shvaća svojeg učitelja kao vršioca institucionalne funkcije, onako kako nikad nije shvaćalo svoje roditelje, i razumije da je učiteljeva uloga da reprezentira institucionalno specifična značenja — kao što su značenje nacije nasuprot religiji, nacionalnog svijeta srednje klase nasuprot ambijentu niže klase njegovog doma, grada nasuprot provinciji. Odatle i mogućnost formaliziranja društvene interakcije između učitelja i učenika. Učitelji ne moraju biti značajni drugi ni u kojem smislu riječi. Oni su institucionalni funkcionari s formalnim određenjem da prenose određeno znanje. Uloge sekundarne socijalizacije nose na sebi visok stupanj anonimnosti, tj. lako ih je odvojiti od pojedinaca koji ih izvođe. Isto ono znanje što ga naučava jedan učitelj mogao bi naučavati i drugi. Bilo koji funkcionar tog tipa mogao bi naučavati taj tip znanja. Dakako, moguće je na razne načine subjektivno razlikovati pojedinačne funkcionare (kao više ili manje prikladne, bolje ili lošije učitelje aritmetike itd.), ali, u načelu, oni su međusobno zamjenjivi.

Ta formalnost i anonimnost povezane su, dakako, s afektivnim karakterom društvenih odnosa u sekundarnoj socijalizaciji. Međutim, najvažnija im je posljedica što sadržajima koji se uče u sekundarnoj socijalizaciji podaruju mnogo manje subjektivne neminovnosti nego što je posjeduju sadržaji primarne socijalizacije. Prema tome, zbiljnosni naglasak znanja pounutrenog u sekundarnoj socijalizaciji mnogo se lakše stavlja u zgrade (to jest, nepostojaniji je subjektivni osjećaj da su te internalizacije realne). Da bi se raspala masivna zbiljnost pounutrena u ranom djetinjstvu, potrebni su teški životni udarci; za razaranje realnosti pounutrenih kasnije potrebno je ipak mnogo manje. Osim toga, zbiljnost sekundarnih internalizacija je relativno lako opozvati. U svijetu koji su definirali njegovi roditelji, dijete živi htjelo-nehtjelo, ali svijet aritmetike ono može veselo zabaciti čim napusti učionicu.

To omogućuje da se jedan dio sebe, te realnost koja

uza nj ide, izdvoje kao relevantni samo za određenu, uložiti primjerenu situaciju. Pojedinaac onda uspostavlja distancu između svojeg totalnog sopstva i njegove zbilje s jedne, te uložiti primjerenog djelomičnog sopstva i njegove zbilje s druge strane.¹⁵ Ta važna činjenica je moguća tek pošto se zbila primarna socijalizacija. Još jednom grubo rečeno, djetetu je lakše »skrivanje« pred učiteljem nego pred majkom. I obratno, može se reći da je razvoj te sposobnosti »skrivanja« jedan važan aspekt procesa odrastanja.

Znanje što se pounutruje u primarnoj socijalizaciji gotovo automatski biva naglašeno kao zbiljsko. U sekundarnoj socijalizaciji valja taj naglasak pojačavati određenim pedagozijskim tehnikama i »utuvljivati« ga (»bring hBme«) pojedincu. Izraz je sugestivan. Izvorna zbilja djetinjstva jest »dom« (»home«). Ona se takvom postavlja neminovno, a time i »prirodno«. U usporedbi s njom, kasnije zbilje su »umjetne«. Tako školski učitelj nastoji da sadržaj što ga saopćava »dovede kući« (»bring home«) čineći ga živopisnim (dakle, čineći da izgleda isto tako živ kao i »domaći svijet« (»home world«) djeteta), relevantnim (dakle, povezujući ga sa strukturama relevancije već prisutnima u »domaćem svijetu«) i zanimljivim (dakle, navodeći pozornost djeteta da se odvoji od svojih »prirodnih« predmeta i usmjeri na one »umjetnije«). Ti manevri su nužni zato što je jedna pounutrena zbilja već tu, stojeći uporno »na putu« novim internalizacijama. Jačina i točni karakter tih pedagozijskih tehnika varirao će ovisno o tome kako je pojedinac motiviran za stjecanje novog znanja.

Što kontinuitet između izvornih i novih elemenata znanja, zahvaljujući tim tehnikama, postaje subjektivno plauzibilniji, to ti novi elementi znanja lakše zadobivaju

¹⁵ Pojam "distance uloge" razvio je Erving Goffman, posebno u *Asylums* (Double-day-Anchor, Garden City. N. Y. 1961). Naša analiza upućuje na to da je takva distanca moguća samo s obzirom na realnosti pounutrene u sekundarnoj socijalizaciji. Ako se ona protegne na realnosti pounutrene u primarnoj socijalizaciji, nalazimo se u domeni onoga što američka psihijatrija zove »psihopatijom«. Što znači manjkavu formaciju identiteta. Vrlo zanimljiva daljnja teza koju sugerira naša analiza tiče se strukturalnih ograničenja unutar kojih -goffmanovski model- socijalne interakcije može biti sposoban za život — naime, odnosi se na društva koja su tako strukturirana da se odlučujući elementi objektivirane zbilje internaliziraju u procesima sekundarne socijalizacije. To razmatranje bi nas, uzgredice, navelo na oprez da Goffmanov model (koji je, da dodamo i to, vrlo koristan za analizu važnih značajki modernog industrijskog društva) ne izjednačujemo s »dramatičkim modelom« *tout court*. Uostalom, bilo je i drugih drama, osim drama suvremenog čovjeka organizacije koji se savija pod "managementom impresije".

akcent zbiljnosti. Čovjek drugi jezik uči tako što gradi na podlozi neupitno prihvaćene zbilje svojeg »materinjeg govora«. Još će zadugo sve elemente novog jezika koje nauči stalno iznova prevoditi na izvorni jezik. Novi jezik samo tako može početi stjecati ikakvu zbiljnost. Kad se ta zbiljnost počne uspostavljati na vlastitoj osnovi, polako postaje moguće izostavljati dodatno prevođenje. Čovjek postaje sposoban da »misli« na novom jeziku. Pa ipak, jezik koji se nauči kasnije u životu rijetko poprima neminovnu, samoevidentnu zbiljnost prvoga, u djetinjstvu naučenog jezika. Odatle, dakako, proizlazi afektivni kvalitet »materinjeg govora«. Iste te značajke građenja na »domaćoj« zbiljnosti, vezivanja uz nju tokom napredovanja učenja, te tek sporog pucanja te vezanosti, *mutatis mutandis* pripada i drugim redoslijedima učenja u sekundarnoj socijalizaciji.

Činjenice da procesi sekundarne socijalizacije ne pretpostavljaju visok stupanj identifikacije, te da njeni sadržaji nemaju kvalitet neminovnosti, mogu biti pragmatički korisne, jer dopuštaju sekvencije učenja koje su racionalne i emocionalno kontrolirane. Ali, budući da sadržaji tog tipa internalizacije imaju krhku i nepouzdanu subjektivnu zbiljnost, u nekim slučajevima radi provođenja one identifikacije i neminovnosti koja se smatra nužnom valja razviti posebne tehnike. Za tim tehnikama može postojati intrinzična potreba, određena učenjem i primjenom sadržaja internalizacije, ili se pak mogu postulirati u korist utvrđenih interesa osoblja koje propisuje dotični socijalizacijski proces. Na primjer, pojedinac koji hoće postati potpuno obrazovan muzičar mora se u svoj predmet udubiti u mjeri koja je posve nepotrebna onome koji uči za inženjera. Inženjerska naobrazba se može uspješno odvijati kroz formalne, visoko racionalne, emocionalno neutralne procese. S druge strane, za muzičko obrazovanje je tipično da uključuje mnogo veću identifikaciju s maestrom i mnogo dublje uranjanje u muzičku realnost. Ta razlika proizlazi iz intrinzičnih razlika između inženjerstva i muzičkog znanja, te između načina života na koje se ta dva korpusa znanja praktički primjenjuju. Profesionalnom revolucionaru je također potreban neizmjereno viši stupanj identifikacije i neminovnosti nego inženjeru, ali ovdje ta nužnost ne proizlazi iz intrinzičnih svojstava samog znanja, koje po sadržaju

može biti sasvim jednostavno i neveliko, nego iz osobnog angažmana što ga od revolucionara traže utvrđeni interesi revolucionarnog pokreta. Ponekad pojačavajuće tehnike mogu biti nužne i zbog intrinzičnih i zbog ekstrinzičnih činilaca. Jedan je primjer socijalizacija religijskog personala.

Tehnike koje se primjenjuju u takvim slučajevima namijenjene su pojačavanju afektivnog naboja socijalizacijskog procesa. One tipično uključuju institucionalizaciju razrađenog procesa inicijacije, novicijat, u toku kojega se individua potpuno posvećuje zbilji koja se internalizira. Kad taj proces iziskuje aktualnu preobrazbu pojedinčeve »domaće« zbilje, on počinje na najbliži mogući način kopirati karakter primarne socijalizacije, kao što ćemo vidjeti nešto kasnije. No čak i neovisno o takvoj preobrazbi, sekundarna socijalizacija zadobiva afektivan naboj u onoj mjeri u kojoj je institucionalno definirano da je nužno uranjanje i predanost. U skladu s tim i odnos pojedinca spram osoblja koje ga socijalizira postaje nabijen

»značajnošću«, tj. socijalizirajući personal *vis-a-vis* socijaliziranoj individui zadobiva karakter značajnih drugih. Individuum se tada u punom opsegu posvećuje novoj zbilji. On se »predaje« muzici, revoluciji, vjeri, i to ne tek djelomice, već onim što subjektivno jest cjelina njegova života. Spremnost na samožrtvovanje je, dakako, krajnja posljedica tog tipa socijalizacije.

Konkurencija između osoblja koje definira zbilju u raznim institucijama jest važna okolnost koja može izazvati potrebu za takvim intenziviranjem. U slučaju obuke revolucionara postoji intrinzičan problem socijaliziranja pojedinca u duhu kontradefinicije zbilje — protivne definicijama »službenih« legitimatora društva. No, trebat će intenzivirati i socijalizaciju muzičara u društvo koje stvara jaku konkurenciju estetičkim vrednotama zajednice muzičara. Na primjer, može se pretpostaviti da će se u suvremenoj Americi muzičar u nastajanju morati posvetiti muzici s emocionalnim intenzitetom koji nije bio nužan u Beču 19. stoljeća, upravo zato što u američkoj situaciji postoji moćna konkurencija onoga što će se subjektivno pojavljivati kao »materijalistički« svijet »masovne kulture«, svijet bespoštedne borbe. Slično tome, i religijska obuka u pluralističkoj situaciji izaziva potrebu za »umjetnim« tehnikama naglašavanja zbiljnosti, koje nisu nužne

u situaciji kojom dominira religijski monopol. U Rimu je još uvijek »prirodno« postati katoličkim svećenikom, što u Americi nije slučaj. Posljedica je da američki teologijski seminari moraju rješavati problem »presađivanja zbilje« (*• reality slipping**), te izmišljati tehnike za »poticanje pri-anjanja« iste te zbilje. Nije čudo što su nadošli na očiglednu lukavštinu da studente koji najviše obećavaju pošalju na neko vrijeme u Rim.

Unutar konteksta iste institucije mogu postojati slične varijacije, ovisno o zadacima pripisanim različitim kategorijama osoblja. Tako se stupanj odanosti vojsci što se traži od profesionalnih oficira jako razlikuje od onoga što se traži od regruta, što se jasno odražava u odgovarajućim procesima obuke. Slično tome, od direktora se zahtijeva drugačiji angažman nego od činovničkog osoblja nižeg ranga, kao i od psihoanalitičara za razliku od psihijatrijskog socijalnog radnika, itd. Direktor mora biti »politički pouzdan« na način koji se ne može zahtijevati od nadzornika daktilo-biroa, psihoanalitičar se obavezno podvrgava »didaktičkoj analizi« koja se socijalnom radniku samo preporučuje, itd. Dakle, u složenim institucijama postoje visoko diferencirani sistemi sekundarne socijalizacije, ponekad s velikom osjetljivošću podešeni na različite prohtjeve raznih kategorija osoblja institucije.¹⁶

Institucionalizirana raspodjela zadataka između primarne i sekundarne socijalizacije mijenja se ovisno o složenosti društvene raspodjele znanja. Dokle god je ona relativno nekomplikirana, jedna te ista institucionalna služba može prelaziti s primarne na sekundarnu socijalizaciju, te provoditi potonju u znatnom opsegu. U slučajevima vrlo visoke složenosti morat će se razviti specijalizirane službe za sekundarnu socijalizaciju, s redovno zaposlenim osobljem koje je posebno obučeno za dotične obrazovne zadatke. Osim tog stupnja specijalizacije, može postojati niz socijalizacijskih službi koje taj zadatak kombiniraju s ostalima. U potonjem slučaju može, na primjer, biti utvrđeno da se dječak u određenoj dobi prebacuje iz majčine kolibe u ratničku kasarnu, gdje će ga obučiti za konjanika. To ne mora značiti da postoji stalno zaposleno osoblje; stariji konjanici mogu poučavati mlađe.

¹⁶ Za tu tezu zanimljiv materijal pružaju studije sociologije zanimanja, kakve je osobito razvio Everett Hughes.

Dakako, razvoj modernog obrazovanja je ponajbolja ilustracija sekundarne socijalizacije koja se odvija pod pokroviteljstvom specijaliziranih službi. Opadanje pozicije porodice u odnosu na sekundarnu socijalizaciju, koje iz toga slijedi, isuviše je dobro poznato da bi ovdje tražilo dalju razradu.¹⁷

Održavanje i transformacija subjektivne zbilje

Budući da socijalizacija nikad nije potpuna i stalno se suočava s prijetnjama subjektivnoj zbiljnosti sadržaja na čijem pounutrivanju radi, svako za život sposobno društvo mora razvijati procedure održavanja zbiljnosti, kako bi zaštitilo neku mjeru simetrije između objektivne i subjektivne zbilje. Mi smo taj problem već diskutirali u povezanosti s legitimacijom. Ovdje nam je u žarištu prije obrana subjektivne nego objektivne zbilje, odnosno, zbilje zahvaćene u individualnoj svijesti prije nego zbilje kako je institucionalno definirana.

Primarna socijalizacija pounutruje zbilju koja se zahvaća kao neminovna. Tu internalizaciju se može smatrati uspješnom ako je osjećaj neizbježnosti prisutan gotovo sve vrijeme, ili bar u vrijeme dok je pojedinac aktivan u svijetu svakodnevnog života. No čak i kad svijet svakodnevnog života zadržava *in actu* svoju masivnu i neupitno prihvaćenu zbiljnost, prijetite mu marginalne situacije ljudskog iskustva koje nije moguće sasvim staviti u zgrade u svakodnevnoj aktivnosti. Uvijek nas proganja prisustvo metamorfoza, bilo takvih kojih se istinski sjećamo, ili pak onih koje samo osjećamo kao zloslutne mogućnosti. Postoje također i izravnije prijetnje konkurentskih definicija zbilje kojima se valja društveno suprotstaviti. Jedna je stvar ako dobro odgojen čovjek u noćnoj samoći sanja o neiskazivim orgijama, a sasvim je nešto drugo ako vidi kako te snove iskustveno uprizoruje slobodoumna naseobina u neposrednom susjedstvu. Snove je mnogo lakše staviti u karantenu unutar svijesti, kao »besmislicu« koju treba gurnuti u stranu, ili kao mentalnu aberaciju koju treba potihlo okajati; oni zadržavaju karak-

17 Usp. Talcott Parsons. *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied* (Free Press, Chicago 1949; Collier-Macmillan, London), str. 233 ff.

ter fantazama nasuprot zbilji svakodnevnog života. Zbiljska izvedba pak nameće se svijesti mnogo bučnije. Moguće je da nju valja stvarno uništiti prije nego što se mogne uhvatiti s njome ukoštac u duhu. U svakom slučaju, nije moguće — što bi čovjek bar pokušao — poreći metamorfoze rubnih stanja.

To što je karakter sekundarne socijalizacije više »umjetan« čini subjektivnu zbiljnost njenih internalizacija još ranjivijom u odnosu na osporavajuće definicije zbilje, i to ne zato što te internalizacije ne bi bile prihvaćene zdravo za gotovo, ili što bi ih se u svakodnevnom životu zahvaćalo kao ne sasvim zbiljske, nego zato što njihova zbiljnost nije u svijesti ukorijenjena tako duboko, te stoga može biti izbačena iz ležišta. Na primjer, u svakodnevnom životu se zdravo za gotovo uzimaju kako zabrana golotinje, koja je povezana s osjećajem stida i pounutruje se u primarnoj socijalizaciji, tako i kanoni prikladnog odijevanja za različite društvene prigode, koji se stječu kao sekundarne internalizacije. Doklegod ne naiđu na društveni izazov, nijedno od toga nije problem za pojedinca. Međutim, da bi se izazov kristalizirao kao prijetnja neupitno prihvaćenoj zbiljnosti tih uhodanih internalizacija, on će morati biti mnogo jači u prvom nego u potonjem slučaju. Tako će pojedincu trebati relativno malen pomak u subjektivnom definiranju zbilje da bi s pouzdanjem prihvatio kako se u ured ne mora dolaziti s kravatom. Daleko drastičniji pomak bio bi nužan da ga navede da ide bez ikakve odjeće, čineći to kao nešto prirodno. Prvi pomak mogao bi biti društveno posredovan pukom promjenom posla — recimo, prelaskom sa sela u velegradski fakultetski *campus*. Potonji bi pak podrazumijevao socijalnu revoluciju u pojediničevoj sredini; subjektivno bi bio shvaćen kao dubok obrat, i to vjerojatno nakon snažnog početnog otpora.

Marginalne situacije nisu tolika prijetnja zbiljnosti sekundarnih internalizacija, jer je ona za njih obično irelevantna. Može se dogoditi da se ta zbilja doživi trivijalnom upravo zbog otkrića njene irelevantnosti za marginalne situacije. Tako se može reći da je neposredna blizina smrti duboka prijetnja realnosti nečijih ranijih samoidentifikacija kao čovjeka, moralnog bića ili kršćanina. Samoidentifikacija pomoćnika direktora odjela tvornice ženskih čarapa u istoj toj situaciji neće biti toliko ugrožena koliko trivijalizirana. I obrnuto, može se reći da je odr-

žavanje primarnih internalizacija pri suočenju s graničnim situacijama dobro mjerilo njihove subjektivne zbiljnosti. Ista ta kušnja bila bi posve irelevantna kad bi se primijenila na većinu sekundarnih socijalizacija. Ima smisla umrijeti kao čovjek, ali teško da je smisleno umrijeti kao pomoćnik direktora odjela tvornice ženskih čarapa. Ponovo, tamo gdje se od sekundarnih internalizacija društveno očekuje takav stupanj izdržljivosti zbiljnosti pred rubnim situacijama, pripadni im socijalizacijski postupci će se morati intenzivirati i pojačavati na ranije raspravljen način. I opet se kao ilustracija mogu navesti religijski i vojni procesi sekundarne socijalizacije.

Zgodno je razlikovati dva opća tipa održavanja zbiljnosti — rutinsko i krizno. Prvo je namijenjeno održavanju pounutrene zbilje u svakodnevnom životu, a potonje održavanju u stanjima krize. Oba podrazumijevaju u temelju iste socijalne procese, premda valja zabilježiti i neke razlike.

Kao što smo vidjeli, zbilja svakodnevnog života održava se time što se otjelovljuje u rutinama, u čemu je bit institucionalizacije. Međutim, onkraj toga zbilja svakodnevnog života se stalno reafirmira u pojedinačnoj interakciji s drugima. Baš kao što je izvorno internalizirana društvenim procesom, zbilja se društvenim procesima i održava u svijesti. Ovi potonji procesi ne razlikuju se drastično od procesa ranije internalizacije. Oni također odražavaju osnovnu činjenicu da subjektivna zbilja mora stajati u odnosu s objektivnom, koja je društveno definirana.

U društvenim procesima održavanja zbilje moguće je razlikovati značajne druge i manje važne druge.¹⁸ Svi ili bar većina drugih što ih susreće u svakodnevnom životu služe pojedincu na važan način za ponovno potvrđivanje njegove subjektivne zbilje. To se zbiva čak i u tako »neznačajnoj« situaciji kao što je vožnja prigradskim vlakom na posao. Pojedinaac ne mora poznavati nikoga u vlaku i ni s kime ne mora razgovarati. Svejedno, gomila njemu sličnih ljudi koji putuju na posao reafirmira bazičnu

18 Hans H. Gerth i C. Wright Mills u *Character and Social Structure* (Harcourt. Brace. New York 1953; Routledge & Kegan Paul. London) za značajne druge angažirane u održavanju zbilje u kasnijem životu sugeriraju termin »intimni drugi«. Nama više odgovara da ne koristimo taj termin zbog njegove sličnosti s terminom *Intimsphere*, koji je mnogo korišten u novijoj sociologiji na njemačkom jeziku, a ima znatno drugačije konotacije.

strukturu svakodnevnog života. Cijelim svojini držanjem suputnici izvlače pojedinca iz prorijeđene zbilje rane jutarnje mamurnosti i na nedvojben mu način objavljuju da se svijet sastoji od revnih ljudi koji idu na posao, od odgovornosti i dnevnih rasporeda, od New Haven Railroad i *New York Timesa*. Potonji, dakako, reafirmira najšire koordinate pojedinčeve zbilje. Od vremenskog izvještaja do oglasa kojima se traži pomoć u kući on ga uvjerava da se uistinu nalazi u najzbiljskijem mogućem svijetu. Popratno, to potvrđuje da ekstaze što ih doživljava prije doručka imaju status niži od zbiljskoga — tud oblik navodno poznatih predmeta pri buđenju iz uznemirujućeg sna, šok neprepoznavanja vlastitog lica u zrcalu kupao-nice, nešto kasnije neiskaziva sumnja da su vlastita žena i djeca tajanstveni stranci. Većina pojedinaca podložnih takvim metafizičkim stravama uspijeva da ih do neke mjere istjera tokom kruto izvođenih jutarnjih rituala, tako da se do vremena kad izađu kroz kućna vrata zbiljnost svakodnevnog života uspostavi bar približno. No ta zbilja postaje propisno pouzdanom tek u anonimnoj zajednici prigradskog vlaka. Kad vlak ulazi u Grand Central Station, ona poprima masivnost. Pojedinaac sada može za sebe promrmljati *Ergo sum*, te posve budan i samouvjeren nastaviti do ureda.

Bilo bi, prema tome, pogrešno pretpostaviti da za održavanje subjektivne zbilje služe samo značajni drugi. Ali u ekonomiji održavanja zbilje značajni drugi zauzimaju središnji položaj. Oni su posebno važni za stalno potvrđivanje onog krucijalnog elementa zbilje koji zovemo identitetom. Da bi zadržao povjerenje da doista jest ono što misli da jest, pojedinac ne potrebuje samo implicitnu potvrdu tog identiteta koju mu mogu pružiti čak i slučajni svakodnevni kontakti, nego izričito i emocionalno nabijeno potvrđivanje koje mu podaruju njegovi značajni drugi. U prethodnom primjeru, naš stanovnik predgrađa će takvo potvrđivanje vjerojatno potražiti u svojoj porodici i kod drugih privatnih drugova u porodičnom ambijentu (susjedstvo, crkva, klub i slično), premda tu funkciju mogu ispuniti i bliske kolege na poslu. Ako k tome spava sa svojom sekretaricom, njegov se identitet i potvrđuje i pojačava. To pretpostavlja da se pojedincu sviđa potvrđivanje vlastitog identiteta. Isti proces je vezan i uz potvrđivanje onih identiteta koji se pojedincu ne sviđaju. Čak i slu-

čajna poznanstva mogu potvrditi da je njegova samoidentifikacija beznadno neuspjela, ali s neporecivom konačnošću to ratificiraju žena, djeca i sekretarica. U oba slučaja isti proces vodi od objektivne definicije zbilje do subjektivnog održavanja zbilje.

U pojedinčevom životu značajni drugi su vodeći sprovodnici održavanja njegove subjektivne zbilje. Manje značajni drugi funkcioniraju kao neka vrst zbora. Žena, djeca i sekretarica svaki dan važno potvrđuju da je netko čovjek od važnosti ili pak beznadan promašaj; neudate letke, kuharice i liftboji to u ovoj ili onoj mjeri podržavaju. Dakako, posve je moguće da među tim ljudima bude izvjesnog neslaganja. Pojedinač se tada suočava s problemom dosljednosti, koji potom tipično može riješiti tako da modificira bilo svoju zbilju, bilo svoje odnose za održavanje zbilje. Može imati alternativu da, s jedne strane, prihvati svoj identitet promašena čovjeka, ili da, s druge, otpusti svoju sekretaricu ili se rastavi od žene. Također ima opciju da neke od tih ljudi degradira s položaja značajnih i umjesto toga se za značajne potkrepe zbiljnosti obrati ostalima — recimo, svojem psihoanalitičaru ili starijim znancima u klubu. U toj organizaciji odnosa za održavanje zbilje moguće su mnoge složenosti, osobito u visoko mobilnom i po ulogama diferenciranom društvu.¹⁹

U održavanju zbilje značajni drugi i »zbior« su u dijalektičkom odnosu; to jest, oni interagiraju kako međusobno, tako i sa subjektivnom zbiljom čijem potkrepljivanju služe. Jednodušno negativna identifikacija od strane šire sredine može na kraju djelovati na identifikaciju koju pružaju značajni drugi — kad čak i liftboj prestane govoriti »poštovani gospodine«, žena može odustati od identificiranja svojeg muža kao čovjeka od važnosti. I obrnuto, značajni drugi mogu na koncu djelovati na širu sredinu

kad pojedinac nastoji da na svoje poslovne kolege ostavi dojam sa stanovitim identitetom, »lojalna« supruga može na mnogo načina biti značajan faktor. Dakle, održavanje i potkrepljivanje zbilje uključuju totalitet pojedinčeve društvene situacije, premda značajni drugi u tim procesima zauzimaju povlašten položaj.

Relativnu važnost značajnih drugih i »zbiora« najlakše je vidjeti ako se promotre primjeri nepotvrđivanja sub-

U vezi s tim ponovo usporedite Goffmana, kao i Davida Riesmana.

jektivne zbilje. Postupak kojim supruga uskraćuje potkrepu zbilji, uzet sam po sebi, ima veću potenciju nego sličan postupak slučajnog poznanika. Da bi postupci potonjih zadobili potenciju jednaku prvome, oni moraju postići stanovitu gustoću. Kad nečiji najbolji prijatelj stalno ponavlja sud kako novine ne izvještavaju o bitnim kretanjima, koja se odvijaju ispod površine, to može imati veću težinu od istog suda što ga izriče njegov brijáč. Međutim, isti sud, kad ga redom iskaže deset slučajnih poznanika, može zadobiti prevagu nad suprotnim sudom najboljeg prijatelja. Kristalizacija do koje se subjektivno dopijeva posljeticom tih raznih definicija zbilje potom će određivati vjerojatan način kojim će čovjek reagirati kad se jednog jutra u prigradskom vlaku pojavi jednolična falanga krutih i šutljivih Kineza s aktentašnama, to jest, ta će kristalizacija determinirati težinu koju čovjek u vlastitoj definiciji zbilje pridaje određenoj pojavi. Da uzmemo drugu ilustraciju, ako je netko uvjereni katolik, njegovu vjeru ne moraju ugrožavati drugovi s posla koji nisu vjernici. Međutim, vrlo je vjerojatno da će je ugroziti supruga-nevjernik. Prema tome, logično je da će katolička crkva u pluralističkom društvu tolerirati vrlo raznovrsna međuvjerska udruživanja u privrednom i političkom životu, ali će se i dalje mrštiti na međuvjerski brak. Općenito govoreći, u situacijama u kojima postoji konkurencija između različitih sprovednika (*agencies*) definiranja zbilje, mogu se tolerirati sve vrste odnosa s konkurentima u sekundarnim skupinama, dokle god postoje čvrsto utvrđeni odnosi primarne grupe unutar kojih se nasuprot konkurentima stalno iznova potvrđuje *jedna* zbilja.²⁰ Izvrsnu ilustraciju predstavlja način kako se katolička crkva prilagodila pluralističkoj situaciji u Americi.

Najvažniji prenosnik održavanja zbilje je razgovor, Pojedinčev svakodnevni život može se sagledati kao razrađivanje konverzijskog aparata koji stalno održava, modificira i rekonstruira njegovu subjektivnu zbilju.²¹ Dakako, glavno je značenje razgovora da ljudi govore jedan s drugim. To ne poriče bogatu auru neverbalne komuni-

20 Pojmovi „primarne grupe“ i „sekundarne grupe“ izvedeni su kod Cooleya. Ovdje se držimo uobičajene upotrebe u američkoj sociologiji.

21 O pojmu „konverzijskog aparata“ usp. Peter L. Berger i Hansfried Kellner, „Marriage and the Construction of Reality.. *Diogenes* 46 (1964). str. 1 ff. Friedrich Tennbruck (*op. cit.*) raspravlja nešto detaljnije o funkciji komunikacijskih mreži u održavanju zajedničkih realnosti

kacije koja okružuje govor. Pa ipak, govor u cjelovitom konverzacijskom aparatu zadržava privilegiran položaj. Važno je, međutim, naglasiti da je veći dio održavanja zbilje u razgovoru implicitan, a ne eksplicitan. Razgovor većinom ne definira narav svijeta u tako mnogo riječi. Prije će biti da se on odvija na pozadini svijeta koji se šutke uzima zdravo za gotovo. Tako, razgovor kao što je »Pa, vrijeme je da krenem na stanicu« i »Lijepo, dragi, želim ti dobar dan na poslu« implicira čitav jedan svijet *unutar kojega* ti naizgled jednostavni iskazi imaju smisla. Zahvaljujući tom impliciranju razmjena potvrđuje subjektivnu zbiljnost tog svijeta.

Ako se to razumjelo, bit će lako vidjeti da svakodnevni razgovor najvećim dijelom, ako ne i u cjelini, održava subjektivnu zbilju. Njena se masivnost, zapravo, postiže akumuliranjem i dosljednošću slučajnog razgovora — razgovora koji sebi *može priuštiti da bude slučajan* upravo zato što se referira na uhodane kolotečine svijeta prihvaćenog neupitno. Gubitak slučajnosti upozorava na prekid tih kolotečina, te barem na potencijalnu prijetnju neupitno prihvaćenoj zbilji. Tako se može zamisliti kako na slučajnost djeluje razmjena poput ove: »Pa, vrijeme je da pođem na stanicu«, »Dobro, dragi, nemoj zaboraviti da ponesesh pištolj«.

U isto vrijeme dok neprestano održava zbilju, konverzacijski aparat tu zbilju neprestano i modificira. Ispuštaju se, odnosno dodaju pojedine stavke, čime se neki sektori onoga što se još uvijek uzima zdravo za gotovo slabe, a drugi jačaju. Tako subjektivna zbiljnost nečega o čemu se nikad ne govori postaje nesigurna. Jedna je stvar upustiti se u nepriličan spolni čin, a druga — unaprijed ili naknadno pričati o njemu. I obratno, stavkama koje su prethodno bile zahvaćene nestalno ili nejasno, razgovor daje čvrste obrise. *Covjek* može doći u sumnju spram vlastite religije; te sumnje postaju zbiljske na sasvim drugačiji način ako se o njima raspravlja. *Covjeka* tada »govor uvodi« u sumnje; one unutar njegove vlastite svijesti bivaju opredmećene kao zbilja. Općenito govoreći, konverzacijski aparat održava zbilju »govornim prolaženjem kroz« različite elemente *iskustva* i dodjeljivanjem određenog mjesta tim elementima u zbiljskom svijetu.

Ta moć razgovora da generira zbilju dana je već činjenicom jezičkog opredmećivanja. Vidjeli smo kako je-

zik opredmećuje svijet, preobrazujući *panta rhei* iskustva u kohezivan poredak. U uspostavljanju tog reda jezik *realizira* svijet, u dvostrukom smislu shvaćanja i proizvođenja. Razgovor je ozbiljenje te realizacijske djelotvornosti jezika u situacijama lice-u-lice individualne egzistencije. Opredmećenja jezika postaju u razgovoru predmetima pojedinačne svijesti. Tako temeljnu činjenicu koja održava zbilju predstavlja trajna upotreba istog jezika za opredmećivanje biografijskog iskustva koje se razvija. U najširem smislu, svi koji upotrebljavaju taj isti jezik jesu drugi što održavaju zbilju. Značajnost toga može se dalje diferencirati s obzirom na ono što se misli pod »zajedničkim jezikom« — od grupno-idiosinkratskog jezika primarnih grupa, preko regionalnih ili klasnih dijalekata, do nacionalne zajednice koja se definira odrednicama jezika. Postoje i tome odgovarajući »povratci u zbilju« za pojedinca koji se vraća nekolicini pojedinaca koji razumiju njegove unutargrupne aluzije, predjelu kojem pripada njegov akcent, ili velikoj zajednici koja se identificirala s posebnom jezičkom tradicijom — recimo, obrnutim redom, povratak u Sjedinjene Države, u Brooklyn, te među ljude koji su išli u istu javnu školu.

Da bi djelotvorno održavao subjektivnu zbilju, konverzijski aparat mora biti neprekidan i konzistentan. Prekidi kontinuiteta i konzistencije *ipso facto* predstavljaju prijetnju dotičnoj subjektivnoj zbilji. Već smo diskutirali sredstva kojima pojedinac može pribjeći da bi preusreo prijetnju nedosljednosti. Na raspolaganju su mu i razne tehnike borbe protiv prijetnje diskontinuiteta. Kao ilustracija može poslužiti upotreba dopisivanja za nastavljane značajne konverzacije unatoč fizičkom razdvajanju.²² Različite razgovore se može upoređivati s obzirom na gustoću zbilje koju proizvode ili održavaju. Učestalost razgovora, u cjelini, pojačava njegovu moć generiranja zbilje, ali nedostatak učestalosti se ponekad može nadoknaditi intenzitetom razgovora kad do njega dođe. Netko može osobu koju voli vidati samo jednom mjesečno, ali da razgovori u koje se tada upuste budu dovoljno intenzivni da popune relativni nedostatak učestalosti. Tako-

* -To realize«, kako smo već napomenuli, znači i »shvatiti- i »ozbiljiti« — *prim, prev.*

22 O korespondenciji usp. Georg Simmel, *Soziologie*, str. 287 ff.

der, neki razgovori mogu biti izričito definirani i legitimirani tako da imaju privilegiran status — kao što su razgovori s ispovjednikom, psihoanalitičarem ili nekom sličnom figurom od »autoriteta«. »Autoritet« ovdje počiva na statusu koji je kognitivno i normativno superioran statusu koji se pripisuju tim razgovorima.

Tako subjektivna zbilja uvijek ovisi o određenim strukturama plauzibilnosti, to jest o određenoj društvenoj bazi i društvenim procesima koji su potrebni za njeno održavanje. Identificiranje samog sebe kao čovjeka od važnosti može se održavati samo u sredini koja taj identitet potkrepljuje; svoju katoličku vjeru se može održati samo ako se zadrži značajan odnos s katoličkom zajednicom; i tako dalje. Ako se značajna konverzacija s posrednicima odgovarajućih struktura plauzibilnosti prekine, to ugrožava subjektivne zbilje o kojima je riječ. Kao što pokazuje primjer dopisivanja, pojedinac čak i u nedostatku pravog razgovora može pribjeći raznim tehnikama održavanja zbilje, ali te tehnike su po moći generiranja zbilje daleko slabije od razgovora licem u lice, koji bi imale nadomjestiti. Što su duže izolirane od potkrepa licem u lice, te će tehnike teže zadržati naglasak zbiljnosti. Pojedinac koji mnogo godina živi među ljudima drugačije vjere i odsječen od zajednice onih s kojima dijeli vjeru, može se i dalje identificirati, recimo, kao katolik. Njegova stara katolička zbilja može mu i dalje ostajati subjektivno relevantna putem molitve, religijskih vježbi i sličnih tehnika. U najmanju ruku, te tehnike mogu održavati u životu njegovo produženo identificiranje sebe kao katolika. Međutim, ako se ne budu »oživljavale« društvenim kontaktom s drugim katolicima, iz njih će subjektivno isteći »živa« zbilja. Pojedinac se, doduše, obično sjeća prošlih realnosti. No, način da se te uspomene »osvježe« jest da se razgovara s onima kojima su također relevantne.²³

Struktura plauzibilnosti tvori i društvenu osnovu onog posebnog obesnaživanja sumnje bez kojeg se u svijesti ne može održavati definicija zbilje o kojoj je riječ. Tu su pounutrivane, i stalno se iznova potvrđuju, specifične društvene sankcije protiv takvih po zbilju razornih sumnji. Jedna od njih je ismijavanje. Doklegod ostaje unutar

23 U toj vezi relevantan je pojam »grupe referencije«. Usporedi Mertonovu analizu o tome. u njegovoj *Social Theory and Social Structure*.

strukture plauzibilnosti, individuum se osjeća smiješnim uvijek kad se subjektivno pojave sumnje spram zbilje o kojoj se tu radi. On zna da bi mu se drugi nasmijali kad bi ih izrekao naglas. On se može sebi potihlo nasmijati, u duhu slegnuti ramenima — nastaviti egzistirati unutar tako sankcioniranog svijeta. Ne treba ni reći da će taj postupak autoterapije biti mnogo teži ako više ne bude raspolagala strukturom plauzibilnosti kao svojom socijalnom matricom. Smijuljenje će postati usiljeno, a na kraju će ga vjerojatno zamijeniti zamišljeno mrštenje.

Procedure u kriznim situacijama bitno su iste kao i u rutinskom održavanju, osim što zbilju valja potkrepljivati izričito i intenzivno. U igru se učestalo uvode tehnike rituala. Dok pojedinac suočen s krizom može i improvizirati procedure održavanja zbilje, samo društvo uspostavlja specifične postupke za situacije u kojima se prepoznaje sadržan rizik sloma zbilje. Među takve prethodno definirane situacije uključene su i stanovite granične, od kojih je daleko najvažnija smrt. Međutim, do kriza zbilje može doći i u daleko većem broju slučajeva od onih što ih postavljaju marginalne situacije. One mogu biti bilo kolektivne, bilo individualne, ovisno o karakteru izazova društveno definiranoj zbilji. Na primjer, za vremena prirodnih katastrofa mogu se institucionalizirati kolektivni obredi održavanja zbilje, a za vremena osobne nesreće individualni obredi. Odnosno, uzmemo li drugi primjer, mogu se uspostaviti određene procedure održavanja zbilje radi izlaženja na kraj sa strancima i njihovim potencijalnim grožnjama »oficijelnoj« zbilji. Moguće je da pojedinac mora nakon kontakta sa strancem proći kroz pomno razrađen obred pročišćavanja. Obredno pranje se punutruje kao subjektivno poništavanje alternativne zbilje koju predstavlja stranac. Slično tome, tabui, egzorcizmi i prokletstva protiv stranaca, heretika i luđaka služe svrsi individualne »mentalne higijene«. Nasilnost tih obrambenih postupaka bit će proporcionalna ozbiljnosti s kojom se prijetnja doživljava. Dakako, ako kontakti s alternativnom zbiljom i njenim predstavnicima učestaju, obrambene procedure mogu izgubiti krizni karakter i postati uobičajenima. Recimo, čovjek mora tri puta pljunuti svaki put kad sretne stranca, i potom ne razmišlja mnogo o tome.

Sve što je dosad rečeno o socijalizaciji podrazumijeva mogućnost preobražavanja subjektivne zbilje. Biti u društvu već za sobom povlači stalni proces modificiranja subjektivne zbilje. Dakle, govor o preobražavanju uključuje i diskutiranje različitih stupnjeva modifikacije. Ovdje ćemo se usredotočiti na ekstremni slučaj u kojem postoji gotovo totalna preobrazba, tj. u kojem pojedinac »zamjenjuje svjetove«. Ako se razjasne procesi što ih uključuje ekstremni slučaj, lakše će biti razumjeti procese ne tako ekstremnih slučajeva.

Tipično je da se transformacija subjektivno shvaća kao totalna. To je shvaćanje, dakako, donekle krivo. Budući da subjektivna zbilja nikad nije totalno socijalizirana, socijalni procesi je ne mogu totalno transformirati. U najmanju ruku, transformirani pojedinac će imati isto tijelo i živjeti će u istom fizičkom univerzumu. Pa ipak, postoje slučajevi preobrazbe koji se pojavljuju kao totalni, ako se usporede s manjim modifikacijama. Takve preobrazbe ćemo zvati alternacijama.²⁴

Alternacija zahtijeva procese resocijalizacije. Ti procesi nalikuju primarnoj socijalizaciji, jer moraju radikalno predodnačiti (*re-assign*) naglaske zbiljnosti te, posljedično, moraju u znatnoj mjeri ponavljati jako afektivnu identifikaciju s osobljem socijaliziranja, koja je karakterizirala djetinjstvo. Oni se od primarne socijalizacije razlikuju zato što ne započinju *ex nihilo*, zbog čega se moraju boriti s problemom razaranja, dezintegriranja nomičke strukture subjektivne zbilje. Kako se to može učiniti?

»Recept« uspješne alternacije mora sadržati i socijalne i pojmovne uvjete, pri čemu socijalni, dakako, služe kao matrica pojmovnih. Najvažniji socijalni uvjet je raspoloživost uspješne strukture plauzibilnosti, tj. društvene osnove koja služi kao »laboratorij« preobrazbe. Tu strukturu plauzibilnosti će pojedincu posredovati značajni drugi, s kojima mora uspostaviti jako afektivnu identifikaciju. Nikakva radikalna preobrazba subjektivne zbilje (uključujući, dakako, identitet) nije moguća bez takve identifikacije, koja neizbježno ponavlja djetinjska iskustva emocionalne ovisnosti o značajnim drugima.²⁵ Ti zna-

²⁴ Usp. Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, Doubleday-Anchor i Penguin. Garden City, N. Y. i Harmondsworth 1963, str. 54 ff.

²⁵ Psihoanalitički pojam »prenosa« odnosi se upravo na ovu pojavu. Dakako, ono što psihoanalitičari koji ga koriste ne razumiju jest da se taj fenomen može naći

čajni drugi su vodiči u novu zbilju. U ulogama koje igraju *vis-d-vis* pojedincu (ulogama što se tipično definiraju u odrednicama resocijalizirajuće funkcije) oni predstavljaju strukturu plauzibilnosti, i posreduju pojedincu novi svijet. Pojedinčev svijet sada svoje kognitivno i afektivno žarište nalazi u dotičnoj strukturi plauzibilnosti. U društvenom smislu to znači snažno koncentriranje cijele značajne interakcije unutar grupe koja otjelovljuje strukturu plauzibilnosti, a posebno na osoblje kojem je doznačen zadatak resocijalizacije.

Povijesni prototip alternacije je religijsko obraćenje. Prethodna razmatanja se na to mogu primijeniti riječima: *extra ecclesiam nulla salus*. Pod *salus* ovdje (uz dužne isprike teolozima koji su, kad su skovali taj izraz, imali na umu druge stvari) mislimo empirijski uspješno izvođenje obraćenja. To obraćenje se može djelotvorno održavati plauzibilnim samo unutar religijske zajednice, *ecclesiae*. Time se ne želi poreći da obraćenje može datirati prije priključenja zajednici — Saul iz Tarsusa je tragao za kršćanskom zajednicom *nakon* svojeg »doživljaja iz Damaska«. Ali nije u tome stvar. Imati doživljaj obraćenja ne znači mnogo. Prava je stvar biti kadar i dalje ga ozbiljno uzimati; zadržati smisao za njegovu plauzibilnost. Upravo *tu* nastupa religijska zajednica. Ona novoj zbilji pruža prijeko potrebnu strukturu plauzibilnosti. Drugim riječima, Saul je mogao postati Pavao u osami religiozne ekstaze, ali *ostati* Pavlom mogao je samo u kontekstu kršćanske zajednice, koja ga je priznavala kao takvoga i potvrđivala »novi bitak« u koji je on sada smjestio svoj identitet. Taj odnos obraćenja i zajednice nije osebujan kršćanski fenomen (unatoč povijesno osebnim značajkama kršćanske *ecclesiae*). Čovjek ne može ostati musliman izvan *'umma* islama, niti budist izvan *sangha*, a vjerojatno niti hinduist bilo gdje izvan Indije. Religija traži religioznu zajednicu, a življenje u religijskom svijetu traži pristupanje toj zajednici.²⁶ Svjetovni sprovodnici alterna-

u svakom procesu resocijalizacije, zajedno s odatle proizašlom identifikacijom sa značajnim drugima nadležnima za nju, tako da se iz njega ne može izvoditi nikakve zaključke koji se tiču kognitivne valjanosti »uvida« do kojih dolazi u psihanalitičkoj situaciji.

26 Na to je Durkheim ukazivao u svojoj analizi neizbježno društvenog karaktera religije. Međutim, mi ne bismo za »moralnu zajednicu« religije upotrebili njegov termin »crkva«, zato što je on pogodan samo za povijesno specifičan slučaj institucionalizacije religije.

cije oponašali su strukture plauzibilnosti religijskog obraćenja. Najbolji su primjeri na području političke indoktrinacije i psihoterapije.²⁷

Struktura plauzibilnosti mora postati pojedinačevim svijetom, što izmješta sve druge svjetove, a posebno onaj u kojem je pojedinac 'obitavao' prije alternacije. To iziskuje segregiranje pojedinca od 'stanovnika' drugih svjetova, a posebno od njegovih 'sužitelja' u svijetu što ga je ostavio za sobom. Idealno, to će biti fizička segregacija. Ako to iz bilo kojih razloga nije moguće, segregacija se postavlja definicijom; to znači, takvom definicijom onih drugih koja ih poništava. Individuum koji alternira razdružuje se od svojeg ranijeg svijeta i strukture plauzibilnosti koja ga je podupirala — ako je moguće tjelesno, a ako ne, onda mentalno. U oba slučaja, on se više »ne pari s nevjernicima«, te je tako zaštićen od njihovog po zbilju razornog utjecaja. Takva je segregacija osobito važna u ranim fazama alternacije (fazi »novicijata«). Kad se nova zbilja jednom skrutne, smije se opet ulaziti u oprezne odnose s *outsiderima*, premda oni *outsideri* koji su biografski bili značajni i dalje ostaju opasni. To su oni koji će reći: »Izvući se iz toga, Saule«, a može biti trenutaka u kojima će stara zbilja koju prizivaju zadobiti oblik iskušenja.

Dakle, alternacija uključuje i reorganizaciju konverzacijskog aparata. Mijenjaju se partneri u signifikantnoj konverzaciji. A u konverzaciji s novim značajnim drugima preobražava se subjektivna zbilja. Stalno nastavljanje konverzacije s njima, ili unutar zajednice koju predstavljaju, održava tu zbilju. Jednostavno rečeno, to znači da čovjek sada mora dobro paziti s kim razgovara. Sistematski se izbjegavaju ljudi i ideje koji su u diskrepanciji s novim definicijama zbilje.²⁸ Budući da se to rijetko može činiti potpuno uspješno, u najmanju ruku zbog sjećanja na prošlu zbilju, nova struktura plauzibilnosti će tipično osiguravati razne terapijske postupke koje brinu za te sklonosti »klizanja natrag«. Ti postupci slijede opći obrazac terapije, kao što smo diskutirali ranije.

27 Proučavanja kineskog komunističkog »pranja mozga« uvelike razotkrivaju osnovne obrasce alternacije. Usp. na primjer. Edward Hunter. *Brainwashing in Red China*, Vanguard Press. New York 1951. Coffman se u svojoj knjizi *Asylums* iako približava tome da pokaže usporednost postupka grupne psihoterapije u Americi.

28 U vezi s izbjegavanjem diskrepantnih definicija zbilje usp. ponovo Festingera.

Najvažniji pojmovni zahtjev za alternaciju jest raspoloživost aparata legitimiranja za čitav slijed transformacije. Nije nužno legitimirati samo novu zbilju, nego i faze njenog usvajanja i održavanja, te napuštanje i odbacivanje svih alternativnih realnosti. Ona strana pojmovne mašinerije koja poništava posebno je važna s obzirom na problem demontiranja koji valja riješiti. Staru zbilju, kao i zajednice i značajne druge koji su je ranije posredovali pojedincu, valja reinterpretirati *unutar* legitimirajućeg aparata nove zbilje. Ta reinterpretacija proizvodi u subjektivnoj pojedinačnoj biografiji raspored u smislu »P.K.« i »A.D.«*, »preddamašćanskoga« i »postdamašćanskoga«. Sve što prethodi alternaciji sada se shvaća kao da vodi ka njoj (takoreći, kao kakav 'Stari zavjet', ili kao *praeparatio evangelii*), a sve što joj uslijedi kao da slijedi iz njene nove zbiljnosti. To uključuje i reinterpretaciju prošlog životopisa *in toto*, slijedeći formulu »Tada sam *mislio*... a sada *znam*«. To učestalo uključuje i retrojekciju u prošlost sadašnjih interpretativnih shema (formula za to je »Znao sam još i onda, ali nejasno...«) i motiva koji u prošlosti nisu bili subjektivno prisutni, ali su sada nužni za reinterpretaciju onoga što se tada dogodilo (po formuli »To sam *zbilja* učinio zato što...«). Životopis od prije alternacije tipično se poništava *in toto* time što ga se supsumira pod neku negativnu kategoriju koja u novom legitimirajućem aparatu zauzima strategijski položaj: »Dok sam još živio životom grijeha«, »Kad sam još bio zahvaćen buržoaskom svijesću«, »Kad su me još motivirale te nesvjesne neurotske potrebe«. Tako se biografski raspored poistovećuje sa spoznajnim razdvajanjem tame i svjetlosti.

Uz tu reinterpretaciju *in toto* moraju doći i posebne reinterpretacije prošlih zbivanja i osoba, koje su u prošlosti bile značajne. Dakako, pojedinac što alternira najbolje bi uspio kad bi neke od njih mogao sasvim zaboraviti. No, dobro se zna kako je teško potpuno zaboraviti. Stoga je nužno radikalno reinterpretirati značenje tih prošlih zbivanja i osoba u čovjekovoj biografiji. Kako je lakše izmisliti stvari koje se nikad nisu dogodile nego zaboraviti one zbiljske, pojedinac mora satkati događaje i umetati ih kadgod je potrebno uskladiti upamćenu prošlost s reinterpretiranom. Budući da mu se sada nadmoć-

* »Prije Krista« i »Ijeta Gospodnjeg« — *prim. prev.*

no plauzibilnom pojavljuje nova, a ne stara zbilja, on može biti savršeno 'siguran' u takav postupak — subjektivno, on ne laže o prošlosti, nego ju usklađuje s pravom *istinom*, koja, po nužnosti, obuhvaća i sadašnjost i prošlost. Ta je točka, usput rečeno, vrlo važna ako se hoće prikladno razumjeti motive u pozadini povijesno opetovanih krivotvorenja i spravljanja religijskih dokumenata. Na taj se način reinterpreteraju i osobe, osobito značajni drugi. Potonji sada bez želje postaju glumci u drami čije im je značenje nužno nejasno, te ne iznenađuje što je tipično da odbacuju takvu odredbu. To je razlog što proroci tipično loše uspijevaju u svojim rodnim mjestima, i u tom kontekstu se može razumjeti Isusova izjava da njegovi sljedbenici moraju ostaviti za sobom svoje očeve i majke.

Sada nije teško predložiti određen 'recept' za alternativu u bilo koju pojmljivu zbilju, koliko god bila malo plauzibilna u očima *outsidera*. Moguće je propisati određene postupke kojima će se, recimo, uvjeriti pojedince da mogu komunicirati s bićima iz vanjskog svemira ukoliko i sve dotle dok se budu dosljedno hranili sirovom ribom. Čitaočevoj imaginaciji, ako ima sklonosti za to, prepuštamo razradu detalja takve sekte Ihtiozofa. »Recept« bi tražio da se konstruira ihtiozofska struktura plauzibilnosti, valjano odvojena od vanjskog svijeta i opremljena potrebnim osobljem za socijaliziranje i terapiju; razradu ihtiozofskog korpusa znanja, dovoljno istančanog da objasni zašto i ranije nije bila otkrivena samoevidentna sveza između sirove ribe i galaktičke telepatije-, konačno, potrebne legitimacije i nihilacije za osmišljavanje pojedinčevog putovanja ka toj velikoj istini. Ako se ti postupci pažljivo poštuju, postojat će visoka vjerojatnost uspjeha čim kakav pojedinac bude primamijen ili otmicom doveden u ihtiozofski institut za pranje mozga.

U praksi, dakako, ima mnogo međutipova između resocijalizacije kakva je upravo diskutirana i sekundarne socijalizacije koja nastavlja graditi na primarnim pounutrenjima. Kod ovih postoje djelomične preobrazbe subjektivne zbilje ili njenih odabranih sektora. U suvremenom društvu uobičajene su takve djelomične preobrazbe, povezane s pojedinčevom socijalnom mobilnošću i izobrazbom na poslu.²⁹ Subjektivna zbilja se tu, dok se pojedi-

29 Usp. Thomas Luckmann i Peter L. Berger. 'Social Mobility and Personal Identity', *European Journal of Sociology* V. str. 331 ff. (1964.).

nac pretvara u prihvatljivog tipa iz više srednje klase ili liječnika, i pounutruje prikladne dodatke zbilji, može i znatno preobraziti. No domašaj tih preobrazbi tipično je mnogo kraći od resocijalizacije. One grade na osnovi primarnih pounutrenja, i općenito izbjegavaju odsječne diskontinuitete unutar pojedinčeve subjektivne biografije. Rezultat je toga da nailaze na problem održavanja konzistencije između ranijih i kasnijih elemenata subjektivne zbilje. Taj problem — koji u toj formi nije prisutan u resocijalizaciji, koja raskida subjektivnu biografiju i reinterpreтира prošlost, a ne korelira sadašnjost s njom — postaje tim akutniji što se sekundarna socijalizacija više približava resocijalizaciji, a da stvarno ne prelazi u nju. Resocijalizacija jest presijecanje gordijskog čvora problema konzistencije — odustajanjem od traganja za konzistencijom i rekonstruiranjem zbilje *de novo*.

Procedure održavanja konzistencije također uključuju prekrajanje prošlosti, ali daleko manje radikalno — taj je pristup diktiran činjenicom da u takvim slučajevima postoji trajna združenost s osobama i grupama koje su ranije bile značajne. One su i dalje u blizini, vjerojatno će protestirati protiv previše hirovitih reinterpretacija, i moraju se same uvjeriti u plauzibilnost preobrazbi kakve su se dogodile. Na primjer, u slučaju preobrazbi što se zbivaju u vezi sa socijalnom mobilnošću postoje već zgotovljene interpretativne sheme koje svim zainteresiranim objašnjavaju što se dogodilo, a da *ne* postuliraju posvećanu metamorfozu pojedinca o kojem je riječ. Tako će roditelji takvog pojedinca koji se uspinje na socijalnoj ljestvici prihvatiti stanovite promjene njegovog vladanja i stavova kao nužne, možda čak i poželjne popratne pojave njegovog novog mjesta u životu. »Naravno«, složiti će se oni, Irving je morao manje isticati svoje židovstvo sada kad je postao uspješan doktor u predgrađu*; »dakako« da govori i oblači se drugačije; »dakako« da sada glasa za republikance; »dakako« da se oženio djevojkom sa Vašara — a možda će postati naravnom stvari i to što tek rijetko posjećuje roditelje. Takve interpretativne sheme, koje su u društvu u kojem postoji uzlazna mobilnost već pripravljene, i pojedinac ih je pounutrio i prije nego što sam

* Dakako, -predgrađu« u američkom značenju dijela grada gdje su pretežno vile bolje stojećih stanovnika — *prim. prev.*

uistinu krene prema gore, jamče biografijski kontinuitet i izgladuju nedosljednosti kad se pojave.³⁰

Slične se procedure zbivaju u situacijama u kojima su transformacije prilično radikalne, ali su definirane kao transformacije privremenog trajanja — na primjer, obuka za kratkoročnu vojnu službu, ili u slučajevima hospitalizacije na kraći rok.³¹ Ovdje je osobito lako vidjeti razliku naspram pune resocijalizacije — usporedbom onoga što se dešava s obukom u profesionalnoj vojnoj službi ili sa socijalizacijom kroničnih pacijenata. U prethodnim primjerima je konzistencija s ranijom zbiljom i identitetom (egzistiranje kao civil, odnosno kao zdrava osoba) postavljena već pretpostavkom da će se čovjek na kraju u to vratiti.

Široko govoreći, može se reći da to uključuje postupke suprotnog karaktera. U resocijalizaciji se prošlost reinterpreтира da bi se konformirala sa sadašnjom zbiljom, s tendencijom da se razni elementi koji nekoć nisu bili subjektivno raspoloživi retrojiciraju u prošlost. U sekundarnoj socijalizaciji sadašnjost se interpretira tako da spram prošlosti stoji u odnosu kontinuiteta, s tendencijom minimaliziranja onih preobrazbi kakve su se zbilja dogodile. Drugačije rečeno, zbiljnosna osnovica resocijalizacije je sadašnjost, a za sekundarnu socijalizaciju to je prošlost.

30 Za ovu tezu relevantni su Riesmanov pojam »upravljenosti po drugima- (other-direction) i Mertonov pojam »socijalizacije unaprijed« (anticipatory socialization).

31 Usp. oglede Eliota Freidsona, Theodora J. Litmana i Juliusa A. Rotha o medicinskoj sociologiji, u Arnold Rose, ur., *Human Behavior and Social Processes*.

2. Pounutrivanje i socijalna struktura

Socijalizacija se uvijek odvija u kontekstu određene socijalne strukture. Ne samo njen sadržaj, nego i njena mjera »uspjeha« imaju socijalno-strukturalne uvjete i socijalno-strukturalne posljedice. Drugim riječima, mikrosociologijska ili socijalnopsihologijska analiza pojava pounutrivanja uvijek moraju kao pozadinu imati makrosociologijsko razumijevanje njihovih strukturalnih aspekata.³²

Na razini teorijske analize koju ovdje pokušavamo ne možemo ulaziti u detaljnu raspravu o različitim empirijskim odnosima između sadržaja socijalizacije i konfiguracija socijalne strukture.³³ Međutim, može se dati neka opća zapažanja o socijalno-strukturalnim aspektima »uspjeha« socijalizacije. Pod »uspješnom socijalizacijom« mislimo uspostavljanje visokog stupnja simetrije između objektivne i subjektivne zbilje (dakako, kao i identiteta). Obrnuto, »neuspješnu socijalizaciju« valja razumjeti u smislu asimetrije između objektivne i subjektivne zbilje. Kao što smo vidjeli, potpuno uspješna socijalizacija je antropološki nemoguća. Totalno neuspješna socijalizacija je, u najgorem slučaju, krajnje rijetka, i ograničena je na slučajeve pojedinaca kod kojih zbog organske patologije ne uspijeva čak ni životinjska socijalizacija. Stoga naša analiza mora voditi brigu o stupnjevanju kontinuuma čiji su krajnji polovi empirijski nedohvatljivi. Takva analiza je korisna zato što dopušta neke opće iskaze o uvjetima i posljedicama uspješne socijalizacije.

Socijalizacija će vjerojatno biti najuspješnija u društvima s vrlo jednostavnom diobom rada i minimalnom

32 Naš argument podrazumijeva nužnost makrosociologijske pozadine analiza pounutrivnja, tj. nužnost nekog razumijevanja *socijalne strukture* unutar koje se pounutrivanje zbiva. Američka socijalna psihologija danas je u velikoj mjeri oslabljena činjenicom da joj takva pozadina jako manjka.

33 Usp. Gerth i Mills. *op. cit.* Usp. također i Tenbruck, *op. cit.*, koji strukturalnoj osnovi ličnosti dodjeljuje istaknuto mjesto u svojoj tipologiji primitivnih, tradicionalnih i modernih društava.

raspodjelom znanja. Pod takvim uvjetima socijalizacija proizvodi identitete koji su prethodno u velikoj mjeri socijalno definirani i profilirani. Budući da se svaki pojedinac konfrontira s bitno istim programom za svoj život u društvu, cjelokupna snaga institucionalnog poretka može više-manje jednakom težinom pritiskati svakog pojedinca, proizvodeći prinudnu masivnost za objektivnu zbilju koja se ima pounutriti. Identitet je tako visoko profiliran u tom smislu da potpuno reprezentira objektivnu zbilju unutar koje je smješten. Jednostavno rečeno, svatko uvelike *jest* ono što bi imao biti. U takvom društvu identiteti su i objektivno i subjektivno lako prepoznatljivi. Svatko za svakoga drugoga zna tko je, a zna i tko je on sam. Vitez *jest* vitez, kmet *jest* kmet, kako za druge, tako i za sebe. Stoga tu ne postoji *problem* identiteta. Teško da će se u svijesti pojaviti pitanje »Tko sam ja?«, jer je društveno predodređen odgovor subjektivno masivno realan, a sva značajna društvena interakcija ga dosljedno potvrđuje. To nipošto ne implicira da je pojedinac sretan sa svojim identitetom. Na primjer, vjerojatno nikad nije bilo jako prihvatljivo biti kmet. Biti kmet značilo je uvijek svakovrsne probleme, koji bijahu subjektivno realni, koji su čovjeka tištali i teško da su stvarali sreću. No, *to nije* značilo i problem identiteta. Čovjek je bio bijedan, možda i buntovan kmet. Ali bio je kmet. Osobe formirane pod takvim uvjetima teško da bi sebe poimale u odrednicama »skrivenih dubina« u psihoanalitičkom smislu. »Površinsko« sopstvo i sopstvo »ispod površine« razlikuju se samo s obzirom na raspon subjektivne zbilje prezentan svijesti u bilo kojem danom trenutku, a ne u smislu trajnog razlikovanja »slojeva« sopstva. Na primjer, kmet sebe shvaća u jednoj ulozi kad tuče ženu, a u drugoj dok gmiže pred gospodarom. U oba ta slučaja ona druga uloga je »ispod površine«, tj. nije prisutna u kmetovoj svijesti. No, nijedna od njih nije postavljena kao ono »dublje«, ili »zbiljskije« sopstvo. Drugim riječima, pojedinac ne samo da u takvom društvu *jest* ono što bi imao biti, nego on *to jest* na sjedinjen, »neraslojen« način.³⁴

34 To je važna implikacija, prema kojoj je većina psihologijskih modela, uključujući i modele suvremene znanstvene psihologije, ograničeno socijalno-historijski primjenjiva. To nadalje implicira da će sociologijska psihologija morati istodobno biti i *historijska psihologija*.

Pod takvim uvjetima neuspješna socijalizacija se događa samo kao rezultat životnih nesretnih slučajeva, bilo biologijskih, bilo socijalnih. Na primjer, djetetova primarna socijalizacija može biti oštećena zbog kakvog tjelesnog deformiteta koji je društveno stigmatiziran, ili zbog stigme zasnovane na socijalnim definicijama.³⁵ Prototipli tih dvaju slučajeva jesu bogalj i kopile. Postoji također mogućnost da socijalizaciju intrinzično spriječe biologijske opterećenosti, kao u slučaju krajnje mentalne mane. Svi ti slučajevi imaju karakter individualne nesreće. Oni ne osiguravaju tlo za institucionaliziranje protuidentiteta i protuzbilje. Ta činjenica zapravo pruža mjeru nesreće prisutne u takvim životopisima. U takvom društvu pojedinačan bogalj ili kopile nema praktički nikakve subjektivne obrane protiv pripisanog mu stigmatičnog identiteta. Za sebe kao i za svoje značajne druge, kao i za zajednicu u cjelini, on *jest* ono što ima biti. On, doduše, na tu sudbinu može reagirati s ogorčenjem i bijesom, no on je ogorčen ili gnjevan baš *qua* inferiorno biće. Njegovo ogorčenje i bijes mogu čak poslužiti kao konačna potvrda njegovog socijalno definiranog identiteta, kao inferiornog bića, jer oni koji su iznad njega po definiciji su iznad tih surovih emocija. On je zatočen u objektivnu zbilju svojeg društva, premda mu je ta zbilja subjektivno prezentna kao tuđa i okrnjena. Takav pojedinac će biti neuspješno socijaliziran, tj. postojat će visok stupanj asimetrije između društveno definirane zbilje u koju je on *de facto* uhvaćen kao u tuđ svijet, i njegove vlastite subjektivne zbilje, koja vrlo oskudno odražava taj svijet. Asimetrija, međutim, neće imati kumulativne strukturalne posljedice, jer joj manjka društvena osnovica unutar koje bi se mogla kristalizirati u protusvijet, s vlastitim institucionaliziranim sklopom protuidentiteta. Sam neuspješno socijalizirani pojedinac društveno je unaprijed definiran kao profiliran tip — bogalj, kopile, idiot i tako dalje. Sljedstveno, bilo kakvim suprotnim samoidentifikacijama koje se mogu povremeno javljati u njegovoj svijesti manjka ikakva struktura plauzibilnosti koja bi ih preobrazila u nešto što nadilazi efemerne fantazije.

35 Usp. Erving Goffman. *Stigma*. Prentice-Hall. Englewood Cliffs. N. J. 1963. Također usp. A. Kardiner i L. Ovesey. *The Mark of Oppression*. Norton, New York 1951.

Pod takvim uvjetima neuspješna socijalizacija se događa samo kao rezultat životnih nesretnih slučajeva, bilo biologijskih, bilo socijalnih. Na primjer, djetetova primarna socijalizacija može biti oštećena zbog kakvog tjelesnog deformiteta koji je društveno stigmatiziran, ili zbog stigme zasnovane na socijalnim definicijama.³⁵ Prototipi tih dvaju slučajeva jesu bogalj i kopile. Postoji također mogućnost da socijalizaciju intrinzično spriječe biologijske opterećenosti, kao u slučaju krajnje mentalne mane. Svi ti slučajevi imaju karakter individualne nesreće. Oni ne osiguravaju tlo za institucionaliziranje protuidentiteta i protuzbilje. Ta činjenica zapravo pruža mjeru nesreće prisutne u takvim životopisima. U takvom društvu pojedinačan bogalj ili kopile nema praktički nikakve subjektivne obrane protiv pripisanog mu stigmatičnog identiteta. Za sebe kao i za svoje značajne druge, kao i za zajednicu u cjelini, on *jest* ono što ima biti. On, doduše, na tu sudbinu može reagirati s ogorčenjem i bijesom, no on je ogorčen ili gnjevan baš **q u a** inferiorno biće. Njegovo ogorčenje i bijes mogu čak poslužiti kao konačna potvrda njegovog socijalno definiranog identiteta, kao inferiornog bića, jer oni koji su iznad njega po definiciji su iznad tih surovih emocija. On je zatočen u objektivnu zbilju svojeg društva, premda mu je ta zbilja subjektivno prezentna kao tuđa i okrnjena. Takav pojedinac će biti neuspješno socijaliziran, tj. postojat će visok stupanj asimetrije između društveno definirane zbilje u koju je on *de facto* uhvaćen kao u tuđ svijet, i njegove vlastite subjektivne zbilje, koja vrlo oskudno odražava taj svijet. Asimetrija, međutim, neće imati kumulativne strukturalne posljedice, jer joj manjka društvena osnovica unutar koje bi se mogla kristalizirati u protusvijet, s vlastitim institucionaliziranim sklopom protuidentiteta. Sam neuspješno socijalizirani pojedinac društveno je unaprijed definiran kao profiliran tip — bogalj, kopile, idiot i tako dalje. Sljedstveno, bilo kakvim suprotnim samoidentifikacijama koje se mogu povremeno javljati u njegovoj svijesti manjka ikakva struktura plauzibilnosti koja bi ih preobrazila u nešto što nadilazi efemerne fantazije.

35 Usp. Erving Goffman. *Stigma*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs. N. J. 1963 Također usp. A. Kardiner i L. Ovesey. *The Mark of Oppression*. Norton, New York

Početne protudefinicije zbilje i identiteta nastaju čim se bilo koji takvi pojedinci sakupe u društveno trajne skupine. To aktivira proces promjene koji će uvesti jednu složeniju raspodjelu znanja. Protuzbilja se sada može početi objektivirati u marginalnoj grupi neuspješno socijaliziranih. Na toj će točki, dakako, ta grupa započeti vlastite socijalizacijske procese. Na primjer, u društvu mogu biti stigmatizirani gubavci i njihovo potomstvo. Takva stigmatizacija može biti ograničena na one koji su bolešću fizički pogođeni, ili može prema društvenoj definiciji uključivati i druge — recimo, svakoga rođenog za vrijeme potresa. Pojedinci tako mogu biti definirani kao gubavci od rođenja, a ta definicija može oštro pogoditi njihovu primarnu socijalizaciju — recimo, pod pokroviteljstvom kakve lude starice, koja ih održava u tjelesnom životu onkraj granica zajednice i prenosi im gol minimum njenih institucionalnih tradicija. Dokle god takvi pojedinci ne formiraju vlastitu protu-zajednicu, makar ih bilo i više od šačice, i objektivni i subjektivni njihov identitet bit će unaprijed definiran u skladu s institucionalnim programom zajednice namijenjenim njima. Oni će *biri* gubavci i ništa drugo.

Situacija se počinje mijenjati kad postoji kolonija gubavaca dovoljno velika i trajna da posluži kao struktura plauzibilnosti za protudefinicije zbilje — i sudbine bivanja gubavcem. Biti gubavac, bilo biologijski ili društvenim pripisivanjem, može sada važiti kao poseban znak božanske odabranosti. Pojedinci koji su bili spriječeni da potpuno pounutre zbilju zajednice mogu sada biti socijalizirani u protuzbilju kolonije gubavaca; dakle, neuspjelo socijaliziranje u jedan društveni svijet može biti praćeno uspješnim socijaliziranjem u drugi. Za zajednicu, koja te pojedince i dalje unaprijed definira i stalno identificira kao gubavce i ništa drugo, može u bilo kojoj ranoj fazi takvog procesa promjene ostajati skrivena ta kristalizacija protuzbilje i protuidentiteta. Ona ne zna da su oni, »u zbilji«, posebni sinovi bogova. Na toj točki pojedinac doznačen kategoriji gubavaca može unutar sebe otkriti »skrivenu dubine«. Pitanje »Tko sam ja?« postaje moguće jednostavno stoga što su na raspolaganju dva sukobljena odgovora — odgovor lude starice (»Ti si gubavac«) i odgovor vlastitog socijalizacijskog personala kolonije (»Ti si božji sin«). Kad pojedinac privilegirani status u svojoj svi-

jesti uskladi s definicijama kolonije o zbilji i o sebi samome, dolazi do raspora između njegovog »vidljivog« držanja u široj zajednici i »nevidljive« identifikacije sebe kao nekoga potpuno različitog. Drugim riječima, u pojedinčevom samoshvaćanju se pojavljuje rascjep između »pojava« i »zbilje«. On više nije ono što se suponira da jest. On *djeluje* kao gubavac — on *jest* božji sin. Ako treba da ovaj primjer dotjeramo korak dalje, do trenutka kad taj rascjep postaje znan i zajednici ne-gubavaca, nije teško vidjeti da će ta promjena djelovati i na zbilju te zajednice. U najmanju ruku neće više biti tako lako prepoznati identitet onih koji su definirani kao leprozni — čovjek više neće biti siguran da li i sam tako definiran pojedinac identificira sebe na isti način, ili ne. U krajnjem slučaju neće više biti lako prepoznati bilo čiji identitet — jer ako leprozni mogu odbiti da budu ono što je pretpostavljeno da jesu, mogu to i drugi; možda to mogu i ja. Ako se taj proces isprva i pojavljuje kao čudnovat, lijepo ga ilustrira Gandhijevo označavanje izopćenika iz hinduizma kao *harijana*, »božje djece«.

Kad u društvu jednom dođe do složene raspodjele znanja, neuspješna socijalizacija može proizlaziti iz toga što drugačiji značajni drugi posreduju pojedincu drugačije objektivne realnosti. Drugačije rečeno, neuspješna socijalizacija može biti rezultat heterogenosti socijalizacijskog osoblja. Do toga može doći na niz načina. Mogu postojati situacije u kojima svi značajni drugi iz primarne socijalizacije posreduju običnu zbilju, ali iz znatno različitih perspektiva. Dakako, svaki značajni drugi ima do stanovitog stupnja različit kut gledanja na opću zbilju, prosto zato što je specifičan pojedinac sa specifičnom biografijom. Ali posljedice koje mi imamo na umu događaju se samo kad se razlike među značajnim drugima odnose na njihov socijalni tip, a ne na individualne idiosinkrazije. Na primjer, muškarci i žene mogu u društvu »nastanjiivati« znatno različite socijalne svjetove. Ako u primarnoj socijalizaciji i jedni i drugi funkcioniraju kao značajni drugi, oni djetetu posreduju te diskrepantne svjetove. To samo po sebi ne prijeti neuspješnom socijalizacijom. Društveno se priznaju/prepoznaju i muška i ženska verzija zbilje, a u primarnoj socijalizaciji se prenosi i to prepoznavanje. Tako postoji predodređena dominacija muške verzije za mušku djecu, a ženske za žensku. Dijete

će *znati* verziju koja pripada drugom spolu, u onoj mjeri u kojoj su mu je posredovali značajni drugi drugog spola, ali se s tom verzijom neće *identificirati*. Čak i minimalna distribucija znanja postavlja specifične jurisdikcije za različite verzije zajedničke zbilje. U gornjem slučaju, ženska verzija je socijalno definirana tako da nema pravori-jek nad muškim djetetom. Dijete koje se »valjano« identifi-cira sa zbiljom kojoj je dodijeljeno, normalno interiorizi-ra tu definiciju »pravog mjesta« zbilje drugog spola.

Međutim, ako među definicijama zbilje postoji stano-vito takmičenje, koje uvodi mogućnost biranja među nji-ma, nastaje i biografijska mogućnost »abnormalnosti«. Dijete iz raznoraznih životnih razloga može »izabrati kri-vo«. Na primjer, muško dijete može pounutriti »neprimje-rene« elemente ženskog svijeta zato što je njegov otac to-mom krucijalnog razdoblja primarne socijalizacije odsu-tan, te o njoj brinu isključivo majka i tri starije sestre. One malom dječaku mogu posredovati »prave« definicije jurisdikcije, tako da on *zna* da se od njega ne očekuje da živi u svijetu žena. Ali, on se s njim ipak može *identifici-rati*. Njegova »ženskastost« koja iz toga uslijedi može biti ili »vidljiva« ili »nevidljiva«. U oba slučaja će postojati asi-metrija između njegovog socijalno doznačenog identiteta i njegovog subjektivno realnog identiteta.³⁶

Očigledno, društvo će isporučivati terapijske meha-nizme koji će se pobrinuti za takve »abnormalne« slučaje-ve. Nije potrebno ovdje stalno ponavljati ono što je reče-no o terapiji, osim što ćemo naglasiti da se potreba za te-rapijskim mehanizmima povećava razmjerno struktu-ralno danoj mogućnosti neuspješne socijalizacije. U up-ravo diskutiranom primjeru, u najmanju ruku će uspješ-no socijalizirana djeca vršiti pritisak na »pogrešnu«. Sve dok nema temeljnog sukoba između posredovanih defi-nicija zbilje, nego postoje samo razlike među verzijama iste zajedničke zbilje, postoje i dobri izgledi za uspješnu terapiju.

Neuspješna socijalizacija može biti i rezultat toga da značajni drugi tokom primarne socijalizacije posreduju akutno diskrepantne svjetove. Kako raspodjela znanja postaje složenijom, postaju raspoloživi diskrepantni svje-tovi, i u primarnoj socijalizaciji ih mogu posredovati raz-

³⁶ Usp. Donald W.Cory. *The Homosexual in America*, Greenberg. New York 1951

ličiti značajni drugi. To se ne dešava tako često kao upravo diskutirana situacija, u kojoj se među osobljem za socijaliziranje raspodjeljuju verzije istog zajedničkog svijeta, jer je vjerojatno da su pojedinci (recimo, bračni par) koji su kao grupa dovoljno kohezivni da preuzmu zadatak socijalizacije, između sebe već smislili neku vrst zajedničkog svijeta. To se, međutim, ipak događa, i za teoriju je od velikog interesa.

Na primjer, moguće je da dijete ne odgajaju samo njegovi roditelji, nego i dadilja angažirana iz etničkog ili klasnog poddruštva. Roditelji djetetu posreduju, recimo, svijet pobjedničke aristokracije jedne rase; dadilja mu posreduje svijet podjarmljenog seljaštva druge rase. Moguće je čak da ta dva posredovanja rabe potpuno različite jezike, koje dijete uči simultano, ali su za roditelje i dadilju uzajamno nerazumljivi. U takvom će slučaju svijet roditelja po predefiniciji imati prevlast. Dijete će svi koji s njim dodu u doticaj, a i ono samo, priznavati kao pripadnika skupine njegovih roditelja, a ne dadiljine skupine. No, svejedno, tu predefiniciju odgovarajućih jurisdikcija dviju zbilja mogu uzdrmati različiti nepredviđeni slučajevi u biografiji, baš kao i u prvoj situaciji koju smo diskutirali, osim što sada neuspjela socijalizacija povlači za sobom mogućnost alternacije koja bi bila pounutrena kao stalna značajka pojedinčevog samoshvaćanja. Izbor, koji je djetetu potencijalno dostupan, sada biva profiliraniji, i obuhvaća različite svjetove, a ne samo različite verzije istog svijeta. Ne treba ni reći da će u praksi između prve i druge situacije biti mnogo međustupnjeva.

Kad se u primarnoj socijalizaciji posreduju akutno diskrepantni svjetovi, pojedincu se predočuje izbor profiliranih identiteta koje on shvaća kao istinske životne mogućnosti. On može postati čovjekom onako kako ga razumijeva rasa *A* ili kako ga razumijeva rasa *B*. Upravo se tada pojavljuje mogućnost uistinu skrivenog identiteta, koji nije odmah prepoznatljiv u skladu s objektivno raspoloživim tipizacijama. Drugim riječima, može biti društveno skrivene asimetrije između »javnog« i »privatnog« životopisa. Što se tiče roditelja, dijete je sada spremno za pripremnu fazu viteštva. Njima nepoznato, ali poduprto strukturom plauzibilnosti koju isporučuje poddruštvo njegove dadilje, samo dijete se u tom procesu »samo igra«, dočim se »zbiljski« priprema za inicijaciju u više rell«

gijske misterije podjarmljene skupine. Do sličnih diskrepancija dolazi u suvremenom društvu, između socijalizacijskih procesa u porodici i u grupi drugova. Za roditelje, dijete je pred završetkom niže srednje škole. Što se pak tiče grupe drugara, ono je spremno za prvu ozbiljnu provjeru hrabrosti — krađu automobila. Razumije se da su takve situacije prepune mogućnosti unutrašnjeg konflikta i krivice.

Može se pretpostaviti da su svi ljudi, jednom socijalizirani, potencijalni »izdajnici samih sebe«. Međutim, unutrašnji problem takve »izdaje« biva mnogo složeniji ako za sobom povlači i problem s pitanjem *koje* to »sopstvo« biva izdano u bilo kojem posebnom trenutku, problem koji se postavlja čim identifikacija sa značajnim drugima uključuje različite poopćene druge. Dijete izdaje svoje roditelje kad se priprema za misterije, a svoju dadilju kad se obučava u viteštvu, baš kao što izdaje grupu svojih drugova ako je »čestit« mladi učenik, a svoje roditelje time što krađe automobil; k tome, sve to prati i »izdaja sebe«, u onoj mjeri u kojoj se bilo identificiralo s dva diskrepantna svijeta. U našoj prethodnoj analizi raspravili smo različite opcije koje su mu otvorene, premda će biti jasno da te opcije imaju drugačiju subjektivnu zbiljnost kad su već pounutrene u primarnoj socijalizaciji. Može se sa sigurnošću pretpostaviti da bilo kojoj subjektivnoj zbilji koja proizađe iz takvog konflikta među bilo kojim opcijama doživotno prijeti alternacija; ta je prijetnja jednom zauvijek postavljena uvođenjem mogućnosti alterniranja u samu primarnu socijalizaciju.

Mogućnost »individualizma« (tj. individualnog izbora između diskrepantnih zbilja i identiteta) direktno je povezana s mogućnošću neuspješne socijalizacije. Dokazivali smo da neuspjela socijalizacija otvara pitanje »Tko sam ja?« U socijalno-strukturalnom kontekstu u kojem se počinje tako prepoznavati neuspješna socijalizacija, isto to pitanje nastaje i za *uspješno* socijaliziranog pojedinca, zahvaljujući njegovom razmišljanju o neuspješno socijaliziranome. Prije ili kasnije on će naići na one sa »skrivenim sopstvima«, na »izdajice«, one što su alternirali ili alterniraju između diskrepantnih svjetova. Nekom vrstom efekta ogledala, to pitanje se može primijeniti i na njega, prvo u skladu s formulom »Hvala bogu, toga sam pošte-

đen!«, a na koncu, možda, po formuli »Ako su oni takvi, zašto ne bih bio i ja?« To otvara Pandorinu kutiju »individualističkih« izbora, koji na koncu bivaju poopćeni bez obzira na to je li nečiji životni put bio određen »pravim« ili »krivim« izborom. »Individualist« se javlja kao određen društveni tip koji u najmanju ruku ima potencijal da se seli između nekoliko raspoloživih svjetova i koji je namjerno i svjesno izgradio svoju ličnost (*a self*) iz »materijala« što mu ga je pružio stanovit broj raspoloživih identiteta.

Treća važna situacija koja dovodi do neuspješne socijalizacije nastaje kad postoje diskrepancije između primarne i sekundarne socijalizacije. Jedinstvo primarne socijalizacije je održano, ali se u sekundarnoj socijalizaciji kao subjektivne opcije pojavljuju alternativne zbilje i identiteti. Dakako, te su opcije ograničene društveno-strukturalnim kontekstom pojedinca. Na primjer, on može htjeti postati vitezom, ali zbog njegovog društvenog položaja ta želja je luda ambicija. Kad je sekundarna socijalizacija diferencirana dotle da postaje moguće subjektivno dezidentificiranje s vlastitim »pravim mjestom« u društvu, a socijalna struktura istodobno ne dopušta ozbiljenje subjektivno odabranog identiteta, dolazi do jednog zanimljivog razvojnog toka. Subjektivno odabrani identitet postaje identitetom u mašti, opredmećen u pojedinačevoj svijesti kao njegovo »pravo ja (*self*)! Može se pretpostaviti da ljudi uvijek sanjare o ispunjenju nemogućih želja, i tome slično. Osebnost ove posebne fantazije leži u tome što je na razini imaginacije opredmećen identitet drugačiji od onoga što mu je objektivno pripisan i prethodno pounutren u primarnoj socijalizaciji. Očito je da bi svaka šira distribucija tog fenomena unijela u socijalnu strukturu napetosti i nemir, ugrožavajući institucionalne programe i njihovu zdravo za gotovo prihvaćenu zbiju.

Druga jedna vrlo važna posljedica situacije u kojoj postoji diskrepancija između primarne i sekundarne socijalizacije jest mogućnost da pojedinac s diskrepantnim svijetom stupi u odnose koji se kvalitativno razlikuju od odnosa u prethodno diskutiranoj situaciji. Ako se diskrepantni svjetovi pojavljuju u primarnoj socijalizaciji, pojedinac ima opciju identificiranja s jednim od njih protiv onih drugih, što je proces koji će, budući da se zbiva u

primarnoj socijalizaciji, biti u visokom stupnju afektivno nabijen. Identifikaciju, dezidentifikaciju i alternaciju pratiće afektivne krize, jer će sve te promjene ovisiti o posredništvu značajnih drugih. Oprisutnjenje diskrepantnih svjetova u sekundanoj socijalizaciji proizvodi posve drugačiju konfiguraciju. U sekundarnoj socijalizaciji internalizaciju *ne* mora pratiti afektivno nabijena identifikacija sa značajnim drugima; pojedinac može pounutriti različite realnosti *bez* identificiranja s njima. Stoga, ako se u sekundarnoj socijalizaciji pojavi alternativan svijet, pojedinac za njega može optirati na manipulativan način. Tu se može govoriti o »hladnoj« alternaciji. Pojedinac pounutruje novu zbilju, ali umjesto da ta zbilja postane *njegovom* zbiljom, ona će mu služiti za određene svrhe. U onoj mjeri u kojoj to uključuje izvođenje stanovitih uloga, on *vis-d-vis* njima zadržava subjektivan odmak — »navlačeći ih« namjerno i sa svrhom. Ako se ta pojava široko rasprostrani, institucionalni poredak kao cjelina počinje poprimati karakter mreže uzajamnih manipulacija.³⁷

Društvo u kojem su diskrepantni svjetovi općenito raspoloživi na tržišnoj osnovi povlači za sobom specifične konstelacije subjektivne zbilje i identiteta. Postojat će sve opcija svijest o relativnosti *sviju* svjetova, uključujući i čovjekov vlastiti, koji se sada subjektivno shvaća kao »neki svijet«, a ne kao »*sam* svijet«. Slijedi da se nečije institucionalizirano držanje može shvatiti kao »uloga« od koje čovjek može sebe odvojiti u vlastitoj svijesti, i koju može »odglumiti« pod manipulativnom kontrolom. Na primjer, ne da aristokrat naprosto *jest* aristokrat, nego on *glumi da je* aristokrat, i tako dalje. Dakle, posljedice te situacije mnogo su dalekosežnije od mogućnosti da pojedinci igraju da su ono što se *ne* pretpostavlja da jesu. Oni glume i ono što se *pretpostavlja* da jesu — što je posve druga stvar. Ta je situacija sve tipičnija za suvremeno industrijsko društvo, ali očito je da bi dalje zalaženje u spoznajno-sociologijsku i socijalnopsihologijsku analizu te konstelacije premašilo doseg naših sadašnjih razmatranja.³⁸ Ono

37 Ovdje bismo još jednom htjeli naglasiti socijalno-strukturalne uvjete za primjenjivost »gofmanovskog modela« analize.

38 Helmut Schelsky je za psihologijskog srodnika suvremenog »tržišta svjetova« skovao sugestivni termin »permanentna refleksivnost« (*Dauerreflektion*) [*"Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?"*], *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957.). Teorijsku pozadinu Schelskyjevog argumenta tvori Gehlenova opća teorija »sub-

što bi trebalo naglasiti jest da se takvu situaciju ne može razumjeti ukoliko se stalno ne dovodi u odnos s njenim socijalno-strukturalnim kontekstom, što logički slijedi iz nužnog odnosa između društvene diobe rada (s njenim posljedicama po socijalnu strukturu) i društvene raspodjele znanja (s njenim posljedicama po društveno objektiviranje zbilje). U suvremenoj situaciji to za sobom povlači analizu kako pluralizma zbilja, tako i pluralizma identiteta, u odnosu na strukturalnu dinamiku industrijalizma, osobito na dinamiku obrazaca socijalne stratifikacije što ih industrijalizam proizvodi.³⁹

ektivizacije, u modernom društvu. U odrednicama sociologije suvremene religije dalje ju je razvio Luckmann. *op. cit.*

39 Usp. Luckmann i Berger, *loc. cit.*

3. Teorije o identitetu

Identitet je, dakako, ključan element subjektivne zbilje, te, kao i sva subjektivna zbilja, stoji s društvom u dijalektičkom odnosu. Identitet se formira putem društvenih procesa. Pošto je jednom kristaliziran, društveni odnosi ga održavaju, modificiraju ili čak preoblikuju. Društveni procesi uključeni kako u formiranje, tako i u održavanje identiteta određeni su socijalnom strukturom. I obrnuto, identiteti proizvedeni uzajamnim djelovanjem organizma, pojedinačne svijesti i društvene strukture reagiraju na danu socijalnu strukturu, održavajući je, modificirajući je, čak i preoblikujući je. Društva imaju povijesti u čijem se toku pojavljuju određeni identiteti; međutim, te povijesti sačinjavaju ljudi određenih identiteta.

Ako je svjestan te dijalektike, čovjek može izbjeći krivo shvaćanje »kolektivnih identiteta«, a da se ne oslanja na jedinstvenost individualne egzistencije *sub specie aeternitatis*.⁴⁰ Određene povijesne socijalne strukture rađaju *tipove* identiteta, prepoznatljive u individualnim slučajevima. U tom se smislu može izjavljivati da Amerikanac ima drugačiji identitet od Francuza, Njujorčanin od čovjeka sa Srednjeg zapada, direktor od skitnice, i tako redom. Kao što smo vidjeli, orijentacija i vladanje u svakodnevnom životu ovise o takvim tipizacijama. To znači da se u svakodnevnom životu mogu opažati tipovi identiteta, i da obični ljudi, obdareni zdravim razumom, mogu verificirati — ili pobijati — izjave poput gornjih. Amerikanac koji sumnja u to da su Francuzi drugačiji može otići u Francusku i sam provjeriti. Jasno je da se status takvih ti-

40 Nije preporučljivo govoriti o »kolektivnom identitetu«, zbog opasnosti od krivog (i postvarujućeg) hipostaziranja. *Exemplum horribile* takvog hipostaziranja predstavlja njemačka »hegelovska« sociologija iz dvadesetih i tridesetih godina (poput djela Othmara Spanna). Ta opasnost je u većoj ili manjoj mjeri prisutna u raznim djelima dirkemovske škole i škole »kulture i ličnosti« u američkoj kulturnoj antropologiji.

pizacija ne da uspoređivati sa statusom konstrukata socijalnih znanosti, kao i da verifikacija i pobijanje ne slijede kanone znanstvene metode. Moramo ostaviti po strani metodologijski problem kakav je točno odnos između tipizacija iz svakodnevnog života i znanstvenih konstrukata (puritanac zna sebe kao puritanca, a kao puritanca ga bez mnogo promišljanja prepoznaju, recimo, i anglikanci; međutim, socijalni znanstvenik koji želi provjeriti tezu Maxa Webera o puritanskoj etici mora slijediti ponešto različite i kompleksnije procedure kako bi »prepoznao« empirijske referente weberovskog idealnog tipa). U sadašnjem kontekstu točka interesa leži u tome da su tipovi identiteta »opažljivi« i »verifikabilni« u predteorijskom, dakle i predznanstvenom iskustvu.

Identitet je fenomen što se pojavljuje iz dijalektike između pojedinca i društva. S druge strane, *tipovi* identiteta su socijalni proizvodi *tout court*, relativno stabilni elementi objektivne socijalne zbilje (pri čemu je stupanj stabilnosti, dakako, zauzvrat društveno određen). Kao takvi, oni su u bilo kojem društvu tema neke forme teoretiziranja, čak i ako su stabilni, a formiranje individualnih identiteta je relativno neproblematično. Teorije o identitetu uvijek su usađene u neku općenitiju interpretaciju zbilje; one su »ugrađene« u simbolički univerzum i njegove teorijske legitimacije, te variraju ovisno o karakteru ovih po-tonjih. Identitet ostaje nerazumljiv ukoliko mu se ne odredi mjesto u svijetu. Stoga se bilo kakvo teoretiziranje o identitetu — i o određenim njegovim tipovima — mora zbivati unutar okvira teorijskih interpretacija unutar kojih su identitet i njegovi tipovi smješteni. Toj ćemo se točki vratiti uskoro.

Ponovo bi trebalo naglasiti da ovdje ukazujemo na teorije o identitetu kao socijalnom fenomenu; to znači, bez predrasude spram njihove prihvatljivosti u modernoj znanosti. Zapravo ćemo na takve teorije upućivati kao na »psihologije«, i uključit ćemo svaku teoriju o identitetu koja pretendira da taj empirijski fenomen objasni na sveobuhvatan način, bez obzira na to da li je to objašnjenje »valjano« za suvremenu znanstvenu disciplinu tog imena.

Ako su teorije o identitetu uvijek usađene u obuhvatnije teorije o zbilji, to valja razumijevati u odrednicama

logike što leži u osnovi ovih potonjih. Na primjer, psihologija koja stanovite empirijske fenomene interpretira kao obuzetost demonskim bićima, ima kao matricu mitologijsku teoriju kosmosa, i nije primjereno tumačiti je u nemitologijskom okviru. Slično tome, pozadinu psihologije koja isti fenomen interpretira u odrednicama električkih poremećaja mozga tvori neka općenita znanstvena teorija kako ljudske, tako i neljudske zbilje, i ta psihologija svoju konzistenciju izvodi iz logike što leži u osnovi te teorije. Prosto rečeno, psihologija uvijek pretpostavlja kozmologiju.

Tu točku može dobro ilustrirati pozivanje na mnogo korišten psihijatrijski termin »upravljeno na zbilju«⁴¹. Psihijatar koji pokušava postaviti dijagnozu pojedincu dvojbene psihologijskog statusa, postavlja mu pitanja da bi utvrdio stupanj njegove »orijentiranosti na zbilju«. To je posve logično; s psihijatrijskog gledišta očito ima nešto problematično kod pojedinca koji ne zna koji je dan u tjednu, ili koji spremno priznaje da je razgovarao s duhovima pokojnika. Sam pojam »upravljeno na zbilju« može u takvom kontekstu biti doista koristan. Sociolog, međutim, mora postaviti dopunsko pitanje: »Na koju zbilju?« Usput rečeno, taj dodatak nije beznačajan ni za psihijatriju. Psihijatar će ga zasigurno uzeti u račun ako pojedinac ne zna koji je dan u tjednu, a upravo je avionom doputovao s drugog kontinenta. Moguće je da on ne zna koji je dan u tjednu prosto zato što još uvijek živi »po drugom vremenu« — recimo, po vremenu u Calcutti, umjesto po standardnom istočnom* vremenu. Ako psihijatar ima imalo osjetljivosti za socijalno-kulturalni kontekst psihologijskih uvjeta, on će do drugačije dijagnoze doći i kod pojedinca koji razgovara s mrtvima, ovisno o tome da li takav pojedinac dolazi, recimo, iz New York Cityja ili iz seoskog dijela Haitija. Pojedinac može živjeti »po drugoj zbilji« u istom onom socijalno objektivnom smislu u kojem je onaj prethodni živio »po drugom vremenu«. Društim riječima, o pitanjima psihologijskog statusa se ne može odlučivati a da se ne priznaju definicije zbilje koje se u pojedinčevoj socijalnoj situaciji neupitno prihvaćaju.

* Vremenska zona koja obuhvaća države istočne obale SAD — *prev.*

41 Dakako, ovdje se implicira upravo sociologijska kritika frejdovskog -načela zbilje«.

Oštrije rečeno, psihologijski je status relativan na socijalne definicije zbilje općenito, a i sam je socijalno definiran.⁴²

Pojava psihoanalize uvodi još jedan daljnji dijalektički odnos između identiteta i društva — odnos između psihologijske teorije i onih elemenata subjektivne zbilje što ih ta teorija smjera definirati i objasniti. Dakako, razina takvog teoretiziranja može jako varirati, što je slučaj kod svih teorijskih legitimacija. Ono što je prethodno rečeno o porijeklu i fazama legitimirajućih teorija važi i ovdje s jednakom valjanošću, ali uz jednu razliku koja nije nevažna. Psihologije pristaju onoj dimenziji zbilje koja za sve pojedince ima najveću i najtrajniju subjektivnu relevantnost. Stoga dijalektika između teorije i zbilje pogađa pojedinca na opipljivo izravan i intenzivan način.

Kad psihologijske teorije postignu visok stupanj intelektualne složenosti, vjerojatno je da će ih propisivati osoblje koje je posebno obučeno za taj korpus znanja. Kakvagod da je socijalna organizacija tih specijalista, psihologijske teorije ponovo ulaze u svakodnevni život time što pružaju interpretativne sheme za sređivanje problematičnih slučajeva. Problemi koji izrastaju bilo iz dijalektike između subjektivnog identiteta i društvenih doznačivanja identiteta, bilo iz dijalektike između identiteta i njegovog biologijskog supstrata (o čemu ćemo više kasnije), mogu se klasificirati u skladu s teorijskim kategorijama — što je, dakako, pretpostavka bilo kakve terapije. Psihologijske teorije onda služe za legitimiranje u društvu utvrđenih procedura održavanja i popravljavanja identiteta, osiguravajući teorijski priključak između identiteta i svijeta, onako kako su oba socijalno definirana i subjektivno usvojena.

Psihologijske teorije mogu biti empirijski prikladne ili neprikladne, čime *ne* mislimo na njihovu prikladnost u smislu proceduralnih kanona empirijske znanosti, nego ih prije poimamo kao interpretativne sheme što ih i stručnjak i laik mogu primjenjivati na empirijske fenomene u svakodnevnom životu. Na primjer, psihologijska teorija koja postulira opsjednutost demonom vjerojatno neće biti prikladna za interpretiranje problema identite-

42 Usp. Peter L. Berger. „Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis“, *Social Research*, proljeće 1965., str. 26 ff.

ta židovskih intelektualaca iz srednje klase u New York Cityju. Ti ljudi naprosto nemaju identitet sposoban da proizvede fenomene koje bi se moglo tako interpretirati. Ako postoje, ti demoni ih, izgleda, izbjegavaju. S druge strane, teško da će psihoanaliza biti prikladna za tumačenje problema identiteta na ruralnom Haitiju, dok bi neka vrst vuduanske psihologije mogla isporučiti interpretativne sheme visokog stupnja empiričke točnosti. Svoju empiričku prikladnost te dvije teorije demonstriraju svojom primjenjivošću u terapiji, ali nijedna time ne dokazuje ontologijski status svojih kategorija. Ni vuduanski bogovi, niti libidinalna energija ne mogu egzistirati izvan svijeta definiranog u odgovarajućim socijalnim kontekstima. Ali, u tim kontekstima oni ipak postoje, zahvaljujući socijalnoj definiciji, i bivaju tokom socijalizacije pounutreni kao zbilje. Ruralni Haićani *jesu* opsjednuti, a njujorški intelektualci *jesu* neurotični. Opsjednutosti i neuroze su, dakle, konstituensi kako subjektivne, tako i objektivne zbilje *u tim kontekstima*. Ta zbilja je objektivno pri ruci u svakodnevnom životu. Točno u istom smislu empirijski su adekvatne i odgovarajuće im psihologijske teorije. Ovdje se ne moramo baviti problemom da li je i kako je moguće razviti psihologijske teorije koje bi transcendirale tu socijalno-povijesnu relativnost.

U mjeri u kojoj su u tom smislu adekvatne, psihologijske teorije su sposobne za empirijsku verifikaciju. Ni ovdje nije u pitanju verifikacija u znanstvenom smislu, nego provjeravanje u iskustvu svakodnevnog društvenog života. Na primjer, može se postaviti tvrdnja da će pojedinci rođeni u stanovite dane u mjesecu vjerojatno biti opsjednuti, ili da je vjerojatno da pojedinci s dbminirajućim majkama budu neurotični. Takve su postavke empirijski provjerljive u onoj mjeri u kojoj pripadaju adekvatnim teorijama (u prethodno spomenutom smislu). Tu verifikaciju mogu poduzeti kako sudionici, tako i izvanjski promatrači dotičnih društvenih situacija. Etnolog s Haitija može empirijski otkrivati njujorške neuroze, baš kao što američki etnolog može empirijski otkrivati vuduansku opsjednutost. Pretpostavka za ta otkrivanja jest jednostavno to da izvanjski promatrač bude spreman upotrebljavati za to istraživanje pojmovnu mašineriju domaće psihologije. Za to neposredno empirijsko istraživanje je sasvim svejedno da li je on također spreman toj psiholo-

giji odobriti i kakvu opciju epistemologijsku valjanost.

To da su psihologijske teorije adekvatne može se reći i na jedan drugi način, a to je da one odražavaju psihologijsku zbilju koju kane objasniti. Ali, kad bi se u tome sastojala cijela priča, odnos između teorije i zbilje ne bi bio dijalektičan. Istinska dijalektika je tu uključena zato što psihologijske teorije imaju potenciju *ozbiljavanja* (realizing). Onoliko koliko su psihologijske teorije elementi socijalne definicije zbilje, njihov kapacitet generiranja zbilje jest značajka koja im je zajednička s drugim legitimirajućim teorijama; međutim, njihova potencija ozbiljavanja je velika djelomice zato što nju aktualiziraju emocionalno nabijeni procesi obrazovanja identiteta. Ako neka psihologija postane etablirana (što znači opće priznata kao adekvatna interpretacija objektivne zbilje), ona je sklona tome da se silovito ozbilji u pojavi koju smjera interpretirati. Njeno pounutrivanje ubrzava činjanica da je ona primjerena unutrašnjoj zbilji, tako da je pojedinac ozbiljuje samim činom pounutrivanja. Isto tako, budući da neka psihologija po definiciji priliči identitetu, vjerojatno je da će njeno pounutrivanje biti praćeno identifikacijom, pa je *ipso facto* vjerojatno da obrazuje identitet. Ta bliska sveza između pounutrivanja i identifikacije znatno razlikuje psihologijske teorije od ostalih tipova teorija. Budući da problemi neuspješne socijalizacije najbolje vode ka takvoj vrsti teoretiziranja, nije ni čudo što su psihologijske teorije pogodnije za izazivanje socijalizirajućih učinaka. To nije isto što i reći da psihologije same sebe verificiraju. Kao što smo ukazali, do verifikacije se dolazi konfrontiranjem psihologijskih teorija i psihologijske zbilje kakva je iskustveno dohvatljiva. Psihologije proizvode zbilju, koja zauzvrat služi kao osnovica za njihovu verifikaciju. Drugim riječima, ovdje nemamo posla s tautologijom, nego s dijalektikom.

Ruralni Haićanin koji pounutri vuduansku psihologiju postat će opsjednut istog časa kad otkrije stanovite točno definirane znake. Slično tome, njujorški intelektualac koji pounutri frejdovsku psihologiju postat će neurotičan čim dijagnosticira stanovite dobro poznate simptome. Moguće je, zapravo, da pod pretpostavkom izvjesnog životnog konteksta znake ili simptome proizvede sam individuum. Haićanin u tom slučaju neće proizvesti simptome neuroze već znake opsjednutosti, dočim će Njujorča-

nin svoju neurozu konstruirati konformno priznatoj simptomatologiji. To nema nikakve veze s »masovnom histe-rijom«, a još mnogo manje sa simuliranjem, već s otiskom društvenih tipova identiteta u individualnoj subjektivnoj zbilji običnih ljudi zdravog razuma. Stupanj identifikacije će varirati već prema uvjetima pounutrivanja, kao što smo ranije raspravili, ovisno, na primjer, o tome da li se ona zbiva u primarnoj ili u sekundarnoj socijalizaciji. So-cijalno etabliranje psihologije, koje znači i odobravanje stanovitih socijalnih uloga osoblju koje propisuje teoriju i njenu terapijsku primjenu, prirodno će ovisiti o raznoli-kosti društveno-povijesnih okolnosti.⁴³ Ali što se ona više etablira, to u većem izobilju ima pojava čijoj interpretaciji ona služi.

Ako postavimo mogućnost da stanovite psihologije postanu adekvatne u toku procesa ozbiljenja, podrazumi-jevamo pitanje zašto na početku nastaju privremeno ne-prikladne teorije (kakve bi morale biti u ranijim fazama tog procesa). Jednostavnije rečeno, zašto bi u povijesti jedna psihologija trebala zamjenjivati drugu? Opći je od-govor da do takve promjene dolazi onda kad se identitet, iz bilo kojeg razloga, pojavi kao problem. Taj problem može proizaći iz dijalektike psihologijske zbilje i socijalne strukture. Korjenite promjene socijalne strukture (kakve su, na primjer, promjene što ih je izazvala industrijska re-volucija) mogu rezultirati popratnim promjenama psiho-logijske zbilje. U tom slučaju mogu nastati nove psiho-logijske teorije, zato što stare više adekvatno ne objašnjava-ju empirijske pojave koje se nalaze pri ruci. Teoretizira-nje o identitetu tada će nastojati raspoznati preobrazbe identiteta koje su se aktualno desile, a u tom procesu će se i samo preobražavati. S druge strane, identitet može postati problematičan i na razini same teorije, tj. kao re-zultat intrinzičnih teorijskih razvojnih kretanja. U tom slučaju smišljat će se, takorekuć, psihologijske teorije »prije činjenice«. Njihovo *sljedstveno* društveno etablira-nje, te popratna potencija generiranja zbilje, može proi-zaći kao posljedak bilo kojeg broja afiniteta između teo-retizirajućeg osoblja i raznih socijalnih interesa/krugo-va. Namjerna ideologijska manipulacija koju vrše politič-ki zainteresirane grupe jedna je povijesna mogućnost.

4. Organizam i identitet

Mnogo ranije smo diskutirali organizmičke pretpostavke i ograničenja socijalne konstrukcije zbilje. Važno je sada naglasiti da organizam nastavlja djelovati na svaku fazu čovjekovog djelovanja na konstruiranju zbilje, te da to djelovanje, sa svoje strane, aficira organizam. Grubo rečeno, čovjekova animalnost se u socijalizaciji preobražava, ali ne biva dokinuta. Tako čovjekov trbuh nastavlja kruljiti čak i kad se taj čovjek nalazi na poslu izgradnje svijeta. I obrnuto, zbivanja u tom svijetu, njegovom proizvodu, mogu učiniti da trbuh krulji više, ili manje, ili drugačije. Čovjek je čak kadar jesti i teoretizirati u isti mah. Trajna koegzistencija čovjekove animalnosti i njegove društvenosti može se unosno opažati u bilo kojem razgovoru uz večeru.

Moguće je govoriti o dijalektici između prirode i društva.⁴⁴ Ta dijalektika je dana ljudskom kondicijom i nanovo se manifestira u svakom ljudskom individuumu. Za pojedinca se ona, dakako, iznosi na vidjelo u već strukturiranoj društveno-povijesnoj situaciji. Postoji trajna dijalektika koja počinje bivstvovati baš onim prvim fazama socijalizacije, i nastavlja se razmatati tokom cijele individualne egzistencije u društvu, između svake ljudske životinje i njene društveno-povijesne situacije. Izvanjski, to je dijalektika između pojedinačne životinje i socijalnog svijeta. Iznutra je to dijalektika između pojedinčeva biologijskog supstrata i njegova društveno proizvedenog identiteta.

⁴⁴ Dijalektiku između prirode i društva koju se ovdje diskutira nikako ne valja izjednačavati s „dijalektikom prirode“, kakvu je razvijao Engels i potonji marksizam. Prva potcrtava da je sam čovjekov odnos spram vlastitog tijela (kao i spram prirode općenito) specifično ljudski. Potonja, nasuprot tome, projicira specifično ljudske fenomene u ne-ljudsku prirodu i potom proslijeđuje teorijskim dehumaniziranjem čovjeka gledajući ga kao ništa drugo nego predmet prirodnih sila ili zakonâ prirode.

U izvanjskom aspektu još je uvijek moguće reći da organizam postavlja granice onome što je društveno moguće. Kako kažu engleski ustavni pravници, Parlament može učiniti sve osim natjerati muškarce da rađaju djecu. Kad bi Parlament to pokušao, njegov bi se projekt nasukao o tvrde činjenice biologije čovjeka. Biologijski činioči ograničavaju raspon socijalnih mogućnosti otvorenih bilo kojem pojedincu, ali socijalni svijet, čija egzistencija prethodi svakom pojedincu, sa svoje strane nameće ograničenja onome što je za organizam biologijski moguće. Ta dijaletika se manifestira u *uzajamnom* ograničavanju organizma i društva.

Zaoštrena ilustracija društvenih ograničenja biologijskih mogućnosti organizma jest dugovječnost. Očekivano trajanje života varira prema društvenom smještaju. Čak i u suvremenom američkom društvu postoji nepodudarnost između očekivanog trajanja života pojedinaca iz niže, odnosno iz više klase. Nadalje, ovisno o društvenom mjestu variraju i rasprostranjenost i karakter patologije. Pojedinci iz niže klase češće su bolesni nego oni iz više; k tome, oni boluju od drugačijih bolesti. Drugim riječima, društvo određuje koliko dugo, i na koji način, pojedinačni organizam ima živjeti. Ta determinacija može biti i institucionalno programirana u djelovanju socijalnih kontrola, kao u instituciji zakona. Društvo može sakatiti i ubijati. Zapravo, upravo u njegovoj moći nad životom i smrću manifestira se njegova najviša kontrola nad pojedincem.

Društvo također izravno prodire u organizam u njegovu funkcioniranje, pri čemu je najvažnije to prodiranje u seksualnost i ishranu. Premda i za seksualnost i za ishranu tlo tvore biologijski nagoni, kod ljudske životinje su ti nagoni krajnje plastični. Biologijska konstitucija nagoni čovjeka da traži seksualno oterećenje i da se prehrani. Ali biologijska konstitucija mu ne kaže *gdje* to seksualno oterećenje treba tražiti i *što* treba jesti. Ostavljen sam sebi, čovjek se može spolno vezati baš uz bilo koji objekt, i sasvim je kadar jesti stvari koje će ga usmrtniti. Seksualnost i ishranu u određene pravce kanalizira društvo, a ne biologija, i to kanaliziranje ne postavlja samo ograničenja tim djelatnostima, nego izravno aficira funkcije organizma. Tako uspješno socijaliziran pojedinac nije kadar spolno funkcionirati s »krivim« seksualnim objektom, i može povratiti kad se pred njega stavi »kriva« hra-

na. Kao što smo vidjeli, socijalno kanaliziranje djelatnosti tvori bit institucionaliziranja, koje je temelj socijalne konstrukcije zbilje. Može se, dakle, reći da socijalna zbilja ne određuje samo djelovanje i svijest, nego, u značajnom stupnju, i djelovanje organiskih funkcija. Time čak i tako intrinzično biološke funkcije poput orgazma i probave bivaju socijalno strukturirane. Društvo također određuje i način korištenja organizma u djelovanju; ekspresivnost, način hoda i gestika društveno su strukturirani. Mogućnost jedne sociologije tijela, koja time nastaje, ovdje nas ne mora zaokupljati.⁴⁵ Bitno je da društvo postavlja granice organizmu, kao što i organizam postavlja granice društvu.

Gledajući iznutra, ta se dijalektika manifestira kao otpor biološkog supstrata njegovom socijalnom modeliranju.⁴⁶ Dakako, to je najočitije u procesu primarne socijalizacije. Poteškoće prvog socijaliziranja djeteta ne mogu se objasniti naprosto u odrednicama problema iznutra svojstvenih učenju. Mala životinja se, takoreći, borbenu brani. Činjenica da joj je suđeno da izgubi bitku ne uklanja otpor njene animalnosti sve prodornijem utjecaju socijalnog svijeta. Na primjer, dijete se opire tome da se prirodnoj temporalnosti njegova organizma nameće temporalna struktura društva.⁴⁷ Ono se buni protiv jedenja i spavanja po satu, umjesto po biološki danim prohtjevima organizma. Tokom socijalizacije otpor se sve više slama, ali se svakom zgodom u kojoj društvo gladnom pojedincu zabranjuje da jede, a pospanome da ode u krevet, perpetuira kao frustracija. Socijalizacija neizbježno uključuje tu vrst biološke frustracije. Društvena egzistencija ovisi o trajnom podjarmljivanju biološki utemeljenog otpora u pojedincu, što za sobom povlači kako legitimaciju, tako i institucionalizaciju. Društvo pojedincu osigurava razna objašnjenja o tome zašto treba da jede tri-

45 Za tu mogućnost discipline »sociosomatike« usp. Georg Simmel, op. cit., str. 483 ff. (ogled o »sociologiji osjetila«): Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Presses Universitaires de France, Paris 1950), str. 365 ff. (ogled o »tehnikama tijela«) i Edward T. Hall, *The Silent Language* (Doubleday, Garden City, N. Y. 1959). Najbogatiji materijal za tu disciplinu vjerojatno bi pružila sociološka analiza seksualnosti.

46 To je vrlo dobro razumljeno u Freudovom poimanju socijalizacije. Funkcionalističke adaptacije Freuda, od Malinowskog nadalje, to su uvelike potcijenile.

47 Ovdje usporedite Henrija Bergsona (osobito njegovu teoriju *duree*), Maurice Merleau-Pontyja, Alfreda Schutza i Jeana Piageta.

put dnevno, a ne svaki put kad je gladan, te još snažnija objašnjenja zašto ne treba da spava sa svojom sestrom. Slični problemi uklapanja organizma u socijalno konstruirani svijet postoje i u sekundarnoj socijalizaciji, premda, dakako, stupanj biologijske frustracije vjerojatno neće biti toliko akutan.

U posve socijaliziranom pojedincu postoji trajna dijalektika između identiteta i njegova biologijskog supstrata.⁴⁸ Pojedinci trajno doživljavaju sebe kao organizam, po strani od opredmećenja sebe izvedenih iz društva, a katkad i u suprotnosti spram njih. Ta se dijalektika nerijetko shvaća kao borba između »višeg« i »nižeg« sopstva, između sopstava koja se izjednačavaju s društvenim identitetom, odnosno s preddruštvenom, a moguće i protudruštvenom animalnošću. »Više« sopstvo se mora opetovano potvrđivati nad »nižim«, ponekad i u kritičnim odmjera vanjima snaga. Na primjer, muškarac mora hrabrošću u borbi prevladati svoj instinktivni strah od smrti. Ovdje »niže« sopstvo biva satjerano u potčinjenost »višem«, a ta potvrda dominacije nad biologijskim supstratom je nužna ako valja i objektivno i subjektivno održati socijalni identitet ratnika. Slično tome, muškarac mora sebe prisiliti na seksualnu izvedbu i protiv inertnog otpora psihologijske zasićenosti kako bi održao svoj identitet uzora muževnosti. »Niže« sopstvo ponovo se potiskuje u službu u korist »višega«. Pobjeda nad strahom, kao i pobjeda nad seksualnom malaksalošću, ilustriraju način otpora biologijskog supstrata, kao i to kako u čovjeku socijalno sopstvo pobjeđuje taj otpor. Nije potrebno govoriti kako u toku svakodnevnog života ima mnogo sitnijih pobjeda do kojih se dolazi rutinski, kao što svakako ima i manjih i većih poraza.

Čovjek je biologijski predodređen da svijet izgrađuje i nastanjuje s drugima. Taj svijet postaje za njega dominantnom i **konačnom** zbiljom. Njegova **ograničenja** postavlja priroda, ali pošto je jednom **konstruiran**, taj svijet povratno djeluje na prirodu. U dijalektici između prirode i socijalno konstruiranog svijeta preobražava se sam ljudski organizam. U istoj toj dijalektici čovjek proizvodi zbilju i time proizvodi sebe.

48 Ovdje usp. kako Durkheima i Plessnera, tako i Freuda.

Zaključak

Sociologija znanja i sociologijska teorija

U onome što prethodi pokušali smo prikazati opće i sistematsko objašnjenje uloge znanja u društvu. Očito je da naša analiza nije iscrpna. Ali, nadamo se da će naš pokušaj da za sociologiju znanja razvijemo jednu sistematičnu teoriju potaknuti kako kritičku diskusiju, tako i empirička istraživanja. U jedno smo sigurni. Redefiniranje problema i zadataka sociologije znanja davno je zakašnjelo. Nadamo se da naša analiza pokazuje put kojim bi dalji rad mogao plodno proslijediti.

Međutim, naše poimanje sociologije znanja sadrži i neke opće implikacije za sociologijsku teoriju i za sociologijski poduhvat u cijelosti, i pruža drugačiju perspektivu na izvjestan broj specifičnih područja sociologijskog interesa.

Analize opredmećivanja, institucionalizacije i legitimacije izravno su primjenjive na probleme sociologije jezika, teoriju društvenog djelovanja i institucija te na sociologiju religije. Naše razumijevanje sociologije znanja vodi do zaključka da se sociologije jezika i religije ne može smatrati perifernim specijalnostima koje slabo zanimaju sociologijsku teoriju kao takvu, nego joj mogu pružiti bitne doprinose. Taj uvid nije nov. Durkheim i njegova škola došli su do njega, ali se zbog raznoraznih teorijski irelevantnih razloga izgubio. Nadamo se da smo razjasnili da sociologija znanja pretpostavlja sociologiju jezika, te da sociologija znanja bez sociologije religije nije moguća (*i vice versa*). Nadalje, vjerujemo da smo pokazali kako se teorijske pozicije Webera i Durkheima mogu kombinirati u sveobuhvatnu teoriju društvenog djelovanja koja ne gubi unutrašnju logiku nijedne od njih. Konačno, ustvrdili bismo da povezivanje na koje smo ovdje nadošli, povezivanje između sociologije znanja i teorijske jezgre Meadove misli i njegove škole ukazuje na zanimljivu mogućnost nečega što bi se moglo zvati sociologijskom psiholo-

gijom, tj. psihologijom koja svoje temeljne perspektive izvodi iz sociologijskog razumijevanja ljudske kondicije. Ovdje iznesena zapažanja upućuju na program koji, kako se čini, teorijski obećava.

Općenitije, ustvrdili bismo da analiza uloge znanja u dijalektici pojedinca i društva, osobnog identiteta i socijalne strukture, pruža odlučujući komplementaran pogled na sva područja sociologije. Time se zasigurno ne osporava da su čisto strukturalne analize društvenih pojava posve prikladne za široka područja sociologijskog istraživanja, što se protežu od proučavanja malih grupa do proučavanja širokih institucionalnih sklopova kao što su privreda i politika. Ništa nije udaljenije od naših namjera nego sugestija da bi »kut« sociologije znanja nekako trebalo ucijepiti u sve takve analize. U mnogim slučajevima to ne bi bilo nužno za spoznajni cilj kojem te studije smjeraju. Međutim, mi sugeriramo da integriranje nalaza takvih analiza u korpus sociologijske teorije iziskuje više od prigodnog odavanja počasti koje se može iskazati »ljudskom faktoru« u pozadini raskrivenih strukturalnih podataka. Takva integracija iziskuje sistematsko objašnjavanje dijalektičkog odnosa između strukturalnih realnosti i ljudskog poduhvata konstruiranja zbilje — u povijesti.

Pišući ovu knjigu nemamo interesa za polemiku. Međutim, bilo bi glupo poricati da je naše oduševljenje sadašnjim stanjem sociologijske teorije izrazito uzdržano. Kao prvo, pokušali smo svojom analizom međuodnosa između institucionalnih procesa i legitimirajućih simboličkih univerzuma pokazati zašto standardne verzije funkcionalističkih objašnjenja u socijalnim znanostima moramo smatrati teorijskom opsjenom. Nadalje, nadamo se da smo pokazali što je uzrok našeg uvjerenja da u čisto strukturalnoj sociologiji postoji endemska opasnost od postvarivanja društvenih pojava. Čak i ako počne time da svojim konstruktima pripisuje puko heuristički status, ta sociologija odveć često završava konfundiranjem vlastitih konceptualizacija sa zakonima univerzuma.

Nasuprot nekim dominantnim načinima teoretiziranja u suvremenoj sociologiji, misli koje smo pokušavali razviti ne postuliraju *niti* nepovijesni »socijalni sistem«, *niti* nepovijesnu »ljudsku prirodu«. Pristup koji smo ovdje koristili ujedno je i nesociologistički i nepsihologistički. Ne možemo se složiti s tim da sociologija za predmet ima

navodnu »dinamiku« socijalnih i psihologijskih »sistema«, koji su *post hoc* stavljeni u dubiozan odnos (usput, vrijedilo bi u empiričkoj sociologiji znanja napraviti studiju slučaja intelektualne putanje tih dvaju termina).

Uvid u dijalektiku između društvene zbilje i individualne egzistencije u povijesti nipošto nije nov. Dakako, u modernu socijalnu misao ga je najmoćnije uveo Marx. Međutim, ono što je nužno jest da se dijalektičku perspektivu primijeni na teorijsku orijentaciju socijalnih znanosti. Nije potrebno govoriti da nemamo na umu nekakvo doktrinarno uvođenje marksovskih ideja u sociološki teoriju. Ne radi se ni o pukoj tvrdnji da gorespomenuta dijalektika faktički i općenito postoji. Potrebno je upravo da se od takve tvrdnje proslijedi ka pobližem određivanju dijalektičkih procesa u pojmovnom okviru koji se podudara s velikim tradicijama sociologijske misli. Puka retorika o dijalektici, kakvom se općenito bave doktrinarni marksisti, mora se sociologu pojavljivati samo kao još jedna forma zaglupljivanja. Pa ipak, uvjereni smo da će samo razumijevanje onoga što je Marcel Mauss nazvao »totalnom socijalnom činjenicom« zaštititi sociologa protiv iskrivljujućih postvarenja kako sociologizma, tako i psihologizma. Želimo da se naša rasprava razumije upravo u suprotnosti s tom pozadinom intelektualne situacije u kojoj je ona dvostruka opasnost veoma realna.

Naš je poduhvat bio teorijski. Pa ipak, u svakoj empiričkoj disciplini teorija mora biti na dvojak način relevantna za »podatke« koji su definirani kao primjereni toj disciplini. Ona se s njima mora podudarati, i mora biti podešena za dalje empiričko istraživanje. Postoji široko područje empiričkih problema koji se otvaraju sociologiji znanja. Ovdje nije mjesto za iznošenje kataloga onih problema koje smatramo najzanimljivijima, a još manje za predlaganje određenih hipoteza. U nekim ilustracijama naše teorijske argumentacije donekle smo ukazali na ono što nam je na umu. Ovdje bismo samo dodali da bi, prema našem viđenju, empiričko istraživanje o odnosu institucija spram legitimirajućih simboličkih univerzuma jako naprijedilo sociologijsko razumijevanje suvremenog društva. Tu postoje brojni problemi. Govorenje o suvremenom društvu u odrednicama »sekularizacije«, »znanstvenog doba«, »masovnog društva« ili, obrnuto,

»autonomnog pojedinca«, »otkrića nesvjesnoga« itd. više ih zamagljuje nego što ih razjašnjava. Te odrednice ukazuju samo na to koliko je golem problem koji potrebuje znanstveno razjašnjenje. Odmah se može koncedirati da suvremeni zapadni čovjek, sve u svemu, živi u svijetu jako različitom od prethodnoga. Pa ipak, nipošto nije jasno što to baš znači u pogledu zbilje, objektivne i subjektivne, u kojoj ti ljudi vode svoj svakodnevni život i u kojoj se zbivaju njihove krize. Empiričko istraživanje o tim problemima, različito od više ili manje inteligentne spekulacije, jedva je počelo. Nadali bismo se da razjašnjavanje teorijske perspektive sociologije znanja koje smo ovdje pokušali upućuje na probleme takvog istraživanja koje se u drugim teorijskim perspektivama lako previda. Da dade-mo samo jedan primjer, sadašnje zanimanje socijalnih znanstvenika za teorije izvedene iz psihoanalize poprimilo bi posve drugačije obojenje čim se te teorije ne bi, pozitivno ili negativno, smatrale propozicijama »znanosti«, nego bi se analizirale kao legitimacije vrlo osebuje i vjerojatno visoko značajne konstrukcije zbilje u modernom društvu. Takva bi analiza, dakako, stavila u zagrade pitanje »znanstvene valjanosti« tih teorija i naprosto bi gledala na njih kao na podatke za razumijevanje subjektivne i objektivne zbilje iz koje su iskrsele i na koju sa svoje strane utječu.

Izričito smo se uzdržali od toga da popratimo metodologijske implikacije našeg poimanja sociologije* znanja. Trebalo bi, međutim, biti jasno da je naš pristup nepozitivistički, ukoliko se pozitivizam razumije kao filozofska pozicija koja predmet socijalnih znanosti definira na takav način da zakonski otpravlja njihove najvažnije probleme. Svejedno, ne potcjenjujemo zaslugu široko razumljenog »pozitivizma« u redefiniranju kanona iskustvenog istraživanja za socijalne znanosti.

Sociologija znanja razumijeva ljudsku zbilju kao socijalno konstruiranu zbilju. Budući da konstitucija zbilje tradicionalno tvori središnji problem filozofije, to razumijevanje ima stanovite filozofijske implikacije. U onoj mjeri u kojoj je postojala jaka tendencija da se taj problem, sa svim pitanjima koja uključuje, trivijalizira u su-

* u originalu: -society of knowledge., što je, najvjerojatnije, pogreška, (*prim. prev.*)

vremenoj filozofiji, sociolog se, možda na svoje iznenađenje, može zateći kao baštinik filozofijskih pitanja čije razmatranje više ne zanima profesionalne filozofe. U raznim dijelovima ove rasprave, a osobito u analizi temelja znanja u svakodnevnom životu i u diskusiji opredmećivanja i institucionalizacije u odnosu na biologijske pretpostavke ljudske egzistencije, pružili smo neka upućivanja na doprinose koje sociologijski orijentirana misao može pružiti filozofijskoj antropologiji.

Sve u svemu, naše poimanje sociologije znanja implicira određeno poimanje sociologije općenito. Ono *ne implicira* da sociologija nije znanost, da bi trebalo da njene metode budu nešto drugo, a ne empiričke, ili da ne može biti »vrijednosno slobodna«. Ono *implicira* da sociologija zauzima mjesto u društvu znanosti koje se bave čovjekom *kao* čovjekom-, da je ona, u tom određenom smislu, humanistička disciplina. Važna konsekvencija tog poimanja jest da sociologija mora nastaviti svoj posao u trajnom razgovoru kako s historijom, tako i s filozofijom, ili će izgubiti svoj navlastiti predmet istraživanja. Taj predmet jest društvo kao dio ljudskog svijeta, koji su sačinili ljudi, koji nastanjuju ljudi, i koji, zauzvrat, sačinja ljude u neprestanom povijesnom procesu. To što je iznova probudila naše čuđenje spram tog zadivljujućeg fenomena ne spada među najmanje plodove humanističke sociologije.

Indeksi

PREDMETNI INDEKS

- abnormalnost — *vidi*: devijacija
adolescenti, obredi za njih — *vidi*:
inicijacija
alternacija, 183-187, 196, 197, 199
Angst, 125
»anksioznost« (strepnja), 124
anomički strah, 120, 125, 126
anonimnost, 50-52, 57, 89, 90, 168,
176
»anticipirajuća socijalizacija«, 161,
189
apologetika, 138
arhajske civilizacije, 101, 126, 144
»autoritet«, 181
autsajderi, 109, 150, 185, 187 — *vidi*
i devijacija; stranci

»bazični svijet« — *vidi*: primarna
socijalizacija
biografija, individualna, 72, 75,
79-81, 83, 85, 88-90, 103, 104, 108,
112, 151 (*vidi i* djelatnost; povi-
jest; uloge; sopstvo; subjektivna
zbilja; specifična iskustva, tipovi
iskustava);
— i simbolički univerzumi,
115-116, 119, 120, 122-125
biologija, 18, 28, 31, 67-70, 72-75,
112-114, 133, 162, 166, 192, 193,
204, 208-211, 216
bogovi, 104, 105, 112, 122, 123, 131,
132, 135, 137-139, 145, 161, 162,
165, 193, 205 — *vidi i* mitologija
bolest — *vidi* medicina; patologija;
terapija
božanstvenost, 120, 122, 126, 129 —
vidi i bogovi; mitologija

brak, 112, 113 (*vidi i* djeca; porodi-
ce); međuvjerski, 178
budućnost, 123, 126 — *vidi i* nova
generacija; nasljednici

civilizirana društva, 125, 142 — *vi-
di i* industrijska društva; urbana
društva; zapadna civilizacija;
specifični aspekti

čekanje, 45
»činjenje prisutnim«, jezik i, 58
čovjek s ulice (običan č.), 15-17, 97,
99, 112

Dasein, 22
Dauerreflektion, 199
dehumanizacija — *vidi* postvare-
nje
demonaska obuzetost, 137, 139,
203-205
despotizam, 63
devijacija, 87, 110, 129-131, 136-139,
146, 149-151, 191, 192 — *vidi i*
kontrola; navikavanje; instituci-
onalizacija; tradicija; specifične
tipove devijacije
dezidentifikacija, 113
»dezorijentacija«, 46
dijagnoza, 136, 137
»dijalektika prirode«, 208
dijalektika, 20, 32, 82, 87, 99, 108,
111, 152, 158, 201, 202, 204,
206-211, 214 — *vidi i* specifične
sudionike
dioba rada, 9, 78, 85, 88, 98, 102, 106,
140, 149, 164, 190, 200 (*vidi i* struč-

njaci; uloge; pluralizam; sekundarna socijalizacija)
 djeca, 77, 79-81, 83, 84, 93, 163, 177, 194, 195 (*vidi i* inicijacija; nova generacija; primarna socijalizacija)
 — dojenčad, 68, 69
 — dječje igre, 43, 196
 djelovanje, 8, 9, 20, 33, 34, 53, 57, 59, 61, 74, 75, 81-83, 86, 89, 91-94, 100, 111, 112, 129, 132, 139, 141, 210 (*vidi i*: biografija; svakodnevni život; navikavanje; institucionalizacija; rad; uloge; određene dje-latnosti);
 — i organizam, 67, 71-3, 201, 208, 210
 dob, 162, 163, 172
 »domaći svijet« — *vidi* primarna socijalizacija
 dopisivanje, 47, 48, 180, 181
 drama, 96 — *vidi i* teatar
 društvene klase, 76, 100, 132, 142, 147, 148, 157, 163, 164, 168, 180, 188, 196, 205, 209 — *vidi i* stručnjaci

 »egzistencijska određenost-, 18
 egzorcizmi, 182
 ekonomija održavanja opstanka (subzistencijska), 102, 106 — *vidi i* primitivna društva
 ekonomijski višak, 102, 106, 107, 140, 149
 ekspresivnost, 47, 48, 53, 55, 210
 eksternalizacija, 71, 73, 82, 87, 93, 127, 155 — *vidi i* teorije; univerzumi
 »ekstrauterina *Fruh/ahr-*, 68
 »emigriranje«, 131, 136 — *vidi i* ideologija
 emocije, 157, 158, 163, 167, 170, 171, 176, 183, 192, 206
Entfremdung; 110
 epistemologija, 16, 19, 24, 25, 28-30, 206
 estetski doživljaj, 43, 44, 106, 171; *vidi i*: umjetnost

 fantazije, 119, 123, 174, 192, 198
 fenomenologijska analiza, II, 38, 39

fetiš, fetišizam, 92, 110, 165, 166
 filozofi, filozofija, 10-12, 15-20, 22, 24, 27, 29-31, 37, 38, 42, 59, 62, 67, 71, 72, 124, 125, 133, 135, 158, 215, 216 — *vidi i* teorije
 »formule«, institucionalne, 91
Freischwebende Intelligenz, 25
 »funkcionalna integracija«, 84, 85, 103, 105
 funkcionalnost, 93

 generalizirani drugi, 159, 160, 163
 geografija, 67
 gestika, 55, 56, 210
 glasovni izražaji, 55
 glupost, 91 — *vidi i* mentalna manjkavost
 gnjev, 53, 55
 golotinja, 174
 »gostujući narodi« — *vidi* stranci
 govor — *vidi* razgovor; jezik
 govorenje — *vidi* razgovor; jezik
 gramatika, 59
 granične (marginalne, rubne) situacije, 119, 121, 123, 124, 173-175, 182

 hereza, heretici, 130, 138, 145, 150, 182
 hijerarhija, 118, 121, 123, 125
 »hipokrizija« (licemjerje), 49
 homoseksualnost, 136, 138, 139, 195
 — *vidi i* seksualnost
 hrana — *vidi* jedenje

Idealfaktoren, 22
 »idealni faktori«, 22
 idealni tipovi, 8
 »ideje« — *vidi* teorije; univerzumi;
Weltanschauung
 identitet, identifikacija, 71, 88, 94, 113, 156, 158-161, 163, 165-167, 170, 176, 177, 180, 181, 183, 184, 189-200 (*vidi i* uloge; sopstvo; socijalizacija; subjektivna zbilja); i granične situacije, 123, 124, 174; organizam i i., 156, 201, 208-211; postvaranje i., 113; teorije o i., 201-207
 ideologija, 20, 24, 25, 27-29, 31, 118, 147, 148, 151, 152, 167, 207
 idiosinkrazije, 129, 157, 180, 194
 igra, 43

imena, 158
 incest, 76, 77, 116, 120, 211
 individualizacija, 50, 51 — *vidi i*
 anonimnost
 individualizam, 197
 industrijalizam, 200
 industrijska društva, 103, 107, 110,
 149, 169, 199
 industrijska revolucija, 147, 207
 inercija, 141 — *vidi i* tradicija
 inicijacija, 90, 92, 94, 117, 118, 134,
 161, 171, 196 — *vidi i* obredi pre-
 laza
 inovacije, 75, 78, 130, 146, 149
 instinkti, 46, 67, 68, 69, 74, 211
 institucionalizacija, 65-114, 116,
 129, 135, 141, 171, 175, 192, 210,
 212, 216 (*vidi i* uloge; socijalizaci-
 ja, tradicija); i identit (*vidi i* identi-
 tet); legitimacija i. (*vidi i* legitima-
 cija)
 integracija, 58, 85, 86, 87, 97,
 103-106, 115, 116, 119, 121, 122,
 124, 126, 133, 134, 213 — *vidi i*/insti-
 tucionalizacija-, legitimacija,
 uloge
 intelektualci, 149-151, 205, 206;
 »društveno nevezana intelligen-
 cija«,
 intimnost, 59, 175 — *vidi i* prijatelji
 ishrana — *vidi i* jedenje
 iskustvo — *vidi i* biografija
 izbor, 74, 95, 113
 »izdaja«, samo-, 197
 izolacija — *vidi i* samotnost

 jedenje, 208-210
 jezik, 40, 44, 53, 55-59, 86-88, 93, 95,
 96, 109, 179, 180, 196, 212 (*vidi i*
 razgovor; rječnik); djeca (pri-
 marna socijalizacija) i j., 81,
 159-161, 163; i sekundarna socija-
 lizacija, 165, 167, 170; i taloženje i
 tradicija, 89, 90, 117; i socijalna
 klasifikacija, 125

 kaos, 126, 127
 klanovi — *vidi i* srodstvo
 klase — *vidi i* društvene klase
 kolektivi — *vidi i* institucionalizaci-
 ja; specifični kolektivi
 -kolektivni identiteti«, 201
 komunikacija, 41, 56, 57, 60, 79, 167,
 178/179 — *vidi i* jezik
 konačne provincije značenja, 43,
 44, 58, 118
 konceptualizacija, 130, 132-135,
 137, 140, 145, 213 — *vidi i* legiti-
 macija
 konkurencija, 140, 143-147, 171, 178
 — *vidi i* specijalisti i specijaliza-
 cija
 kontrola, socijalna, 76, 77, 81, 83,
 84, 92, 209 — *vidi i* institucionali-
 zacija-, specifična područja, tipo-
 vi kontrole
 kozmologija, 120, 203 — *vidi i* mito-
 logija; univerzumi
 kraljevi (*vidi i* despotizam; monar-
 si); božansko kraljevanje, 126
 »kriva svijest«, 20, 21, 24
 krivnja, 137, 163, 197
 krize, 167, 175, 182, 199, 215
 »kulturalni šok«, 131
 »kulturalni jaz«, 110
 »kulturalni kontakt«, 130

 »latentne« funkcije, 26
 legende, 117 — *vidi i* mitologija
 legitimacija, 83, 86, 87, 91-93, 96, 97,
 103, 110, 115-152, 165, 166, 173,
 181, 202, 204, 206, 210, 212, 214, 215
 (*vidi i* teorije); i alternacija, 186; i
 primarna socijalizacija, 161, 163;
 i subuniverzumi, 106, 109
 »liječenje duša«, 136
 ljudska priroda, 69, 70 — *vidi i*/spe-
 cifične značajke
 logika, 85, 86, 93, 104, 203
 ludilo, ludaci, 16, 43, 121, 131, 182

 magija, 85, 92, 99, 133
 makroskopska društva, 72, 100,
 102
 maksime, 117
 »manifestne« funkcije, 26
 manjinske grupe — *vidi i* devijacija
 medicina, 107, 109, 110, 189; hospi-
 talizacija, 189
 mediteranska društva, 131
 mentalna manjkavost, 192
 metodologija, 8, 23, 29, 30
 misticizam — *vidi i* religija
 mitologija, 122-124, 128, 131,
 133-135, 165, 203 — *vidi i* kozmo-

- logija; božanstvenost; bogovi; simbolički univerzumi
moć, 126, 132, 138, 143, 145-148
monarsi, 97; božansko kraljevanje, 126
monopolizam, 134, 144-148
motivacije, 156, 161, 169, 186, 187
mozak, 203
muževnost, 211 — *vidi i* seksualnost
- »na prvom mjestu ono što je prvo«, 45
»načelo zbilje«, 203
način hoda, 210
nasilje, 127
nasljednici, 52, 126 — *vidi* /djeca-, nova generacija-, tradicija
navikavanje, 74, 75, 78, 79, 84, 85, 95, 116, 141 — *vidi i* institucionalizacija, uloge; rutine
neuroza, 186, 205-207
neznanci — *vidi* stranci
nihilacija, 136, 138, 139, 187
noćna mora, 123, 125 — *vidi i* snovi; granične situacije
nomenklatura, 158
norme, 159, 165, 181
»nosioći«, 130, 143, 144, 148, 151, 164, 167
nova generacija, 80, 82, 83, 88-91, 116, 129 — *vidi i* djeca; nasljednici; tradicija
- objektivacija, 38, 40, 41, 53-55, 82, 83, 95, 111, 115, 116, 119, 120, 124, 127, 155 — *vidi i* legitimacija; posebna područja, tipove objektivacije
- objektivna zbilja, 67-152, 155, 157, 159, 160, 173, 175, 190-192, 194, 202, 206, 215 — *vidi i* sekundarna socijalizacija
- obrazovanje, 91 — *vidi* /socijalizacija
- obredi prelaza, 118, 122 — *vidi i* inicijacija
- obredi puberteta — *vidi* inicijacija
očekivano trajanje života, 209
očinstvo, 79
-odgovornost«, 16
odjeća, prikladna 174
- odluke, 74, 75
»odvojivost«, 55-57
»ogorčenost« (*»resentment**), 21
okolina, 67-74
opsjednutost — *vidi* demonska opsjednutost
organizam, 67-73, 156, 201, 208-211 — *vidi i* biologija
orgazam, 210
osamljenost; *vidi*: samotnost
otuđenje, 110
otvorenost spram svijeta, 68, 69, 72, 127
»ovdje i sada«, 40, 41, 47, 51, 55, 56, 58, 59 — *vidi i* situacije lice-u-lice
- pamćenje — *vidi* povijest; prisjećanje
»patologija«, 137, 190, 209
»permanentna refleksivnost«, 199
plauzibilnost — *vidi* legitimacija
pluralistička društva, 148, 149, 151, 171, 178
poddruštva, 150, 151, 196
»podgradnja/nadgradnja«, 20-22, 107
podsvjetovi, 164
politika, političke institucije, 97, 126, 127, 132, 138, 146, 148, 172, 178, 185, 213
ponuntrivanje (internalizacija), 82, 87, 88, 92, 94, 95, 103, 155, 156, 158-161, 163-171, 173, 175, 181, 199 (*vidi i* socijalizacija), i identitet (*vidi i* identitet), i psihologija, 158, 190, i socijalna struktura, 190-201
- porodica, 57, 61, 63, 64, 81, 84, 173, 176, 197 — *vidi i* intimnost; djeca; srodstvo
posrednici, 68, 70, 72, 97, 100
postvarjenje, 110-114, 201, 213, 214
povijest, povijesnost, 18, 19, 22, 23, 25, 28, 30, 31, 45, 46, 52, 59, 72, 83, 91, 97, 98, 101-103, 108-110, 112, 114, 116, 124, 132, 140, 144, 146, 148-152, 162, 166, 184, 187, 201, 205, 207, 208, 213, 214, 216 (*vidi i* biografija; teorije; tradicija; specifična područja); i legitimacija
unierzuma, 106, 120, 126, 129,

130, 134-136, 139; i porijeklo institucionalizacije, 76, 77, 79, 81, 87, 100 (*vidi i* institucionalizacija)
 povraćanje, 209
 pozadina, zajednička, 75, 78, 80; *vidi i*: relevancije
 »practico-inert«, 111
 pragmatizam, 40, 57, 60, 61, 63, 109, 117 i d.
 »pranje mozga«, 185, 187
 predvidivost, 77, 78
 »pregovaranje«, lice-u-lice, 49 i d.
 preobrazbe, 171, 173 i d., 183, 186-189, 207 — *vidi i* alternacija
 »preskakanje« (svijesti iz jedne zbilje u drugu), 43
 prestiž, 109, 166
 »prešutna razumijevanja«, 164
 prethodnici, 52 — *vidi i* povijest; tradicija
 »preuzimanje« socijalnog svijeta, 156, 158
 prijatelji, 178 — *vidi i* intimnost
 primarna socijalizacija, 155-164, 165 i d., 183, 207, 210; i neuspješna socijalizacija, 190, 192, 194, 195, 197, 198, 206
 primitivna društva, 101, 122, 125, 144, 145, 190 — *vidi i* ekonomije održavanja opstanka
 prisjećanje, 83, 116, 162, 167, 173, 181, 185 — *vidi i* tradicija
 probava, 210
 programi, institucionalni — *vidi i* institucionalizacija
 »projekcija«, 127
 propaganda, 104, 105, 109
 prostorna struktura života, 40, 44, 58
 prošlost — *vidi i* biografija; povijest; tradicija
 pseudo-pragmatizam, 143
 psihijatrija, 123, 169, 172, 203
 psihoanaliza, 136, 172, 177, 181, 183, 191, 204, 205, 215
 psihologije, psihologijske pojave, 71, 72, 74, 78, 85, 98, 105, 112-114, 119, 122, 136, 157, 158, 190, 191, 199, 202, 203-207, 211, 213, 214
 »psihopatija«, 169
 psihoterapija, 185
 pučke priče, 117, 145

rad, 20, 79 — *vidi i* dioba rada; uloge; posebne djelatnosti
 »ravnjanje po drugima«, 189
 razgovor, 175, 178-181, 185, 203, 208 — *vidi i* jezik
 »razumijevanje«, 155, 156, 163, 168, 190, 213, 214, 215
 razvoj ličnosti, 122 — *vidi i* identitet
Realfaktoren, 22
 »realni faktori«, 22
 receptno znanje, 60, 61, 87 — *vidi i* rutine
 »relacionizam«, 24
 »relativizam«, 19, 22, 31
Rela ti vnitirliche Weltanscha u-ung, 23
 »relativno-prirodni svjetonazor«, 23
 relevancije, 63, 64, 79, 83-85, 90-93, 97-99, 101, 102, 104, 108 — *vidi i* institucionalizacija
 religija, 43, 44, 59, 63, 90, 92, 96, 97, 100, 104-107, 110, 118, 124, 135, 150, 168, 171, 172, 179, 181, 187, 200, 212 *vidi i* mitologija; posebne religije; i razgovor, 175; preobraćenje, 184, 185; i monopoli, 146-148; nihilacija i r., 138 i d.
 »reorijentacija«, 46
 revolucija, revolucionari, 151, 152, 170, 171, 174
 rezanje, 55
 rituali, 165, 166, 176, 182 — *vidi i* inicijacija
 rječnik, 40, 59, 88, 93, 117, 164
 roditelji, 157, 160, 167, 168, 188 (*vidi i* djeca; primarna socijalizacija; značajni drugi); i neuspješna socijalizacija, 196
 rutine, 41, 42, 60, 61, 74, 78, 80, 91, 94, 97, 98, 121, 124, 129, 164, 175, 182, 211 — *vidi i* institucionalizacija; uloge
 samotnost, 71, 72, 74, 75; anomička jeza, 125, 126
 sankcije, 76, 83, 96, 120, 122, 181, 182
 segmentacija, institucionalna, 76, 88, 94, 102, 103, 105, 106
 segregacija, 106, 145, 146, 185
Seinsgebundenheit, 18

- seksualnost, seks, 70, 77, 79, 84, 105, 209, 210; i razgovor, 179; masturbacija i s., 163; prevladavanje prezasićenosti, 211; program za dječake i za djevojčice, 161; i nuspješna socijalizacija, 194 i d.
- sekte, religijske, 150
- sekundarna socijalizacija, 156, 157, 161, 164-173, 174, 175, 178, 187-189, 198, 199, 207, 211
- semantičke zone značenja, 59, 60
- simboli, simbolizam, 58, 59, 92, 96, 97, 107, 109 — **vidi i** simbolički univerzumi; posebne simbole, tipove simbola
- simbolički univerzumi, 115-152, 165, 202, 213, 214; održavanje s. u., 127-152
- simboličko-interakcionistička škola, 32
- simptomatologija, 137
- sintaksa, 57, 59
- situacija lice-u-lice, 47-51, 53-58, 180, 181
- »situacijska određenost-, 22
- Sitz im Leben**, 22
- »sjedište u životu«, 22
- »sloboda volje«, 16
- slučajnost, 176, 178, 179
- smrt, 45, 174, 211; i legitimacija, 182; socijalna kontrola smrti, 124
- snovi, 39, 44, 58, 176; ispoljavanje ponašanjem, 173; kao granične situacije, 119
- socijalizacija, 155-189 i d. (**vidi i** identitet; primarna socijalizacija; sekundarna socijalizacija); uspješna, neuspješna, 173, 190 i d., 206, 209
- socijalne znanosti, 7, 8, 29, 109, 202, 213-215
- »socijalno nevezana inteligencija«, 25
- »sociologija znanja«, 15 i si., 212 i d.
- sociologija, 212 i d.
- »sociosomatika«, 210
- solidarnost, 148
- sopstvo, 70, 71, 75, 77, 94, (**vidi i** biografija; identitet; uloge-, socijalizacija; subjektivna zbilja); postvarenje s., 113
- Sosein**, 22
- spavanje, 210
- specijalisti i specijalizacija, 98, 99, 102, 106, 107, 117, 118, 134-137, 140 — **vidi i** dioba rada; sekundarna socijalizacija; teorije; posebne djelatnosti
- srednji vijek — **vidi** srednjovjekovno društvo
- srednjovjekovno društvo, 135, 147
- srodstvo, 93, 116-118, 120, 128 — **vidi i** porodica; specifični odnosi
- Standortsgebundenheit**, 22
- stigmatizacija, 192, 193
- strah, 117, 124, 125, 127 — **vidi i** granične situacije
- stranci, 138, 145, 146, 150, 176, 182
- stručnjaci, 118, 120, 140-146, 148-150, 152 — **vidi i** specijalisti i specijalizacija; specifična područja
- strukturalno-funkcionalna teorija, 26
- subjektivna zbilja, 155-211 (**vidi i** biografija); teorije identiteta, 201-207; održavanje i preobrazba s. z., 173-189; i socijalna struktura, 190-200
- subuniverzumi, 88, 106-110
- sudbina — **vidi** postvarenje
- sumnja, obesnaživanje s., 41
- suvremenici, 50-52 — **vidi i** grupe vršnjaka
- svakodnevni život, 37-64, 118-124, 129, 135, 140, 141, 143 — **vidi i** navikavanje; integracija; granične situacije; rutine; tipovi, tipizacije; jezik i, 53-64; zbilja s. ž., 37-46; socijalna interakcija u s. ž., 47-52
- svećenici, 106, 115
- svijest, 19, 38-44, 57, 80, 82, 86, 87, 89-91, 94, 99, 100, 104, 105, 111 (**vidi i** /granične situacije; subjektivna zbilja), — i postvarenje, ili i d.
- svjetonazori, 100, 110 — **vidi i Wel-tansch u ung**
- tabui, 182 — **vidi i** incest
- tajna udruženja, 106 — v/d//speci-

jalisti i specijalizacija
tajno učenje, 109
taloženje, 89-93
teatar, 43 — **vidi i** drama
teologija — **vidi** religija
teorija grupe referencije, 26
teorije, teoretiziranje, 27-30, 33,
41-43, 86, 87, 93, 102, 104, 107, 108,
112-114, 117-120, 127, 128, 130,
134-137, 140-144, 148 i d., 202-204,
206, 207, 212 i d. — **vidi i** legiti-
macija; specijalisti; simbolički
univerzumi; *Weltanschauung*
terapija, 136-139, 150, 182, 185, 187,
195, 204, 205, 207
teritorijalnost, 79
tijelo, 40, 53, 55, 160, 183, 208, 210 —
vidi i biologija
tipovi, tipizacije, 31, 49-52, 85, 88,
90-92, 125, 144 (**vidi i** uloge; po-
sebne uloge); i identitet, 113;
uzajamne 75 i d., 93 i d., 103, 104,
106
tok svijesti, 44
»totalna društvena činjenica«, 214
tradicija, 83, 89-93, 95, 116-118,
129-131, 134, 141, 144-149 — **Vidi i**
povijest; nova generacija; zaliha
znanja; (i posebne tradicije)
transcendencija, jezik i, 58, 59
»tržište svjetova«, 199
učenje — **vidi** obrazovanje; socija-
lizacija uloge,
77 i d., 87, 93-100, 101, 102, 104, 106,
115, 116, 118, 119, 121, 122, 124,
126, 158, 159, 164-166, 168, 177,
184, 191, 199, 207 (**vidi i** alternaci-
ja; identitet; značajni drugi; spe-
cijalisti i specijalizacija; poseb-
ne uloge); postvarenje u., 113
»umijeće nevjerice«, 21
umjetnost, 43, 44, 59
univerzumi, 115-152 — **vidi i** koz-
mologija; simbolički univerzu-
mi; *Weltanschauung*
Unterbau/Überbau — **vidi** »pod-
gradnja/nadgradnja«
»upravljeno na zbilju«, 203
urbana društva, 149 — **vidi i** in-
dustrijska društva; pluralistička
društva
»utopijska« misao 25

»uvid«, 137

Verdinglichung — **vidi** postvare-
nje

višak — **vidi** ekonomijski višak
vlast, 142, 145

»vrednote«, 82, 87, 98, 113 — **vidi i**
legitimacija

vremenitost (i vrijeme), 40, 44-46,
56, 58, 155, 156, 203

vrste, 67 i d.

vršnjačke grupe, 161, 163

Weltanschauung, 23, 30, 107, 108,
122, 124

Wissenssoziologie, 17

»zajednički jezik«, 180

zakon, 76, 96, 209

»zakon triju stadija«, 133

zaliha znanja, 60-64, 74, 86, 89, 90,
95, 97-99, 102, 103, 106, 135, 140,
163, 164 — **vidi i** uloge; socijali-
zacija; teorije; tradicija

zanimanja, 40, 59, 61, 172 — **vidi i**
dioba rada; uloge; specijalisti i
specijalizacija; posebne djelat-
nosti

»zapadna civilizacija, 163

»zbilja *sui generis*«, 34

»zbilja«, 15-17, 30

zdrav razum, 30, 31, 37, 38, 41-43,
57, 59, 60, 201, 207

»zla vjera«, 112

znaci, znakovni sistemi, 54-57, 59,
89 — **vidi i** jezik

značajni drugi, 157-162, 167, 168,
171, 175-177, 183, 185-188; razgo-
vor i z.d., 180, 181; i diskrepanci-
je između primarne i sekundar-
ne socijalizacije, 192, 194-197, 199

»znanje«, 15-17, 29, 30

znanost, 7-9, 24, 38, 59, 88, 118, 120,
133, 135, 202, 204, 215, 216 — **vidi i**
posebne discipline

žene, 176, 177, 191, 194, 195 (**vidi i**
seksualnost), i majke (**vidi** djeca;
značajni drugi)

»ženskastost«, 195 — **vidi i** homo-
seksualnost

životinje, 67, 68, 71, 72, 125, 160, 190;
ljudska ž., 208-210

INDEKS IMENA ZA UVOD I BILJEŠKE

- Antoni, Carlo, 21, n. 9
 Aries, Philippe, 163, n. 13
 Aron, Raymond, 23, n. 11, n. 12, 140, n. 90
- Barth, Hans, 19, n. 3
 Bell, Daniel, 27, n. 20
 Benedict, Ruth, 70, n. 8
 Berger, Brigitte, 133, n. 85
 Berger, Peter L., 67, n. 1, 81, n. 26, 110, n. 58, 144, n. 65, 150, n. 105, 178, n. 21, 183, n. 24, 187, n. 29, 200, n. 39, 204, n. 42
 Bergson, Henri, 210, n. 47
 Brinbaum, Norman, 27, n. 20
 Bultmann, Rudolf, 133, n. 88
 Buytendijk, F. J. J., 67, n. 1
- Calvez, Jean-Yves, 20, n. 6
 Cooley, Charles Horton, 158, n. 6, 178, n. 20
 Cory, Donald W., 195, n. 36
 Cuvillier, Armand, 111, n. 59
- DeGre, Gerard L., 32, n. 24
 Dilthey, Wilhelm, 21, n. 9, 25
 Durkheim, Emile, 20, 26, 31, 33, n. 27, 34, 72, n. 13, 73, n. 15, 79, n. 23, 80, n. 24, 82, n. 27, 94, n. 36, 97, n. 39, n. 40, 101, n. 44, 102, n. 46, 111, n. 59, 118, n. 69, 120, n. 71, 125, n. 75, 126, n. 79, 141, n. 91, 144, n. 96, 184, n. 26, 211, n. 48
- Eliade, Mircea, 112, n. 63, 133, n. 88, 134, n. 89
 Engels, Friedrich, 208, n. 44
- Festinger, Leon, 143, n. 94, 185, n. 28
 Fetscher, Iring, 20, n. 6
 Feuerbach, Ludwig, 127, n. 80
 Freidson, Eliot, 189, n. 31
 Freud, Sigmund, 21, n. 8, 69, n. 7, 70, n. 9, 127, n. 80, 210, n. 46, 211, n. 48
 Freyer, Hans, 23, n. 11
- Gabel, Joseph, 110, n. 58
 Gehlen, Arnold, 31, 67, n. 1, 68, n. 3, 73, n. 16, 75, n. 18, n. 19, 78, n. 22, 103, n. 50, n. 51, 133, n. 87, 199, n. 38
 Geiger, Theodor, 27, n. 18, 140, n. 90
 Gerth, Hans H., 175, n. 18, 190, n. 33
 Goffman, Erving, 123, n. 73, 169, n. 15, 177, n. 19, 185, n. 27, 192, n. 35
 Goldmann, Lucein, 110, n. 58
 Grünwald, Ernst, 23, n. 11
 Gurvitch, Georges, 32, n. 24
- Helbwachs, Maurice, 126, n. 77
 Hall, Edward T., 210, n. 45
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 73, n. 15, 82, n. 28, 87, n. 33
 Heidegger, Martin, 124, n. 74
 Heimsoeth, Heinz, 19, n. 2
 Hughes, Everett, 172, n. 16
 Hughes, H. Stuart, 21, n. 9
 Hunter, Edward, 185, n. 27
 Husserl, Edmund, 89, n. 34, 90, n. 35
 Huszar, George B. de, 140, n. 90

- Kardiner, A., 192, n. 35
 Kaufmann, Walter A., 21, n. 7
 Kautsky, Karl, 20, n. 6
 Kellner, Hansfried, 67, n. 1, 81, n. 26, 178, n. 21
 Kelsen, Hans, 27, n. 19
 Kluckhohn, Clyde, 70, n. 8
 Kolakowski, Leszek, 151, n. 107
- Labriola, Antonio, 20, n. 6
 Lampert, Evgenil, 151, n. 106
 Landshut, Siegfried, 23, n. 11
 Lapassade, Georges, 32, n. 25
 Leeuw, Gerardus van der, 133, n. 88
 Lenk, Kurt, 19, n. 3, 27, n. 20, 147, n. 100
 Levi-Strauss, Claude, 86, n. 31, 112, n. 62, 125, n. 76, 158, n. 8
 Levy-Bruhl, Lucien, 101, n. 44, 112, n. 62, 133, n. 87, 162, n. 12
 Lieber, Hans-Joachim, 22, n. 10, 23, n. 12, 25, n. 13
 Litman, Theodor J., 189, n. 31
 Lowith, Karl, 21, n. 7
 Luckmann, Thomas, 38, n. 1, 149, n. 102, 187, n. 29, 199-200, n. 38, 200, n. 39
 Lukacs, Gyorgy, 21, n. 6, 110, n. 58
- Malinowski, Bronislaw, 70, n. 8, 124, n. 74
 Mannheim, Karl, 23-27, 29, n. 11 i 12, 108, n. 56, 140, n. 90, 149, n. 103, 151, n. 106
 Maquet, Jacques J., 23, n. 12
 Marx, Karl, 19-21, 24, 31, 20, n. 5 i n. 6, 69, n. 7, 71, n. 12, 73, n. 15, 83, n. 29, 102, n. 46 i n. 48, 107, n. 54, 108, n. 56, 110, n. 58, 112, n. 61, 118, n. 68, 127, n. 80, 132, n. 84, 147, n. 101, 208, n. 44
 Mauss, Marcel, 210, n. 45
 Mead, George Herbert, 32, 69, n. 6, 70, n. 10, 78, n. 22, 94, n. 36, 95, n. 37, 123, n. 73, 157, n. 3, 158, n. 6
 Mead, Margaret, 70, n. 8
 Merleau-Ponty, Maurice, 210, n. 47
 Merton, Robert, 23, n. 12, 26 i n. 14, 32, n. 24, 101, n. 23, 189, n. 30
 Mills, C. Wright, 26, 27, n. 17, 175, n. 18, 190, n. 33
- Monnerot, Jules, 111, n. 59
 Murdock, George, 70, n. 8
- Natanson, Maurice, 38, n. 1, 69, n. 6
 Nietzsche, Friedrich, 21 i n. 7, n. 8, 127, n. 80
- Ovesey, L., 192, n. 35
- Pareto, Vilfredo, 20, 70, n. 7, 86, n. 30, 116, n. 67, 118, n. 68, 133, n. 85, 141, n. 91
 Parsons, Talcott, 26 i n. 15, n. 16, 33 i n. 26, 101, n. 45, 102, n. 46, 173, n. 17
 Pascal, Blaise, 19
 Piaget, Jean, 88, n. 25, 112, n. 62, 133, n. 87, 162, n. 12, 210, n. 47
 Plessner, Helmuth, 31, 67, n. 1, 68, n. 3, 71, n. 11, 160, n. 10, 211, n. 48
 Popitz, Heinrich, 75, n. 21
 Portmann, Adolf, 67, n. 1, 68, n. 4, n. 5
 Pullberg, Stanley, 110, n. 58, 114, n. 65
- Radin, Paul, 145, n. 97
 Riesman, David, 177, n. 19, 189, n. 30
 Rose, Arnold, 32, n. 25, 189, n. 31
 Roth, Julius A., 189, n. 31
- Salomon, Albert, 19, n. 3
 Sartre, Jean-Paul, 72, n. 12, 100, n. 42, 111, n. 60, 112, n. 61, 113, n. 64, 118, n. 69, 157, n. 4
 Scheler, Max, 17 i n. 1, 21-27, 29, 22, n. 10, 23, n. 11, 143, n. 95
 Schelsky, Helmut, 199, n. 38
 Schelting, Alexandervon, 23, n. 11
 Schutz, Alfred, 30, 31 i n. 22, n. 23, 38, n. 1, 74, n. 17, 87, n. 32, 89, n. 34, 90, n. 35, 98, n. 41, 118, n. 69, 121, n. 72, 124, n. 74, 126, n. 78, 156, n. 1, 210, n. 47
 Seidel, Alfred, 21, n. 8
 Shibusani, Tamotsu, 32, n. 25
 Simmel, Georg, 79, n. 23, 103, n. 49, 141, n. 91, 150, n. 104, 160, n. 10, 180, n. 22, 210, n. 45
 Sorokin, Pitirim, 26

- Spann, Othmar, 201, n. 40
- Stark, Werner, 19, n. 3, 22, n. 10, 23,
n. 12, 27. i n. 21, 28
- Strauss, Anselm, 69, n. 6, 123, n. 73
- Tenbruck, Friedrich, 32, n. 25, 75,
n. 21, 86, n. 30, 178, n. 21. 190, n. 33
- Thomas, W. L., 75, n. 20
- Tonnies, Ferdinand, 102, n. 46
- Topitsch, Ernst, 27 i n. 19
- Uexkull, Jakob von, 67, n. 1, n. 2
- Veblen, Thorstein, 147, n. 101, 150.
- n. 104
- Voegelin, Eric, 101, n. 45, 112, n. 63,
134, n. 89, 144, n. 96
- Weber, Alfred, 25
- Weber, Max, 20, 21, n. 8, 23, n. 11,
32-34, 33, n. 28, 82, n. 27, 102, n. 46,
107, n. 54, 115, n. 66, 130, n. 81,
142, n. 93, 143, n. 95, 145, n. 98,
146, n. 99, 156, n. 1
- Windelband, Wilhelm, 19, n. 2
- Wolff, Kurt, 23, n. 12
- Znaniecki, Florian, 140, n. 90