

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

Srđan M. Prodanović

**STATUS ZDRAVOG RAZUMA U
SAVREMENOJ SOCIOLOŠKOJ TEORIJI:
KA PRAGMATIČKOJ
REKONCEPTUALIZACIJI ODNOSA
TEORIJE I PRAKSE**

doktorska disertacija

Beograd, 2015

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

Srđan M. Prodanović

**THE STATUS OF COMMON SENSE IN
CONTEMPORARY SOCIAL THEORY:
TOWARD A PRAGMATIC
RECONCEPTUALIZATION OF THE
RELATIONSHIP BETWEEN THEORY
AND PRACTICE**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2015

Mentor:

dr. Ivana Spasić, redovni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije za ocenu i odbranu doktorske disertacije:

dr. Ivana Spasić, redovni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr. Aleksandar Molnar, redovni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filozofski Fakultet

dr. Đorđe Pavićević, vanredni profesor

Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

Datum odbrane disertacije:

Rezime

Predmet istraživanja ovog rada biće istorijski prikaz i kritička analiza teorijskih sličnosti i razlika između pragmatizma i sociologije. U središtu našeg interesovanja će biti teorijski uvidi u zdravorazumsko mišljenje koji su prisutni u savremenoj sociologiji i pragmatizmu. Pažnju ćemo pre svega posvetiti autorima interpretativne sociologije i savremenim teoretičarima prakse. U radu ćemo ispitati kakvu ulogu je pragmatičko shvatanje zdravog razuma igralo pri formulaciji teorijskih uvida o svakodnevnom iskustvu koji se nude u interpretativnoj sociologiji i novim teorijama prakse. Pored toga, razmotrićemo značaj ovih istorijskih preklapanja izmenu pragmatizma i sociologije za potencijalnu rekonceptualizaciju međusobnog odnosa teorijskog znanja i svakodnevne prakse.

Metod koji ćemo koristiti će pre svega podrazumevati istraživačke postupke s kojima se srećemo u studijama koje se bave međusobnim uticajem teorijskih ideja kao što su: poređenje ideja, teza i teorijskih polazišta; ispitivanje evolucije teorijskih stanovišta; ispitivanje kontekstualnih uslova nastanka i razvoja teorijskih ideja. Ova poređenja ćemo vršiti sa namerom da pokažemo da je konceptualizacija zdravorazumskog mišljenja igrala važnu ulogu pri stvaranju novih pristupa i pravaca u savremenoj sociologiji. Metod će takođe biti analitički kada su u pitanju procene logičke koherentnosti teorijskih određenja zdravog razuma u delima autora koji će biti u fokusu istraživanja.

Cilj rada je da pokaže da pragmatičko poimanje zdravog razuma može da posluži kao teorijski okvir za povezivanje društvene teorije i svakodnevne prakse. Nastojaćemo da dokažemo da kontinuitet između zdravorazumskog načina mišljenja i sociološke teorije koji ne podrazumeva podrivanje kritičkog potencijala same društvene teorije.

U uvodnom delu rada u kome ćemo se ukratko osvrnuti na radove klasičnih pragmatista i sociologa, Džona Djuija i Emila Dirkema. Videćemo da je između dvojice autora postojalo teorijsko saglasje po pitanju razumevanja osnova fenomena društvenosti, te da su se razlike uglavnom bazirale na različitim epistemološkom uvidima. Naime, naturalizam koji je svojstven Djuievom pragmatizmu je u određenoj meri podrazumevao kontinuitet između zdravorazumskog i naučnog mišljenja, a ovakvo gledište je pak bilo u suprotnosti sa Direkemovom verzijom pozitivizma u kome

svakodnevno, zdravorazumsko znanje nikada ne može samerljivo sa naučnom istinom. Tvrdićemo da je ova razlika temeljno pratila dalji razvoj odnosa sociologije i pragmatizma. Međutim, značaj Dirkemovih epistemoloških gledišta se svakako najviše ogledao u činjenici da su upravo ovi uvidi odigrali jednu od ključnih uloga u formiranju funkcionalizma, kao jednog od najuticajnijih teorijskih struja u savremenoj sociologiji. U prvom poglavlju ćemo tako nastojati da objasnimo na koji način su fenomenologija i pragmatizam stvorile osnovu za prevazilaženje ove paradigme. Naročito pažnju ćemo posvetiti radovima Alfreda Šica i Džordža Herberta Mida koji su značajno uticale na interpretativnu sociologiju. U drugom poglavlju ćemo kritički razmotriti teorijske uvide dvojice prominentnih interpretativnih sociologa, Harolda Garfinkela i Ervinga Gofmana. Usredsredićemo se na njihovo tvrdnju da nesvodivosti konkretnog zdravorazumskog znanja na opšte obrasce razumevanja društvene stvarnosti, kao i na ustaljeni prigovor da se u okvirima njihovih sociologija ne mogu osvetliti odnosi moći u društvu. U trećem poglavlju analiziraćemo radove Pjera Burdijea i Lika Boltanskog koji su u okviru pravca novih teorija prakse upravo pokušali da formulišu sintezu partikularnog zdravorazumskog znanja i univerzalnog jezika teorijske kritike. U četvrtom poglavlju promatraćemo u kojoj meri nam uvidi neopragmatista Ričarda Rortija i Donalda Dejvidsona omogućavaju da prevaziđemo određene manjkavosti novih teorija prakse.

U zaključnom delu rada tvrdićemo da nam naša analiza sugeriše nužnost uviđanja strukture zdravog razuma. Shodno tome, obrazložićemo distinkciju između svojstava konkretnog, svakodnevnog znanja zdravog razuma i zdravorazumskih kvazi teorija. Pokazaćemo da se prva vrsta znanja ne može univerzalizovati i sledi uvide koje su formulisali Garfinkel i Gofman, dok druga vrsta znanja često reprodukuje odnose moći i nejednakosti i zahteva teorijsku kritiku.

Ključne reči: pragmatizam, interpretativna sociologija, fenomenologija, zdrav razum, praksa, svakodnevnica, kritika.

Naučna oblast: sociologija

Uža naučna oblast: sociološke teorije

UDK 316.2

Summary

The object of the research conducted in this thesis will be an historical review and critical analysis of theoretical similarities and differences between pragmatism and sociology. The focus of my interest will be on the theoretical insights into common sense that can be found in contemporary sociology and pragmatism. I will mainly dedicate my attention to the authors of interpretive sociology and new theories of practice. In the thesis I will investigate the role that the pragmatic view on common sense had on the formulation of theoretical insights into everyday experience offered by the interpretive sociology and new theories of practice. Aside from this, I will also reflect on the importance that the theoretical overlapping between pragmatism and sociology had for the potential reconceptualization of the relation between theoretical knowledge and everyday practice.

The method that I am going to rely on generally entails research procedures that can be found in studies that deal with mutual influence of theoretical ideas such as: comparison of ideas and theoretical standpoints; investigation of evolution of theoretical insights; investigation of contextual factors that influence the emergence and development of theoretical ideas. The goal of these comparisons that I will be making is to prove that conceptualization of common sense played an important role in creation of new approaches and paradigms in contemporary sociology. The method will also be analytical in the sense that I will systematically question logical coherence of theoretical designations of common sense in the works of authors that will be in the focus of this work.

The goal of this thesis is to show that pragmatic understating of common sense could serve as a theoretical frame in which social theory and everyday practice might become closer. I will try to prove that there is continuity between common sense and sociological theory which does not imply that the critical potential of the social theory becomes undermined by this fact.

In the introductory part of the thesis, we will shortly review the works of two classical pragmatists and sociologist, John Dewey and Emile Durkheim. We will see that there was a theoretical accordance between the two authors regarding the basis of the phenomena of sociability, and that the differences were mainly grounded on epistemological insights. Namely, Dewey's naturalism largely entailed a certain amount

of continuity between commonsense and scientific ways of thinking and this view was in opposition with Durkheim's positivism, which implied that everyday knowledge of common sense can ever be commensurable with scientific truth. I will maintain that this difference thoroughly followed further development of both sociology and pragmatism. However, the importance of Durkheim's epistemological insights can primarily be found in the fact that they played a crucial role in the appearance of functionalism, as one of the most influential theoretical currents in modern sociology. Therefore, in the first chapter I will try to explain how phenomenology and pragmatism laid the foundation for the overcoming of this paradigm. I will especially focus my attention to the works of Alfred Schutz and George Herbert Mead that profoundly influenced interpretative sociology. In the second chapter, I will critically reflect on the theoretical insights of two prominent interpretative sociologists, Harold Garfinkel and Erving Goffman. We will center our analysis on their claim that the concrete everyday knowledge can never be reduced to general forms of understanding social reality, as well as on the typical objection to their work according to which this kind of sociology cannot shed light on power relations present in the society. In the third chapter we will analyze the works of Pierre Bourdieu and Luc Boltanski in which they tried to formulate a synthesis of particular common sense knowledge and universal language of social critique. In the fourth chapter we will consider to which extent the views of the neopragmatists, Richard Rorty and Donald Davidson can help us to overcome some of the shortcomings of the new theories of practice.

In the concluding part of the thesis I will claim that our examination suggests that we must take into account the structure of common sense. Therefore, we I will explain the distinction between the properties of concrete everyday knowledge of common sense and commonsensical quasi theories. I will show that the first kind of knowledge cannot be universalized and that it follows the insights Garfinkel and Goffman, while the second kind of knowledge often reproduces the power relations and inequality and demands a theoretical critique.

Key words: pragmatism, interpretative sociology, phenomenology, common sense, praxis, everyday, critique.

Sadržaj

Uvodna razmatranja: osvrt na spor oko naučnog statusa zdravog razuma kod Dirkema i Djuia	10
I. FENOMENOLOGIJA I PRAGMATIZAM: SAVEZNICI UPRKOS RAZLIKAMA?	43
<i>Uvod</i>	43
1. ZDRAV RAZUM KAO OSNOVA INTERSUBJEKTIVNOSTI U FENOMENOLOGIJI ALFREDA ŠICA	46
1.1 U traganju za osnovom subjektivnog iskustva.....	46
1.2 Trajanje i rekonstrukcija svesti	48
1.3 Ka fenomenologiji društvenog delanja.....	50
1.4 Zdrav razum kao prostor intersubjektivnosti	52
1.5 Zdrav razum kao nužno polazište saznanja u društvenim naukama	55
1.6 Zdrav razum i društvena struktura	56
1.7 Šicovo shvatanje racionalnosti zdravog razuma.....	60
1.8 Šicovo shvatanje odnosa nauke i zdravog razuma: ponovno otkriće jednog redukcionizma.....	62
2. ULOGA ZDRAVOG RAZUMA U MIDOVOM SHVATANJU DRUŠTVENE INTERAKCIJE	67
2.1 Društveno utemeljenje biheviorizma	67
2.2 Midovo shvatanje društvenog značenja.....	70
2.3 Midovo shvatanje subjektivnosti.....	74
2.4 Zdrav razum kao polazište naučnog shvatanja značenja društvenih činova	75
2.5 Kulturni relativizam kao izazov Midovom socijalnom biheviorizmu	78
Zaključak	80
II. O MOGUĆNOSTI AUTONOMNE INVENTIVNOSTI ZDRAVOG RAZUMA: SOCIOLOGIJA HAROLDA GARIFNKELA I ERVINGA GOFMANA	83
<i>Uvod</i>	83
3. OTKRIĆE INDEKSIČNOSTI ZDRAVOG RAZUMA: GARFINKELOVA ETNOMETODOLOGIJA	86
3.1 Makro implikacije mikro sociologije: porotnici kao sociolozi.....	86
3.2 Društvo kao eksperiment: analiza etnometodološkog izokretanja fokusa sociološke analize	90
3.3 Protivrečnosti etnometodologije: zajedničko razumevanje kao nedostižna utopija svakodnevice	96
3.4 Izazov “očiglednog“: racionalnost zdravog razuma i zajedničko razumevanje	100
4. GOFMANOVA SOCIOLOGIJA SLOJEVITOSTI SVAKODNEVNOG ISKUSTVA	105
4.1 Ka dubljem promatranju odnosa partikularnog i opšteg u sociologiji svakodnevice: Gofmanova analiza okvira.....	105
4.2 O unutrašnjoj strukturi i dinamici okvira.....	108
4.3 Nepredvidljivost događaja, probijanje okvira i pragmatička kreativnost zdravog razuma	112
4.4 Gofmanovo pozicioniranje „subjekta“	115

<i>Zaključak</i>	118
III. U POTRAZI ZA KRITIČKIM POTENCIJALOM SVAKODNEVICE – NOVE TEORIJE PRAKSE	122
<i>Uvod</i>	122
5. <i>BURDIJEOV PRAKSEOLOŠKI PRISTUP ZDRAVOM RAZUMU</i>	125
5.1 <i>(Po)nov(ni) povratak praksi: Burdijeova kritika fenomenologije i pozitivizma</i>	125
5.2 <i>Habitus kao stožer zdravorazumske redukcije verovatnoće u izvesnost</i>	128
5.3 <i>O pragmatizmu prakseološkog pristupa</i>	132
5.4 <i>Odnos zdravog razuma i habitusa u Burdijeovoj sociologiji</i>	134
6. <i>O MOGUĆNOSTIMA PRAGMATIČKE SOCIOLOGIJE LIKA BOLTANSKOG</i>	137
6.1 <i>Osnove sociologije opravdanja</i>	137
6.2 <i>Specifičnost zdravorazumskih generalizacija u pragmatičkoj sociologiji</i>	139
6.3 <i>Polisi kao svakodnevna politika poretka i sukoba</i>	142
6.4 <i>Koliko ima pragmatizma u pragmatičkoj sociologiji?</i>	146
6.5 <i>Zdravorazumska kritika i/ili kritika zdravog razuma</i>	150
<i>Zaključak</i>	153
IV. JEZIK, PRAGMATIZAM I KRITIČKO MIŠLJENJE	156
<i>Uvod</i>	156
7. <i>DEJVIDSONOVO SHVATANJE PRIRODE INTELIGIBILNOSTI I INTERSUBJEKTIVNOSTI ZDRAVOG RAZUMA</i>	158
7.1 <i>Opasnost malapropizama</i>	158
7.2 <i>Prvobitne i prolazne teorije</i>	158
7.3 <i>Sociološke implikacije otkrića nesklada</i>	163
8. <i>PRAGMATIZAM IZMEĐU KONTINGENCIJE I ISTORIJSKOG NAPRETKA U DELU RIČARDA RORTIJA</i>	168
8.1 <i>Ka istorijskoj generalizaciji (neo)pragmatizma: Rortijevo shvatanje abnormalnog i normalnog diskursa</i>	168
8.2 <i>Kontingencija kao kritika</i>	171
<i>Zaključak</i>	176
ZAVRŠNA RAZMATRANJA: KA NEOPRAGMATIČKOM SHVATANJU ZDRAVOG RAZUMA	178
9.1 <i>Različita shvatanja partikularnosti zdravog razuma</i>	178
9.2 <i>Dvostruka struktura zdravog razuma</i>	179
9.3 <i>Svakodnevno znanje zdravog razuma u savremenoj sociologiji</i>	184
9.4 <i>Višestrukost zdravorazumskih kvazi-teorija</i>	188
9.5 <i>Odnos društvene nauke i zdravog razuma</i>	191
Bibliografija	197

Uvodna razmatranja: osvrt na spor oko naučnog statusa zdravog razuma kod Dirkema i Djuia

O opštim težnjama klasičnog pragmatizma i sociologije

Pragmatizam i sociologija imaju zaista dugu istoriju teorijskog dijaloga koja s vremenom zasigurno dobija sve više na značaju. Ova bogata tradicija je ujedno razlog što ovim uvodnim redovima ne možemo da pristupimo na konvencionalan način. Naime, sociologija kao nauka i pragmatizam kao pravac u filozofiji baštine čitave nizove, često divergentnih, pristupa i polazišta koja – ukoliko uzmemo u obzir nasleđe njihove međusobne teorijske interakcije – otežava koherentnu uporednu analizu, naročito u pogledu našeg nauma da istražimo jedan „teorijski motiv“ kakav je zdrav razum. Dakle, potrebna nam je neka vrsta sidrišta ako želimo da sprovedemo fokusirano razmatranje koje sebi stavljamo u zadatak. Shodno tome, u ovom uvodnom poglavlju ćemo odustati od ustaljenog pristupa gde se prepriča nacrt rada¹ i pokušaćemo da na jednom veoma konkretnom primeru izložimo neke paradigmatične probleme koji su se iz klasičnog perioda pragmatizma i sociologije preneli u njihove kasnije iteracije.

Od samog nastanka, sociologija i pragmatizam su delili čitav niz interesovanja i teorijskih polazišta koja su sledstveno neretko rezultirali relativno sličnim teorijskim projektima i rešenjima. Jedno od temeljnih preklapanja je svakako ono koje se tiče značaja moderne nauke prilikom razmatranja problema koji su se tradicionalno smatrali „čisto spekulativnim“ po svojoj prirodi.² Još od Persovog eseja *Kako da svoje ideje učinimo jasnim* (Peirce, 1961) jasno je bilo da će se pragmatizam u svojim razmatranjima konvencionalnih filozofskih problema u velikoj meri oslanjati na način rezonovanja koji je prisutan u modernoj nauci. Ista težnja da se „spekulacija“ zameni naučnim metodom još od Konta predstavlja osnovni impetus sociološkog istraživanja. U tom smislu, pragmatizam i sociologija predstavljaju klasične izdanke XIX veka u kome se javlja ideja da bi teorija mogla ne samo da nam objasni „kako svet oko nas funkcioniše“, već i da pruži određen uvid u „efikasne načine kako bismo mogli da ga

¹ Naravno, jedan deo ovog uvoda će svakako čitaocu pružiti uvid u osnovne namere i strukturu istraživanja koju nameravamo da poduzmemo.

² Up. Popp, 2007; Eames, 1977; Lukes, 1985; Turner, 1993; Jones, 2001.

putem teorije promenimo“.³ Ipak, da bismo ova uopštavanja na adekvatan način kontekstualizovali i analizirali, prethodno je potrebno da u svrhu ovog uvodnog „brušenja teorijske optike“ svoju pažnju usmerimo na one autore koji na najeklatantniji i najefikasniji način mogu da prikažu strukturu ovih teorijskih preklapanja. Iako postoji mnogo načina da se pristupi ovom zadatku, čini nam se da će naše uslove najpre zadovoljiti ako se usredsredimo na dela Emila Dirckema i Džona Djujija.

Dirkem svoja predavanja održana na Sorboni između 1913. i 1914. godine započinje na veoma intrigantan način. Na prvom izlaganju on saopštava:

„Koji su me razlozi da odaberem baš ovu temu predavanja? Zašto sam im dao zajednički naziv *Pragmatizam* i *Sociologija*? Prvi razlog je aktuelnost pragmatizma, koji je gotovo jedina teorija istine koja trenutno postoji? Drugi je što u pragmatizmu postoji značenje *života* i *delanja* koje je zajedničko njemu i sociologiji: ove dve težnje su kćeri jedne iste epohe.“

Dirkem, 2010: 13

Oba razloga koja nam Dirkem nudi za ovakav odabir teme su donekle čudna ukoliko bismo sledili uvrežena tumačenja njegovog dela.⁴ Naime, dirkemovska sociologija unutar funkcionalističko-strukturalističke paradigme nije imala priliku da se „iznutra“ fokusira na jednu filozofsku temu kao što je priroda istine.⁵ Ukoliko Dirckema tumačimo u ovom konvencionalnom ključu, dovoljno je da kažemo kako sociologija kao društvena nauka ima manje preciznu metodologiju od prirodnih, ali da proučavanje *društvenih činjenica* nije po svojoj logičkoj strukturi drugačije od proučavanja atoma, ćelija ili nekih drugih fenomena s kojima se srećemo u istraživanju prirode.⁶ Drugim rečima, u okvirima funkcionalističkog pristupa Dirckemovim radovima po pitanju teorije istine sasvim je dovoljno ukazati na „činjenicu“ da je njegova sociologija u dovoljnoj meri konceptualno komplementarna sa razvojem pozitivističke filozofije.

Međutim, ukoliko na trenutak obratimo pažnju na ove uvodne redove izrečene na Sorboni početkom prošlog veka, onda će nam ova konvencionalna čitanja njegovog

³ Ovde je svakako vredno istaći da je ovo udaljavanje od čiste spekulativnosti приметно takođe i kod drugih važnih mislioca te epohe poput Hegela i naročito Marksa. Pored njih još jedan zaseban – ali značajan – iskorak u ovom pravcu čini i Niče.

⁴ Videti na primer: Nisbet, 1965.

⁵ Naravno, Dirckema su ova pitanja prirode istine veoma zanimala u ranoj fazi njegovog intelektualnog razvoja (Gross; Jones 2004; Durkheim, 2010). Međutim, приметно je da nakon prvog izdanja *Podela rada* [1893] filozofsko orijentisan pristup klasičnim temama kao što su svest, kauzalnost, znanje, itd. progresivno ustupa mesto objašnjenjima u kojima se reflektuje njegov sve razvijeniji i prodomniji sociološki metod. Stoga nije zgoreg imati u vidu da se ova predavanja posvećena pragmatizmu održavaju u poznom periodu njegove akademske karijere kao svojevrsna refleksija nad njegovim ukupnim delom.

⁶ Ove pozitivističke možemo na primer čitati kod: Passmore, 1953; Merton, 1957; Nagel, 1979.

dela postati problematična i ujedno će nam biti jasnije zbog čega je Dirkem pragmatizam bio toliko primamljiv kao tema. Kao što smo videli, on se pita otkud „zajednički naziv“ predavanja. Dakle problem je u zbrajanju, stavljanju u isti skup nečega što, tada već velika grupa Dirkemovih sledbenika, ne bi tako lako stavila da stoji jedno pored drugog. Odmah potom sledi razjašnjenje: pragmatizam „*nudi gotovo jedinu*“ teoriju istine. Koja bi to mogla biti druga, potencijalno bolja teorija istine? Svakako, ona koju nudi sama sociologija. Naime, Dirkem je verovatno uvideo da su njegova shvatanja istine ostala rasejana u brojnim redovima njegovih dela. Izazov koji je dolazio s druge strane Atlantika je verovatno upozorio Dirkema da bi (još) jedna naturalistička teorija istine koja bi u dovoljnoj meri nalikovala njegovoj – ali bila takođe i radikalno različita u određenim fundamentalnim tezama – mogla da ugrozi razvoj tek institucionalizovane sociologije u pravcu u kojem je želeo njen nastajući klasik. Stoga ne čudi što Dirkem odmah nakon citiranog odeljka, nastavlja sa kritikom pragmatizma koji po njegovom mišljenju spada u red onih filozofija koje vode „napad na um“ (Dirkem, 2010:13).

Razloga za ovakvo tumačenje ima još više ukoliko se u obzir uzme istorijat samih predavanja; Bruno Karsenti nas naime izveštava kako je „Arman Kivilije, inače prvi istraživač koji je priredio Dirkemova predavanja o pragmatizmu, isticao da je rasprava o pragmatizmu bila važna prilika Dirkem da artikuliše određene aspekte svoje misli koje nikad ranije nije izložio tako jasno. Ovo se naročito tiče njegove teorije istine, epistemologije kao i 'opšte filozofije'“ (Karsenti, 2012: 399).⁷ Pored toga, sociologija i pragmatizam po Dirkemovom mišljenju nastoje da ponude okvir u kom istraživanje društvenih pojava dosledno sledi metodološka načela empirijskih nauka, te stoga sistematično prevazilazi težnju za „metafizičkim zadovoljstvom“ koje proizilazi iz koherentnog stvaranja apstraktnih – ali teško proverljivih – teorijskih sistema. Osnovna implikacija bi trebalo biti relativno jasna: nauka je u stanju da aktivno doprinese *praksi* i opštem progresu društva. Stoga ne čudi činjenica da Dirkem prepoznaje da pragmatizam sa sociologijom deli „značenje života i delanja“ koje sasvim ispravno smešta u duh XIX veka gde, kao što smo već istakli, postoji opšta tendencija na planu društvene teorije da se odnos između teorije i prakse na radikalnan način izmeni (la Capra 2001: 181–182; Harms, 1981).⁸ Ovaj teorijski potez razmatranja epistemologije u

⁷ Videti takođe: Rawls, 1996: 432.

⁸ Za detaljnije objašnjenje kako Dirkemovo poimanje istorije utiče na trenutnu društvenu promenu uporediti: Bellah, 1973.

kontekstu delanja, priznaćemo, ne odiše preterano pozitivističkim duhom objektivne deskripcije činjenica, što nam samo pokazuje u kojoj meri je savremena pozitivistička filozofija bila učitana u Dirkeovo delo.

Primitićemo da okvir analize već sad postaje komplikovan i zahteva neku vrstu strategije analize. Pre svega, treba poći od ograničenja da u ovom radu ne nameravamo da ponudimo opšti pregled istorije preklapanja sociologije i pragmatizma, već nastojimo da kroz poređenja shvatanja zdravog razuma relevantnih autora na donekle drugačiji način promislimo ključne ideje vezane za odnos teorije i prakse. Čini nam se da je jedno od najboljih rešenja da se fokusiramo na raspravu između Dirke i autora pragmatiste koji će imati dubok uticaj na pragmatičko shvatanje prakse. Nameće nam se pitanje najboljeg Dirkeovog „sagovornika“ u taboru pragmatista. Naizgled očigledan izbor bi bio Džems.⁹ Stoga ne čudi činjenica da veliki broj modernih autora (Joas, 1993; Baert, 2005; Barbalet, 2007; Nielsen, 1999; Kienzle, 1970) svoju analizu fokusira upravo u ovom pravcu. Međutim, glavne zamerke koje Dirke upućuje Džemu tiču se njegove psihologije pa bi nas stoga ovakvo usidranje rasprave značajno udaljilo od teme pošto bismo se morali pozabaviti nikad dovršenom raspravom o vezi i odnosu između sociologije i psihologije (što bi sledstveno podrazumevalo da istražimo i odjeke Džemsove misli u savremenoj psihologiji).

Na sreću, sama istorija pragmatizma nam nudi jednu bolju opciju u vidu ideja koje je zagovarao Džui. Naime, njegovi kasniji radovi (koje su nastali posle Dirkeove smrti) nam značajno otvaraju polje diskusije i ujedno nude makar tri dobra razloga da Dirkeovu sociologiju suprotstavimo idejama baš ovog klasika pragmatizma. Prvo, od svih pragmatista Džui je – verovatno zahvaljujući hegelijanskom zaleđu sa početka svoje akademske karijere (Dalton, 1997; Deledalle, 2002: 8; Gale, 2010: 60–63) – otišao najdalje u pokušaju da sagleda društveno-istorijske posledice pragmatičkog poimanja istine što ga čini najinteresantnijim „sagovornikom“ za Dirke.¹⁰ Zatim, Džui je – naročito u poznijem periodu svoje karijere – pisao o temama koje su veoma

⁹ Persov pragmatizam, ma kako bio originalan, nam ne može biti od velike koristi zbog toga što je (za razliku od Džemsa i Džuija) sistematično izbegavao da neke od implikacija svoje naturalistički nastrojene epistemologije prenese na ravan društvenih fenomena. Štaviše, da bi naznačio u kolikoj meri se protivi ovom širenju opsega njegovih izvornih ideja – što je sebi u zadatak stavio Džems – on čak preimenuje svoj pragmatizam u pragmaticizam (Peirce, 1961).

¹⁰ Razloge što u Pragmatizmu i sociologiji Dirke ne polemiše u velikoj meri sa Džujem valja tražiti u činjenici da je Džui u vreme predavanja bio daleko manje poznat od Persa i Džemsa. Džuijevi kasniji radovi (Dewey, 1957 [1927]; Dewey, 1929a; Dewey, 1929b) objavljeni prvi put u tokom dvadesetih i početkom tridesetih godina prošlog veka (dakle, nakon Dirkeove smrti) pokazuju se kao mnogo sociološki relevantniji u odnosu na ona dela koja je Dirke imao priliku da čita.

bliske sociologiji (kao što su društveni značaj obrazovanja (Dewey, 2004), ili poimanju javnog mnjenja (Dewey, 1954)). Treće, Djui je bio jedan od najuticajnijih autora na promene koje su se odvijale u sociologiji sredinom prošlog veka.

Na taj način, ukoliko uzmemo celokupan opus Dirkema i Djuija videćemo da se mogu primetiti veoma zanimljiva preklapanja u pristupu, ali i još zanimljivija odstupanja koja su, kao što nameravamo da pokažemo, bila od presudne važnosti za istraživanje koje sebi stavljamo u zadatak. Štaviše, u raspravi između ove dvojice autora se najjasnije može primetiti da je jedan od važnih razloga za neslaganja između sociologije i pragmatizma predstavljao teorijski status zdravog razuma. Ukratko, za Djuija on je predstavljao sredstvo putem kojeg se teorija povezivala sa praksom. Zdrav razum čini zaleđe u okviru kojeg nastaje nauka i koja ga iznova reformiše rukovodeći se naučnim metodom. Za Dirkema, pak, cilj naučnog metoda bio je upravo da stvori jezik teorije koji će prevazići inherentne ograničenosti i greške u rasuđivanju koje su toliko svojstvene zdravom razumu, ali koji će ujedno biti delotvoran u svakodnevnoj praksi. Ova „ekstrapolacija“ zdravog razuma iz klasičnog perioda pragmatizma i sociologije će biti od neobične važnosti za našu dalju argumentaciju. U ovim uvodnim redovima ćemo stoga pokušati da ponudimo jedan okvir u kome će, uprkos značajnim sličnostima u polazištima i idejama oba autora, kontrasti između Djuija i Dirkema doći do izražaja.

U tu svrhu stanovišta dvojice klasika ćemo promatrati kroz dva nivoa analize. Prvi će podrazumevati *ontološku ravan* u kojoj ćemo se fokusirati na shvatanje fenomena društvenosti, osnovnih pretpostavki međuljudske interakcije, komunikacije i društvene promene. Radovi na koje ćemo se fokusirati na ovom nivou su *O podeli rada* (Durkheim, 1991) i *Ljudsko ponašanje i priroda* (Dewey, 1957). Nastojaćemo da pokažemo da Djui i Dirkem društvo shvataju na relativno sličan način, tačnije kao konkretnu istorijsku pojavu koja se – za razliku od tada dominantnih, filozofskih obrazloženja – ne može izvesti niti iz nekih univerzalnih antropoloških konstanti (gregarni motiv, sebičnost, itd) niti se pak objašnjenje društvene dinamike može izvesti iz apstrakcija koje bi se bazirale na ovoj antropologiji (s kojim se inače susrećemo u varijacijama teorija društvenog ugovora). Takođe, videćemo da Djui i Dirkem u jednakoj meri ističu prvenstvo socioloških faktora nad psihološkim u formiranju obrazaca ponašanja.

Drugi nivo analize tiče se Djuijeve i Dirkemove epistemologije, gde ćemo pokazati da postoje značajne razlike za dalji tok našeg rada. Naime, iako su oba klasika društvo nastojali da tretiraju naturalistički, osnovni postulati saznanja su bili znatno

drugačiji. Dirkem je kao što je već opšte poznato smatrao da je društvo *sui generis* fenomen koji se očituje u društvenim činjenicama. Ovaj uvid mu je pružao mogućnost da proučavanje društva zasnuje na racionalističkoj epistemologiji čiji je univerzalizam po pretpostavci trebalo da bude kompatibilan sa realističkim implikacijama koje proizilaze iz „novonastalog“ predmeta sociologije. Sa druge strane, Djuj je smatrao da dosledno razumevanje naučne revolucije koja se dogodila u prirodnim naukama (naročito sa pojavom teorije evolucije u biologiji)¹¹ podrazumeva obaranje ne samo apstrakcija koje su vladale u socijalnoj filozofiji, već je i u epistemologiji rezultiralo njegovim napadima na realizam (Dewey, 1929b) koji je optuživao da zagovara statičnu i *apsolutno izvesnu*¹² teoriju istine. Budući da je po Djuju nedostižno univerzalno ishodište teorije, već sad možemo da naslutimo da njegovo shvatanje uloge nauke nije moglo biti komplementarno sa Dirkemovom sociologijom.

Za Dirkema nauka nema konkretnu ulogu *per se*, proučavanje društva je svrha po sebi. Naučnik, štaviše, mora da napravi otklon od praktičnih problema budući da problemi koje nameće praksa proizlaze iz potencijalno pogrešnih pretpostavki koje nam kultura, zaodenuća u uzvišenost dirkemovskog shvatanja Društva, usađuje kroz socijalizaciju. Zdrav razum tako predstavlja apsolutno razdvojen način mišljenja od naučnog, tačnije nauka nastaje kao svojevrsan antipod zdravom razumu. Veza sa praksom zapravo podrazumeva apsolutnu supstituciju zdravorazumskog mišljenja naučnim i u tom smislu ne postoji ni jedna tačka kontinuiteta. Tako na jednom mestu čitamo:

„(N)auka na koju se svako može pozvati teško da zaslužuje svoje ime. To nije nauka; u najboljem slučaju ovo predstavlja njen najopštiji i najrasprostranjeniji aspekt... Prava nauka u velikoj meri *prevazilazi ovaj vulgarni nivo*. Ona ne obuhvata samo ono čega bi se stideo svako ko to ne zna, *već sve što je moguće saznati*. Ona pretpostavlja da oni koji su u njoj verzirani poseduju natprosečne sposobnosti koje ne poseduju svi ljudi. Shodno tome, pošto je dostupna samo elitama, ona ne predstavlja obavezu. Iako je nauka korisna, *ona ne predstavlja nešto što je društvu nužno potrebno*... Stoga, nauka, poput umetnosti i industrije, stoji van delokruga etike.“

Durkheim, 1991: 13 (kurziv dodat)

¹¹ Darwin je zaista imao veliki uticaj na Djuja. Ono što je međutim interesantno je koliko je njegovo čitanje Darvina bilo savremeno, budući da je ideja kontingencije u evoluciji bila osnovna spojnica sa pragmatičkom teorijom istine koju je razvio Pers (Popp, 2007: 39–40; 127–128).

¹² Ova druga osobenost Djujeve filozofije će, kao što ćemo pokazati, biti jedna od osnovnih tačaka razmimoilaženja sa Dirkemom.

U nastavku rada videćemo da se Djuj slaže sa Dirkemom po pitanju toga da naučno istraživanje predstavlja samo po sebi svrhu, međutim ma koliko rešenja koja nauka doseže kumulativno postaju sve apstraktnija, veza sa praksom ostaje intrinzična (drugim rečima, nauka uvek u sebi zadržava potencijal da, ma koliko bila kontraintuitivna, neposredno izmeni praksu). Ovaj spoj između nauke i prakse je pre svega zdrav razum koji po Djuiju ulazi u trgovinsku transakciju (Dewey 1948: 197) sa naučnim mišljenjem (analogija dakle implicira da se ovde radi od dva „partnerska načina mišljenja“). U tom smislu djuijevski društveni teoretičar pored imperativa da objektivno proučava društvene pojave, ujedno ima i obavezu određene vrste javnog angažmana¹³. Djuj, shodno tome, optužuje „ne-empirijske“ teoretičare koji žure da odbace svakodnevno iskustvo kao puku „vulgarnost“ za osporavanje same mogućnosti istinski naučnog, reflektivnog – odnosno kako Djuj voli da kaže: inteligentnog – rešavanja praktičnih problema. Tako na jednom mestu u *Iskustvu i prirodi* čitamo sledeće redove optužnice:

„Najozbiljnija optužba koja se može upiti ne-empirijskim filozofima je da su zamaglili sadržaje svakodnevnog iskustva. Oni nisu bili voljni da ih koriguju. Oni su ih odbacili u celosti. Time što su bacili ljagu na sadržaje svakodnevnog iskustva – na stvari koje se tiču delanja, afekcija i društvenog saobraćanja – oni su učinili nešto mnogo gore od prostog uskraćivanja toliko potrebnog inteligentnog usmerenja ovih pojava... Ozbiljna nevolja je da su ovi filozofi prorekli da je zajedničko iskustvo u stanju da *iznutra* razvije metode koji će mu obezbediti samostalno usmerenje i stvoriti inherentne standarde rasuđivanja i vrednovanja... Trošenje vremena i energije na raščaravanje (disillusionment) života koji neguje svako odstupanje od *konkretnog* iskustva se mora dodati tragičnosti neuviđanja vrednosti koje bi inteligentna istraga mogla da *otkrije* i *razvije* među stvarima svakodnevnog iskustva.“

Dewey, 1929a: 38 (kurziv dodat)

Kao što možemo da primetimo, budući da su praksa i nauka posredovane zdravim razumom, ovaj oblik *angažmana* podrazumeva (radikalnu) *reformu* zdravorazumskog mišljenja. Takođe, povezanost teorije i prakse kod Djuija po svemu sudeći implicira specifičnu povezanost apstraktnog i konkretnog. Upravo će se ove razlike na planu epistemologije pokazati kao krucijalne za naše dalje rasprave o odnosu sociologije i pragmatizma.

¹³ Najbolja ilustracija ovog stanovišta je činjenica da je sam Djuj bio veoma aktivan na javnoj sceni Amerike kao zagovornik New Deala, reforme obrazovanja (Dewey, 2004), te da se aktivno suprotstavljao ekspertske kulture (Dewey, 1954) koju je u njegovo vreme zagovarao Volter Lipman.

Ontološki nivo: Kontingencija društvenog razvoja u Dirkemovoj podeli rada

Dirkem u svom čuvenom delu *O podeli društvenog rada* nastoji da svojom sociologijom ponudi jedno alternativno objašnjenje društva kao fenomena, time što će razviti radikalno drugačije shvatanje podele rada koje bi u pogledu ontološkog statusa društva anuliralo uticaj moralističkih esencijalizama koji su dolazili iz tadašnje filozofije i proučavanje društva uvelo u pozitivističku eru o kojoj je sanjao Kont.

On polazi prvo od određenih metodoloških pretpostavki koje su nužne za adekvatno određivanje predmeta same studije. Budući da je svoje objašnjenja inače često formulisao služeći se analogijom organizma, ne treba da čudi da je *funkcija* podele rada osnovno teorijsko pitanje na koje Dirkem nastoji da pruži odgovor. Podela rada, primećuje Dirkem, je nešto nam se čini veoma bliskim, to je fenomen koji se naizgled lako definiše. Tako će i manje upućeni laik sa lakoćom primetiti da je podela rada jedan od osnovnih faktora koji je doprineo razvoju civilizacije u vidu pravnih normi ili standarda života. Međutim, činjenica da sposobnost diferencijacije u savremenim društvima proizvodi moralno poželjne posledice po Dirkemu ne znači da je njena priroda moralna. Problem sa ovim, (kako ga Dirkem naziva) „moralističkim“ pristupom fenomenu podele rada se pre svega ogledao u nedostatku „objektivnog kriterijuma za razdvajanje moralnih činjenica od onih koje to nisu“ (Durkheim, 1991: 14). Ukoliko sledimo esencijalističku definiciju podele rada nismo u stanju da razrešimo protivrečnost gde jedan isti fenomen koji za posledicu ima ekonomsko-društveni razvoj (koji se tretira kao nešto što je moralno poželjno) takođe daje povoda negativnim moralnim pojavama (anomija, rast stope samoubistava itd.). U tom smislu, intuitivno blisko shvatanje pojma podele rada je po Dirkemu samo polazište za istinsku naučno istraživanje koje bi trebalo na koncu da nam pokaže koliko lako zapadamo u (metafizičke) zablude.¹⁴

Dirkem zato smatra da bi valjalo u potpunosti napustiti potragu za „suštinom“ podele rada, te da bismo se trebali okrenuti *naučnom* proučavanju društva kao vrsti *konkretne* istorijske tvorevine. Ukoliko načinimo ovaj iskorak i posvetimo se uporednom metodu na osnovu kojeg ćemo detektovati istorijske pravilnosti u procesu diferencijacije, onda ćemo biti u stanju da uvidimo kojoj meri podela rada ne samo što

¹⁴ Naravno da se čak i u ovim uvodnim i programskim tezama Dirkemove sociologije može primetiti sličnost sa pragmatičkim odbacivanjem metafizike.

je nezavisna od morala, nego zapravo predstavlja pojavu koja određuje samo moralno rasuđivanje.

„Ukoliko podela rada ne ispunjava nijednu drugu (npr. moralnu – prim. S. P.) ulogu, onda ne samo da ne poseduje moralni karakter, već se ne može uvideti nikakav razlog njegovog postojanja. Zaista, videćemo civilizacija sama po sebi ne poseduje nikakvu intrinzičnu vrednost. Ono što joj daje moralni karakter je činjenica da zadovoljava određene moralne potrebe. Kasnije će biti pokazano da su i ove potrebe posledice podele rada.“

Durkheim, 1991: 15

Sledeći ove metodološke okvire Dirkem otkriva opštu istorijsku tendenciju da sličnost ličnih preferencija bude prevaziđena kroz formiranje međusobno komplementarnih društvenih funkcija koje su neovisne od želja i stavova pojedinaca koji sudeluju u društvenom životu grupe ili institucije. Verovanja i osećanja koje osećaju prosečne individue unutar nekog društva po, sada već slavnom, Dirkemovom uvidu formiraju sistem „koji ima svoj sopstveni život“ (Durkheim, 1991:39). Ova „nadstvarnost“ koju sledimo kada komuniciramo sa ostalim pripadnicima naše grupe ili društva u celini se dakle ne može svesti niti izvesti iz psihičkih stanja pojedinca. Stoga se po Dirkemu *kolektivna svest* upravo ispoljava kroz delanja i stavove pojedinaca, ali pri tom ni u kom slučaju nije po svojoj prirodi svodiva na individualni tok svesti. Iako je kolektivna svest *sui generis* fenomen, važno je primetiti da ona ne predstavlja praznu apstrakciju. Naime, kolektivna svest se može meriti upravo zbog toga što se tiče statističkog proseka i što se, zahvaljujući činjenici da nije zavisna od individualnih stanja svesti, menja veoma sporo. Shodno tome, uporedna istorijska analiza bi dakle trebalo da omogući razumevanje evolucije društvene podele rada koja bi, po pretpostavci, vodila ka naučnom razmatranju društvenog razvoja kolektivne svesti kao predmeta sociologije (Nisbet, 1965: 92).

Ovo proučavanje društvenog razvoja pak navodi Dirkema da u okviru kolektivne svesti uvidi određene ontološke distinkcije. Ono što je karakteristično za oblike integracije koje možemo pronaći u istorijskom razvoju konkretnih društvenih oblika jeste da ispočetka nastoje da ostvare jedinstvo kroz insistiranje na sličnostima. Naime, Dirkem smatra da se u segmentiranim („primitivnim“) društvima razlike, ako uopšte postoje, tiču se pre svega „istaknutih pojedinca“, odnosno onih koji predstavljaju rudimentarne oblike vlasti (poglavice, vračeve itd.). Među pojedincima koji čine pleme ne postoje nikakve individualne razlike. U tom smislu, oblik solidarnosti koji integriše pojedince u društvo Dirkem naziva mehaničkom zbog toga što kolektivna svest takoreći

determiniše individualne svesti na isti način na koji jedan zupčanik u mehanizmu okreće drugi: dakle, bez ikakvog prostora za autonomiju delanja. Strukturalno gledano, smatra Dirkem, ovakva društva su u stanju da delaju jedino kao celina na isti način kao što kolonije ćelija mogu da delaju kao (neizdiferenciran) organizam.¹⁵ Sa druge strane imamo integraciju pojedinaca koja se ne ostvaruje na osnovu sličnosti, već na osnovu razlika među individuama. Ovu diferencijaciju komplementarnih uloga koja se vremenom razvija, Dirkem naziva organskom solidarnošću. Pojedinci sada imaju veću individualnu slobodu, a kolektivna svest ne diktira uniformne reakcije (Nisbet, 1965: 35). Ova distinkcija između organske i mehaničke solidarnosti pokazaće se kao ključna za razumevanja konceptualno utemeljenog društvenog razvoja.

No da bi se u potpunosti razumeli Dirkemovi teorijski naumi, potrebno je malo detaljnije pozabaviti se načinom njihove razrade. Naime, pošto je kolektivnu svest nemoguće neposredno promatrati – ali je opet jednako važno imati neki oblik empirijskog uvida u nju – potrebno je naći odgovarajući „materijalni trag“ koji će na najbolji način omogućiti dalje sprovođenje uporednog metoda. Po Dirkemovom mišljenju, najbolji način da se prati je tako što će proučavati oblike prava. Naročito je značajna distinkcija između krivičnog i restitutivnog i na njima zasnovanim formama pravnih sankcija. Naime, prva vrsta pravnih sankcija implicira da kolektivna svest smatra da je zločin takav da ugrožava nju samu, tako da kazna mora se sprovesti nad telom onog koji počinio zločin (dužniku se odseca ruka, nad ubicom se sprovodi smrtna kazna itd. ili se izoluje od ostatka zajednice). U restitutivnom pravu se pak ne insistira na tome da je pojedinac dužan samo da sanira štetu koju je naneo. Dirkem smatra da podela rada i razvoj društva stoje u direktnoj korelaciji sa razvojem restitutivnog prava zbog toga što ima funkciju koja veoma nalikuje ulozi nervnog sistema u organizmu (Durkheim, 1991:83).

Ovaj proces se dá sagledati i u ravni pravnog razvoja institucija. Rast složenosti i stepena konkretnosti ugovornog prava – pored toga što sugerise da kolektivna svest sada zahteva samo prosto namirenje pređašnjeg stanja (a ne kaznu nad telom) – takođe pokazuje da su pravne institucije skoro kapilarno prodrle u društvo. Individualnost zapravo po Dirkemu predstavlja jedan od pokazatelja jačanja i usložnjavanja procesa

¹⁵ Iako mehanička solidarnost predstavlja izvornu vrstu društvene integracije, ona po Dirkemovom mišljenju opstaje i u savremenim društvima. Uvid u ovaj aspekt kolektivne svesti u savremenim društvima možemo da osetimo svaki put kada postoji jaka i jednoglasna reakcija svih pojedinaca na neki društveni događaj. Ovo jedinstvo (bilo da se ostvaruje zavaljujući pozitivnoj ili negativnoj reakciji) se pre svega tiče onih stavova ili sentimenata koji se u datom trenutnu smatraju centralnim za pomenutu kulturu.

integracije pojedinaca u društvo. Sve obimnija regulacija interakcije putem restitutivnih sankcija ima dvojake posledice po dalji razvoj organske solidarnosti u društvu. Prvo, zbog toga što su društvene funkcije komplementarno razdvojene u društvu, pojedinci nužno uviđaju svoju međusobnu zavisnost. Drugo, iako su brojni oblici interakcije formalizovani putem normi, postoji još veći broj situacija u kojim ne postoje uniformna i strogo formalizovana pravila, pa su shodno tome i akteri dužni da ugovorom anticipiraju što više nepredviđenih okolnosti – uviđajući pri tom ujedno nužnost kooperacije ali i kontingenciju društvenog delanja, kao i partikularnost svojih interesa. Raspravljajući o implikacijama institucije ugovora po razvoj individualnosti, Dirkem tako primećuje:

„Nesumnjivo, kada se ljudi obavezuju ugovorom oni to čine zbog toga što putem... podele rada imaju potrebu jedni za drugima... Uslovi njihove saradnje moraju biti fiksirani dok god traje njihov odnos. Dužnosti i prava moraju biti definisani ne samo u pogledu situacije koja je pred njima u trenutku kada je ugovor zaključen, već i u pogledu okolnosti koje bi se mogle dogoditi i koje bi ga mogle izmeniti... . Zaista ne smemo da zaboravimo da iako podela rada čvrsto spaja interese pojedinaca zajedno, ona ih međusobno ne meša: interesi ostaju jasno razdvojeni i u međusobnoj konkurenciji.“

Durkheim, 1991: 160

Ukoliko malo pažljivije razmotrimo prethodni citat videćemo da Dirkem smatra da ugovor kao institucija zapravo podrazumeva da sila razvoja u društvima u kojima vlada organska solidarnost suštinski proizilazi iz bogatstva svakodnevne prakse: što više potencijalnih partikularnih interesa, to više mogućih varijacija u formalizaciji anticipiranih okolnosti, što opet naposljetku stvara složenije obrasce integracije pojedinaca u društvo. U tom smislu individualne razlike – nasuprot konvencionalnim tumačenjima – kod Dirkema nisu samo puki ostatak normativne integracije. Štaviše, možemo da tvrdimo da zapravo element kontingencije koji zatičemo u ravni svakodnevne prakse kod Dirkema opstaje kao jedno od sredstava putem kojih se iznova reformišu opšte pravilnosti društvene strukture. Ovo znači da iako kolektivna svest ostaje suštinski nesvodiva na individualnu, pokretač njenog razvoja ostaje u ravni suštinski kontingentne otvorenosti grupne interakcije u kojoj se iznova potvrđuje.

Dirkem tako u *Podeli rada* dolazi do određenja društvene ontologije koja podrazumeva da kolektivna svest ima dva modaliteta u kojima se empirijski iskazuje u praksi kroz oblike solidarnosti. Istinska inovativnost njegove sociologije se ogleda u tome što u organskoj solidarnosti – za razliku od mehaničke – postoji povratna sprega

između (svakodnevne) prakse i obrazaca integracije koji se grupno karakterišu kao kolektivna solidarnost. Drugim rečima, čitava poenta društvenog razvoja solidarnosti, od statičke, mehaničke, solidarnosti koja u potpunosti reguliše sve aspekte svakodnevice, do organske u kojoj postoji progresija individualnih razlika, upravo se ogleda u tome da Dirkem nastoji da uspostavi jedan teorijski uvid u društveni sistem u kome društvo skoro enormno jača oblike integracije ali uslovno rečeno ostaje „jedan korak iza svakodnevice“ time što u tom domenu prakse o(p)staju pojedinačni sistemi preferencija i interesa koji služe kao dinamični faktor razvoja. Na ovaj način moderna društva iznova postaju sve slobodnija, ali ujedno i više integrisana. Ali ova vrsta progressa se takođe ne može redukovati na neki pojam koji bi imao moralne konotacije. Sloboda koja postoji dolazi iz kontingencije same prakse i zapravo počiva na načelnoj nemogućnosti da pronađemo postojan skup termina (sreća, dobrota itd) kojim bi opisali sve prošle i predvideli validne puteve za buduća kolektivna delanja.

Prethodni redovi će biti još jasniji ukoliko se pozabavimo načinom na koji Dirkem tretira utilitaristička shvatanja progressa i društvene evolucije po kojima sa uslozljavanjem društvene strukture raste i sreća onih pojedinaca koji je svojim delanjem tvore. Ono što je problematično u vezi sa ovom tezom je što, po Dirkemovom mišljenju, ne postoji objektivni kriterijum za procenu sreće unutar jednog društva. Stoga pokušaj utilitarista da genuzu podele rada olako nađu u njegovoj sposobnosti da doprinese sreći zavisi od jednog krajnje subjektivnog pojma koji nema nikakv naučni značaj (Durkheim, 1991: 190). Ukoliko želimo da izmerimo kolektivno zadovoljstvo unutar društva, onda bi po Dirkemu najbolji način podrazumevao fokusiranje na prosečnu sreću stanovništva do koje dolazimo putem analize prosečne stope samoubistava u tim konkretnim društvima (Durkheim, 1991: 191–192). Međutim, ukoliko to učinimo videćemo da stope samoubistava zapravo rastu kako se društvo razvija i da su štaviše najveće u onim državama gde je podela rada najviše uznapredovala (industrijske zemlje Zapadne Evrope).¹⁶ Ovo, po Dirkemovom mišljenju, sugeriše da je nemoguće govoriti o tome kako je progres u stanju da učini društva srećnijim dodajući pri tom kako „...ne postoji apsolutna sreća koja bi se dala objektivno meriti i kojoj se ljudi bliže kako odmiče proces progressa“ (Durkheim, 1991: 194). Iako

¹⁶ Trebalo bi imati na umu da je Dirkem veoma oprezan, te da naglašava kako se ne može govoriti o nekakvoj čvrstoj korelaciji između stepena progressa nekog društva i pada prosečne sreće (Durkheim, 1991: 194). Ipak on smatra da je povezanost, ma koliko bila slaba, dovoljno efikasno podriva osnove utilitarističkih argumenata.

bi nam se moglo učiniti da Dirkem ovde upada u protivrečnost zbog toga što negira društveni progres, to je samo površan utisak.

Videli smo da je za društva, u kojima je integracija putem organske solidarnosti, svojstveno povećanje individualne slobode, ali i da ta sloboda podrazumeva da pojedinci stoje u oštroj konkurenciji jedni spram drugih. Na taj način, pojedinci su pod konstantnim pritiskom da se adaptiraju na spoljne društvene uslove, međutim, ta „novostečena sloboda“ u formiranju preferencija i traganju za sopstvenim interesima istovremeno „personalizuje“ potencijalnu neuspešnost tih istih pokušaja adaptacije.¹⁷ Stoga, smatra Dirkem, ne postoji jednostavan način da se uzroci i posledice podele rada jednostavno podvedu pod jedan isti filozofski nejasan pojam kao što je sreća. Proces razvoja društva koji po utilitaristima stremi ka (metafizički utemeljenoj) „Civilizaciji“ po Dirkemu je zapravo lišen suština koje bi na jednostavan način bile „čitljive“ pojedincu:

„...Civilizacija se stoga ne može sagledati kao cilj koji bi ljude motivisao zahvaljujući svojoj privlačnosti, niti pak kao neko dobro koje ljudi nejasno uviđaju i unapred žele... *Ne postoji pol ka kome se orijentiše istorijski razvoj i ka kome streme ljudi ne bi li postali srećniji ili bolji, budući da se ni sreća ni moralnost ne uvećavaju sa porastom intenziteta života. Ljudi napreduju zato što moraju to da čine. Ono što određuje brzinu tog napretka je pritisak koji – u zavisnosti od njihovog broja – jedni na druge vrše.*“

Durkheim, 1991: 276 (kurziv dodat)

Kao što vidimo, Dirkemovo shvatanje društvene ontologije gde „difuznost“ prakse bogati modalitete integracije na koncu doprinosi da se u njegovoj sociologiji i shvatanje progressa postavi na radikalno anti-esencijalistički način. Kontingencija koju smo ranije detektovali u međusobnom odnosu prakse i kolektivne svesti koja ustrojena po principima organske solidarnosti shodno tome rezultira u određenoj otvorenosti društvene promene (iako je sama promena nužna). Dirkemova kritika utilitarizma u tom smislu otvara mogućnost da u ontološkoj ravni njegov pristup društvu ne samo što ostaje savremen i aktuelan, već u izvesnoj meri i radikalniji u svom zahtevu da se pri naučnom objašnjenju društvenih pojava mora sistematski izbegavati poriv da se teorijski termini hipostaziraju uz opravdanje da sva odstupanja primetna u našem

¹⁷ Čini se da je ova naša teza saglasna i sa Dirkemovim kasnijim stavom koji iznosi u *Samoubistvu* (Durkheim, 1997), gde je izolovanost pojedinca i od kolektivne svesti koja je oličena u religiji glavni faktor koji određuje stope ubistava. Tim pre ne čudi što u protestantizam – kao potpuno komplementarni religijski predstavnik procesa modernizacije – u kome se vernik potpuno sam „suočava sa Bogom“ u najvećoj meri stoji u vezi sa većim procentom samoubistava.

svakodnevnom životu – a koja se ne mogu podvesti pod taj isti pojam – predstavljaju „sasvim adekvatnu“ žrtvu na oltaru apsolutne teorijske transparentnosti.

Osobnosti Dirkemove socijalne ontologije će biti veoma značajne za dalju raspravu o opštem odnosu između sociologije i pragmatizma. Naime, videćemo da Djuijevo razumevanje ontoloških pretpostavki društvenosti jednako podrazumeva da se proces društvenog razvoja odredi anti-metafizički. Jako protivljenje esencijalizmu koji primetno kako u sociologiji, tako i u pragmatizmu, svakako predstavlja jednu od osnovnih teorijskih spona koja ih je tokom godina spajala u teorijski savez. Međutim, valjalo bi imati na umu da su i na ovoj ravni postajale značajne razlike. Naime, iako Dirkem smatra da je društveni razvoj otvoren i da nema pojmovnu svrhu ili suštinu (poput sreće ili morala), on u pokušaju da zasnuje sociologiju kao savremenu društvenu nauku na epistemološkoj ravni ipak ostavlja otvoren prostor za opstanak krucijalnih metafizičkih pojmova. No pre nego što detaljnije pristupimo ovim problemima, prethodno je potrebno obrazložiti Djuijevo shvatanje društvenosti.

Ontološki nivo: Djuijevo shvatanje društvene uslovljenosti navika

Cela Djujeva studija *Ljudska priroda i ponašanja* je zapravo deo jednog znatno šireg naturalističkog projekta koji sebi u zadatak daje reformu društveno-teorijskih problema sledeći društveno-teorijske aspekte savremenog naučnog metoda.¹⁸ Kao što ćemo detaljnije videti u narednim odeljcima, Djui je smatrao da epistemološka revolucija koju sa sobom donosi savremena nauka pre svega podrazumeva odustajanje od traganja za apsolutnom izvesnošću saznanja u korist pouzdanih i empirijski proverljivih hipoteza koje, ukoliko su potvrđene, doprinose poboljšanju iznalaženja sposobnosti da upravljamo spoljašnjom sredinom. Eksperiment je možda najbolji primer takve kontrolisane promene čiji je konačni cilj uvek „praktičan“¹⁹ i okrenut ka manipulaciji prirode. Sledeći ove opšte uvide, Djui pokušava da razvije naročit oblik socijalne psihologije koja bi moralu pristupila na naučan način i koja bi u tom pogledu omogućila lakše društveno-moralno eksperimentisanje a pri tom bi za svoj ultimativni

¹⁸ Up. Dewey, 1929a; Dewey, Dewey 1929b. Interesantno je primetiti da je Dirkem bio u velikoj meri pobornik naturalističkog pristupa (Nielsen, 1999:77).

¹⁹ Pod praktičnošću eksperimenta ovde pre svega podrazumevamo činjenicu da upravo eksperiment predstavlja jedan od osnovnih načina provere i razrade konceptualnih, teorijskih dilema.

cilj imalo trasiranje puta liberalnoj utopiji gde se na izazov nužno kontingentne promene odgovara (radikalnom) reartikulacijom naših moralnih koncepcija.²⁰

Djui svoju raspravu započinje sa promatranjem fenomena navike koja po njegovom mišljenju čini jednu od osnova moralnog ponašanja. Odmah na početku pomenute studije Djui navike definiše kao *funkcije* koje podrazumevaju interakciju između organizma i sredine (Dewey, 1957: 17). Shodno tome i osobnosti ljudskog ponašanja se ne mogu analizirati van konteksta šire društvene sredine, navike su tako plod uticaja koje sredina ostvaruje „...putem organskih sturktura ili stečenih dispozicija“ (Dewey, 1957: 17). Obrasci delanja i ponašanja koji se formiraju u interakciji sa spoljnom okolnostima ne samo da se ustaljuju unutar pojedinačnih svesti putem socijalizacije, već se – u zavisnosti od mere u kojoj rešavaju praktične probleme koje dolaze iz spoljašnje sredine – prenose između različitih generacija kao tradicija ili običaj. Djui sebi stavlja u zadatak razvoj okvira koji će upravo imati u vidu društvenu posredovanost navika, njihovo potencijalno međusobno „sukobljavanje“ i mogućnost inteligentne promene. Navika se stoga po Djuijevom mišljenju može odrediti kao:

„...vrsta ljudske aktivnosti na koju utiču pređašnje aktivnosti i koja je u tom smislu stečena; ona u sebi sadrži određeni poredak ili sistematizaciju manjih elemenata delanja; ona je projektovana; dinamična po svom kvalitetu; spremna za vidno ispoljavanje; u nekoj prikrivenoj formi je na delu čak i onda kada ne dominira nekom aktivnošću.“

Dewey, 1957: 39

Ovde je važno istaći da navike po Djuijevom mišljenju ne predstavljaju samoreglativni sistem koji sam od sebe daje koherenciju ličnosti. Štaviše, veća je verovatnoća da će jedna od naših navika uvek biti u direktnoj koliziji sa nekom drugom. Tako, ukoliko sam stekao naviku da pišem noću, onda sigurno neću moći da zadovoljim svoju drugu (ranije razvijenu) naviku da izjutra džogiram. Djui smatra da se ova intrinzična protivrečnost navika prevazilazi kroz proces „interpretacije navika (Dewey, 1957: 57) putem kojeg se konstituiše karakter. Karakter tako po Djuiju predstavlja jedinstvenu individualnu usklađenost navika koja nam omogućava da sebi pružimo relativno trajne i postojane samoopise. Navike i karakter čine osnovu Djuijevog shvatanja inteligibilnosti društvenog delanja. Kada sledimo naviku mi moramo na neki način da sudelujemo sa spoljnom sredinom, a ovo pak, čini osnovnu građu da na osnovu *našeg sopstvenog* procesa tumačenja navika ostvarimo uvid u značenje *tudjeg* delanja. Djui zapravo smatra

²⁰ Up. Savage, 2002.

da se saznanje karaktera drugih ljudi zasniva na interpretaciji njihovih pojedinačnih činova. Naravno, ne bi trebalo zaboraviti da se ovaj proces modifikacije ne odvija konstantno. Kada učimo neku igru ne razmatramo svako novo pojedinačno pravilo kao novi podsticaj iz našeg okruženja koji bi valjalo usaglasiti sa svim ostalim navikama, već svako novo pravilo tretiramo kao „tehnički detalj“ dok ne naučimo celu igru. Važan aspekt moralnosti se po Djuijevo mišljenju upravo ogleda u tome da se razluči kada situacija zahteva oprezno moralno rasuđivanje a kada ne.

Pored toga, malopredašnja definicija navika nam nudi uvid u Djuijevo razumevanje odnosa između pojedinca i društva. Tako vidimo da su navike nešto što se *stiče* (bilo kroz neposrednu interakciju sa „materijalnom“ sredinom, bilo kroz proces učenja koji pak podrazumeva interakciju sa društvenom sredinom). Tako, pojedinci, sledeći svoje navike koje su stekli putem socijalizacije, po Djuijevo mišljenju slede *običaje* koje definiše kao kolektivne navike (Dewey, 1957: 60).²¹ To znači da postoji zdatost normi i konvencija koje se ne mogu svesti na individualnu svest, ali da se međusobnog razumevanja delanja – zbog toga što se odvija u kontekstu stalne interakcija sa spoljašnjom sredinom – ne može u potpunosti izmestiti izvan ravni *konkretnih i pojedinačnih ispoljavanja* navika, konvencija i pravila.²²

Da bi objasnio na koji način je društvena stabilnost – koja se dobija iz običaja, kao kolektivnih navika – povezana sa društvenom promenom, Djui uvodi pojam impulsa. Oni predstavljaju uređenu psihičku energiju koja predstavlja prvi oblik interakcije između čoveka i sveta. Oni na neki način predstavljaju izvesnu vrstu neizdiferencirane osnove naših razrađenih motiva. Ipak, suprotno psiholozima svog doba, Djui insistira na tome da su instinkti zapravo fenomeni od sekundarnog značaja. Oni samo vremenski prethode formiranju razrađenim crtama ličnosti koji omogućavaju inteligentne oblike opštenja sa spoljašnjom sredinom. Impulsi zapravo zavise od običaja, ili pak u slučaju pojedinca, od prenošenja navika putem socijalizacije. Djui smatra da naše delanje poseduje značenje (Dewey, 1957: 86) tek onda kada pribavimo navike; samim tim instinkti ne mogu da predstavljaju neposredne pokretače našeg delanja jer bi to pak značilo da nikad ne bismo bili u stanju da pružimo koherentan opis toga što smo učinili (setimo se da karakter podrazumeva interpretaciju navika). Ovo pak znači da se ponašanje pojedinaca po Djuijevo mišljenju zapravo ne može posmatrati

²¹ Up. Fesmire, 2003: 9–22.

²² Ovo će biti jedno od ključnih momenata za razvoj interpretativne sociologije. Pragmatičko zaleđe interakcionizma i etnometodologije počiva upravo na razradi ovog aspekta Djuijevo pragmatizma.

izolovano, već isključivo u društvenom kontekstu (običajne) reprodukcije navika. Stoga ne čudi da Djuijevo shvatanje *kolektivnog uma* nastaje kao produkt kolektivnog društvenog delanja, on zapravo predstavlja običaj koji je „... u jednom trenutku doveden do eksplicitne, emfatične svesti“ (Dewey, 1957: 60). Ontološka realnost institucija, koje su ustanovljene kroz običaje, dakle, ono što po Djuiju prethodi individualnom delanju koje se rukovodi impulsima, čine osnovu društvenog života.

Paralele sa Dirkemom su ovde relativno očigledne. Naime, ranije smo pokazali da su sistemi ličnih preferencija i interesa kod Dirkema zavisni od kolektivne svesti u tom smislu što se adekvatno mogu razumeti tek onda kada imamo u vidu da društveni fenomeni nisu prosti skupovi delanja grupa i pojedinca. Kao što je dobro poznato, Dirkemu je bilo veoma stalo da pokaže da su društvene činjenice izrazito postojani fenomeni. Međutim, ono što (po)rađa ovaj *sui generis* aspekt stvarnosti je očigledno samo kontinuitet ponavljanja. Tako u uvodnim odeljcima *Pravila sociološkog metoda* čitamo:

„Tu dvojnost prirode (kolektivne i individualne svesti – prim. S. P.) kategorički pokazuje to što se ove dve kategorije činjenica često pojavljuju razdvojeno. Naime, neki od tih načina deljanja ili mišljenja *usled ponavljanja* stiču neku vrstu postojanosti koja ih... izoluje od pojedinačnih događaja... Oni tako dobijaju telo, čulni oblik koji im je svojstven i obrazuju stvarnost *sui generis*...*Kolektivna navika* ne postoji samo u imanentnom stanju u uzastopnim nizovima koje određuje, već se, zahvaljujući povlastici koju ne nalazimo u biološkom carstvu, izražava obrascem koji se ponavlja od usta do usta, koji se prenosi vaspitanjem, koji se čak napismeno potvrđuje.“

Dirkem, 2012: 37–38 (kurziv dodat)

Sa druge strane, uporedimo ove izjave sa tvrdnjama koje Djui u rudimentarnoj formi još 1896. godine iznosi u svojim predavanjima o političkoj etici. Raspravljajući o pitanju da li je društvo organizam Djui polazi od krucijalne distinkcije za razumevanje onoga što je organsko po svojoj prirodi:

„Prvi element definicije tiče se razlike između organizma i mašine. Mašina predstavlja specijalizaciju nezavisnih delova, *ali celina ne reaguje u svojim konstitutivnim elementima*... *Ovo je razlog zbog kojeg je društvo viši organizam od pojedinca. Ono ima određenije vrednosti*. Podrazumeva se da je posredi jedinstvo delanja, a ne egzistencije ili forme.“

Dewey, 1998:143 (kurziv dodat)

Kao što se dâ primetiti, opravdano je tvrditi da u ontološkoj ravni postoji veoma veliko saglasje između Dirkema i Djuija.²³ Oba autora naime smatraju da društveni nivo stvarnosti prethodi individualnoj svesti i da počiva na među-generacijskom ponavljanju koji putem socijalizacije generiše svetonazore koji čine temelj delanja koji prethodi individualnoj refleksiji. Međutim, sličnosti se ne završavaju samo na polaznim ontološkim osnovama²⁴, relativno veliko preklapanje se može detektovati i u shvatanju razvoja.

Djui je veoma svestan činjenice da su navike po svojoj prirodi konzervativne; svako ko je probao da promeni neku od svojih loših navika veoma lako će videti koliko je napora potrebno da bi se načinio bilo kakav iskorak ka promeni. Glavni impetus koji stvara potrebu za prevazilaženjem navike po Djuiju je upravo impuls. Međutim, pošto impuls mora biti posredovan kroz naviku da bi imao ma kakav smisao, onda uslov prevazilaženja navike koja ne može da zadovolji inicijalni impuls mora da dođe putem aktivne refleksije o obrascima interakcije između društvene sredine i nosioca navike koju bi valjalo izmeniti. Ovo svakako važi i na društveno-istorijskom planu. Djui tako uviđa da je za svako društvo inherentna tendencija da se običaji petrifikuju, te da se iz tog razloga vrlo često slepo sleđenje moralnih i društvenih konvencija ceni kao vrsta vrline. U tom smislu, možemo da tvrdimo da Djui fokus reprodukcije moći u društvu smešta upravo na način na koji navike određuju impulse. Pojedincima se tako od najranijih dana kroz proces socijalizacije nudi jedan sistem značenja koji sužava horizonte delanja i mogućnosti eksperimentisanja u „formiranju novih navika“.²⁵ Ipak, ma koliko ova tendencija bila snažna, ona nikad ne može u potpunosti da „umiri“ impulse unutar nekog društva zato što je društvena praksa po Djuijevom shvatanju izrazito dinamična pa stoga sama uvek iznova rađa sasvim nove vrste potencijalnih iskustava kod kojih snaga običaja i navike još nije u potpunosti potpala pod rigidnu moć ponavljanja i reprodukcije koju poseduje navika i običaj. Nužnost promene za Djuija

²³ Ipak, nesporno postoje i razlike. Videli smo da Djui smatra da kolektivne navike čine matricu značenja koja je bazična i prevazilazi individualnu svest. Međutim, jednako je važno primetiti da se intersubjektivnost pojavljuje kao proces interpretacije navika koje se odvijaju u društveno definisanim situacijama. Ovim se nazire koren sukoba. Saznanje kolektivnog karaktera društvenosti će kod Djuija morati da uzme u obzir jezik i pojmove putem kojih dolazimo do interpretacija opštih pravila što je kao što ćemo u nastavku videti u koliziji sa Dirkegovom epistemologijom kod kojeg je saznanje vezano za ideju kolektivne svesti s kojom se Djui ne slaže.

²⁴ Zanimljivo je primetiti da se Dirkeu u svojim ranijim filozofskim predavanjima eksplicitno bavi navikom. On tako primećuje da su dve osnovne karakteristike navike očuvanje našeg minulog delanja i reprodukcija tog delanja koja je takoreći generisana iz sebe same (Gross; Jones, 2004: 151).

²⁵ Po Djuijevom mišljenju nigde ova potrebna za eksperimentom nije toliko očigledna koliko u obrazovanju koje je u modernom dobu svedeno na puku obuku (Dewey, 1957: 92)

upravo leži u činjenici da društveni život neumitno teče, a da pri tom stara rešenja za nova iskustva ne deluju jednako delotvorno u vremenu.²⁶ Labavo povezane ali ujedno gusto ispletene mreže konvencija koje su otvorene ka *individualnom* eksperimentisanju po Djuiju predstavljaju ideal istinske demokratije u savremenim društvima. Lako se može primetiti da su ovi stavovi u najmanju ruku kompatibilni sa našim čitanjem Dirkemove organske solidarnosti u kojoj kontingencija prakse koja je generisana diferencijacijom stvara uslove za sve tešnje obrasce društvene integracije.²⁷ Ovaj dinamički aspekt je, kao što ćemo videti, prizivao da se na epistemološkom nivou razviju razumevanja nauke koja će biti u stanju da pomenutu kontingenciju prakse inkorporiraju u sam proces saznanja društvenih fenomena

Ipak, takođe bi trebalo istaći da i na ontološkom planu postoje značajna odstupanja u uvidima dvojice klasika. Naime, dosezanje ove refleksivne promene po Djuijevom mišljenju može biti isključivo posledica inteligentnog delanja koje podrazumeva razmatranje alternativnih posledica starih i nastajućih navika (*dramatic rehearsal*). Ovo svojevrsno spajanje pragmatičkog načela istine i ontoloških uvida o kontingenciji prakse konstituiše otvoreno polje demokratskog eksperimentisanja koje u idealnoj situaciji rezultira *refleksivnom navikom*, odnosno navikom čiji je automatizam reprodukcije ograničen racionalnim garantom da njeno ispoljavanje doprinosi individualnom i kolektivnom moralnom boljitku. *Inteligentno delanje* tako po Djuijevom mišljenju podrazumeva konstantnu povratnu spregu sa iskustvom, budući da se usvajanje novih i potencijalno boljih moralnih obrazaca može naučno analizirati jedno ukoliko imamo zaleđe konkretnih činova delanja (Dewey, 1957: 166). Stoga se po Djuijevom mišljenju moramo okrenuti konkretnim svakodnevnim ispoljavanjima navika²⁸ i njihovog odnosa sa običajima i impulsima kako bismo napravili teorijski

²⁶ Ova napetost se možda najbolje očituje u generacijskom jazu u tumačenju sveta koji po Djuiju predstavlja empirijsku činjenicu: „Navika i impuls su možda zaraćene strane, ali to je borba između navika onih koji su ostareli i impulsa mladih“ (Dewey, 1957:95)

²⁷ Ovde valja biti oprezan i primetiti da se Djui pre svega bavi osobenostima savremenih društava i dinamikom njihovih budućih promena, te da ne ulazi u meri u kojoj to Dirkem čini u istorijski razvoj društva. Shodno tome, pitanje odnosa Djuijeve epistemologije i Dirkemovog shvatanja mehaničke solidarnosti ostaje donekle otvoreno, iako bi se moglo tvrditi da po Djuiju u pred-demokratskim društvima navika i običaj imaju krajnje rigidne modalitete reprodukcije što bi opet bilo kompatibilno sa dirkemovskim sociološkim uvidima striktno anti-individualnosti unutar onih društva gde vlada mehanička solidarnost.

²⁸ Djui takođe smatra da jedan od osnovnih razloga što se zanemarila činjenica da konkretne navike čine osnovu znanja i mišljenja leži u pogrešnoj pretpostavci da se o svesti može govoriti kao o nekakvom generalnom pojmu u mentalističkoj filozofiji (npr. fenomenologiji). Opovrgavajući svaku mogućnost da se tok svesti u potpunosti potčini čistoj spekulaciji, Djui upozorava: „konkretne navike su isključivo mesto gde se percipira, prepoznaje, zamišlja, priseća, sudi, ubeđuje. 'Svest' bilo da je shvaćena kao tok ili

okvir objašnjenje ljudskog delanja koji bi bio u stanju da izbegne rigidnost navika i haotičnost impulsa.

Ova sposobnost da se prisećamo starih navika, da opažamo potencijale novih događaja i da planiramo buduće delanje po Djuijevom mišljenju ne predstavlja samo unutrašnju strukturu odnosa između navika i spoljašnje sredine, već ujedno čini osnov za *povezanost* subjekta i objekta saznanja (Dewey, 1957: 172). Za Djuija svaka novost u našim kognitivnim mrežama nikada ne stoji izolovano, naša pređašnja znanja su uvek tu da tom novom fenomenu daju značenje i da ga na relativno koherentan način uklopimo sa ostalim znanjima, ili da pak formiramo novi okvir za tumačenje fenomena. U tom smislu, spoljni objekti po Djuiju nisu nedodirljive „stvari po sebi“ od kojih nas razdvaja epistemološki jaz koji be se mogao premostiti jedino nekim oblikom transcendencije, već „za specifičnu svrhu izolovani aspekti iskustva“ (Boisvert, 1998: 21). Štaviše, Djui smatra da između spoljašnje sredine i „unutrašnje predstave“ suštinski postoji kontinuum:

„Čovek od nauke ili filozof, poput stolara, lekara ili političara zna zahvaljujući svojim navikama a ne pomoću svoje 'svesti'. Potonja je *ishoda događaja, a ne njihov izvor*. Njena pojava označava naročito delikatnu vezu između veoma organizovanih navika i neorganizovanih impulsa.“

Dewey, 1957: 172–173 (kurziv dodat)

Ovde možemo da vidimo i koren razdora između Dirkema i Djuija. Za Djuija, naučno saznanje je povezano sa svakodnevnim borbama sukobljenih impulsa i nastojanja da *kroz konkretne* situacije formiramo navike koje će pružiti dovoljno stabilnu osnovu za društveno delanje. Drugim rečima, po Djuiju fenomen saznanja ne zavisi od „specifičnosti svesti“ u koji filozofi i naučnici sebe stavljaju putem metodološke meditacije. Sociološki gledano, ontološka ravan u kojoj postoji kontingencija društvene interakcije je kod Djuija neodvojivo povezana sa epistemološkom ravni saznanja društvenih fenomena. Metod je samo navika da se reflektivno i sistematično menjaju navike. Univerzalnost istine koja bi se bazirala na nečemu više od intersubjektivne proverljivosti u tom smislu predstavlja puku metafizičku imaginaciju. Ovaj *holizam* kod Djuija ne samo da nije postojao kod Dirkema, već je sociološki klasik upravo svoje ideje ponudio kao zadnji spas racionalizma kome je stalo do ove vrste podela. Shodno

kao posebna iskustva i slike, izražava funkciju navika, ona je fenomen njihovog formiranja, operacije, njihovog prekida i reorganizovanja (Dewey 1957: 167).

tome, u nastavku ovog krokija pozabavićemo se upravo razlikama u pragmatičkoj i sociološkoj epistemologiji.

Epistemološki nivo: Dirkemova sociologija kao čuvar racionalizma

Dirkem u *Pravilima sociološkog metoda* – na istom mestu gde govori o kolektivnoj navici – razrađuje svoj uvid da se društvene činjenice mogu očitovati u tragovima usmene i pisane tradicije nekog društva i dodaje kako se društvena činjenica mora razlikovati od svojih „pojedičasnih posledica“, te da ih je uz pomoć adekvatnog metoda moguće izdvojiti „...iz svake smese da bi se posmatrala u *čistom stanju*“ (Dirkem, 2012: 38, kurziv dodat). Dirkem očigledno smatra da smo kao sociolozi u stanju da opšta pravila kojima se rukovodimo u našoj svakodnevnoj praksi prikažemo kroz naročitu teorijsku mrežu pojmova koja je odvojena od njihovih „individualnih posledica“, to jest pojmovnih određenja koja je generisala specifičnost konkretne situacije.

Tako Dirkem koji nam u *Podeli rada* sugerise da razvoj diferencijacije vodi ka progresivnom povlačenju kolektivne svesti iz sfere svakodnevice, sada svojom epistemologijom želi da ukaže da je ulog saznanja društvenih fenomena upravo u nivelisanju pojmovnih objašnjenja generisanih praksom. Štaviše, razuđenost i proliferacija praksi, tradicija i običaja koje nastaju kao posledica „ubrzanog progresa“ koji omogućuje organski oblik solidarnosti, čini jedan od izazova za pojmovnu nivelaciju zdravorazumskih znanja na osnovu sociološkog metoda.²⁹ Ovo insistiranje na tome da se, uprkos ne-metafizičkom objašnjenju nastanka i razvoja društva u kome u dobroj meri postoji kontingencija i otvorenost u pogledu daljeg razvoja, brani univerzalna i čisto apstraktna ravan razloga društvenog delanja će se pokazati kao krucijalno mesto spora između pragmatizma i sociologije.

Prethodni opšti uvidi se možda najjasnije mogu sagledati u Dirkemovom shvatanju svakodnevnog iskustva i nauke. Najbolji način da sociolog neutrališe kognitivne sheme kojima se koristimo u svakodnevnoj praksi je da kroz korišćene statistike anulira sve individualne varijacije tumačenja nekog društvenog fenomena kako bi sagledao trenutno „činjenično stanje“ (čime se ujedno otvara put naučno

²⁹ Dirkem statistiku navodi kao jedan od osnovnih metodoloških alata koji bi trebalo da nam omogući da anuliramo specifičnosti situacije i individualnih razlika kako bismo na kraju dobili „čist supstrat“ društvenih činjenica koje izražavaju „izvesno stanje kolektivne duše“ (Dirkem, 2012: 38).

relevantnom proučavanju istorijskog razvoja tog istog fenomena). Dirkem nas stoga upozorava da svaki pokušaj da se znanje koje nastoji da se u pojmovnom smislu prilagodi konkretnom iskustvu na osnovu anticipacije *praktičnosti* tog pojmovnog prilagođavanja zapravo predstavlja zabludu. Stoga u *Pravilima metoda* čitamo da je takvo znanje „...podstaknuto da se okrene od onoga što je sam predmet nauke, da spozna sadašnjost i prošlost, da bi se u jednom skoku vinulo ka budućnosti. Umesto da pokuša da razume stečene i ostvarene činjenice, ono odmah kreće da stvara nove, koje su više u skladu sa ciljevima ljudi“ (Dirkem 2012: 45).³⁰ Ovo insistiranje na neposrednom praktičnom rešenju za konkretni društveni problem i sledstvenom projektovanju budućnosti na osnovu tog provizornog rešenja Dirkem naziva *veštinom* koja se po njegovom mišljenju ne može pomiriti sa istinskom naukom.

Pokušavajući da razvije ovu novu racionalističku perspektivu, Dirkem dalje nastavlja raspravu tako što pojmovima koji se modifikuju, shodno praktičnim posledicama nastalih njihovom praktičnom upotrebom odriče naučni status. Dovoljno je da se setimo da Dirkem u raspravi o svakodnevnom praktičnim znanjima referira na Bejkonov *Novi organon* i na njegovo određenje *praenotiones* (anticipacija) koje predstavljaju neku vrstu pojmovnog začetka naučnog mišljenja koji pak s druge strane „zauzimaju mesto“ „istinskim“ činjenicama. Ovi pojmovi koji nastaju u svakodnevnom iskustvu po Dirkemovom mišljenju predstavljaju:

„...neku vrstu utvara koje *nam iskrivljuju pravi izgled stvari* i koje ipak smatramo stvarima samim. I zato što ta zamišljena sredina ne pruža nikakav otpor duhu, on se, budući da ne oseća bilo šta što ga obuzdava, prepušta bezgraničnim ambicijama i veruje da je moguće izgraditi ili, bolje rečeno, nanovo izgraditi svest samo svojim snagama i svojim željama.“

Dirkem, 2012: 45 (kurziv dodat)

³⁰Već sad možemo da vidimo u kolikoj meri su Dirkemovi stavovi dijametralno suprotni u odnosu na one koje su imali pragmatisti. Najlakši način da uvidimo dubinu epistemološkog razdora je da se setimo Persove pragmatičke maksime gde se tvrdi da se jasnost iskaza dostiže tako što se: „...razmatraju posledice koji ima predmet naše predstave, a koje bi pak mogle da imaju praktičnu težinu. Tada naša koncepcija tih posledica čini celinu koncepcije tog objekta“ (Peirce, 1961:31). Ipak ovde treba biti oprezan zbog toga što u pomenutom mestu Dirkem zapravo raspravlja o pred-naučnom znanju koje prethodi nastanku naučnog metoda. U tom smislu, ovo izbegavanje projektovanja budućih posledica o kojima govori Dirkem, pre svega sugerise u kojoj meri bi i u društvenim naukama bio potreban jedan radikalno novi rečnik koji bi na „naučno adekvatan način“ izrazio ciljeve ljudi. Dakle poenta se ogleda u tome da naši konvencionalni *zdravorazumski* pojmovi kojima rešavamo praktične probleme za Dirkema nisu po definiciji u stanju da izraze naše (istinske) ciljeve. Štaviše svakodnevna praksa nema nikakav uticaj na one sheme koje nazivamo naučnim. Kao što ćemo kasnije pokazati Djui je na elegantan način ostvario kontinuitet između teorije i prakse, time što je na epistemološkom planu uveo distinkciju između primarnog i sekundarnog iskustva.

Ukoliko bolje pogledamo primetićemo da ova „utvara“ čija objašnjenja ne nailaze na otpor sredine zapravo predstavlja zdrav razum, obzirom da upravo zdrav razum predstavlja *praksom formirano znanje o praksi* koje je iz Dirkemovske perspektive pred-refleksivno u odnosu na teoriju i shodno tome ne predstavlja izazov duhu.

Ovo poništavanje značaja zdravog razuma u razvoju teorije je upravo predstavljalo jedan od osnovnih nauma Dirkemovog metodološkog kreda da se društveni fenomeni moraju tretirati kao stvari.³¹ No ovo je negativno određenje sociološkog metoda, a da bismo zaista mogli da naučno proučavamo društvenu stvarnost potreban nam je, po Dirkemovom mišljenju, i pozitivni napat po kojem se za predmet istraživanja uvek mora uzeti „samo jedna grupa fenomena, prethodno definisanih nekim spoljnim obeležjima koja su im zajednička, i istim istraživanjem obuhvatiti sve one koji odgovaraju toj definiciji“ (Dirkem, 2012:59). Jasno je da su zdravorazumske koncepcije porodice, zločina, braka u tom smislu suviše grube i nejasne (Dirkem, 2012: 61) da bismo u njima na dovoljno neprotivrečan način videli izolovana ova spoljna obeležja (mada Dirkem ostavlja mogućnost da katkada zdravorazumski termini mogu da sadrže grupaciju posebnih obeležja koja omogućava da se zdravorazumski termin preuzme u naučni rečnik). Međutim, Dirkem nastoji da uradi mnogo više od toga da prosto ukaže na ovu ordinarnu činjenicu. Naime, praktični društveni problemi u okviru njegove paradigme funkcionišu kao pokretači istraživanja, ali objektivno rešenje situacije ne mora nužno da referira na to svoje izvorište upravo zbog toga što su činjenice nesvodive na svoja individualna ispoljavanja. Ovo sugerise da je za Dirkema ravan praktičnih rešenja *izmešten* u potpunosti u oblast teorije, odnosno činjenica.

Ovde moramo biti oprezni i uzeti u obzir svu suptilnost Dirkemovog razumevanja problema odnosa teorije i prakse. Veza je naime poželjna, ali jedino ukoliko je reč o utopiji gde je zdravorazumska aparatura temeljno demontirana i nadomeštana toliko preciznom naukom da je i sama granica sa veštinom postala porozna. Tako čitamo da ukoliko se ova utopija ostvari onda:

„...između nauke i veštine nestaje provalija, već se iz jedne u drugu prelazi bez prekidanja kontinuiteta. Nauka, istina je, može da siđe u činjenice samo posredstvom veštine, *ali veština nije ništa drugo nego produžetak nauke*. Još se

³¹ Tako Dirkem, odgovarajući svojim kritičarima u predgovoru drugog izdanja *Pravila metoda* (Dirkem, 2012: 18–19), insistira da „činjeničko“ sagledavanje društvenih fenomena ne podrazumeva nekakav novi materijalizam već pre svega anuliranje zdravorazumskih anticipacija društvenih pojava.

možemo zapitati da li se praktična nedostatnost nauke neće smanjivati u meri u kojoj zakoni koje uspostavlja budu sve potpunije izražavali pojedinačnu svest.“

Dirkem, 2012: 71 (kurziv dodat)

Ovde još jednom možemo detektovati u kolikoj meri se Dirkem po ovom pitanju razlikuje od Djuija. Djui će naime smatrati da eksperimentalna metoda suštinski podrazumeva nastavak zdravorazumskog rezonovanja koje je poboljšano rigoroznim načinima provere rezultata i slobodom zaključivanja. Dakle za pragmatiste nauka je nastavak zdravog razuma. Međutim kao što se vidi iz prethodnog citata za Dirkema veština (praktično znanje) zapravo je (u najboljem slučaju) produžetak nauke. Upravo iz tog razloga Dirkem govori o naučnom progresu koji će sve „potpunije izražavati individualnu svest“. Za Djuija je pak mogućnost anuliranja zdravorazumskog mišljenja apsurdna zbog toga što se nauka razvija zahvaljujući zaleđu zdravog razuma. Pored toga, čisto teorijsko *sui generis* „obogaćenje“ koje zagovara Dirkem, po Djuiju nije moguće zbog toga što se opštost naučnih iskaza razvija upravo zahvaljujući inteligibilnosti prakse koju nam omogućava zdrav razum.³²

Epistemološki nivo: epistemološka otvorenost Djuievog pragmatizma

U više navrata je Djui u svojim delima koja su se bavila problemima saznanja nastojao da pokaže kako naučno saznanje ne podrazumeva nikakvu supstancijalnu razliku u odnosu na zdravorazumska znanja koja koristimo u svakodnevici. Djui postojanje kontinuuma između teorije i prakse pravda putem epistemoloških specifičnosti eksperimentalnog metoda. Tako u *Potrazi za izvesnošću* čitamo:

„Time što se bavi onim što je približno (proximate) a ne konačno (ultimate), (naučno – prim. S.P.) saznanje se bavi svetom u kojem živimo umesto da pokušava da kroz intelekt pobegne u neku višu realnost...“

...Naučno istraživanje uvek kreće od pojava iz sredine koju smo doživeli u svom svakodnevnom životu, od pojava koje vidimo, koristimo, kojima rukujemo, u kojima uživamo i od kojih možemo biti povređeni. Ovo je obični kvalitativni svet. Ali umesto da prihvati kvalitete ... ovog sveta kao nešto što pruža objekte saznanja ... eksperimentalno istraživanje ih tretira kao izazove misli. Oni predstavljaju građu za probleme ne rešenja... Prvi korak saznavanja je lociranje problema koje zahtevaju rešenje.“

Dewey, 1929b:102 –103

³² Ovo bi bila poenta Djuieve tvrdnje da su zdrav razum i nauka jednaki partneri u trgovačkom odnosu.

Šta eksperiment čini toliko posebnim? Po Djuievom mišljenju odgovor leži u činjenici da problemi koji dovode do eksperimenta moraju da proisteknu iz iskustava, sam eksperiment pri tom mora da nastoji da reši neki konkretan problem, inače je čitava praksa eksperimentisanja besmislena. Pored toga, prilikom sprovođenja eksperimenta nauka stvarnost tretira kao niz međusobno povezanih simbola koji ispitivaču omogućavaju da se fokusira na ona najznačajnija svojstva predmeta njegovog istraživanja. Stoga je proces naučnog ispitivanja, smatra Djui, različit od metafizičkog promatranja. Dok je za pred-naučna, metafizička istraživanja bilo karakteristično nastojanje da analizom apstrahuje stvarnost na suštine koja u potpunosti prekrivaju svet koji nas okružuje, dotle naučnik koristi svoju sposobnost apstraktnog mišljenja kako bi određeni deo iskustva sveo na samo nekolicinu osobina koje su mu potrebne kako bi sproveo eksperiment i spojio sa nekim drugim, relativno udaljenim elementom iskustva. Na ovaj način apstrahovani kvaliteti iskustvenih entiteta postaju međusobno povezani, to jest, bivaju sagledani u svojoj interakciji. Izražavajući se u formulama i simbolima savremena nauka svodi stvarnost na celinu koju čini ukupnost interakcija koje opažamo u spoljnom svetu, međutim, ova homogenost nije ni izbliza istovetna onoj koju nam nudi filozofija, pošto nisu sami sebi svrha već su eksplicitno upućeni daljem korišćenju. Stoga, zaključuje Djui, naučni jezik predstavlja skup utilitarnih oruđa: „...naučni pojmovi, kao i svi drugi instrumenti, su stvoreni od strane čoveka u njegovoj potrazi za ostvarenjem određenog interesa – onog koji podrazumeva maksimum konvertibilnosti svakog objekta misli u svaki drugi“ (Dewey, 1929b:136)³³

Ipak, valjalo bi detaljnije obrazložiti na koji je način eksperimentalni metod u stanju da čini ovakve vrste distinkcija. Naime, na prvi pogled bi se moglo reći kako Djui i Dirkem rezonuju na relativno sličan način. Ranije smo videli kako Dirkem smatra da nauka time što razara veštine ujedno gradi i potencijal da menja svakodnevnu praksu. Međutim, setimo se činjenice da u okvirima Dirkemove epistemologije nakon što se, putem „statističke redukcije“, domognemo opštih obeležja nekog društvenog fenomena, onda ćemo pred sobom imati posve novi svet činjenica koji ne referira na (individualnu) pojmovnu ravan iz koje je proistekao. U tom smislu zdrav razum biva temeljno redefinisano naučnom terminologijom. Djui, pak, iz svog eksperimentalizma izvlači posve drugačije zaključke. Ne samo da svakodnevno iskustvo treba da daje povoda istraživanju, već sama provera mora da se odvija u okviru kriterijuma koje zadaje

³³ Detaljnije o Djuievom instrumentalizmu pogledati u: Životić, 1966.

svakodnevnica. Da bi pojasnio ovu tvrdnju, Djuj uводи distinkciju između *primarnog* i *sekundarnog* iskustva. Pod prvim terminom se označava onaj oblik iskustva koji se doseže sa minimalnom količinom refleksivnog napora, dok je druga vrsta iskustva posledica kontinuirane i uređene istrage (Dewey 1929a: 4a). Naša interakcija sa prirodom je pre svega ovičena primarnim iskustvom; ono predstavlja onu neposrednu datost sirovih stimulusa sa kojima svakodnevno izlazimo na kraj koristeći metode koje smo usvojili socijalizacijom. Sa druge strane, ljude je po Djuju oduvek zanimalo da pojave ne tretiraju samo kao deo neposredne datosti već i da uz pomoć formalizacije to iskustvo kauzalno povezujemo sa (u odnosu na ravan samog problema) udaljenim fenomenima. Proizvod ove fokusirane analize su objekti sekundarnog iskustva koji tvore ravan apstraktnih problema. U domenu primarnog iskustva caruje kontingencija ali upravo ta ravan je životna, dok drugi domen pak ostvaruje transparentnost koja pruža nadu da ćemo biti u stanju da kontrolišemo haotičnosti prirode. Nauka po Djuju predstavlja svojevrsnu krunu ovih naših napora da ostvarimo formalizaciju primarnog iskustva zbog toga što nužno uspostavlja kontinuitet između dva oblika iskustva (za razliku od ranijih filozofskih težnji za stvaranjem distinkcija). Samim tim verifikacija rezultata apstraktne analize sekundarnih objekata saznanja se, na koncu, odvija u domenu primarnog, svakodnevnog iskustva. Djuj je u tom pogledu eksplicitan:

„Očigledno je da predmeti primarnog iskustva postavljaju probleme i isporučuju prve podatke za refleksiju kojom se konstruišu sekundarni objekti; takođe je očigledno da se proveru i verifikaciju potonjih obezbeđuje jedino povratkom u sirovo makroskopsko iskustvo – suncu, zemlji, biljkama i životinjama koje sačinjavaju naš zajednički, svakodnevni život.“

Dewey, 1929b: 4–5

Dakle nauka, makar načelno, mora biti kompatibilna sa kognitivnim shemama zdravog razuma. Djuj ovu metodu empirijske provere naziva denotativnim metodom i upozorava da čisto apstraktni ne-empirijski pristup teorijskog mišljenja završava u aporiji gde svet iz kog je problem proistekao postaje besmislen i nužno skopčan sa zabludom uprkos činjenici da taj isti svet koji je po pretpostavci proizvod nužno iskrivljene percepcije, ujedno čini predvorje apstraktne refleksije. Sa druge strane naučno mišljenje se fokusira na probleme koje obično iskustvo markira (denotira) ali koje usled svog makroskopski podešenog jezika ne može da razreši (Dewey, 1929a: 6).³⁴ Tako vidimo da za razliku od

³⁴ Djuj takođe primećuje kako je jedna od osnovnih odlika nauke razvoj jezika koji je podešen apstraktnom mišljenju i koji je usled toga u većoj meri analitičan u odnosu na jezik koji koristimo u zdravom razumu. Dobra ilustracija je odnos između notiranja “vode” u svakodnevnom diskursu i H₂O u

Dirkema – kod koga činjenice nastaju kao produkt anuliranja anticipacija – kod Djuia teorijski pojmovi bi trebali na neki način intrinzično da nas vode ka svakodnevnim koncepcijama koji trebalo izmeniti putem usložnjavanja ali ne nužno i kroz radikalno redefinisanje.

Ovde dakle nemamo nikakvo odvajanje koje bi sugerisalo da u samom metodu postoji nešto specifično što bi objekte naučnog saznanja trajno odvojilo od domena prakse i napravilo nepremostiv jaz između zdravorazumskih koncepcija i teorijskog znanja. Sekundarno iskustvo, ma koliko bilo udaljeno od primarnog iskustva svakodnevice po Djuiu zapravo nastaje kao prirodan nastavak napora da se sazna, objasni i dela. U tom smislu, ovi rafinirani pojmovi zapravo služe obogaćivanju primarnog iskustva time što povezuju relativno udaljene elemente fenomena koju su nam najbliži čulima u jednu jedinstvenu mrežu značenja koja su istovremeno teorijski i praktično relevantna. Zdrav razum i nauka, stoga u Djuievom pragmatizmu stoje u odnosu transakcije, gde oba *jednaka* „partnera“ u razmeni komplementarno saraduju u interesu veće kontrole nad prirodom kojom se takođe postiže materijalno i moralno poboljšanje sveta u kome živimo. I jedan i drugi oblik mišljenja podrazumevaju i delanje i znanje, samo što je fokus donekle drugačiji (usled čega i postoji njihova bliska povezanost). U jednom kratkom tekstu pod naslovom *Zdrav razum i nauka: njihovi uzajamni okviri značenja* najjasnije možemo uvideti međuprožetost naučnog i zdravorazumskog mišljenja:

„Znanje i činjenje je uključeno kako u nauku, tako i u zdrav razum – i to toliko intimno da je nužni uslov njihovog postojanja. Razlika između zdravog razuma i nauke se ne sadrži u činjenici da je znanje *značajan* aspekt nauke ali ne i zdravog razuma. Ona se sastoji u poziciji koji jedno naspram drugog međusobno zauzimaju. Za zdravorazumska razmatranja je jednako značajno kao i za ona naučna. Međutim, u njemu je znanje... *saznano* kako bi se nužni poslovi svakodnevnog života mogli sprovesti. Relacija u nauci ima suprotan smer. Ono (Naučno mišljenje – prim. S. P.) se sprovodi zarad usavršavanja sistema onoga što se saznaje (knowings) onoga što znano (knowns).“

Dewey, 1948: 205

nauci. Voda nam može utoliti žeđ, možemo da znamo da se ledi kad je hladno i da proključa kad je toplo, ali tek kad počnemo da koristimo naučnu notaciju možemo da znamo zbog čega se ovo događa kao i da vodu postavimo u čitav niz hemijskih reakcija koje nam onda omogućuju čitav niz apstraktnih razmatranja „vode“ koja mogu biti veoma daleko od makroskopskog iskustva u kome nam se uobičajeno nudi. Poenta je da ma koliko „čudnovata“ bila naša razmišljanja o vodi ka H₂O ona će makar načelno moći da se vrate u primarno iskustvo kako bi rešile konkretan problem (Dewey, 1948: 200–201).

Drugim rečima, po Djuievom mišljenju ukoliko se držimo konvencionalne slike saznanja koja podrazumeva epistemološki rez, onda nam iz vidokruga nestaje onaj svet koji je izrazito inteligibilan zbog toga što nas njegovi problemi svakodnevno okupiraju. U suštini Djui nam sugeriše da adekvatnog razumevanja zdravorazumskog mišljenja nema van samog procesa komunikacije između onih koji učestvuju u nekom konkretnom praktičnom. Inteligentno ponašanje koje predstavlja glavni naum Djuijevog pragmatizma u tom pogledu podrazumeva stalno rekalkibriranje ovih komplementarnih oblika saznanja u svrhu jednako značajnih ciljeva: proširenja naših apstraktnih kognitivnih shema i prevazilaženju problema koji more „banalni“ svet svakodnevice.

Pragmatizam i sociologija

Sada kada smo razmotrili Dirkemove i Djujeve ideje o suštini društvenosti i prirodi saznanja, možemo na znatno detaljniji način da se vratimo, za naš dalji rad toliko važnim, Dirkemovim predavanjima sa Sorbone. Kao jedno od ključnih pitanja u ovoj debati će stoga biti pitanje izvesnosti istine i status zdravog razuma. Ukoliko imamo u vidu razlike koje smo detektovali između Dirkema i Djuia, onda nas neće iznenaditi činjenica da je po Dirkemu osnovni predmet spora između sociologije i pragmatizma zapravo epistemološki status istine. U tom pogledu sociološki klasik je jasan: „Pragmatizam je zanimljiv pre svega kao teorija istine, i iz tog ugla ćemo ga i izučavati“ (Dirkem, 2010: 28). Ipak, možda je malo teže primetiti da je jedna od glavnih meta Dirkemove kritike pragmatičke teorije istine bio zasigurno zdrav razum. Shodno tome, pre nego što svoju pažnju usmerimo ka zdravom razumu valjalo bi reći nešto više o samoj recepciji pragmatizma kod Dirkema.

Neosporno je da je Dirkem smatrao da, ako išta drugo, pragmatizam postavlja pravu vrstu pitanja (iako se svakako nije slagao sa odgovorima koje nudi). Naime, on je bio veoma svestan činjenice da ubrzani razvoj naučnog metoda kome je i sam bio svedok svakako podrazumeva da se tada uvreženo filozofsko poimanje istine – koje je u raznim oblicima i dalje insistiralo na istini kao nečemu što je nepromenljivo i bezlično – problematizuje i postepeno prevazilazi. Ovo konvencionalno uvreženo mišljenje istine, Dirkem naziva dogmatizmom i veoma detaljno izlaže kritike koje Šiler, Džems, Bergson i Djui iznose, ne pokazujući pri tom nikakvo snažno protivljenje njihovim idejama. Pragmatička kritika dogmatizma se tako po Dirkemovom mišljenju pre svega sastoji u opovrgavanju teze da istina mora da reflektuje nekakvu nepromenljivu

Stvarnost, te da istinita verovanja zapravo moraju biti duboko povezana sa svakodnevnim iskustvom i, naposljetku, da su istiniti iskazi zapravo pluralistički. Pored ovih odlika, Dirkem takođe primećuje da je pragmatizam orijentisan ka budućnosti, te da nema istinskog razumevanja važnosti istorije u formiranju naših stavova.³⁵

Dirkem takođe ispravno smatra da je za pragmatiste važno da istinitost rešava praktična pitanja pa se, shodno tome, ona ne može odvojiti od konteksta u kojoj nastaje. U tom smislu, sama teorija istine bi morala da ima u vidu već više puta opaženo insistiranje na tome oni da oni iskazi koji su istiniti moraju da budu u stanju da (makar potencijalno) vrše realnu promenu u spoljašnjoj sredini.³⁶ Istina je, dakle, nešto što se iznova nadograđuje našim sopstvenim delanjem. Međutim, Dirkem na jednom mestu u *Pragmatizmu i sociologiji* postavlja krajnje interesantno pitanje:

„Pragmatičari nas stalno upozoravaju kako se istina obogaćuje, postaje složenija. Ali da li iz toga proizilazi da se istina bukvalno menja? Ako su, na primer, nastale nove vrste da li iz toga proizilazi da su se zakoni života promenili?... Nemojmo brkati obogaćivanje istine (ili stvarnog) sa prolaznošću istine.“

Dirkem, 2010: 44

Dirkem, naime, smatra da je suštinska manjkavost pragmatičkog tumačenja istine ta što gubi iz vida da istiniti iskazi mogu imati individualne varijacije, ali da opet zadrže opštost zakona. Sledstveno sopstvenim epistemološkim uvidima, Dirkem smatra da je upravo sociologija u stanju da pruži takvu vrstu objašnjenja koja će biti univerzalna, ali koja pri tom neće zapasti u onu vrstu stranputice koju pragmatisti nazivaju dogmatizmom. Put do ovog novog gledišta bi išao upravo preko već pomenutog Dirkemovog epistemološkog stanovišta po kom individualne varijacije u empirijskoj ravni ne narušavaju univerzalnost principa na kojima počiva sociološki metod. Ako razvoj kolektivne svesti promatramo u istorijskoj ravni onda svaki istorijski oblik nastojanja da se nešto sazna (od alhemije do kvantne fizike) podrazumeva upotrebu metoda koji je u datim društvenim uslovima bio dovoljno validan. Ovaj pojedinačni istorijski presek razvoja naučnog metoda bi bio analogan individualnoj varijaciji s kojom smo se nešto ranije susreli. Naravno, to što metodi zakazuju po Dirkemu nikako ne znači da se stvarnost ne može opisati univerzalnim racionalističkim kategorijama.

³⁵ Ovo zaista jeste jedna od bitnih manjkavosti pragmatizma. Na primeru Djuia možda najlakše možemo da primetimo da prošlost uvek deluje kao nepotrebnii razlog inercije mišljenja, kao puka navika koje se sama od sebe reprodukuje i koji nema nikakav sopstveni dignitet. Međutim, tradicija i običaj nisu nešto što se olako može svrstati kao puko sabiranje navika, tačnije one nisu samo to. Tradicija i istorija nisu samo puki mehanizmi ustaljenog rešavanja praktičnih problema, već u kauzalnom smislu deluju relativno autonomno na tekuća društvena zbivanja.

³⁶ Up. Dirkem, 2010: 54 -55.

Strategija je jasna; društvene i fizičke činjenice leže u istoj apstraktnoj i ne-istorijskoj ravni koja nadilazi sve partikularne varijacije u našim pokušajima da ih konceptualno omeđamo. Shodno tome, ukoliko sociologija opšte društvene uslove pod kojima nastaje i menja se neka istorijska varijacija metoda koji produkuje određenu vrstu znanja, onda je put ka otkrivanju savršeno racionalnog opisa spoljne stvarnosti zagaranovan time što ćemo bolje poznavati načine putem kojih bivamo gurnuti u zabludu i time omogućimo progres racionalizma. Upoređivanje ove dve vrste činjenica je glavna odlika „relativizma“ koji sa sobom donosi sociologija:

„Sociologija uvodi *relativizam* koji počiva na vezi između fizičke sredine, s jedne strane, i čoveka s druge. Fizička sredina je relativno čvrsta. Svakako je podložna evoluciji, ali stvarnost nikad nije prestala da bude to što je bila da bi napravila mesta za stvarnost nekog novog tipa ili oblikovanu od nekih novih elemenata. Početni svet preživljava uz dodatke koji se nižu i koji su tu da ga obogate. Nove stvarnosti su bile, u nekom smislu, u stvarima.“

Dirkem, 2010:112 (kurziv dodat)

Tako sa jedne strane imamo nešto što nalikuje na ograničeni društveni konstruktivizam, dok sa druge opstaje mogućnost večitog (ali nikad dovršenog) približavanja relativno postojećoj stvarnosti, odnosno racionalističkoj Istini.

„Problem nije to s kojim pravom možemo da kažemo kako je neka tvrdnja istinita ili lažna. Uostalom, ono što se danas smatra istinom, sutra se smatra lažnim. Nama je važno da spoznamo uzroke koje su neke ljude naveli da veruju kako je neka predstava u skladu sa stvarnošću. ...*Ako želimo da izbegnemo ono što je previše usko u starom racionalizmu treba da proširimo svoje horizonte, nadilazeći sebe, svoju tačku gledišta.*“

Dirkem, 2010:131-132 (kurziv dodat)

Naravno, svako će odmah primetiti da Dirkemov „relativizam“³⁷ sugeriše da geocentrični model nije bio samo ispravan za antičke Grke već i za savremene

³⁷ Ovde je zgodno da se pozabavimo tezom o „kasnom Dirkemu“ koju zagovara En Rols (Ralws, 1996; Ralws 1997; Rawls, 2004). Po njenom mišljenju, Dirkemovu sociologiju je moguće sagledati kao neku vrstu trećeg pristupa dilemi između apriornog pristupa i relativističko-konstrukcionističkih objašnjenja društvenih pojava. Osnovna ideja je da pozniji Dirkemovi radovi (pre svega *Elementarne forme religijskog života* (Durkheim, 1996) *Pragmatizam i sociologija* i rad napisan zajedno sa Mersel Mosom pod nazivom *O primitivnoj klasifikaciji* (Durkheim; Mauss, 2009) pružaju dovoljno razloga da se Dirkemovo shvatanje prakse proširi i učini složenijim. Naime, ono što je po mišljenju Rolsove svojstveno poznom razvoju Dirkemove sociologije je otvoreno i u teorijskom pogledu indeterminističko pozicioniranje prakse, gde opšti epistemološki pojmovi (vreme, prostor, klasifikacija, sila, kauzalnost i totalnost) nastaju kao posledica društvene interakcije koja se, saglasno Dirkemovom *sui generis* polazištu, ne može svesti na pojedinačne činove interakcije. Podela na ontološki i epistemološki nivo analize pruža nam mogućnost da ovo pomalo nepravedno otpisivanje Podele rada stavimo u zagrada. Dirkemova najveća originalnost se pre svega može naći u ontološkom poimanju društvenosti koje je od samog

astronome. Ovo na prvi pogled deluje kao kardinalno pogrešan stav, međutim treba imati u vidu da za Dirkema saznanje pre svega predstavlja *društveni proces*. Istina zato pre svega predstavlja obrasce putem kojih se kolektivna svest adaptira spram sredine, shodno tome naučne zablude prošlosti nikad ne mogu da izgube onu validnost koja proizilazi iz njihovih adaptivnih sposobnosti. Sa druge strane, evolucija društva stvara nove metode opisa stvarnosti koji šire zahvataju gore pomenutu „potencijalnost stvari“ da generiše „nove“ stvarnosti. Ptolomejsko nebo u tom pogledu čini adaptivni iskorak u odnosu na svet Olimpa i ta validnost je nešto što iznova prepoznajemo kada o antici govorimo kao svojevrsnoj preteči savremene nauke. Naravno, samo sociologija može da objasni zašto se naši metodi menjaju i – što je još važnije – da otkrije univerzalne načine razotkrivanja potencijalnosti stvari. Međutim, ovde se otvara pitanje kako se može pomiriti relativnost kognitivnih shema koje stvaramo kako bismo metodološki doskočili stvarnosti i univerzalizmu socioloških pravilnosti njihovog generisanja.

Naime, osnovna nekoherentnost Dirkemove teorije istine se pre svega ogleda u nepomirljivosti „relativizma“ (koji se pre svega ogleda u odnosu čoveka i prirode u datom trenutku) i svojevrsnog emergentalizma po pitanju postepenog otkrivanja racionalistički shvaćene univerzalne istine (koji se ostvaruje u razotkrivanju potencijalnosti stvari kroz proučavanje pravilnosti evolucije naših pojedinačnih metoda interakcije sa prirodom tokom vremena). Relativnost koja važi u svakom pojedinačnom preseku vremena je nepomirljiva sa evolucijom i postepenim „izranjanjem istine“ koja bi trebalo da bude vanvremenska. Na kraju krajeva, kako nešto pogrešno može da evoluiru u nešto tačnije? Ako je odgovor neka vrsta teleologije ili možda pre emergentalizma, što po svemu sudeći Dirkem sugerije, onda je posezanje za evolucijom potpuno neopravdano zbog toga što se time implicira da postoji pojmovna povezanost (neki oblik kontinuiteta) svih relativno pogrešnih elemenata ljudskog tumačenja prirode i društvenog delanja. Dirkemovski odgovor bi mogao biti da se kontinuitet ostvaruje upravo kroz kolektivnu svest, ali ta adaptacija pre govori u prilog kontingenciji zbog toga što neprevodivost „pogrešnih“ paradigmi (npr. sveta Olimpa, Ptolomeja i Njutna) ide u prilog tezi da napredak, da se rortijevski izrazimo, pre

početaka bilo indeterminističko u pogledu prakse. Što se pak epistemološkog tiče, Dirkem je – uprkos pozivanju na relativizam u *Pragmatizmu i sociologiji* – uvek krajnje racionalistički jezik nauke oštro i nepremostivo odvajao od zdravorazumskog kategorijalnog aparata podrivajući samim tim ono što je varijabilno i indeterminističko u samoj praksi – a to su partikularne inovacije u tumačenjima konkretnih situacija.

podrazumeva zamenu starog problema novim nego aproksimaciju sociološki modifikovane racionalističke teorije istine.

Ovaj problem postaje još zamršeniji ako u obzir uzmemo razlike između ontološkog i epistemološkog nivoa dirkemovske sociologije. Naime, setimo se da kolektivna svest i svakodnevna praksa u ontološkom pogledu imaju odnos „povratne sprege“, dok na epistemološkom nivou zdravorazumske anticipacije nužno moraju biti poništene istinski naučnim mišljenjem. Shodno tome, iako idiosinkrazije mog individualnog delanja mogu u nekoj meri da (u okviru organske solidarnosti) menjaju kolektivnu svest, moja konceptualizacija tog istog delanja (i delanja drugih ljudi) kod Dirkema paradoksalno nikako ne može da bude komplementarna sa sociološkom konceptualizacijom društvenih činjenica iako je relativna partikularnost i nezavisnost ove vrste objašnjenja uslov razvoja solidarnosti i progresije sociološkog utemeljenja racionalizma. Drugim rečima, time što negira ikakav epistemološki važan status zdravom razumu, Dirkem zapravo kida sponu između „relativnih“ (individualnih i grupnih) „adaptacija“ kognitivnih shema na spoljnu sredinu i razvoja istine kao *sui generis* opisa bogatstva tog odnosa. Štaviše, sam impetus za bavljenje naukom „visi u vazduhu“ i počiva na pomalo bizarnim, verskim, temeljima. Tako na jednom mestu u *Pragmatizmu i sociologiji* čitamo:

„Nauka se sve više odvaja od čisto tehničkih preokupacija. Naučnik se suočava sa stvarnim i ne zanimaju ga praktične posledice onog što će se otkriti. Svakako da u početku svakog istraživanja postoji čin *optimističke vere* u korisnost istraživanja.“

Dirkem, 2010: 124 (kurziv dodat)

Sa druge strane, videli smo kako je po Dirkeu jedna od glavnih uloga naučnog mišljenja da obogati naše potencijale da inteligentno delamo. Ontološka i epistemološka ravan analize društvenih fenomena se dakle spajaju i nužno se moraju tretirati holistički. Naime, navike određuju oblike interakcije pojedinaca sa spoljašnjom sredinom, a ta stečena znanja se iznova menjaju kroz zdravorazumska podešavanja navika kroz specifičnosti *konkretnih situacija* na koje date navike referiraju. Ovo je – videli smo – svet primarnog iskustva: konkretnih problema i partikularnih (praktičnih) rešenja. No, naša sposobnost da inteligentno rešavamo praktične probleme tokom vremena rezultira u sve apstraktnijim konceptualizacijama rešenja izvorno praktičnih problema koja se pak ne mogu tako lako podvesti pod kognitivnu shemu zdravog razuma. Ovo je svet sekundarnog iskustva putem kojeg smo u stanju da spojimo naizgled udaljene aspekte

svakodnevnog iskustva i time obogatimo zdravorazumske koncepcije preko kojih sebi predočavamo svet. Međutim, Dirkemova kritika je u potpunosti u pravu kada klasične pragmatiste optužuje za preterani prezentizam. U svojoj fokusiranosti na sadašnjost i budućnost, pragmatisti neretko zaboravljaju obaveze koje proizilaze iz ontološkog aspekta njihovih teorija. Drugim rečima, strukturalno-istorijska datost, odnosno primarnost kolektivnog nad individualnim, kod Djuija je često samo „tigar od papira“ koji navodno (suviše) lako može da nestane onda kad razotkrijemo sveopštu kontingenciju kojom smo okruženi. Ovim se zanemaruje činjenica da ljudi *kao subjekti* teže celovitosti, a da strukturalno-istorijska datost društva predstavlja njen jedni izvor.

Ova preklapanja i neslaganja između Djuija i Dirkema čine svojevrsne paradigmatične dileme s kojima ćemo se susretati u ovom radu. Jedan od ključnih motiva koji će nas pratiti u nastavku će se upravo ticati ontoloških i epistemoloških uvida koje su moderne, pragmatički inspirisane sociologije zagovarale tokom godina. Tako ćemo u radu pokazati da je čak i kod najvećih nominalista u sociologiji, poput Garfinkela i Gofmana, postojalo relativno prvenstvo društvenog na ontološkoj ravni, dok je njihov prevashodno „epistemološki“ nominalizam, zahvaljujući pomalo zlosretnoj sintezi fenomenologije i pragmatizma, pre svega branio mogućnosti individualne inovacije putem zdravorazumskog tumačenja situacija u kojima se odvija društvena interakcija. Pored toga, naše uvodno suprotstavljanje Djuija i Dirkema nam otvara mogućnost da pratimo dva različita pristupa shvatanja distinkcije konkretno-/apstraktno kao jednog od najbitnijih stožera za utemeljenje odnosa između teorije, zdravog razuma i prakse. Naime, videli smo da su se razlike na epistemološkom nivou između ostalog ticale bitnosti konkretnog svakodnevnog iskustva koje su Dirkem i Djui pridavali pri formulisanju apstraktnih teorijskih uvida. U daljem toku rada nastojaćemo da pokažemo da su nove teorije prakse u liku Burdijea i Boltanskog upravo nastojale da iznađu neko srednje rešenje između holističkog shvatanja distinkcije apstraktno/konkretno primetnih u pragmatizmu i apstraktnih uvida u istorijsko-strukturalne društvene činjenice. Na samom kraju rada ćemo pokušati da ukažemo kako određeni uvidi iz tabora neopragmatista, pre svih Donalda Dejvidsona i Ričarda Rortija mogu da bace novo svetlo i podstaknu potencijalno plodotvorne ideje u pogledu ovih ključnih problema u konceptualizaciji zdravog razuma u pragmatizmu i sociologiji.

I. FENOMENOLOGIJA I PRAGMATIZAM: SAVEZNICI UPRKOS RAZLIKAMA?

Uvod

U narednom poglavlju bi trebalo da vidimo na koji su način epistemološki uvidi pragmatista po pitanju uloge zdravog razuma u stvaranju kontinuiteta teorije i prakse uticali na dalji razvoj sociologije. Naime, dirkemovska vizija sociološkog znanja je jednu od svojih najznačajnijih razrada doživela u obliku funkcionalizma koji različiti autori poput Parsonsa i Mertona razvijaju sredinom prošlog veka.³⁸ Dirkemov projekat je u radovima autora koji su zastupali ovakav pristup sociologiji pre svega podrazumevao pokušaje da se (pre)naglasni sistemski karakter društva i istovremeno umanji kontingencija koju je Dirkem ostavio u svom modelu organske solidarnosti. Shodno tome, grade se kompleksni sistemi integracije koji su funkcionalno međuzavisni. Na epistemološkom planu, Dirkemov "relativistički" racionalizam biva zamenjen pozitivističkim strujanjima u okviru analitičke filozofije koja istovremeno sa funkcionalizmom u sociologiji preuzima primat u anglosaksonskom teorijskom prostoru. Sve ovo je doprinelo da jaz između svakodnevice i prakse bude produbljen. Pedesetih godina prošlog veka postajale su ozbiljne nade da će društvene nauke, ukoliko se istraje na pozitivističkim stremljenjima, konačno dočekati svog Kopernika i Galileja i dosegnuti pojmovnu stabilnost prirodnih nauka. Svakodnevica se shodno tome tretirala kao „sirova građa“ i bila je identična sa pukim mnjenjem.

Međutim, pragmatizam nije bio jedini borac na koji su se sociolozi oslanjali u borbi protiv redukcionističkog stremljenja pozitivizma. Istovremeno sa funkcionalističkim pokušajima scijentifikacije sociologije razvijala se i jedna drugačija vizija nauke pod okriljem fenomenologije. Pioniri fenomenologije poput Edmunda Huserla, Morisa Merlo Pontija i Anrija Bergsona smatrali su da naučno mišljenje ne može samo po sebi da predstavlja vrednost i da nam je za filozofsko utemeljenje svake duhovne aktivnosti potrebno bolje i dublje znanje strukture subjektivnosti. Nova radikalna ideja bila je svakodnevica (ili *Lebenswelt* u fenomenološkoj terminologiji) koja predstavlja osnovu intersubjektivnosti i čiji se uvidi veoma olako odbacuju u korist „teorijske nauke“. Huserl je strahovao da će scijentizam u svojoj krajnjoj razradi biti potpuno lišen svesti o praktičnim posledicama tehnološkog rasta, što bi po najgorem scenariju moglo da nas u potpunosti

³⁸ Up. Parsons, 2009; Merton, 1968.

dehumanizuje.³⁹

Prepoznavajući jednu dosta sličnu tendenciju u društvenim naukama, Alfred Šic se daje u zadatak prilagođavanja fenomenološke filozofije eksplicitno društvenim problemima.⁴⁰ Kao što ćemo u nastavku videti njegov ambiciozni projekat je po svojim stavovima bio veoma sličan pragmatičkim uvidima. Naime, Šic je smatrao da samo naučno istraživanje mora nužno da krene upravo od inteligibilnog i intersubjektivnog zdravorazumskog znanja. Ovaj blagonakloni stav spram zdravog razuma je prosta posledica toga što je metodološko opredeljenje fenomenologije svojim rigoroznim poniranjem u strukturu subjektivnog toka svesti prizivalo zamke solipsizma. Zdrav razum je u tom pogledu za Šica predstavljao savršenu vrstu posrednika između onog što je intrinzično subjektivno (Ego) i onog što je intersubjektivno (*Lebenswelt*). Međutim, pokušaćemo da pokažemo da Šic takođe pravi i određena odstupanja od fenomenologije u tome što metodološki arsenal ovog pravca koristi kao osnovu za isuviše objektivističko utemeljenje društvenih nauka. U neku ruku, gibanja između „eksternalističkog holizma“ primetnog u pragmatizmu i usmerenosti fenomenologije ka subjektu⁴¹ su u velikoj meri obeležile Šicovo delo i istovremeno doprinele da se neke od protivrečnosti njegovog rada prenesu i na sledeće faze razvoja interpretativne sociologije.

Drugi važan i jednako uticajan autor kome ćemo u narednim redovima posvetiti pažnju je Džorž Herbert Mid. Ovaj pragmatičar i savremenik Djuija je iz relativno drugačijeg rakursa nastojao da opiše načine formiranja iskustva i funkcionisanja sopstva u društvenoj sredini. U radu ćemo videti da je u okvirima njegovog socijalnog bihejviorizma shvatanje svakodnevnog iskustva bilo obeleženo više naturalističkim stremljenjima pragmatizma. U drugom odeljku ovog rada pokušaćemo da pokažemo na koji način je ovaj pragmatista nastojao da naturalistički opravda jednu svedenu formu subjektivnosti i autonomnosti introspekcije. Mid tako svoje shvatanje sopstva temelji na potencijalu ljudskog organizma da reprodukuje i kreira značenja kroz kontinuirani proces interakcije spoljnom kako društvenom, tako i prirodnom sredinom. Čuvena distinkcija između *mene i ja* u Midovom pragmatizmu zapravo iskazuje veću napetost unutar samog procesa

³⁹ Ovo je ujedno bio jedno od osnovnih polazišta Huserlove *Krize evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* (Huserl, 1991).

⁴⁰ Ipak, važno je istaći da postoje određena sporenja oko intelektualnih inspiracija Šicovog dela. Tomas Wilson (Wilson, 2005: 21) pozivajući se na studije Vagnera i Predergasta zastupa ideju da je glavni uticaj na Šica izvršila Austrijska škola ekonomije i sociologija Maksa Vebera. Iako je po Wilsonovom mišljenju fenomenologija bila samo sredstvo da se razjasne metodološki problemi koje je pred Šica postavio Veber čini nam se da je iz njegovog opusa prilično očigledno da je fenomenologija bila daleko od pukog utilitarnog sredstva za prevazilaženje problema tumačenja.

⁴¹ Up. Renn, 2006.

interakcije, odnosno između *apstraktnog* (samo)sagledavanja pojedinca iz ugla zajednice i kreativnog potencijala aktera da u konkretnom iskustvu svakodnevne prakse formira značenja koja će mu omogućiti veći delatni potencijal. Shodno tome, tvrdićemo da je Midovo razumevanje sopstva, kroz svoje zagovaranje čisto eksternalističke interakcije introspektivno sposobnog organizma i spoljne sredine, dosledno sledilo pragmatičko shvatanje intrinzične povezanosti teorije i prakse koja je posredovana zdravorazumskim koncepcijama.

Ova uporedna analiza bi na kraju trebalo da nam pruži i nov uvid u samu mogućnost teorijskog savezništva između fenomenologije i pragmatizma. Opet ćemo se susresti sa logikom razmimoilaženja koju smo detektovali u uvodu. Naime, iako su i Mid i Šic na ontološkom planu bili saglasni da istorijsko-strukturalne datosti oličene u kulturi imaju prvenstvo u sposobnosti subjekta da stvara značenja, njihova epistemologija je sledila relativno drugačije trase. Šic je odricao svaku mogućnost da akter – koristeći socijalizacijom unapred dato zdravorazumsko znanje – ostvari bilo kakav kritički otklon u odnosu na sopstvenu kulturu. Samim tim su i njegova stanovišta o odnosu nauke i zdravog razuma zapravo u neku ruku bila na tragu Dirkema; racionalnost nauke je kod obojice apsolutno izolovana od racionalnosti zdravog razuma. Mid je sa druge strane bio eksponent ideje da pragmatički shvaćena društvena nauka ne samo da priznaje mogućnost kritičkog potencijala zdravorazumskog znanja, nego i da ima za zadatak da taj potencijal produbi, proširi i radikalizuje

1.ZDRAV RAZUM KAO OSNOVA INTERSUBJEKTIVNOSTI U FENOMENOLOGIJI ALFREDA ŠICA

1.1 U traganju za osnovom subjektivnog iskustva

Alfred Šic je bio jedan od prvih autora koji je pokušao da shvatanje zdravog razuma u sociologiji izmesti iz standardnih epistemoloških okvira koje je zagovarao tada sveprisutni funkcionalizam.⁴² Njegov aktivni uticaj na savremenu društvenu teoriju je danas možda čak donekle iskopneo, no razuđenost i opreznost njegovih uvida sigurno ga čini zanimljivim autorom kome se vredi vraćati. Ovo je sigurno bio slučaj u našem istraživanju gde je Šicovo shvatanje zdravog razuma bilo izvor mnogobrojnih izazova i podsticajnih razmišljanja. Ipak, pre nego što se detaljnije pozabavimo Šicovim shvatanjem zdravog razuma potrebno je da na adekvatan način obrazložimo neke od temeljnih pojmova njegove fenomenologije koji su činili teorijsku osnovu promišljanja statusa zdravog razuma u njegovim delima. Šicov teorijski poduhvat je obeležen pokušajima da ostvari svojevrsnu fenomenološku razradu veberovske sociologije⁴³ koja bi bila u stanju da se usprotivi redukcionizmu koji bi svojstven ondašnjim sistemskim stremljenjima.

Za Vebera se kao i za Šica suština sociološkog poduhvata ogledala u analizi društvenih pravilnosti u formiranju subjektivnog značenja delanja. Međutim, Veberova strategija koja je podrazumevala da se otkrije “nedeljivi” prosti element intersubjektivnosti koji bi se kasnije „agregirao“ u kompleksnije skupove socioloških objašnjenja delanja, po Šicovom mišljenju nije bila dovoljno epistemološki razrađena (Psathas 1989: 53; Renn 2006:2; Knoblauch, 2013: 353). U jednom od svojih najvažnijih dela, *Fenomenologija društvenog života* (Schutz, 1972), Šic polazište sopstvene sociološke teorije nalazi u kritici Veberovog shvatanja pojedinačnog značenjskog čina koje po njegovom mišljenju ne može da predstavlja osnovni element

⁴² Mada, kao što ćemo na nekim mestima u ovom odeljku moći da naslutimo, daleko od toga da u njihovim teorijama postoji potpuno nesaglasje. Zaista je u tom pogledu vredno i interesantno pročitati dugogodišnju i teorijski bogatu prepisku između Parsonsa i Šica gde možemo pročitati da začetnik fenomenološke sociologije Parsonsu piše kako je „...odmah uvideo važnost tvog sistema, kao i činjenicu da ona počinje tamo gde se moja knjiga (*Fenomenologija društvenog sveta* – prim. S. P.) završava“ (Schutz, 1978: 97).

⁴³ Za detaljniji prikaz recepcije Veberovog dela u Sjedinjenim Državama up. Kivisto; Swatos, 1990.

iz kojeg se dalje grade složeni društveni odnosi – naprotiv, ono je pre “puka oznaka za veoma složenu i razgranatu oblast koju bi trebalo dalje izučavati” (Schutz, 1972: 7–8).

Jedna od osnovnih greška koja je po Šicovom mišljenju Vebera nagnala da zanemari složenost načina na koji se formiraju značenja se može detektovati u njegovoj čuvenoj tipologiji delanja (odnosno u čuvenim distinkcijama između ciljno-racionalnog, vrednosno-racionalnog, tradicionalnog i afektivnog tipa delanja) kojom se implicira izjednačavanje subjektivnog značenja delanja sa spolja iščitanim motivom delanja (Schutz, 1972: 19). Osnovni problem sa ovom strategijom je stepen dostupnosti tuđih motiva u trenutku u kom pripisujemo značenja, kao i obrascima putem kojih refleksivno obuhvatamo delanje drugih pojedinaca. Tako u Veberovoj distinkciji između opservacionog (*aktuelles Verstehen*) i eksplanatornog (*erklärendes Verstehen*) objašnjenja⁴⁴ možemo da vidimo da je sociološko objašnjenje dovršeno onog trenutka kada se konkretni čin dovede u širi kontekst delanja (*Sinnzusammenhang*). Međutim, Šic primećuje da značenje nekog delanja aktera ne može adekvatno smestiti u kontekst delanja na ovaj način zbog toga što samo konstituisanje ovog konteksta mora biti uokvireno subjektivnim procesima formiranja značenja u svesti tumača i aktera – pre svega na osnovu vremenske konceptualizacije motiva. Kad bi kontekst delanja bio samo eksteran u odnosu na subjekta, smatra Šic, onda bismo u nastojanju da saznamo motive delanja nekog aktera zapravo uvek samo iznova perpetuirali konvencionalna značenja. Šic tako u pogledu opservacionog delanja navodi primer čoveka koji seče drvo i koga smeštamo u određeni kontekst delanja. Problem je što kontekst značenja bez uvida u strukturu subjektivnosti aktera zapravo podrazumeva upotrebu uvreženih, ali neretko zavodljivih, konteksta tumačenja. Ukoliko bismo motive izvlačili samo na osnovu Veberovog opservacionog delanja onda bismo, verovatno vođeni konvencijom ili predrasudom, zaključili da čovek ovu radnju verovatno vrši zbog ogreva ili nadnice. Međutim, savršeno je moguć scenario u kome radnja koja nalikuje na seču (na primer, lugara koji zasecanjem vrši istraživanje zdravlja stabala) iza sebe ima potpuno drugačiji skup subjektivnih motiva. Kontekst delanja dakle mora biti međuprožet subjektivnim značenjima ukoliko želimo da znamo bilo šta na osnovu same opservacije. Isto važi i za

⁴⁴ Opservaciono objašnjenje podrazumeva neposredno razumevanje subjektivnog značenja konkretnih činova (bilo da su rečenice ili facijalne ekspresije). Sa druge strane kada eksplanatorno objašnjavamo društvene fenomene onda po Veberu razumemo (šire) motive aktera iz kojih su prethodno pomenuti konkretni činovi potekli. Tako opservaciono razumemo iskaz $2+2=4$ koje je neko dete napisalo na papiru zbog toga što znamo matematički jezik i operaciju sabiranja. Eksplanatorno razumemo ako uspemo da taj napisani iskaz spojimo sa širim društvenim kontekstom delanja u datim okolnostima u kojim je dete napisalo dati iskaz.

eksplanatorno delanje; da bi se postiglo objektivno objašnjenje subjektivnog sadržaja po Šicovom mišljenju potrebna nam je teorija konstituisanja svesti kao dijalektičkog procesa u kome intencionalnost biva povezana sa eksternim kontekstom u kom se odvija delanje koje tumač želi da interpretira. Sledstveno tome, po Šicu je takođe neodrživ Veberov implicitni stav da je *Sinnzusammenhang* istovetan po svom subjektivnom sadržaju za aktera delanja i njegovog posmatrača. Drugim rečima, da bismo se služili eksplanatornim objašnjenjem (koje je nužno u društvenim naukama) potrebno nam je bolje poznavanje prirode refleksivnosti delanja što je nemoguće ostvariti bez dubljeg proučavanja principa subjektivnosti.⁴⁵

Rešenje bi po Šicovom mišljenju trebalo potražiti u Huserlovoj fenomenologiji koja konstituisanje subjektivne intencionalnosti promatra generički. Naime, naša svest – Ego u huserlovskoj fenomenologiji – značenje proizvodi na dva komplementarna načina. Prvi način podrazumeva detaljnije razumevanje spoljnih iskustava kojima su značenja “zadata” ranijom interakcijom; to je svet “...realnih objekata i ideja i mogu da tvrdim da taj svet ima značenje ne samo za mene, nego i za tebe, za nas i sve ostale” (Schutz, 1972: 36). Sa druge strane, značenje je moguće dosegnuti time što ću se refleksivno osvrnuti na same intencionalne procese putem kojeg svest pridaje i registruje značenja. U ovom svetu datosti više nema, već samo moj sopstveni tok misli, samim tim ovo je “...svet koji se uvek iznova konstituiše i koji je uvek u procesu formiranja” (Schutz, 1972: 36). Poenta Šicove korekcije Vebera bi u tom pogledu podrazumevala dublje upoznavanje sa pravilnostima ovog drugog modaliteta formiranja značenja zbog toga što se istinski objektivni kontekst objašnjenja adekvatno može utemeljiti jedino ukoliko znamo nešto više o samim operacijama putem kojih naša svest stvara značenja pre nego što ako akteri ili tumači tuđeg delanja uđemo u „spoljašnjost“ društvene razmene.

1.2 Trajanje i rekonstrukcija svesti

Ipak, ostvarivanje uvida u ovu “čistu” konstituišuću subjektivnost po Šicovom

⁴⁵ Helmut Vagner, jedan od Šicovih učenika, tako ističe da je Veber svoje definicije društvenog delanja konstruisao donekle neoprezno „...bez toga da se zapitao o njihovim pretpostavkama i implikacijama: on nije imao strpljenja za meta-sociološka razmatranja. Ovo je bilo metodološko polazište za Šica“ (Wagner, 1983: 124).

mišljenju zahteva vanredan teorijski napor. Razlog zbog koga je fenomenološka transcendentalna redukcija toliko zahtevan teorijski metod pre svega leži u činjenici da prvi, eksterni i kulturom garantovani, modalitet stvaranja značenja poseduje toliko prizivajuću očiglednost uvreženih tumačenja da najčešće nemamo razloga za bilo kakvu sumnju i dalje promišljanje.⁴⁶ Zaista naizgled ništa ne može da ugrozi očiglednost ordinarnih uvida svakodnevice u znanja koja su nam drugi preneli, a mi sami višestruko „potvrdili“ sopstvenom praksom. Ovi uvidi saglasno tome retko bivaju stavljeni pod znak pitanja. Oni su nam drugim rečima toliko bliski da se u fenomenološkoj terminologiji nazivaju svetom života (*Lebenswelt*). Intuitivna bliskost i intrinzično lako dostupna inteligibilnost je toliko zavodljiva da prosto zamišljanje nekih “dubljih” stratuma subjektivnosti koja bi ih dovela u pitanje izgleda kao (u)zaludan zadatak. Međutim, Šic smatra da bez ostvarivanja uvida u ove dublje generičke principe svesti, sociološko znanje ostaje slepo na osnovne mehanizme putem kojeg se konstituše samo društvo. Shodno tome, prvi korak mora da počne sa poništavanjem celokupne izvesnosti sveta života, sva značenja ovog porekla se stavljaju u zagrade (epoche) i ulaze u proceduru fenomenološke redukcije koja nas postavlja u svet koji isključivo čini naš tok svesti.⁴⁷ Čist tok svesti pak nema nikakvu postojanu strukturu; u njemu je nezamisliv bilo kakav odnos sa drugim akterom, štaviše mogli bismo reći da je i za nas same svako iskustvo beskrajno važno i potpuno nebitno zbog toga što tok svesti ne pravi nikakve temporalne razlike u “slikama⁴⁸” koji teku ispred Ega. Ovaj inicijalni stupanj, Šic, sledeći Anrija Bergsona⁴⁹, naziva trajanjem (*durée*) i dodaje kako ...[u] ‘čistom trajanju’ ne postoji nikakva ‘uzajamnost’, nikakva uzajamna spoljašnjost delova i nikakva deljivost, već samo kontinuirani protok stanja svesti...Tok svesti po svojoj samoj prirodi još nije uhvaćen u mrežu refleksije” (Schutz, 1972: 45).

Nemamo prostora ni potrebe da ovde prikažemo svu suptilnost fenomenološke argumentacije kojom se refleksija javlja u amorfnom iskustvu trajanja. Ono što je za naše potrebe nužno istaći je da se rekonstrukcija svesti iz čistog trajanja vrši putem

⁴⁶ Up. Wagner, 1983: 105–109.

⁴⁷ Obim redukcije sveta života varira u Šicovim delima. U Fenomenologiji društvenog života ovaj stav je znatno više izražen u odnosu na njegove kasnije radove kao što su *Strukture sveta života* ili *Refleksije o problemu relevancije* (Schutz, 1996). Takođe, up. Valone 1976: 201. Još je kraći i ograničeniji uticaj Bergsona; po Vagneru, (Wagner, 1977) ovaj period traje od 1924. do 1928. godine. Samim tim jedini Šicov veliki rad u kome se mogu detektovati bergsonovski argumenti jeste zapravo *Fenomenologija društvenog života*.

⁴⁸ Donekle je netačno nazivati elemente u toku svesti slikama zbog toga što to implicira fiksiranost objekta koja nije dostupna u ovom stanju. Ma koliko ova analogija bila zavodljiva, ipak nam se čini kao najbolja prečicu u opisivanju fenomenološkog shvatanja toka svesti.

⁴⁹ Up. Bergson, 1960; Wagner, 1977.

egzistencijalnih implikacija samog iskustva opažanja vremena. Naime, u Huserlovoj filozofiji na koju Šic želi da se nadogradi naporedo sa fragmentiranim trajanjem postoji transcendentalno vreme⁵⁰ koje odgovara beskonačnom procesu samokonstituisanja pojedinačnih životnih tokova.⁵¹ Postojanje ove vrste vremena otvara mogućnost retencije, neposredne asocijacije vremenskih objekata iz koje ponovo naziremo diferenciranost iskustava koja naposljetku omogućava reprodukciju (odnosno, sećanja u pravom smislu reči).⁵² Ova spona je od presudne važnosti zbog toga što bi fenomenologija bez mosta koji bi vodio od transcendentalne redukcije do sveta života koji je intersubjektivan ličila pre na neku vrstu opskurnog solipsizma nego na plauzabilnu filozofiju. Ulog je još veći svakako za Šicovu varijaciju fenomenologije zbog toga što bez povezanosti sveta života i Ega ne postoji reflektivnost samog društvenog delanja.

1.3 Ka fenomenologiji društvenog delanja

Cela ova teorijska optika fenomenologije Šicu služi kao osnova za proučavanje procesa uzajamnog tumačenja delanja koji akteri sprovode u svetu života i koji na koncu čini osnovno tkivo društva. Vremenska stratifikacija subjektivnosti je i ovde od krucijalnog značaja. U trenutku dok delamo, tačnije dok neposredno izvršavamo neki (samo)zadati zadatak, refleksija mora biti suspendovana, budući da bi konstantna sumnja u odluku ili pak produblјivanje i umnožavanje alternativa predstavljale smetnju izvršenju čina. Sad možda jasnije možemo da vidimo zbog čega je transcendentalno poimanje vremena od krucijalne važnosti za subjekta; da ne postoji bili bismo suočeni sa neizdiferenciranim iskustvom bergsonovskog trajanja, a sledstveno tome bi i delanje bilo nužno „bezumno”. Na svu sreću ovo nije slučaj, pa smo u stanju da pravimo vremenske diferencijacije iskustava koje nam omogućavaju toliko nužni reflektivni osvrt putem kog bivamo u stanju da razmotrimo i povežemo dovršene činove drugih i

⁵⁰ Up. Mensch, 1988: 349.

⁵¹ Pod ovim se podrazumvaju egzistencijalne implikacije procesa starenja koji nastaje kao proizvod samog vremenskog toka. Sama svest o toku kako kaže Šic istovremeno “...pretpostavlja okretanje protiv toka i poseban stav koji nazvamo refleksijom” (Schutz, 1972: 47).

⁵² Ipak ne treba zaboraviti da u kasnijoj fazi svog rada Šic skoro eksplicitno kritikuje klasike fenomenologije, što se možda najbolje može videti u njegovom tekstu pod naslovom *Problemi transcendentalne intersubjektivnosti kod Huserla* (Schutz, 1970: 51–60).

nas samih. Šicovo utemeljenje puta koje bi društvene nauke, a pre svih ovde se misli na sociologiju, uputilo ka valjanom proučavanju ljudske motivacije vodi ka „tromeđi“ između fenomenološke strukture svesti, potom iz njih izvedenih akterskih interpretacija sveta života i šireg objektivnog konteksta koji nastaje u sadejstvu prethodne dve odrednice ali ujedno poseduje svoju sopstvenu kauzalnu moć u odnosu na samu motivaciju aktera.⁵³

Ovde bi se moglo pomisliti da je Šicovo shvatanje inteligibilnosti isuviše povezo sa našom prošlošću ili kapacitetom da imamo složena sećanja. Štaviše, neko bi mogao reći da ideja po kojoj samo dovršeno delanje može biti razumljivo zagovara iracionalnost aktuelnog delanja. Međutim, Šic veoma ingeniozno izbegava ove zamke. Naime, kada delamo, mi zapravo formiramo planove onoga što ćemo učiniti. Ovi planovi za *budućnost*, jasno je, po Šicu su ključni za shvatanje načina na koji funkcioniše delanje. Međutim, primetimo da je jedna od osobenosti plana to da je *dovršen* (u suprotnom to nije plan) i da tek kao takav može da struktuiru poteze koje ćemo povući. Dakle, *kako-bih motivi* koji se baziraju na ovakvoj vrsti planiranja podrazumevaju da:

„... pojedinac projektuje svoje delanje kao da je već dovršeno i gotovo, te da kao takvo leži u prošlosti. To je potpun, aktuelizovan događaj koji delatnik pripisuje poretku iskustava koje zatiče u momentu projekcije. Začudo, otud ... planirani čin poseduje temporalni karakter prošlosti.“

Schutz, 1972: 61

Nasuprot motivima koji potiču od samog aktera, Šic postavlja one motive koji imaju suprotan vremenski pravac i nastaju kao rezultat uticaja spoljne sredine na aktera. Tako ukoliko kažem “Idem na more da bih se odmorio” onda je ovde jasno da sam formiram planove i da shodno tome sledim kako-bih motive, međutim isto tako mogu se zadesiti u situaciji gde ću reći nešto poput: “Ne mogu da odem na more zato što imam obaveza na poslu”. U ovom drugom slučaju motiv delanja očigledno ne zavisi samo do naše motivacije, već i od društvenih okolnosti . Ovu vrstu motiva koji nužno proizilaze iz “prave” prošlosti Šic naziva *zato-motivima*. Primetimo da se motiv koji uslovljava izjavu “idem na more da bih se odmorio” može preformulisati u “idem na more zbog toga što želim da se odmorim” gde opet možemo da vidimo ilustraciju kako dovršenost projekcije plana u svesti aktera deluje iz prošlosti iako referira na budućnost.⁵⁴

⁵³ Up. Renn, 2006: 3-4.

⁵⁴ Vrstu motiva kod kojih je lako napraviti ovu vrstu prevoda Šic naziva pseudo zbog-motivima (Schutz, 1972: 98).

1.4 Zdrav razum kao prostor intersubjektivnosti

Sada kada smo upoznati sa fenomenološkim osnovama subjektivnosti možemo se malo detaljnije pozabaviti ostalim elementima tromeđe na osnovu koje se kod Šica gradi intersubjektivnost. Naime, zamku solipsizma koja uhodi svaku ovako naglašeno subjektivističku teoriju Šic prevazilazi time što opravdanje mogućnosti saznanja drugog u potpunosti prepušta podrazumevajućem karakteru kategorija koje obitavaju u svetu života. Ovde je od presudne teorijske važnosti fenomenološko shvatanje prirodnog stava.⁵⁵ Tako intersubjektivnost počiva na tome što znam da drugi imaju istu spacio-temporalnu uslovljenost svesti koja počiva na mreži značenja koja se gradi unutar svakodnevice:

„Objekt našeg istraživanja je stoga ljudsko biće koje gleda na svet iz perspektive prirodnog stava. Pošto je rođen u društvenom svetu, on nailazi na druge ljude čije postojanje uzima zdravo za gotovo i bez pitanja, jednako kao što neupitno uzima postojanje prirodnih objekata na koje nailazi. Suština ove pretpostavke se može izreći ovom kratkom formulom: Ti (Thou) (odnosno druga osoba) je svesna, a njen tok svesti je po svojstvima temporalan i ispoljava istu bazičnu formu kao i moj tok svesti.“

Schutz, 1972: 98

Jasno je da svet koji se uzima “zdravo za gotovo” o kome govori Šic zapravo podrazumeva da se akteri međusobno opažaju i sporazumevaju isključivo kroz kategorije zdravog razuma. Važno je primetiti da intersubjektivnost ovde podrazumeva pravljenje analogije sa sopstvenim (subjektivnim) iskustvom. Formulisanje ove analogije isključivo počiva na inherentnoj inteligibilnosti zdravog razuma koja ne ostavlja nikakvog prostora teorijskoj sumnji u izvesnost sopstvenog znanja.⁵⁶

Potrebno nam je dodatno objašnjenje veze između ove sposobnosti da po analogiji zamislimo “tuđu formu toka svesti” i „gustog tkanja“ međusobnih interakcija koja rezultira relativno autonomnim svetom koji nazivamo društvo. Od presudne važnosti za razumevanje ovog problema je činjenica da po Šicovom mišljenju zato-

⁵⁵ Prirodni stav predstavlja znanje koje se formira u svetu života na osnovu kategorija i zaliha znanja koje usvajamo socijalizacijom i sopstvenim svakodnevnim iskustvom (Schutz; Lukmann, 1974).

⁵⁶ Takođe, već sad možemo da nazremo relativno oštar kontrast koji postoji između dubniskog znanja prirode subjektivnosti koju dosežemo putem fenomenološke redukcije i zdravorazumskih kategorija koje nužno imaju ograničenu sposobnost da upute aktera na samorefleksiju.

motivi odslikavaju konvencije dugog trajanja koje pojedinac ne mora nužno da primeti i koje su, shodno tome, predfenomenološke. Takođe nije zgoreg da odmah primetimo kako Šicovo ontološko određenje društvenosti se začuđujuće blisko pozicionira uvidima koje smo u uvodu detektovali kod Dirkema i Djuija. Naime, iako je fokus fenomenologije na proučavanju teorijskih pravilnosti u načinima na koji *partikularna* tumačenja određuju tok *individualnog* društvenog delanja, daleko od toga da kod Šica naučno objašnjenje tog delanja izolovano od *istorijsko-strukturalnih* datosti. Štaviše, cela poenta fenomenološke sociologije počiva promišljanju sličnosti i razlike moje i svesti drugih. Šic je u ovom pogledu relativno eksplicitan:

...bez oklevanja mogu da tvrdim da je Ti ona vrsta svesti čije intencionalne činove vidim kao drugačije, ali ipak i kao simultane, sa mojom sopstvenim. Takođe, mogu da kažem da sam u stanju da budem svestan iskustava drugog koja on *ne može da primeti: njegovih predfenomenalnih subjektivnih iskustava.*
Schutz, 1972: 102 (kurziv dodat)

Međutim, put do fenomenološki adekvatno utemeljenog sociološkog znanja je znatno komplikovaniji nego što sugeriše ovaj kratak citat. Diferencijacija “intencionalnih činova” koji se zasnivaju na rudimentarnom iskustvu neposrednog promatranja Drugog po Šicu uključuju ne-komunikativni čin, ekspresivni čin i znak (Schutz, 1972: 119). Prva vrsta činova odnosi se pre svega na takozvani “govor tela” (facijalne ekspresije, manirizmi itd.). Ekspresivni činovi su po Šicovom mišljenju nešto složeniji i podrazumevaju ne-verbalno simboličko izražavanje (npr. pokazivanje prstom pravca, odmahivanje glavom u znak odobravanja/neodobravanja itd.). Poslednju grupu intencionalnih činova čine simboli kao značenjski najsloženiji sistemi komunikacije koju su ljudi stvorili, a njihova glavna osobina po Šicu se pre svega ogleda u tome što mogu međusobno da se povezuju u praktično beskonačno složene mreže relacija (jezik je ovde možda najadekvatniji primer) (Schutz, 1972: 119–120).

Simboli su izrazito važni za Šicove opšte epistemološke namere. Simboličko izražavanje na vrlo konkretan način spaja kulturne datosti (upotreba simbola u velikoj meri zavisi od socijalizacije), subjektivno formiranih motiva i konteksta značenja koji nastaje kao proizvod inteligibilnosti zdravog razuma. Kada se u društvenom kontekstu izražavamo simbolički mi istovremeno činimo dve stvari: prvo, izražavamo neku subjektivno formiranu nameru na temelju koda koji smo naučili i, drugo, materijalno intervenišemo u spoljašnju sredinu (pišemo slova, izgovaramo artikulisane zvukove,

crtamo putokaze i sl.).⁵⁷ Dvostruki modalitet simbola omogućava Šicu da zaokruži osnove svoje fenomenologije društvenosti, uprošćeni model interakcije⁵⁸ bi tako podrazumevao: formiranje kako-bih motiva aktera A nakon čega se on simbolički izražava⁵⁹, obraćajući se pri tom akteru B koji – *naučivši* osnovu intersubjektivnosti zdravog razuma samu interpretativnu shemu tumačenja tih znakova – dekodira znak i naposljetku uvrštava simbolički izražen kako-bih motiv aktera A u svoju sopstvenu hijerarhiju motiva u formi zato-motiva. Pored toga, važno je istaći da je drugi modalitet simbola moguć isključivo zbog toga što postoji interpretativna shema koja razdvaja adekvatne od neadekvatnih interpretacija (Šic inače insistira da je tumačenje “...funkcija interpretativne sheme (Schutz, 1972: 119)”.

Iako je zdravorazumska interpretativna shema primarna i nužna, ona svakako ne mora biti rigidna. Štaviše, varijacije u shemama su od krucijalnog značaja za Šicovu dalju argumentaciju. Svi znamo da kada komuniciramo sa sagovornikom svesno ili nesvesno interpretativnu shemu “nadopunjujemo” dodatnim kontekstom koji se bazira na zalihama znanja o toj osobi, grupi u koju ga smestamo, generalnim znanjem šta je “normalan” delatnik i normalna komunikacija.⁶⁰ Drugim rečima, mi po Šicovom mišljenju možemo da znamo nešto o delatniku što on sam ne može da zna, tačnije možemo da uočimo nešto što je – da iskoristimo termin iz jednog ranijeg citata – predfenomenološko za aktera kojeg tumačimo. Tako nam se u našem prostom modelu šicovske interakcije otvaraju nove mogućnosti interpretacije; mogu da vodim “mehaničku” raspravu sa sagovornikom B, ili pak mogu da proniknem u dublju strukturu značenja koje mi on saopštava (odnosno, mogu da otkrijem njegove šire zato-motive koje uslovljavaju njegov plan). Naposljetku, neko drugi može da posmatra našu zdravorazumsku komunikaciju i da sagleda njene osobenosti kroz formiranje savršeno racionalnih idealnih tipova i tipičnih modela interakcije. Shodno tome, Šic iznosi sledeće tvrdnje:

„...Sada smo već pokazali da je moguće otići izvan kako-bih motiva i potražiti zato- motive. Naravno, znanje o potonjim u svakom slučaju pretpostavlja znanje o onim prvim. Subjektivni kontekst značenja u kako-bih motivu mora prvo biti sagledan i uzet zdravo za gotovo kao već konstituisan objekt po sebi

⁵⁷ Šic ova dva modaliteta simbola naziva inertivnom i ekspresivnom funkcijom simbola.

⁵⁸ Ovde ćemo uzeti primer verbalne komunikacije zbog toga što će taj primer obuhvatiti najsloženije elemente Šicovih uvida u interakciju.

⁵⁹ Detaljnije o Šicovom shvatanju komunikacije videti u: Knoblauch, 2013: 325–328

⁶⁰ Na ovu temu ćemo se – sa nešto drugačijim fokusom vratiti u trećem poglavlju kada ćemo raspravljati o Dejvidsonovoj verziji neopragmatizma.

pre nego što se upustimo u dublje nivoe. Govoriti o tim dubljim nivoima kao nečemu postojećem nikako ne implicira da ih delatnik subjektivno doživljava kao subjektivni kontekst značenja njegovog delanja...“

Schutz, 1972: 130

Ovaj novi, “dublji” nivo tumačenja nas tako dovodi zanimljivog aspekta Šicove teorije koja se tiče odnosa između objektivnog naučnog (sociološkog) znanja koje se zasniva na pomenutoj mogućnosti formiranja zašto-motiva i intersubjektivne, zdravorazumske, ravni prirodnog stava na kojoj počiva intersubjektivnost te “nove” nauke.

1.5 Zdrav razum kao nužno polazište saznanja u društvenim naukama

U članku pod nazivom *Zdravorazumsko i naučno tumačenje ljudskog delanja* (Šic, 2012) Šic nastoji da dodatno razradi svoje fenomenološko utemeljenje društvenih nauka. Ova njegova analiza se pre svega usredsređuje na zdrav razum kao na vrstu konceptualne sheme koja je sinonimna sa Huserlovim prirodnim stavom. Međutim, usled određenih specifičnosti Šicovog shvatanja društvenih nauka o kojima će uskoro biti reči, odnosno zdravog razuma i nauke prestaje da striktno sledi napute transcendentalne redukcije.⁶¹

Šic svoju argumentaciju započinje opaskom da zdravorazumsko i naučno mišljenje podrazumeva razvoj određenih formi apstrakcija, “konstrukata” kako ih on naziva, putem kojih postavljamo okvire konkretnom iskustvu. Sledeći Vajtheda, Šic ove dve sheme značenja tretira kao “misaone objekte” (Šic, 2012: 48) koje imaju različite uloge. Zdrav razum predstavlja onu vrstu misaonih objekata nastalih kao produkt apstrakcija koje se rukovode rešavanjem praktičnih i često urgentnih problema. Sa druge strane, stoje oni objekti (elektroni, molekuli, vektori, itd.) koji stvaramo kada je saznanje cilj po sebi. Shodno tome, naučni pojmovi nužno nastaju kao plod dugoročnog i rigoroznog pridržavanja određenog metoda koji pak podrazumeva logički čvrsto povezan skup uputstava koje moramo da sledimo kada promatramo neko konkretno iskustvo. Kao što vidimo, deluje nam da Šic zagovara neku vrstu kompatibilnosti između zdravorazumskog i naučnog mišljenja.⁶² Štaviše, izgleda da – u kao slučaju

⁶¹ U nastavku ćemo vidati da ovaj tekst takođe pravi ranije pomenut otkolon u odnosu na Fenomenologiju društvenog sveta.

⁶² Up. Embree, 1997: 136.

klasičnih pragmatista – ovde imamo stav po kojem naučno istraživanje ne samo da sebi u zadatak stavlja da sve potpunije opisuje spoljni svet, već mora nastojati da kroz taj svoj razvoj da preobrati, trajno izmeni, zdravorazumske sheme. Šic nam tako na samom početku stavlja do znanja da će pokušati da dalje produbi ovaj uvid u zdrav razum, tvrdeći pri tom da njegov rad nastavlja jednu dugu tradiciju koja spaja Vajtheda Bergsona i Huserla sa Djuiem i Džemsom:

„[S]ve naše znanje o svetu, u zdravorazumskom kao i u naučnom mišljenju, uključuje konstrukte, tj. niz apstrakcija, generalizacija, formalizacija... koji su specifični za odgovarajući nivo organizacije mišljenja... Sve činjenice su od samog početka činjenice koje su odabrane iz jednog univerzalnog konteksta pomoću aktivnosti našeg uma. One su stoga uvek protumačene činjenice, bilo kao činjenice na koje se gleda kao na odvojene od svakog konteksta pomoću jedne veštačke apstrakcije ili činjenice koje se posmatraju u svom posebnom okruženju... To ne znači da, u svakodnevnom životu ili u nauci, nismo u stanju da spoznamo stvarnost sveta. To prosto znači da spoznajemo određene aspekte te stvarnosti, naime one aspekte koji su relevantni za nas, bilo radi toga da bismo mogli da nastavimo sa svojim poslom življenja ili iz perspektive jednog niza prihvaćenih pravila procedure mišljenja koja se zove naučni metod.“

Šic, 2012: 49

Međutim, Šic odmah primećuje kako prirodni naučnik kada pokušava da shvati neki aspekt stvarnosti može svoju metodu da razvija svršeno “slobodno” zbog toga što atomske čestice nemaju nikakvu sposobnost da same generišu sheme interpretacije. Sa druge strane, društveni naučnik ima posla sa živim subjektima koji su stanju da sami sebi zadaju svrhe (sisteme relevancija) i nastoje da se rukovode praktično što plodotvornijom interpretacijom sveta u kojem žive. Drugim rečima, društveni naučnik po Šicu se uvek mora baviti zdravorazumskim konstruktima pa su samim tim i objekti naučnog mišljenja u društvenim naukama nastali konstrukcijom drugog stepena, odnosno oni su “... konstrukti konstrukata napravljenih od strane aktera na društvenoj sceni” (Šic, 2012: 50). Budući da je situacija ovako komplikovana od samog početka, Šic smatra da jedno potpuniji uvid u odnos zdravog razuma i društvene nauke pre svega mora da pođe od detaljnije analize određenih pravilnosti samog zdravorazumskog mišljenja.

1.6 Zdrav razum i društvena struktura

Unutar Šicove društvene teorije intersubjektivnost se, očigledno, gradi na

temeljima zdravorazumskog mišljenja. Svet od koga moramo poći u svakom istraživanju je upravo onaj koji se uzima “zdravo za gotovo”, onaj koji je bio predmet tumačenja mnogih aktera pre nego što sam ja aktuelizovao svoje sopstveno. Ovaj skup trenutno aktuelnih i prošlih tumačenja po Šicovom mišljenju tvori “referentnu shemu” interpretacije svakodnevnog iskustva koja on naziva “zalihom znanja” (Šic, 2012: 52). Svojstvenost ove sheme je njen inherentni holizam; nijedno iskustvo se ne tretira kao apsolutno izolovan fenomen, naša raznovrsna zdravorazumska kategorijalna razvrstavanja su zapravo fluidna i međuprožeta. Apstrakcija u zdravorazumskom mišljenju tako po Šicu može samo da predstavlja konstrukciju tipičnosti objekta ili situacije, odnosno “...otvorene horizonte sličnih anticipiranih iskustava” (Šic 2012: 52). Sama konstrukcija tipičnosti bi se pak mogla opisati kao proces u kome fenomen pokušavamo da definišemo na osnovu čitavog niza „epistemoloških kompromisa“ između znanja koja smo naučili socijalizacijom (zaliha znanja) i znanja koja proizilaze iz ličnog iskustva. Ova vrsta refleksije naravno ostaje duboko zavisna od konteksta delanja, specifičnosti situacije i problema pred kojim se nalazimo. Kada subjekt razmišlja zdravorazumski, on zapravo svoju svest usmerava na određene aspekte tipiziranog objekta. Koji će aspekt biti u fokusu svesti – ili, govoreći Šicovim jezikom, u centru sistema relevancije – subjekta zavisi od specifičnosti njegove *biografske pozicije* (odnosno, subjektove pozicije unutar fizičkog i društveno-kulturnog okruženja).

Sasvim je jasno da je biografska pozicija jedan teorijski manevar koji Šic čini kako bi uveo (makar) rudimentarni oblik istorijsko-strukturalne pravilnosti u svakodnevicu. To najlakše možemo da vidimo iz načina socijalizacije zaliha znanja. Postoje ukupno tri važna aspekta ovog problema:

- a. Recipročnost perspektiva
- b. Društveno poreklo znanja
- c. Društvena distribucija znanja

a) *Recipročnost perspektiva*. Pošto se svi mi rađamo prvo kao deo “banalnog” sveta svakodnevice koji se uzima zdravo za gotovo, onda je sasvim logično da podrazumevamo jednako „banalne“ istine kao što je „ovo ispred nas je crni sto“. Ono što moj sagovornik i ja znamo kada izgovorimo ovu rečenicu je da su naše perspektive – iako (blago) različite – međusobno komplementarne: ... bivajući ovde, ja sam na rastojanju koje se razlikuje o njegovog i tako doživljavam druge aspekte objekata kao tipične, u odnosu na njega (drugog aktera – prim. S. P) (Šic, 2012: 56). Naličje ovog

utemeljujućeg uvida kojim se svakodnevno rukovodimo je jednako važno; baš zbog toga što sam svestan komplementarnosti moje perspektive sa onom koju stvara moj bližnji, takođe, moram da znam da su nam gledišta, odnosno biografske situacije, relativno različite. Jasno je da ova dva ekstrema nisu uvek prisutna kada delamo, već samo u onim situacijama kada imamo “sukob gledišta”.

Podrazumevanje recipročnosti perspektiva po Šicovom mišljenju počiva na dve implicitne idealizacije. *Idealizacija zamenljivosti perspektiva* tako postulira da ako zamenim poziciju sa mojim bližnjim – ja vidim isto što on i obratno. Sa druge strane, *idealizacija kongruentnosti sistema relevancije* postulira da, ukoliko nema praktičnih nesuglasica, razlike u našim gledištima na svakodnevno iskustvo zapravo nisu važne. Tako na jednom mestu čitamo:

„...osim ako se ne dokaže suprotno, uzimam zdravo za gotovo i podrazumevam da moj bližnji čini isto – da su razlike u perspektivama koje potiču i naših jedinstvenih biografskih situacija nevažne za trenutnu svrhu bilo kog od nas dvojice i da i ja i on, da smo “Mi” da odabrali i protumačili stvarno i potencijalno zajedničke objekte na istovetan način ili bar na “empirijsko” identičan način, tj. dovoljan za sve praktične ciljeve.“

Šic, 2012: 57

Ovde još jedanput možemo da vidimo da su apstrakcije zdravog razuma okrenute ka delanju i praksi. Naime, ako malo bolje obratimo pažnju “Mi” stav se javlja kao posledica načina na koji “*mi* radimo određene stvari u granicama naše prakse”. Drugim rečima, tipizacija zdravorazumskog mišljenja se u velikoj meri oslanja na nasleđe koje pojedinci zatiču kao pripadnici društva u kome se rađaju. Već sada možemo da naslutimo da će za Šica strukturalno-istorijska stabilnost društva počivati na praktičnom utemeljenju kulture koja efektivno anulira biografske pozicije delatnika i međusobno usklađuje njihove sisteme relevancija u jedan homogen skup pojmova koji često nisu podložni preispitivanju.

b) *Društveno poreklo znanja*. Ovo je krucijalno za kulturno-istorijsko utemeljenje zdravog razuma. Pod društvenim poreklom znanja Šic opisuje one zalihe znanja koje poseduju toliko dugu tradiciju “našeg načina rešavanja tih praktičnih problema” i samim tim su duboko usađene u našu kulturu da poprimaju karakter anonimnosti i objektivnosti.⁶³ Tako dolazimo do onih dobro poznatih “tvorevina” zdravog razuma koje sociolozi i antropolozi proučavaju kao što su: običaj, manir,

⁶³ U kasnijim fazama svog rada Šic je u mnogome razradio vezu između istorijski objektivnih okolnosti i relativnih subjektivnih biografskih situacija. Up. Schutz, 1972, 136–137.

pravilo, konvencija, koji, bez naučnog poduhvata, ne mogu biti refleksivno sagledani. U tom smislu, svet svakodnevice koji se po Šicovom mišljenju nužno uzima zdravo za gotovo, jednako nužno mora biti ispunjen predrefleksivnim naravno-rečenicama kojima se rukovodimo kada rešavamo praktične probleme. Svakako, jasno je da samo mali deo našeg zdravorazumskog znanja proističe iz naše sopstvene interakcije sa svetom svakodnevice, mnogo je veći udeo onih znanja i veština koja posedujemo zbog toga što smo prošli obuku, obrazovanje ili nas je prosto neko “stručan” u njih uputio.

c) Tako dolazimo trećeg važnog aspekta problema intersubjektivnosti i socijalizacije koje se tiče *društvene distribucije zdravorazumskog znanja*. Šic naime, smatra da je zdravorazumsko znanje, kao i svako drugo, nejednako raspoređeno između različitih članova društva. Kroz svoj život u stanju sam da steknem relativno ograničeno znanje o relativno ograničenoj oblasti iskustva. Shodno tome, možemo reći da kod Šica zdravorazumsko znanje koje poseduje pojedinac poseduje različite stepene jasnoće koji reflektuju njegovu biografsku situaciju.⁶⁴ Znanje o ovoj nejednakoj distribuciji i samo spada pod zdrav razum (pa tako vrlo dobro znamo u kojoj situaciji treba da se obratimo advokatu, a u kojoj pak lekaru).

Po Šicu intersubjektivnost zdravog razuma takoreći uvek ostaje pod senkom širih društvenih relacija koje su stvorene ranijom interakcijom. Ako nam se biografske pozicije poklapaju to je zbog toga što smo naučili koje razlike nećemo uzimati u obzir za koju vrstu problema. Intersubjektivnost je drugim rečima, kulturno zagarantovana, ona predstavlja osnovu u kojoj razmenjujemo kako-bih i zašto motive kao osnove svakodnevnih interakcija. Međutim, to istovremeno znači da je i sama kultura jedan glomazni predfenomenološki zato-motiv budući da određuje obrasce tumačenja. Kao što čitaoc već možda sluti, ova činjenica ostavlja ozbiljne posledice po racionalnost samog zdravog razuma.

⁶⁴ Ipak, ovde možemo da primetimo da biografska situacija takođe biva određena širim kulturno-istorijskim pravilnostima o kojima smo malopre govorili. U tom smislu, opravdano je govoriti o strukturalnim relacijama. Količina ostrva jasnoće zdravorazumskog znanja koja postoji kod aktera će direktno zavisti u savremenom društvu od stepena obrazovanja, dok će obrazovanje zavisti od egalitarnosti društvenih pozicija i opšte obrazovne politike koja nadilazi pojedinačnu biografsku situaciju. Nešto više o ovom problemu biće u odeljku koji će se baviti Garfinkelovom i Gofmanovom sociologijom, ali i u zaključnim redovima ovog poglavlja.

1.7 Šicovo shvatanje racionalnosti zdravog razuma

Počnimo od pitanja kako se ova strukturalna zadatost zdravorazumskog znanja po Šicovom mišljenju ispoljava u realnoj interakciji sa bližnjima? Ceo proces razmene kako-bih i zato-motiva se odvija u zaleđu zalihe (zdravorazumskog) znanja koja je u dobroj meri determinisana istorijsko-strukturalnim pravilnostima oličenim u jednom složenom sistemu koji pomalo, možda pojednostavljeno, nazivamo kulturom. Pokušajmo sad da pružimo odgovor tako što ćemo združeno razmotriti razmenu motiva u svetlu „otkrića“ do kojih smo došli u pogledu Šicovog shvatanja intersubjektivnosti zdravog razuma. Zamislimo tako jednu prostu interakciju, susret dva aktera (A i B) u nekoj svakodnevnoj situaciji (recimo, dva prijatelja na ulici). U ovom malom susretu oba delatnika se upuštaju u proces komunikacije u kojem se planovi uslovljeni kako-bih motivima postaju zato-motivi onog drugog koji, pak, daju povoda daljoj konverzaciji. Ako imamo u vidu da Šicovo shvatanje konstituisanja intersubjektivne zdravorazumske inteligibilnosti svakodnevne prakse podrazumeva već pomenuta tri postulata zdravorazumskog znanja (zamenljivost perspektiva, društveno poreklo znanja i društvena distribucija znanja), onda i naš jednostavni primer interakcije postaje nešto složeniji. Prvo, ukoliko se dva poznanika A i B drže kurtoazne, „učtive konverzacije“, onda je jasno da će se obojica oslanjati na tipizacije koje stoje u opštoj zalihi znanja i koja nam je svima jednako dostupna zbog toga što pripadamo istoj kulturi. Međutim, zamislimo da usred „trivijalnog susreta“ akter A kaže nešto iracionalno (lažno optuži aktera B da mu je „upropastio život“). Akter B zatim takođe primećuje da su optužbe zasnovane na klevetama koje „o njemu kruže gradom“ i pokušava da uveri aktera A da su njegovi kako-bih motivi uslovljeni pogrešnom interpretacijom „činjenica“. U ovom primeru očigledno postoji asimetrija u znanju motiva, pošto akter B očigledno zna nešto više o strukturaciji motiva A od njega samog. Naposljetku, postoji i treća mogućnost; zamislimo da delatnik A tvrdi kako mu je Bog rekao da mu je B upropastio život, a B koji je ujedno poznati klinički psihijatar, počinje da prepozna prve simptome šizofrenije i pokušava da na stručan način iznađe način da savlada situaciju.

Kroz ove tri vinjete smo predstavili ilustraciju Šicovog shvatanje razlike između *razboritog* i *racionalnog* delanja. U prva dva slučaja posredi je razborito delanje dva delatnika koje podrazumeva da su nama kao direktnim učesnicima i partnerima jasni motivi zbog kojih se ono desilo. Ovo je po Šicu sfera kulturno markirane tipičnosti: „Ako se Ja, ako se ‘MI’, ako se ‘iko ko je jedan od nas’ nađe u tipično sličnim

okolnostima on će delovati na sličan način” (Šic, 2012: 73). U drugom primeru se ponovo susrećemo sa varijacijom razboritog delanja. Krucijalna razlika ovde proističe iz činjenice da postoji praktični problem zato što je akter B bolje upućen u zašto-motive aktera A. Ipak, rešenje za ovaj slučaj sasvim izvesno možemo da nađemo unutar zdravorazumskog znanja upravo zbog toga što je sam problem praktične prirode. Treći primer pak, objašnjava situaciju u kojoj postoji naučna interpretacija bližnjeg. Ako malo bolje obratimo pažnju, u ovom primeru ćemo videti svojevrsan raskid sa svetom života i “prevod” pojmovnih artikulacija motiva aktera A u termine koji spadaju u naprednu pojmovnu shemu nauke (A makar u jednom trenutku prestaje da bude prijatelj za B i postaje prosto “pacijent”).⁶⁵ Dakle, ako bismo pokušali da na pozitivan način odredimo, onda bismo rekli da po Šicu akter dela racionalno tek onda kada je potpuno svestan uslovljenosti svojih motiva, odnosno onda kada “ima jasan uvid u ciljeve, sredstva i sporedne rezultate” (Šic, 1972:73).

Razdvajanje razboritosti od racionalnosti je Šicova strateška odluka koju pravi kako bi ostavio prostor svojoj verziji fenomenologije da utemelji nauku. U prva dva slučaja kultura kojoj pripadamo – na osnovu teze o društvenom poreklu i distribuciji zdravorazumskog znanja – rešava praktične nesporazume i uopšteno rukovodi delanjem time što uspostavlja konvencije i običaje. Međutim, po Šicovom mišljenju razboritost svakodnevice ima svoja ograničenja. Naime, što je stepen kulturne standardizacije veći, to je veća verovatnoća da su specifičnosti biografske pozicije svih aktera u interakciji u većem stepenu zanemarene, čime se sledstveno podriva i sama mogućnost da bilo ko isključivo u okviru zdravog razuma postane u potpunosti svestan uslovljenosti svojih motiva, te da, prevazilazeći razboritost koju mu nalaže kultura, dosegne preglednost *sopstvenog* racionalnog uvida u društveno delanje. Sila konvencije kod Šica stoji u oštroj suprotnosti sa detaljnim preispitivanjem i sporednim rezultatima nekog motiva baš zbog toga što je fokusirana na ono što je zajedničko u društvenom delanju. Tako dolazimo do jedne bizarne osobenosti šicovskog shvatanja zdravog razuma: što je veća intersubjektivnost zdravorazumskih zaliha znanja kojim se služimo u svakodnevici to je u njima manje racionalnosti i obrnuto. Šic ovo naziva paradoksom zdravog razuma:

„Sigurno je to da je, što je standardizovaniji model preovlađujućeg delanja, što je u većoj meri anoniman, veća je subjektivna mogućnost konformiteta, a time i prilika za uspeh intersubjektivnog ponašanja. Ipak, a to je paradoks

⁶⁵ Primitimo da u ovom poslednjem primeru akter B ne samo zna nešto iz spoljašnje sredine što utiče na motivaciju delanja aktera A (njegove zašto-motive), već takođe poseduje uvid u prirodu subjektivnosti aktera A.

racionalnosti na zdravorazumskom nivou, što je model više standarizovan, to se elementi u njegovoj osnovi mogu teže analizirati zdravorazumskim mišljenjem pomoću racionalnog uvida.“

Šic, 2012:79

Sociološkim žargonom govoreći, Šic smatra da je racionalnost zdravog razuma podrivena kulturnom pristrasnošću. Istina je da norme i konvencije omogućavaju korisnu redukciju brojnosti perspektiva i često relativno nebitnih razlika u biografskim pozicijama na osnovu kojih izvesnije rešavamo svoje praktične probleme, međutim, ona u jednakoj meri može da podstiče potpuno *iracionalno* delanje.

Treći primer u kome postoji praktični problem, ali u kome zdravorazumska zalaha znanja igra veoma ograničenu ulogu, ilustruje jedinu vrstu situacija u kojima se po Šicu može delati i misliti istinski racionalno. Ali ovaj nivo prosvetljenja nije dostupan ukoliko se samo oslonimo na zdrav razum. Zdrav razum pred nas stavlja problem, ali mi se u istinski racionalnom razmatranju, *odvajamo* od *svih* praktičnih posledica problema ili situacije i fokusiramo na logički povezane i na metodičan način formirane uvide u obrasce delanja koji se tiču problema koji je pred nama. U gornjem primeru se to može videti u činjenici da kada akter A izrekne izjavu koja indikuje psihozu, akter B prestaje da svog prijatelja tretira u kontekstu *njegove biografske pozicije* (on se ne pita da li bi mu zamena perspektiva otkrila da Bog akteru A zaista kaže da mu je B upropastio život), već da li se u njegovom ponašanju pojavljuje dovoljno simptoma psihoze. Ironija je da nauka i kultura, po svemu sudeći za Šica, u jednakoj meri podrazumevaju redukciju bogatstva konkretne situacije, naravno s tom razlikom što je kulturna redukcija neretko određena relativno dubioznim razlozima, dok se naučna redukcija ustanovljuje u „nezainteresovanom“ nivelisanju razlika koje bazira na transparentnom jeziku logike. Da je to slučaj možemo da vidimo i u našem trećem primeru, gde racionalno objašnjenje iracionalnih stavova aktera B nema puno veze sa njegovim motivima ili pak sagledavanjem situacije putem zdravorazumskog rasuđivanja. Racionalnost se po Šicu, dakle, može jedino naći u sferi nauke koja je odvojena od praktičnih problema svakodnevice.

1.8 Šicovo shvatanje odnosa nauke i zdravog razuma: ponovno otkriće jednog redukcionizma

Po Šicovom mišljenju jedini valjan način da se kulturnoj determinaciji doskoči jeste da se slede naputi fenomenološki utemeljenog “naučnog stava”:

„...[Z]auzimajući naučni stav, naučnik društvenih nauka posmatra modele interakcije među ljudima ili njihove rezultate u onoj meri u kojoj su dostupni njegovom posmatranju i otvoreni za njegovo tumačenje. Međutim, te modele interakcije on mora da tumači u okviru strukture subjektivnog osim ako ne odustane od nade da će spoznati ‘društvenu stvarnost’.

Da bi se usaglasio sa ovim postulatom naučni posmatrač dela *na način sličan načinu delanja posmatrača modele društvene interakcije u svetu svakodnevnog života*, iako je vođen potpuno *drugacijim sistemom relevantnosti*.“

Šic, 2012: 86 (kurziv dodat)

Na prvi pogled ovde se ne primećuje ništa novo u odnosu na stavove s kojima smo se susreli u *Fenomenologiji društvenog sveta*. Znanje društvene nauke i ovde ima potpuno drugo utemeljenje od sveta svakodnevice zbog toga što nastoji da ostvari filozofski uvid u intencionalnost subjekata. Međutim, ovde možemo da primetimo suptilno pomeranje Šicovog opšteg pristupa društvenim naukama. Naime, u *Fenomenologiji društvenog sveta* Šic i dalje smatra da nam je za utemeljenje sociologije i srodnih nauka potrebna potpuna fenomenološka redukcija sveta života. Setimo se, ranije nam Šic detaljno objašnjava kako se svest inicijalno nalazi u bergsonovskom trajanju i da kao takva nije u stanju da diferencira iskustva. Tek putem uvida u transcendentalno vreme dolazimo do retencije i sposobnosti da svest koristimo za svakodnevne ciljeve. Društveni svet nastaje postepeno kroz opažanje drugih u prostoru i vremenu, i društvene nauke se trude da razviju neke od tipičnosti ove izgradnje. Cela poenta rada je da bez znanja o dubinskim strukturama subjektivnosti nema društvene nauke. Sa druge strane, u *Zdravorazumskom i naučnom tumačenju ljudskog delanja* postoji određeno pomeranje ka zdravom razumu. Za početak, u ovom Šicovom radu, fenomenološka aparatura je dosta redukovana, Huserl i Bergson mnogo manje figuriraju kao uzori i njihova filozofija se ređe pojavljuje kao svojevrsni *deus ex machina* za probleme koji ga zanimaju. Sam pojam subjektivnosti je pri tome mnogo manje onostran (ili makar u manjoj meri kontraintuitivan). Više se ne govori o trajanju i transcendentalnom vremenu kao polaznoj tački subjektivnosti koja se mora uzeti u obzir ako želimo naučni uvid u društveni svet. Sada, kao što vidimo u prethodnom citatu, subjektivni postulat nalaže da se delanje posmatra na način koji je sličan svakodnevici, dok se razlike svode na sisteme relevancije.

Saglasno tome, i redukcija koju bi šicovski inspirisana društvena nauka trebalo

da čini, mora da bude svedenija, pa tako umesto sveobuhvatnog *epoche* sada prosto moramo da izbrišemo kulturno determinisane redukcije osobnosti biografske pozicije aktera. Nauka nam, shodno tome, sugeriše da Šic treba da služi konstrukciji lutaka⁶⁶ lišenih konteksta, odnosno izrazito uprošćenih subjekata koji stupaju u jednako jednostavne interakcije i time rezultiraju tipičnim delanjem. Drugim rečima, glavni zadatak društvene nauke je da pruži svojevrsno meta-tumačenje subjektivnih doživljaja. Osnovni postulati ove Šicove nauke su:

- a. *Postulat logičke konzistentnosti.* Sistem tipičnih konstrukata mora biti formulisan na jasan način i mora biti usklađen sa principima formalne logike. Ovaj postulat bi trebalo da omogući proverljivost naučnih nalaza unutar zajednice društvenih teoretičara.
- b. *Postulat subjektivnog tumačenja.* Da bi se objasnilo delanje potrebno je konstruisati “model uma” pojedinca kako bi se društvene pojave koje su predmet analize objasnile kao produkt aktivnosti tog istog uma u “...jednoj razumljivoj relaciji” (Šic, 2010: 90). Ovaj postulat obezbeđuje sjedinjavanje spoljne (društvene) sredine sa subjektivnim sadržajima svesti.
- c. *Postulat adekvatnosti.* Svaki termin koji se koristi u naučnim konstrukcijama mora biti formulisan tako da bude razumljiv akteru “u smislu zdravorazumskog tumačenja svakodnevnog života” (Šic, 2012: 90). Na ovaj način ostvaruje se veza između teorije i prakse.⁶⁷

Ne trebamo biti preterano pronicljivi da bismo primetili kako cela Šicova konstrukcija zavisi od poslednjeg postulata, odnosno od mogućnosti da se „artificijelni“ naučni model uma na neki način poveže sa tumačenjima prosečnog, ali realnog aktera u svakodnevicu. Šic ovaj put na donekle drugačiji način pribegava zdravorazumskom pojmu zalihe znanja. Naime, izgleda da naučnik ili treba da svojim lutkama podari taman onoliko zdravog razuma da deluju relativno ubedljivo običnim delatnicima, ili pak da osmisli zalihu znanja po svom nahodjenju koja će iz nekog misterioznog razloga opet biti čitljiva u praksi. Međutim, ovaj teorijski potez umesto rešenja priziva samo nove probleme. Naime, ukoliko se samo redukuje količina zdravog razuma u modelima naučne interpretacije društva, onda se ne rešava problem naučne konstrukcije racionalnog delanja – budući da zdravorazumska zaliha znanja kao produkt istorije i

⁶⁶ Šic, 2012: 93

⁶⁷ Detaljnije videti: Šic, 2012: 89–90.

kulture po Šicu nije kompatibilna sa racionalnim naučnim objašnjenjem ljudskog delanja. Ukoliko sa druge strane, imamo potpuno naučnu zalihu znanja, onda uopšte nije jasno kako se može razviti terminologija koja bi "običnom" akteru bila razumljiva "u smislu zdravorazumskog tumačenja svakodnevnog života" (Šic, 2012: 90). Racionalnost društvene nauke kod Šica ostaje kao neka lutkarska predstava koju niko (osim reditelja) nije u stanju da gleda.

Šicova teorija tako opisuje jednu pomalo čudnovatu putanju. Inicijalna ideja je bila da se fenomenološko utemeljenje društvenih nauka ostvari kroz *povezivanje* dubljih stratuma (čije je otkriće doduše nemoguće bez teorijske refleksije) i intersubjektivnog sveta života. Koliko god mogli da zameramo da je fenomenologija bila jednako esencijalistička u svom shvatanju subjekta, ona je makar nastojala da ima supstancijalnu teoriju o tome kako se teorijsko znanje povezuje sa zdravim razumom. Druga, naizgled pragmatička, faza⁶⁸ Šicovog razvoja u kojoj se ublažava mentalistička argumentacija je sa druge strane obeležena insistiranjem na svedenoj racionalnosti zaliha znanja čime se implicitno jednako anulira kritički značaj zdravorazumskog mišljenja. Ono što je novo je da se intersubjektivnost zdravorazumskih kategorija, ako se slede Šicovi metodi formiranja tipičnosti značenja, može pozajmiti racionalnim konstrukcijama društvenih nauka. Drugim rečima, Šic takoreći zapada u iste probleme kao i sistemska sociologija zbog toga što svet svakodnevice tretira kao građu i pretpostavlja da se njena intrinzična intersubjektivnost može olako generalizovati u model nauke koji postojano negira validnost racionalnosti koja se u njenim okvirima ostvaruje.⁶⁹

Stoga možda i ne čudi činjenica da Šic nauku vidi kao potpuno izdvojenu i izolovanu vrstu stvarnosti (Šic, 2012: 303).⁷⁰ Šicova fenomenologija tako prelazi veoma dugačak put da bi završila tamo gde je – makar u okviru klasičnih tumačenja – najmanje želela da bude: a to je da racionalnost izoluje u potpunosti od inherentno inteligibilnog zdravorazumskog mišljenja (što je bila zamerka koju su sami

⁶⁸ Renn, 2006: 8; Etzrodt, 2008: 165.

⁶⁹ U tom pogledu možemo se složiti sa ocenama Ričarda Bernštajna koji tvrdi da fenomenologija zapravo deli sa pozitivizmom ovu težnju ka (samo)izolaciji i dodaje kako se „idealni fenomenolog sistematično sklanja od pragmatičnih svetovnih interesa svakodnevnog društvenog i političkog života. On mora da se uhvati u koštac sa rigoroznom disciplinom zgrađivanja iskustva i sprovođenja epoché. On mora da usmeri svoj pogled ka konstitutivnim procesima koji su ukorenjeni u ljudskoj subjektivnosti. Kao čist teoretičar, on se ne zanima za prosuđivanje, procenjivanje i osudu postojećih formi društvenog i političkog života, niti za promenu postojećeg sveta“ (Bernstein, 1985: 169).

⁷⁰ U svom *O višestrukim stvarnostima* (Šic, 2012) nam Šic govori o višestrukim načinima sagledavanja jednog istog fenomena. Tako, poput sveta snova i sveta svakodnevice i sama nauka postaje jedan sediment tumačenja fenomena koji je međusobno nesamerljiv i čiji je praktični značaj u potpunosti anuliran.

fenomenolozi upućivali pozitivistima). U tom smislu Šic završava u istoj poziciji u kojoj je bio Dirkem. Sociološko mišljenje mora da ima polazište u svakodnevnom iskustvu, ali da bi racionalnost opstala potreban je potez Teorije – bilo da je to funkcionalna analiza ili učtivo nezainteresovana (sic.) redukcija naučnog stava – koji će postaviti nepremostivu barijeru između zdravog razuma i nauke ili pak, teorije i prakse. Da bismo se odupreli utisku da je možda ovaj potez nužan, u nastavku ćemo prikazati Midovu pragmatičku alternativu formiranju subjektivnog iskustva i društvenog delanja koja ne postavlja granice ni izbliza toliko rigidno koliko Šicova.

2. ULOGA ZDRAVOG RAZUMA U MIDOVOM SHVATANJU DRUŠTVENE INTERAKCIJE

2.1 Društveno utemeljenje biheviorizma

Pored Djuijeve verzije pragmatizma, navedeni pravac je ostvario najdublji uticaj na interpretativnu sociologiju svakako kroz dela Džordža Herberta Mida. S obzirom da postoji zaista veliko poklapanje interesovanja i određenih teorijskih rešenja, ne čudi da neretko čitamo kako su Šicova fenomenologija i uvidi klasičnih pragmatista predstavljali komplementarnu teorijsku osnovu za interpretativnu sociologiju.⁷¹ Iako je svakako tačno da je teorijsko težište oba autora bilo u velikoj meri isto, teza o apsolutnoj komplementarnosti, kao što ćemo u nastavku videti, sigurno ne stoji na toliko solidnim osnovama. Naime, u ovom odeljku ćemo upravo nastojati da pokažemo da je Midovo delo u neku ruku teorijski konkurent Šicovoj fenomenologiji. Takođe, jedna od važnih implikacija analize koja je pred nama je da pokaže kako je neuviđanje razlike u shvatanjima procesa konstituisanja subjekta kod ova dva istaknuta autora ostavilo posledice po dalji razvoj same interpretativne sociologije, naročito u delima Garfinkela i Gofmana.

Mid svoje kapitalno *Um, sopstvo i društvo* (Mead, 1934) započinje kritikom klasičnog biheviorizma. Razmišljajući dosledno duhu pragmatičkog naturalizma, Mid svoju studiju socijalne psihologije započinje analizom biheviorizma, kao novom uzdanicom društvene nauke. On međutim uočava određene fundamentalne manjkavosti u biheviorističkoj psihologiji koje se pre svega tiču činjenice da se nasilno negira svaki oblik (autonomnosti) introspekcije. Mid u tom pogledu kritikuje Votsonove tvrdnje da svaki oblik introspekcije zapravo predstavlja modifikaciju klasičnog uslovljavanja putem kojeg učimo govorni jezik. Ceo “unutrašnji život” naše svesti je za bihevioriste predstavljao samo posledicu postepenog stišavanja govora time što smo naučili da grčimo mišiće govornog aparata u onoj meri u kojoj to zahteva reč ili rečenica koja bi

⁷¹ Razlog za ovo spajanje je u velikoj meri posredovan postepenim razvojem socijalno konstruktivističkih argumenata zagovaranih od strane Bergera i Lukmana (Berger; Luckman, 1966), Garfinkela i Gofmana koji su u svojim nastojanjima da razviju sopstvene varijacije interpretativne sociologije neretko pravili neoprezne sinteze Šica i Mida. Up takođe: Prus, 1996: 90; Kogler, 2006: 213

mogla biti čujna drugima (Mead, 1934: 3).⁷² Glavna Midova zamerka ovim stanovištima je da se na taj način u potpunosti zanemaruje koliko je društvena sredina iz koje dolazi “stimulus” složena i slojevita, te da se shodno tome sopstvo i ostali introspektivni fenomeni ne mogu tretirati striktno mehanicistički kao što to čine rani bihejvioristi (Mead, 1934: 10). Sa druge strane, Mid je jednako kritičan prema mentalističkoj slici svesti kakvu je zagovarao Šic u kojoj se svo iskustvo gubi u potpuno neproverljivim procedurama refleksije kakva je transcendentalna redukcija. Shodno tome, Mid sebi daje u zadatak da formuliše pragmatičku teoriju društvenog delanja koja će izbeći bihejvioristički mehanicizam, ali i istovremeno *negirati* konstitutivnu ulogu svesti za našu sposobnost tumačenja kako unutrašnjeg, tako i spoljašnjeg sveta. Midovo rešenje za ove dve krajnosti je da introspekciju ne promatra kao svojstvo subjekta, već kao svojstvo organizma:

„Želim da istaknem da čak i u raspravi o ‘unutrašnjem’ iskustvu možemo da pristupimo iz bihejviorističke perspektive, pod uslovom da je ne zamislimo previše usko. Moramo tvrditi da se objektivno vidljivo ponašanje odigrava unutar pojedinca, ali ne u smislu nekog drugog, subjektivnog sveta, već u smislu organizma.“

Mead, 1934:5

Osnovni korak u formulisanju pragmatički orijentisanog bihejviorizma jeste da se mentalni fenomeni smeste u kontekst društvenog delanja. Naime, po Midovom mišljenju društveni činovi⁷³ se uvek odvijaju u kompleksnom okruženju i zbog toga nužno iskazuju čitav niz jednako složenih *fizioloških* procesa koji moraju da deluju kao jedna skladna celina kako bi se interakcija odvijala neometano. Poenta Midovog pragmatizma je da pronade svojevrsnu tačku preseka između spoljne sredine i unutrašnje fiziologije koja će biti objektivno vidljiva i podložna tumačenju. Rešenje koje on nalazi je da sama interakcija sa spoljnim svetom uslovljava načine na koji pristupamo pojavama u spoljnjem iskustvu, a unutrašnji tragovi te interakcije su sačuvani u fiziologiji našeg nervnog sistema. Međutim, neuroni čine mnogo više od reprodukcije; *oni sami* određuju specifičnost čina intervenisanja u spoljašnju sredinu – zatvarajući na taj način krug same interakcije. Na primer, bihejvioralne reakcije koje hirurrg može da ima u odnosu na skalpel su višestruko brojnije od mojih. Da bi se objasnila ova razlika, po Midovom mišljenju, moramo da zađemo u jednu filozofski

⁷² Up. Watson, 1970: 180–190.

⁷³ Društveni čin je po Midovom shvatanju uvek proizvod zajedničke aktivnosti i podrazumeva u svojoj osnovi impuls, percepciju, manipulaciju i konzumaciju (Mead, 1934: 7).

„svedeniju“, no svejedno jednako složenu, viziju „unutrašnjosti“ subjekta:

„Ako treba da potražimo ideju u centralnom nervnom sistemu, treba da gledamo u neurone, naročito u vezama između neurona. Tamo postoje čitavi skupovi konekcija za koje je karakteristično da mogu da deluju na višestruke načine, a ova mogućnost delanja ima uticaja na sam način na koji zaista delamo.“

Mead, 1934: 12

Pokušajmo sad malo da produbimo ovu problematiku. Plastičnost nervnog sistema po Midu sama po sebi ima kauzalnu moć na način na koji realno delamo u spoljnom iskustvu. Najlakši put da razumemo ovu tezu je da napravimo iznenađujuće lako dostupnu analogiju između Mida i savremene kognitivne nauke. Tako teorija neuralne mreže⁷⁴ sugeriše da se svest strukturira u međusobno povezane skupove neurona koji su povezani na takav način da, na primer, poslednji neuron jedne mreže čini prvi element druge mreže i taj prvi je pak treći u nizu neurona sledeće mreže itd. Ovo nam omogućava da doslovno pravimo daleke spojeve i asocijacije u našem umu.⁷⁵ Mid tvrdi nešto slično. Njegov pragmatizam zapravo zagovara da introspekcija predstavlja proces neuralne adaptacije između već *datih* i naučenih pravila interpretacije i *inovacija* u upotrebi pojmova potrebnih da bi se prevazišla kontingencija delanja u svakodnevnom iskustvu. U pojednostavljenom primeru, problem bi se mogao oslikati na sledeći način: ako sam iz hobija naučio da se bavim duborezom, onda znam mnogo više o dletima od običnog pojedinca – i ne samo to, takođe znam da ovo konkretno dleto u setu ima feler, te da ću ga – *zbog toga što je nužno za završetak mog planiranog projekta* – morati nekako izbeći ili modifikovati. Dve su važne implikacije ovog Midovog uvida. Pre svega, prošlo iskustvo utiče (ili bihejvioristički, uslovljava) trenutne ishode delanja. Drugo, nešto nalik introspekciji predstavlja sasvim plauzabilno obrazloženje autentičnosti naših adaptacija i inovacija u delanju,⁷⁶ kao i sledstvenog bogatstva različitih striktno unutrašnjih „neuralnih spajanja“ koje su ljudi u stanju da naprave. Da nema introspekcije, bilo bi jako teško samo spoljnim posmatranjem objasniti zašto izostavljam ili menjam *baš to dleto*.

⁷⁴ Up. Grossberg, 1988: 20–21. Neki od interesantnijih opisa odnosa pragmatizma i savremene kognitivne nauke se mogu naći u: Roman Madzia, 2013; Clark, 2010.

⁷⁵ Podsećamo da je i Džui govorio da naučno mišljenje ne predstavlja ništa više nego sistematično povezane udaljene elemente iskustva.

⁷⁶ Ovo se najlakše vidi u Midovom određenju problematične situacije. Naime, u knjizi *Filozofija čina* (Mead, 1938), u kojoj razrađuje određene elemente teorije iz *Uma sopstva i društva*, tako možemo da pročitamo kako „situacija iz koje izbija teškoća, problem, je ona kod koje izostaje podešavanje između pojedinca i sveta. Reakcija ne daje odgovore na zahteve koje stimulišu, daju moć nad organizmom. Objekat je tu za individuu, ali je prestao da bude ono što je nekad bio (Mead, 1938:6).

Takođe je važno primetiti da Mid u odeljku gde govori o mogućnosti biheviorističke introspekcije usput napominje da interakcija skupova neurona iskazuje pomalo čudnu temporalnost, budući da će „kasniji procesi koji tek treba da se odigraju, na neki način biti započeti i postavljeni (worked into) u trenutni proces“ (Mead, 1934:12.). Drugim rečima, prošla iskustva se organizuju saglasno budućim planovima. Naravno, ovde nam se odmah nameće sličnost sa Šicovim uvidima u temporalnost svesti i sledstvenim razvrstanjima na kako-bih i zato-motive. Međutim, ova analogija je dosta zavodljiva. Ne zaboravimo, Mid ima nameru da biheviorizam *teorijski proširi* tako da bude kompatibilan sa nekim formama veoma *materijalistički* shvaćene svesti koja nikako nije u potpunosti saglasna sa fenomenološkim kategorijalnim aparatom u vidu stratuma subjektivnosti i fenomenološke redukcije koju zagovara Šic. Štaviše, to je jedna od krajnosti koju Mid želi pragmatički da premosti svojom *socijalnim biheviorizmom*.⁷⁷

Sada kada smo raspravili ovu krucijalnu razliku između fenomenologije i Midovog pragmatizma možemo da se osvrnemo i na druge važne elemente njegovog pojmovnog aparata. Specifičnost neuralne mreže po pitanju nekog konkretnog elementa spoljnog iskustva (npr. u odnosu na dleto) Mid tako naziva stavom (*attitude*). Sa druge strane, izvršenje nekog konkretnog delanja koje se rukovodi stavom, čini osnovu Midovog shvatanja gesta. Jasno je da stav i gest nisu specifični samo za čoveka, životinje su u ovom pogledu potpuno kompetentne. Međutim, sposobnost da se stvara *značenjski gest* (najviše zvuk ili slika koji za nas znače jezik) je specifično ljudska osobina. Upravo je sposobnost komunikacije koja se zasniva na simboličkim gestovima krucijalna za dalje razumevanje Midovog socijalnog biheviorizma.

2.2 Midovo shvatanje društvenog značenja

No, krenimo redom. Mid u pojmovna razjašnjenja svoje teorije značenja uvodi kroz čuveni primer borbe dva psa. Naime, ako pogledamo šta se događa u sukobu pasa, videćemo da obe životinje svojim ponašanjem “šalju” signale onoj drugoj (režanje, pokazivanje zuba, itd), odnosno, govoreći jezikom midovske teorije, one upućuju jedna drugoj (agresivne) gestove. Ako jedan od “aktera” materijalizuje svoje pretnje, onda

⁷⁷ Druga krajnost je svakako izvorni Votsonov biheviorizam.

ćemo moći da primetimo i jednu veću lepezu pseće “komunikacije” koja podrazumeva izbegavanje i zadavanje ujeda, bučno lajanje i naposljetku podvijanje repa, pokazivanje stomaka u „znak“ predaje, itd. Dakle, prvo se srećemo sa stavom u kom se dva organizma pripremaju za potencijalni sukob i potom šalju gestove upozorenja. Ipak, iako je ovde posredi neka vrsta “konverzacije” u njoj, po Midovom mišljenju, nema tragova (ljudske) komunikacije:

„Sama činjenica da je pas spreman da napadne drugog postaje stimulus drugom psu da promeni svoju sopstvenu poziciju ili svoj stav. On je ovo učinio čim je promena stava kod drugog psa nagnala prvog da promeni svoj stav. Ovde je posredi konverzacija gestova. Međutim, ovo nisu značenjski gestovi. Ne pretpostavljamo da pas sebi kaže: ‘Ako mi ona životinja priđe iz ovog pravca onda će kidisati na moj vrat i ja ću se pomeriti na ovaj način’. Ono što se zaista događa je stvarna promena u njegovom položaju usled smera iz kog mu dolazi drugi pas.“

Mead, 1934: 43

Mid očigledno smatra da je za komunikaciju potrebna pojmovna reprezentacija delanja, odnosno neka operacija nervnog sistema koja delanju pridaje značenje. U suprotnom, postoji samo instinktivno ponašanje koje izaziva momentalne, “stvarne” promene. U tom pogledu, krucijalna distinkcija životinja i ljudi se upravo izražava u našoj sposobnosti da je naš organizam sposoban za ponašanja koja, kada se ispolje u vidu gesta, imaju *univerzalno* značenje. Ključna stvar za razumevanje razlike između gestova i simbola kod Mida se pre svega ogleda u standardizaciji. Gestovi su tako nerefleksivni činovi koji su u velikoj meri zavisni od situacije u kojoj se ispoljavaju, dok su simboli upravo nadilaze. Naime, ljudska interakcija podrazumeva da se akteri ponašaju na takav način i da znaju da gest načinjen u konkretnoj društvenoj situaciji ima isto značenje za sve uključene pojedince, tako da su shodno tome svi relevantni akteri u stanju da vrše anticipacije tuđih značenjskih gestova. Ovaj prelaz sa *bezumnog* instinktivnog delanja na *umno* ljudsko razumevanje, koje ujedno čini i krucijalni element Midove terminološke šeme, bi se mogao odrediti na sledeći način :

„Gestovi postaju značajni simboli onda kada kod pojedinca koji ih stvara implicitno bude iste reakcije koje bude...kod drugih pojedinaca kojima su upućeni; kod svih konverzacija gestova unutar društvenog procesa, bilo da je eksterni (između različitih pojedinaca) ili interni (između datog pojedinca), pojedinčeva svest o sadržaju i toku značenja koji je na delu zavisi od preuzimanja stava drugog prema njegovim sopstvenim gestovima.“

Mead, 1934: 47

Ukoliko obratimo pažnju na ovu definiciju značajnog simbola videćemo da je – usled konstantne prisutnosti drugog u konstituciji individualnog toka svesti – kod Mida mogućnost formiranja značajnih simbola *isključivo društveno zadata intersubjektivnošću svakodnevice*. Štaviše, postojanje pragmatičkog shvatanja uma je u potpunosti zavisno od društvene sredine,⁷⁸ budući da se putem nje odvija zbrajanje skupova neurona na kojima počiva midovski socijalni bihejviorizam. Stabilnost značenja simbola u tom pogledu zavisi upravo od toga što su društveno zagantovani činjenicom da kroz socijalizaciju učimo značenja neverbalne i verbalne komunikacije. Reakcija aktera naravno može biti inovativna, ali jedini način da ona poseduje značenja je da bude proverena u intersubjektivnom svetu svakodnevice.

Jasno je da, usled ovakve postavke osnovnih argumenta, za Mida jezik predstavlja najbitniji značajni simbol.⁷⁹ Naime, za razliku od svih drugih vrsta komunikacije koje su ljudska bića u stanju da vrše, jezik predstavlja najstabilniji sistem znakova. Kada izgovorim reč (sebi ili nekom drugom), onda moram da razumem njeno značenje, u suprotnom moje znanje jezika (makar po pitanju samo te jedne reči) se može dovesti u pitanje. Govoreći bihejvioralnim terminima, jezik je izrazito stabilan po pitanju reakcija koje izaziva kod aktera (Mead, 1934: 65), to mu je takoreći nužna odlika. Samim tim, njegova intrinzična postojanost i intersubjektivnost otvara mogućnost naučno univerzalnih uvida u društveno delanje. Upravo putem jezika formiramo plan delanja, zatim jezik služi našem sagovorniku da razume naše planove i naposljetku rezultati delanja su takođe opisani putem jezičkih simbola. Sve ovo je moguće samo zahvaljujući *društvenoj zagantovanosti* jezičkih konvencija koji od ljudske životinje socijalizacijom pravi humanog čoveka. Značenje društvenog delanja je kod Mida, drugim rečima, *u potpunosti eksterno* i u svom utemeljenju ni na koji način ne podrazumeva fenomenološki shvaćenog subjekta. Odnosno, značenje značajnih gestova se formira *isključivo u društveno zadatam prostoru interakcije pojedinaca i egzistira u društvenom činu koju svest svojom specifičnom fiziologijom samo registruje, interiorizuje i (kroz komunikaciju) potencijalno modifikuje*. Um je posledica društvenosti ljudi, a ne njen konstitutivni element kao što je to bio slučaj kod Šica.⁸⁰

⁷⁸ Mid je u tom pogledu veoma jasan. Na samom početku studije on nam jasno stavlja do znanja da je društvo primarno u odnosu na pojedinca: „Mi nastojimo.. da objasnimo ponašanje pojedinca na osnovu organizovanog ponašanja grupe, pre nego li da objasnimo organizovano ponašanje grupe na osnovu pojedinaca koji mu pripadaju. Za socijalnu psihologiju, celina (društvo) prethodi delu (pojedincu), a deo je objašnjen na osnovu celine, ne njenog dela ili delova“ (Mead 1934: 7).

⁷⁹ Up. Mendieta, 1994.

⁸⁰ Up. Cook, 2006: 73–74.

Ipak ovde bi trebalo da budemo oprezni. Naime, iako Mead smatra da na ontološkom nivou društvo prethodi pojedincu, dok je na epistemološkom planu ovaj autor ostaje lojalan pragmatičkom shvatanju partikularnosti i kontingencije svakodnevnih situacija putem kojih se odvija reprodukcija društva. Ovde je od presudne važnosti činjenica da za Meada upravo interakcija uvek podrazumeva modifikaciju opšteg značenja *shodno specifičnosti konkretne situacije*. Za razumevanje značenja je svakako nužno da budemo socijalizovani i da znamo nad-individualna pravila komunikacije koja su validna u našoj kulturi, ali je u jednakoj meri takođe važno da shvatimo specifičnosti partikularnih međusobnih uslovljavanja značajnih gestova (Mead, 1934: 75). Ovu argumentaciju je možda najlakše shvatiti kroz samo shvatanje procesa formiranja značenja koji se po Meadu odvija tako što se uspostavlja veza između gesta, odgovora i rezultante društvenog čina:

„Odgovor drugog organizma na gest prvog predstavlja interpretaciju – i izdvaja značenje – tog gesta, kao indikaciju rezultante društvenog čina koji je započet i koji shodno tome uključuje oba organizma. Ova trostruka ili trijadna relacija između gesta, prilagođavajućeg odgovora i rezultante društvenog čina predstavlja osnovu značenja.“

Mead, 1934: 80

Ovo trijadno razdvajanje nam se može učiniti intuitivno jasnim, ili čak trivijalnim objašnjenjem kako u toku svakodnevice formiramo značenja. Ali Meadov potez je radikalniji u svom *holizmu*. Trebalo bi obratiti pažnju na sledeće tri važne implikacije ovakvog njegovog određenja značenja da bi se jasnije uvidela ova činjenica. Prvo, njime se reflektuje već obrađena tvrdnja da značenje koje pridajemo delanju podrazumeva da smo socijalizacijom usvojili određena pravila komunikacije našeg društva ili grupe, te da je značenje striktno socijalna kategorija. Međutim, ne bismo smeli da usled ove tvrdnje pretpostavimo kako po Meadu istorijsko-strukturalne pravilnosti društvene interakcije predstavljaju neku vrstu usuda. Tako dolazimo do druge, neposredno povezane, implikacije meadovskog shvatanja značenja kojom se sugerise da opšte pravilnosti društvene reprodukcije zavise od *posledica konkretnog* delanja, koja uključuje sve aktere koji sudeluju u datom činu. Upravo zbog tog razloga u gornjoj definiciji postoji određeni prostor i sloboda *između* indikovanog značenja na početku komunikacije i rezultante koja zavisi od samog procesa interakcije.⁸¹ Treću implikaciju je verovatno najlakše prenebregnuti. Počnimo od pitanja zašto bi inovacije značenja,

⁸¹ Ovu poentu će na donekle različit i detaljniji način razraditi Donald DeJVIDOSON.

nastale u svetlu posledica konkretne interakcije, bile intersubjektivne? Odgovor na ovo pitanje valjalo bi tražiti upravo u tome što se interakcija ne odvija u svetu teorijskih apstrakcija, već u realnom svakodnevnom iskustvu. Praktično orijentisano zdravorazumsko znanje kojim promatramo svakodnevno iskustvo i koje se fokusira na konkretno u tom pogledu jedino može da bude adekvatan prevodilac između onog aspekta društvenog života koji je oličen u kulturnim konvencijama i onog koji se ispoljava kao partikularna idiosinkrazija društvene situacije.

2.3 Midovo shvatanje subjektivnosti

Komunikacija i interakcija nije samo važna po Midu zbog toga što na osnovu nje uspevamo da razvijemo poimanje značenja, već i zbog toga što se na njoj bazira proces konstituisanja sopstva. Ovde je važno primetiti da dokle god je um povezan sa širim društvenim i prirodnim okruženjem putem delanja i bazira se na sinapsama neurona, dotle je sopstvo u potpunosti proizvod društvene interakcije i kao takav u potpunosti predstavlja proizvod kulture. Sopstvo se po Midovom mišljenju pojavljuje u onom trenutku kada organizam sebe uzme kao predmet refleksije. Um je intrinzično vezan za spoljna iskustva i u stanju je da stvara najrazličitije asocijacije kako bi ponašanje organizma podesio situaciji, međutim baš zbog te fokusiranosti ka onom što je spoljašnje u odnosu na nas, um nije u stanju da samog sebe stavi u proces refleksije. Svaki pokušaj da se iz uma direktno dođe do sopstva po Midu je nužno osuđen na propast upravo zbog toga što je jezik uma duboko ne-introspektivan:

„Sopstvo se da u potpunosti razlikovati u odnosu na organizam koji je okružen stvarima i činovima koji se tiču stvari, uključujući tu i delove sopstvenog tela. Ovi potonji mogu biti objekti poput svih drugih, ali oni su samo objekti u polju i ne uključuju sopstvo koje je objekat organizmu.“

Mead, 1934:137

Šta je ono što nam ovde nedostaje? Upravo neko kome smo mi spoljašnji objekti ko bi preneo iskustvo koje je komplementarno sa načinom na koji um operiše.⁸² Sopstvo se shodno tome po Midu konstituiše u odnosu na drugog. Ipak, to ne znači da je ono prost zbir svake pojedinačne komunikacije u koju se za života upuštamo. Naša sposobnost da

⁸² Herbert Blumer gaji istovetnu ideju kada u svom *Simboličom interakcionizmu* tvrdi da naučni koncepti "...vode poreklo serije perceptualnih iskustava koja su zbunjujuća po svom karakteru i koja moraju biti premošćena širom perspektivom" (Blumer, 1986: 156)

stvaramo apstrakcije o spoljašnjem iskustvu nam istovremeno pruža mogućnost da stvaramo apstrakcije o stavovima drugih spram nas samih. Ovu apstrakciju Mead naziva “generalizovanim drugim” koja kao reakciju stvara jednako generalizovan skup stavova koji onda nazivamo sopstvo. Pojam generalizovanog drugog nije ništa drugo nego apstrakcija grupe, zajednice ili društva kojoj pojedinac pripada: “Organizovana zajednica ili grupa koja individui daje njeno jedinstvo sopstva se naziva ‘generalizovanim drugim’. Stav generalizovanog drugog je stav cele zajednice” (Mead, 1934: 152).

Sopstvo koje nastaje u ovoj razlici u odnosu na generalizovanog drugog se dalje deli na Ja i Mene. Mene predstavlja akumulirano znanje o tome kako nas savremenici sagledavaju. Kao reakcija na mene javlja se Ja kao impulsivna i *kreativna* reakcija na Mene u kojoj akter doseže potpunu autonomiju subjektivnosti. Naš sopstveni psihički život se odvija kroz konstantna podešavanja i razgovor između ova dva aspekta sopstva. Ukoliko bismo Ja i Mene sagledali kao svojevrsno utemeljenje meadovskog subjekta, uvideli bismo da se takoreći u njemu reflektuje napetost između apstraktnih i opštih uvida koje usvaja kao član društva (odnosno kulturnih normi i konvencija) i partikularnih, idiosinkratičnih, samo zdravorazumski razrešivih konkretnih problema koji prate naše delanje u svakodnevicu.

2.4 Zdrav razum kao polazište naučnog shvatanja značenja društvenih činova

Po svemu sudeći, ponovo se susrećemo sa glavnim motivom naše analize. Naime, Mead svojim shvatanjem značenja i sopstva sprečava svaku mogućnost apstraktnog znanja koje bi razlike između „indikacije i rezultate“ značajnih gestova predstavila kao puke aberacije unutar nekog teorijskog sistema ili modela. Sledeći u velikoj meri Djujijeve uvide u zdrav razum, Mead takođe smatra kako svet “zdravorazumskih objekata” (Mead, 1934: 79) predstavlja onaj svet od kojeg moramo krenuti i kome se moramo vratiti pri svakom našem pokušaju da – uz pomoć komunikacije – produbimo svoje znanje i time ovladamo spoljnom sredinom.⁸³ Naravno, odmah bi trebalo primetiti i sledstveni otklon spram Šicove epistemologije

⁸³ Po mišljenju Dmitrija Shalina (Shalin, 1988: 945–946), Mead je smatrao da postoji intrinzična veza između pragmatičkog osporavanja pozitivističkog izolacije nauke od prakse i njegovih sopstvenih progresivističkih političkih ideja.

unutar koje se zdrav razum tretira kao puki materijal za dalje operacije njegovog sociološkog aparata. Koliko ova dva klasika interpretativne sociologije stoje daleko jedan od drugoga na planu epistemološkog statusa zdravog razuma najlakše možemo da vidimo u sledećem odeljku iz *Prirode naučnog metoda*, gde Mid eksplicitno tvrdi da naučnik...

„...nema nikakvu inklinaciju da gradi univerzum od naučnih podataka koji bi se u svojoj apstrakciji mogli identifikovati kao delovi mnogobrojnih različitih svetova. Njegovi podaci se uvek tiču onih problema koji se nalaze u svetu koji ga okružuje, u svetu koji testira validnost njegovih hipotetičkih konstrukcija.“

Mead, 1956: 60

Setimo se da je gradnja univerzuma izdvojenog od problema svakodnevice potez koji Šic čini u svom razumevanju odnosa nauke i zdravog razuma, budući da kod njega svet racionalne nauke striktno odvaja od „razboritog sveta“ zdravog razuma. Ironija je da na mestu koje smo upravo citirali, Mid zapravo iznosi kritiku pozitivizma. Drugim, rečima valorizacija zdravorazumskog znanja je jedna od glavnih tačaka neslaganja između Šica i Mida.

Mid je dakle potpuno posvećen stanovištu da naučne *apstrakcije moraju biti vezane za ishode svakodnevene interakcije*. Samim tim, svaki oblik redukcije nominalističkog karaktera situacije je *u epistemološkom smislu* po Midu nemoguća. Društvena nauka mora da nastaje razradom zdravog razuma. Ona drugim rečima mora, makar inicijalno, da uvaži Ja aspekt sopstva svakog od nas.⁸⁴ Naravno, prevodivost naučnih u praktične problema ne znači da svrhe i metode nauke moraju biti istovetne. Ovde nam postaje jasno da Djuj i Mid razmišljaju u jednom istom pravcu; sve uzvišene operacije „Uma“ su zapravo nastale uslozljavanjem “banalnog” mišljenja s kojim se srećemo u svakodnevici.

Ipak, Mid je sociološki gledano bio donekle precizniji. Tako na primer objektivnost kod Djuia nastaje kao posledica razvoja procesa komunikacije, on nigde ne objašnjava toliko detaljno složenost ove veze. Mid, sa druge strane, primećuje da je jedan od osnovnih uslova razvoja komunikacije društveni razvoj jezika, odnosno sintakse koja bi trebalo da služi generisanju apstrakcija u konkretnoj debati koja se

⁸⁴ U svojoj knjizi o Midu, Hans Joas brani Mida od potencijalnih kritika da ovakvim viđenjem nauke na mala vrata uvodi iracionalizam time što ističe da njegova teorija sopstva i značenja nalaže da svaki individualni pokušaj da idiosinkratičnom opservacijom ostvari redeskripciju sveta mora biti postavljen na takav način da predstavlja novu hipotezu o svetu. Kako sam Joas zaključuje „...Mid ne samo da ostaje pri tezi o društvenosti nauke, ...već naučni progres vidi kao dijalektički odnos partikularnosti i univerzalnosti, individualizma i društvenosti“ (Joas, 1997: 206).

odvija saglasno trostrukom logikom formiranja značenja. Kao što smo videli, jezik predstavlja relativno stabilan sistem znakova koji istovremeno izražava i dubinu našeg sopstva putem introspekcije i bogatstvo spoljašnjeg sveta. Shodno tome, objektivnost predstavlja implicitni potencijal samog jezika. Procesi interiorizacije društvenog značenja i njegove modifikacije kroz interakciju otvaraju trase za kretanje po kontinuumu subjektivno/objektivno. Ovde se dakle ne radi o tome da se jedan aspekt sagledavanja stvarnosti potčinjava drugom nego samo o uvođenju dovoljno pregledne forme komunikacije u kojoj ćemo znati kakvoj “vrsti” iskustva je dat primat. Savremena nauka sa svojim procedurama provere hipoteza je dosad najpreglednija u razdvajanju ovih aspekata. Midov socijalni bihejviorizam bi tako samo trebalo da nam na eksplicitan način pokaže koliko je ovakav holistički pristup problemu subjektivno/objektivno uvek posredovan činjenicom da smo društvena bića.

U dosadašnjem toku analize smo donekle veću pažnju posvetili onim aspektima Midovog shvatanja uma koji naglašavaju nemogućnost apstrakcija da razviju apsolutnu autonomiju spram kontingentnih i partikularnih fenomena. Ipak, time nismo objasnili na valjan način Midovo razumevanje univerzalnosti apstraktnog. Sada bi se trebalo vratiti problemu društvenog shvatanja uma iz jednog drugačijeg rakursa. Sama činjenica da um nastaje tako što se pomoću procesa socijalizacije interiorizuju značajni simboli, sobom povlači da moramo da razvijemo određene sisteme tipičnosti fenomena. Ova tipičnost je svakako ograničena time da mora (u nekoj svojoj, ma koliko dalekoj derivaciji) da referira na konkretni (zdravorazumski) objekt da bi uopšte bila intersubjektivna. Međutim, uviđanje razlika pretpostavlja mogućnost prepoznavanja onih osobina objekata koji su univerzalni. Midova strategija je da u svom socijalnom bihejviorizmu uvede razliku između reakcije na objekt i reakcije na prepoznavanje (recognition). Oba procesa su po njegovom mišljenju saglasna sa njegovim viđenjem socijalne psihologije:

“...Nervni sistem ne predstavlja prost skup automatizama...određenih neizbežnih reakcija na određeni specifični stimulus kao što je sklanjanje ruke sa radijatora... Ne samo da nervni sistem omogućava mehanizam za takvu vrstu ponašanja, već se takođe vrši *prepoznavanje objekta* na koje će da reaguje; *a to prepoznavanje se može ispoljiti kao odgovor na bilo koji od određenih grupa stimulusa*”

Mead 1934: 83 (kurziv dodat).

Svojstvo Midovog modela uma je da stvara izrazito fleksibilne asocijacije koje pružaju određenu mogućnost varijacije u odgovoru na konkretni izazov situacije u kojoj smo se

zatekli. Tako, da se poslužimo primerom koji koristi sam Mid, prepoznajem da je skup oblika, boja, gestova koji stoji predamnom zapravo pas, tačnije *moj pas*. Međutim, isto tako ukoliko treba nešto da presečem a pored mene nema makaza ili noža odmah ću potražiti “nešto oštro” što bi moglo da pruži odgovarajući odgovor. U ovom poslednjem primeru najjasnije možemo da vidimo da se relativno veliki broj stimulusa koji konstituišu problem koji primarno podrazumeva “sečenje nečega” rezultira *jednim* odgovorom (koji svakako može da ima ogroman broj varijacija). Tamo gde postoji redukcija složenosti, tu postoji univerzalnost.

2.5 Kulturni relativizam kao izazov Midovom socijalnom bihejviorizmu

U analizi Šicovog shvatanja odnosa između nauke i zdravog razuma smo videli da zdrav razum izražava intersubjektivnu prirodu konvencije značenja društvenog delanja koja su deo naše kulture, odnosno “pogleda na svet” koji gaji neka grupa. Međutim, baš zbog ove nužne pristrasnosti, zdravorazumsko znanje nikad ne može da dosegne univerzalnost naučnog objašnjenja društvenih pojava. Jezik zdravog razuma shodno tome nužno zahteva intervenciju fenomenološke filozofije kako bi se konstruisali racionalni modeli društvenog delanja. Midovo shvatanje zdravog razuma se po svemu sudeći ne podudara sa Šicovim. Da bi kulturni relativizam bio validan potrebna je redukcija svakodnevice na istorijski zadate matrice. Kada Šic govori o svetu zdravog razuma kao prostoru u kome se stvarnost kodira tako da se mora uzeti zdravo za gotovo, onda se pod tim podrazumeva da upravo to da su sve rezultante interakcija *potpuno determinisane* sa pravilima značenja koje diktira kultura kao sistem. Shodno tome, ukoliko nauka ne vuče konce racionalnosti, subjekt ima veoma malu šansu da deluje autonomno i kreativno. Međutim, Mid tvrdi upravo suprotno; kontingencija same situacije može da nas nagna da obogatimo značenja kako bismo rešili problem koji pred nas stavlja praksa. *Upravo ova otvorenost prakse može dati povoda pojavi midovskog impulsivnog i kreativnog Ja koje će prevazići kulturno determinisano Mene i time ostvariti potencijalno radikalnu izmenu kulturno kodiranih značenja društvenog delanja.* Kultura kod Mida dakle ne predstavlja sudbinu koju svi (zdravo za gotovo) moramo da sledimo ako želimo da budemo deo intersubjektivnog sveta svakodnevice. Na paradoksalan način, nemogućnost da se zdrav razum redukuje putem apstraktnih termina teorije usled kontingentnosti *konkretnih* situacija istovremeno sprečava da

kulturna determinacija zdravorazumskog tumačenja svakodnevne prakse ima apsolutni primat i izvesnost.

Ali kakav je onda odnos između konkretnih situacija i strukturalno-istorijskih pravilnosti specifičnih za kulturu? Mid u svom odgovoru na ovo pitanje dosledno sledi pragmatički holizam po kojem ne postoji nikakva striktna razlika između značenja koje stvaramo u okvirima društvenog i prirodnog sveta, razlika je samo u formi intencije “organizma” na koju se u datim okolnostima pragmatično fokusiramo. Jezik upravo izražava ovaj holizam. Po Midovom mišljenju, jezik nastaje iz prostih vokalnih gestova koji služe za snalaženje u okruženju. Shodno tome, on predstavlja kombinaciju fiziologije, kulture i naše sopstvene idiosinkrazije putem kojeg kroz kooperaciju inteligentno delamo nastojeći da u prirodnoj i društvenoj sredini napravimo promene koje bi nam dale veću kontrolu nad njima. Samo snalaženje je štaviše odgovorno za *jezičke inovacije* putem kojih *stvaramo* potpuno nove objekte kako bismo ublažili kontingenciju rezultanti interakcije. Tako na jednom mestu čitamo:

„Društveni proces koji uključuje komunikaciju je u neku ruku odgovoran za pojavu novih objekata na polju iskustva pojedinačnih organizama koji su implicirani u tom procesu. Organski procesi ili odgovori u tom smislu konstituišu objekte na koje predstavljaju odgovore; to jest, svaki biološki organizam je na neki način odgovoran za postojanje (u smislu značenja koje mu pridaje) objekta na koje psihološki i hemijski reaguje. Tako na primer hrane – jestivih objekata – ne bi bilo kada ne bi postojali organizmi koji bi mogli da ih svare. Drugim rečima, *objekti se, u pogledu značenja, stvaraju unutar društvenog procesa...kroz međusobna prilagođavanja... organizama koji sudeluju u tom procesu*, ovo prilagođavanje je moguće samo putem komunikacije koja prvo ima formu komunikacije gestova u ranim evolutivnim fazama tog procesa i jezika u njegovim kasnijim fazama.“

Mead, 1934: 75 (kurziv dodat)

Dakle otvorenost situacije može da izazove one vrste „prilagođavanja“ koja kolokvijalno zovemo kulturnim ili društvenim promenama. Drugim rečima, mi smo “hemijski i psihološki” sposobni da *stvaramo* složene sisteme kao što je kultura time utičući na opšti smer društveno-istorijskog razvoja. Ipak, naličje ovog argumenta je da postoji stalni proces validacije inovacija u spoljnoj sredini koja se pre svega izražava u promišljanju rezultante stimulusa i reakcije u društvenom činu, ali i elementarnim čulnim (fiziološkim) interakcijama sa prirodnom sredinom. Kultura tako predstavlja polje koje je relativno autonomno, ali je prevodljivost moguća dokle god se držimo izdvojenih elemenata shema interpretacije i situacije u kojoj ona operiše.

Zaključak

Kao što se možda može naslutiti iz ponuđene analize sličnosti u pristupima i idejama Šica i Mida, ipak njih prate i određena ozbiljna razmimoilaženja. Ova razlike su, kao što ćemo videti, sledile logiku divergencije na planu ontologije i epistemologije između pragmatizma i sociologije koju smo detektovali u uvodnom delu kod Dirkema i Djuija. Takođe, napetost koja se javlja između Midovih pragmatičkih argumenta koji insistiraju na tome da se društvena nauka mora konstituisati kroz samu praksu i utemeljenja društvene nauke na filozofiju subjektivnosti koju je zagovarao Šic, imala je za posledicu stvaranje svojevrsne napetosti u teorijskim okvirima onih autora koji su razvoj sopstvenih uvida bazirali na radu ove dvojice klasika društvene misli.

Pođimo pre svega od (ontološke) sličnosti. Ono što se može videti je da oba autora insistiraju na relaciji koja postoji između individualne svesti i društva. Iako se veoma često zbog ovoga interpretativnoj sociologiji prigovara nominalizam, ovde se nužno ne radi o tome da se zagovara prednost pojedinca nad celinom. Kao što smo videli, Mid i Šic se slažu u tome da je zadatost društvenih odnosa osnovni preduslov za individualno delanje. Šic nam tako na ontološkom planu govori o društvu kao nadindividualnom skupu pojedinaca koji se u svakodnevnoj praksi ispoljava kao grupa stavova koji se “uzimaju zdravo za gotovo” i “zalihama znanja” koji subjektu daju mogućnost da pravi spacijalno-temporalne diferencijacije u svom toku svesti i sledstveno da formira adekvatno tumačenje sopstvenog i tuđeg delanja. Sa druge strane, Mid nam eksplicitno tvrdi da u njegovoj socijalnoj psihologiji društvo prethodi pojedincu te da su shodno tome svi pojmovi njegovog socijalnog biheviorizma – poput uma ili sopstva – zapravo proizvod koji spaja postojeće društvene komunikacije i naš nervni sistem. Dakle, fokus kod dvojice autora nije toliko na tome da skup individua konstituiše društvo, koliko da se što detaljnije vidi na koji način već stvorene društvene relacije utiču na formiranje individualnosti, kao i kolika je autonomija samog aktera u odnosu na društvenu strukturu. Pojedinaac je u tom smislu u središtu njihove analize pre svega kao mesto u kojem se reprodukuje istorija svakodnevice. Naravno u bitne sličnosti spada i činjenica da i Mid i Šic daju važnost svakodnevnici i zdravom razumu u ovom procesu interiorizacije društvenih struktura.

Razlike su ipak donekle interesantnije za dalji tok našeg rada. Prvo, primetili smo da kod Mida ne postoji mentalistička slika subjekta, pa tako u njegovoj terminologiji ne postoji ništa nalik Šicovom shvatanju Ega. Uopšteno ne postoji neka duboka nedokučiva suština sopstva koja je jednako skrivena od nas i od drugih. Štaviše, naše sopstvo nastaje po Midu kao rezultat apstrakcije drugog i reakcije na ovaj konstrukt. Ograničenost našeg delanja, ili autonomija u odnosu na strukturalne činioce se upravo ogleda u neizvesnosti na koji će se način ta reakcija na drugog ispoljiti.

Druga i verovatno značajnija razlika se pre svega tiče načina na koji Šic i Mid shvataju svakodnevnicu i (epistemološki) status zdravog razuma. Setimo se da je Šic smatrao da zdravorazumska zaliha znanja koju zatičemo u svakodnevnom životu predstavlja osnovu svakog oblika društvenog delanja. Ukoliko želimo da imamo ozbiljnu društvenu nauku potrebno je da se fokusiramo na ovu oblast iskustva zbog toga što van nje apstraktni sistemi objašnjenja gube svaki oblik inteligibilnosti, a samim tim i naučne validnosti. Ipak, ta značajnost je ograničena prvenstvom koje u epistemološkom smislu daje mentalističkoj konstrukciji subjekta. Šic želi da nam poruči da baš zbog toga što zdravorazumski svet svakodnevice ima toliku izvesnost, mi nismo u stanju da napravimo kritički otklon u odnosu na njega. Da bismo ga načinili, potreban nam je iskorak ka transcendentalnoj redukciji zdravorazumskih kategorija kako bismo ostvarili racionalne modele tipičnog ponašanja. Upravo je to razlog što Šic naporedo postavlja svetove naučne racionalnosti i zdravorazumske razboritosti, drugim rečima ova dva sveta su paralelni univerzumi koji se nikad ne mogu preklopiti.

Midovska verzija odnosa između svakodnevice i teorije je sa druge strane eksternalistička i holistička. Svakodnevica predstavlja jedno validno mesto nastanka bilo kojih naprednih jezika i kategorijalnih sistema. Ne postoji nikakva unutrašnja sposobnost naše svesti koja bi trebalo da utemelji ono što bi socijalna psihologija ili sociologija trebalo da rade. Ljudski um nastaje kroz društvene činove i interakciju sa drugima. Drugo, važno je primetiti da zavodljivost zdravorazumskih pojmova nije nužna zbog toga što ne postoji fundamentalna razlika u tome kako um obrascima interakcije između subjekta, prirode ili društva. Možemo da primetimo omaške u načinima na koji rasuđujemo o društvenim fenomenima. Drugim rečima, kod Mida možda najjasnije vidimo jednu od posledica pragmatičke teorije istine, a to je da je prostor svakodnevice u kome kao oblik znanja dominira zdrav razum zapravo ima kritički potencijal. Shodno tome, izgleda da bi bilo razumno tvrditi da je Mid smatrao da se zdravorazumskom iskustvu može pristupiti isključivo falibalistički. Shodno tome,

možemo reći da saznanje društvenih fenomena po Midu nužno mora da uzme u obzir kategorijalni aparat koji je razvijen u okvirima prakse.

Zanimljivo je takođe primetiti da se ovde u određenoj meri ponavlja obrazac koji smo obrazlagali u uvodnim delovima ovog rada. Naime, na ontološkom planu postoji reaktivno saglasje po pitanju toga da društvo prethodi pojedincu iako se insistira na individualnim mehanizmima društvene reprodukcije. Sa druge strane, na epistemološkom nivou Šic, uprkos svom insistiranju na bitnosti “sveta života”, ipak na koncu zagovara shvatanje nauke i racionalnosti koje je u potpunosti nekompatibilno sa zdravorazumskim tumačenjem sveta koji čini osnovu rasuđivanja u našem svakodnevnom životu. Ova napetost po pitanju statusa zdravog razuma koja se u liku Mida i Šica prenela na interpretativnu sociologiju obeležila je čitav dalji razvoj ovog pravca u sociologiji – pre svega u Garfinkelovoj etnometodologiji i Gofmanovoj analizi okvira kojima posvećujemo pažnju u sledećim redovima.

II. O MOGUĆNOSTI AUTONOMNE INVENTIVNOSTI ZDRAVOG RAZUMA: SOCIOLOGIJA HAROLDA GARIFNKELA I ERVINGA GOFMANA

Uvod

U ovom poglavlju ćemo se konačno vratiti ustaljenijim sociološkim problemima. Fokus naše predstojeće analize će naime biti radovi dvojice modernih socioloških klasika, Harolda Garfinkela i Ervinga Gofmana. Kao što je već dobro poznato, ovi autori su sredinom prošlog veka uzburkali širu sociološku javnost time što su se u svojim istraživanjima pobunili protiv sistemski orijentisane sociologije. Opštoj funkcionalističkoj tvrdnji da akteri u svom svakodnevnom životu nesvesno interiorizuju apstraktne strukture, zamera se zanemarivanje mnoštva metoda i procedura koje akteri aktivno koriste u nastojanju da delaju koordinirano ili razreše realni spor. Samim tim se kod Gofmana i Garfinkela reprodukcija društva kao celine nastoji sagledati iz radikalno drugačije perspektive koja je utemeljena upravo u ovom novootkrivenom bogatstvu zdravog razuma.

Njihov pionirski rad je u izvesnom smislu bio ispred svog vremena, budući da je sledio – i u dobroj meri anticipirao – anti-metafizička strujanja u humanistici. Dva kraka ovog svojevrsnog ponovnog preispitivanja vrednosti mnjenja u Platonovoj pećini su išla kroz dalji razvoj uvida koji su ponudili fenomenologija i klasični pragmatizam.⁸⁵ Kao što smo već pokazali, ova dva pravca u savremenoj filozofiji smatrali su da društvene nauke moraju da se fokusiraju na zdravorazumske procese formiranja značenja kroz svakodnevnu komunikaciju ukoliko žele da pruže ikakvo relevantno naučno objašnjenje prakse. U ovom poglavlju ćemo pre svega pokušati da analiziramo u kojoj meri je već detektovano razmimoilaženje Šicove fenomenologije i Midovog socijalnog bihejviorizma po pitanju shvatanja uloge zdravog razuma i svakodnevne komunikacije pri konstituisanju sopstva – kao i stepena determinacije ovog procesa kulturno kodiranim obrascima tumačenja – uticalo na radove Garfinkela i Gofmana.

U prvom odeljku ovog poglavlja analiziraćemo Garfinkelovu etnometodologiju.

⁸⁵ Naravno na Gofmanovu sociologiju i Garfinkelovu sociologiju je značajan uticaj ostvario i "pragmatički obrt" u analitičkoj sociologiji oličen pre svega u radovima kasnog Vitgenštajna i teoriji performativnosti jezika Džona L. Ostina.

Fokus naših napora biće usmeren pre svega ka Garfinkelovom obrazloženju fenomena *indeksičnosti*, odnosno radikalne nesamerljivosti partikularnih specifičnosti svakodnevnih situacija sa bilo kojim nastojanjem stvaranja opšteg konteksta koji bi trebalo da pruži izvestan uvid u njihove univerzalne pravilnosti. Etnometodologija će se stoga ispostaviti kao jako važna za našu dalju argumentaciju zbog toga što predstavlja prvu sociološku teoriju koja je kontingenciju delanja i tumačenja svakodnevnih pojava tretirala ne samo kao puku aberaciju inače „savršeno“ univerzalnih i apstraktnih teorijskih sistema, već je nastojala da takoreći neizvesnost učini sastavnim delom svog razmatranja. Sa druge strane, videćemo kako Garfinkel svoj put izvan radikalnog nominalizma vidi u pluralizmu zdravorazumskih pristupa putem kojih se iznutra generiše “zajedničko razumevanje“ u kome se otelovljuje kontinuitet svakodnevne prakse i subjekta koji u njoj sudeluje. Međutim, videćemo da Garfinkelov projekat ovde ulazi u određene protivrečnosti. Naime, tvrdićemo da nikad nije bio u stanju da se opredeli između Šicove mentalističke slike subjekta u kome zdrav razum nema sposobnost da razvije samostalne kritičke kapacitete zbog toga što se uvek uzima zdravo za gotovo i eksternalističkog midovskog subjekta u kome kontingencija svakodnevne prakse otvara prostor autonomnom kreativnom prevazilaženju datosti koje socializacijom usvajamo kao kulturne datosti. Neuviđanje razlika između fenomenologije i pragmatizma je tako jedan od razloga što čitajući njegove radove imamo čudan osećaj da su akteri jednako oslobođeni i podređeni činjenicom da “otkriće“ kontingencija svakodnevnog društvenog delanja pruža uvid u fragilnost konvencija i sveta institucionalne realnosti.

U drugom odeljku promatraćemo interpretativnu sociologiju formiranja svakodnevnog iskustva koju je u svojoj *Analizi okvira* (Goffman, 1974) razvio Erving Gofman. Za razliku od Garfinkela, Gofman u velikoj meri odustaje od pokušaja da zdrav razum tretira kao samorazumljivi metod iznalaženja rešenja u svakodnevicu. Po Gofmanu, okviri predstavljaju proces putem kojeg akteri sebi predočavaju šta se u nekoj situaciji događa i organizuju “strategije delanja“. Međutim, inovacija koju Gofman uvodi je da se kognitivni karakter okvira u potpunosti može iščitati iz društvenog ponašanja aktera koji ih slede. Drugim rečima kognicija i delanje su u okvirima Gofmanove sociologije blisko međuprožeti. Time se otvara mogućnost mnogostrukosti svakodnevnog iskustva koje negira Šicovu viziju kulturne determinacije nivelacije razlika u zdravorazumskom mišljenju. Štaviše, u situacijama u kojima nepredviđene okolnosti naruše stabilnost samog okvira neke situacije Gofman predviđa mogućnost

relativno autonomnog preključivanja okvira ka višim ili nižim nivoima apstraktnosti. U radu ćemo shodno tvrditi da se ovim stavom zapravo sugerije da zdravorazumsko mišljenje poseduje autonomnu kreativnost. Takođe ćemo nastojati da pokažemo kako je Gofmanov otklon od uticaja fenomenologije i usvajanje midovskog elementa eksternalizma ipak u neku ruku patio od problema koji su mučili Garfinkelovu etnometodologiju. Za Gofmana subjektivnost predstavlja prostornu metafazu u kojoj se susreću različite društvene sile i individualne težnje ka ostvarivanju autentičnosti. Međutim, ta slika nas ostavlja u beznadežno post-strukturalističkom određenju subjektivnosti u kome nema prostora za artikulaciju društvene nade koja će biti u jednakoj meri opšta i anti-metafizička.

U zaključnom odeljku ovog poglavlja videćemo na koji način naša analiza odnosa partikularnosti svakodnevnih situacija i opštih kritičkih uvida baca novo svetlo na ustaljenu kritiku da se u Gofmanovim i Garfinkelovim delima veoma malo prostora ostavlja društvenim odnosima moći.

3. OTKRIĆE INDEKSIČNOSTI ZDRAVOG RAZUMA: GARFINKELOVA ETNOMETODOLOGIJA

3.1 Makro implikacije mikro sociologije: porotnici kao sociolozi

Herold Garfinkel je već samim naslovom svoje doktorske teze *Percepcija drugog: studija o društvenom poretku*⁸⁶ donekle najavio da će u fokusu njegovih budućih socioloških istraživanja biti teorijska napetost na relaciji između idiosinkrazija vezanih za interakciju u svakodnevnoj praksi i opštih obrazaca reprodukcije društvene stvarnosti. Kao što smo već naglasili, u ovom poglavlju ćemo pokušati da nešto detaljnije analiziramo ove ambivalencije, nastojeći pri tom da razumemo kakav je bio međusobni uticaj pragmatizma i fenomenologije unutar Garfinkelovog shvatanja zdravog razuma.

S obzirom na ambiciozni naum Garfinkelove sociologije, ne treba da nas čudi da ga je na ideju “etnometodologije”, kao posebnog sociološkog pravca, prvobitno navelo istraživanje ponašanja porotnika u američkom pravosudnom sistemu. Naime, rad porotnika u okviru anglosaksonskog prava predstavlja verovatno najeklatantniju ilustraciju nastojanja aktera da pomire nejasni jezik svakodnevice i univerzalni, racionalno pregledni rečnik prava. O tome koliko ova procedura ima mitski status svedoči činjenica da je u pop-kulturnim ekranizacijama američke sudnice zaplet skoro po pravilu centriran oko dramatičnosti “sukoba” između moralnog rasuđivanja (oličenog u specifičnosti same situacije o kojoj se sudi) i strogih procedura suđenja (neretko personifikovanom u liku “mudrog sudije” koji čuva porotu od retoričkih manipulacija advokata). Porotnici su shodno tome uvek u nezahvalnoj ulozi „tihog junaka“ koji mora da vaga između partikularizma svakodnevice i univerzalizma prava, artikulišući naravno pri tom diskurs američkog pravosudnog sistema kao jedinog koji miri ove protivrečnosti prava. Stoga je u neku ruku logično da su specifičnost i mitski karakter ove vrste situacije prizivale autora poput Garfinkela koji je – u vreme kada su svi etablirani sociolozi bili opsednuti idejom funkcionalne integracije delanja – bio spreman da uvidi koliko je reprodukcija pravnog sistema kao stožera modernog društva

⁸⁶ Up. Heritage, 1984: vii.

obeležena kontingencijom.

Garfinkel, tokom četrdesetih godina prošlog veka u Čikagu sprovodi istraživanje u kojem ispituje oblike rasuđivanja koje porotnici koriste kako bi – u okviru slučaja na koji su raspoređeni – utvrdili potencijalnu krivicu optuženog. Kao što je poznato, svaki porotnik u američkom pravnom sistemu dobija skup zvaničnih i veoma formalnih instrukcija koje značajno odstupaju od “svakodnevnog procesa okrivljivanja“. Tako se na primer porotnicima izričito zabranjuje da se u svojoj deliberaciji na bilo koji način pozovu ili oslone na prethodno iskustvo u situacijama sličnim onoj koja je predmet procesa. Drugim rečima, vozači porotnici nikad nisu učestvovali u saobraćaju ukoliko je pred njima slučaj vožnje u pijanom stanju; afroamerikance porotnike nikad nije maltretirala policija ako odlučuju o slučaju rasno motivisane policijske brutalnosti; hirurzi porotnici nikad nisu obavljali operacije ukoliko je posredi slučaj gde pacijent tuži bolnicu za nemarno lečenje. Ova formalno propisana “nepristranost“ koja se bazira na “uzdržanosti od zdravog razuma“ po Garfinkelu ne samo da ne može da prekrije sve specifičnosti situacije u kojoj se odvija zločin ili prekršaj, već štaviše nužno uvek ostaje samo delimično prihvaćen napat koji nikad ne postaje krucijalna determinanta rasuđivanja porotnika. Pošto porotnici kao cilj svog kratkoročnog poziva vide otkrivanje toga “šta se zapravo desilo” njihovo rešenje, smatra Garfinkel, uvek podrazumeva razvijanje specifičnih zdravorazumskih modela koji će omogućiti onu vrstu kompromisa koja bi razrešila ambivalentnost koju izaziva nefleksibilnost pravosudnih institucionalnih instrukcija i nepreciznost svakodnevnog znanja.⁸⁷

Nakon što se suđenje završi, porotnici se povlače i dogovaraju među sobom oko toga “šta se zapravo dogodilo“. Oni po Garfinkelovom mišljenju do ovog znanja dolaze tako što utvrđuju šta su „činjenice“ (npr. o brzini kretanja ili srazmeri povreda) na osnovu toga koja se od ponuđenih alternativa od strane tužilaštva i odbrane može na neproblematičan način koristiti kao osnova za dalje zdravorazumsko⁸⁸ zaključivanje o daljem sledu događaja (Garfinkel, 1967: 105–107). Garfinkel smatra da akteri ovo čine tako što zdravorazumski promišljaju konzistenciju alternativnih tvrdnji o krucijalnim elementima događaja o kome moraju da donesu odluku. Ovo je ipak samo jedan aspekt zdravorazumskog modela kojim se porotnici rukovode u svojim većanjima. Drugi važan

⁸⁷ Uloga porotnika upravo podrazumeva razrešenje ovog problema, a ne u usvajanje nekog posve novog pravno-rationanog načina razmišljanja (Garfinkel, 1967: 104).

⁸⁸ Garfinkel se u definiciji u potpunosti oslanja na Šicove uvide u zdrav razum, zbog toga što je jedan od krucijalnih aspekata porotničke deliberacije upravo promatranje sistema zdravorazumskih tipičnosti specijalno skrojjenih za potrebe slučaja (Garfinkel, 1967: 105).

aspekt ogleda se u kolektivnom procesu odlučivanja u okviru kojeg se krucijalne “činjenice“ vezane za događaj (recimo sudara) propuštaju kroz mrežu praktičnog (nužno ne-pravosudnog) znanja o tome koji sve *kulturno* znani tipovi ličnosti voze na koje sve kulturno znane načine, kojim tipičnim brzinama, na kojim vrstama raskrsnica, zarad kojih tipičnih motiva (Heritage, 1984:4).

Već iz samog okvira istraživanja rada porotnika se vidi da će Garfinkelovo shvatanje zdravog razuma biti obeleženo pragmatičkim uvidom u način funkcionisanja zdravog razuma u konkretnim situacijama, ali i šicovskim shvatanjem zaliha znanja kao “sistema tipičnosti” koji na koncu zavise od kulture kojoj kao pojedinci pripadamo.⁸⁹ Međutim, donekle je teže uočiti da Garfinkel ne uviđa razlike između Midovih i Šicovih objašnjenja zdravorazumskog mišljenja. Naime, sama procedura razmatranja *konkretne* situacije funkcioniše u saglasju sa pragmatičkom teorijom istine, budući da se sledi ideja da se alternative biraju u svetlu toga u kojoj meri usvajanje neke od konkurentnih hipoteza omogućava konzistentno obrazloženje situacije. Tako nam studija porotnika sugeriše da je Garfinkel relativno saglasan sa Midovim eksternalističkim shvatanjem proizvodnje značenja društvenog delanja u kome stožernu ulogu igra naša sposobnost komunikacije.⁹⁰ Takođe bi se moglo tvrditi da Garfinkelova studija sledi i šire implikacije pragmatičke teorije istine usled toga što se njome podrazumeva da se kapacitet dosezanja istine ne zasniva na sputavanju jezika svakodnevice, već upravo u fokusiranoj zdravorazumskoj deliberaciji između alternativnih opisa i proverbi unutar zajednice sagovornika. Sa druge strane, neosporno je da Garfinkel jednako sledi i Šicove teorijske napute po kojim je znanje generisano u konkretnim situacijama samo jedna tačka u široj mreži značenja koja funkcioniše u zaleđu kulturno determinisanih modela tipičnosti iz kojih akter, setimo se, ne može kritički da iskorači.⁹¹

Pošto će ova teorijska napetost između pragmatizma i fenomenologije pratiti etnometodologiju ne samo u formativnom periodu, već i u njenim zrelijim fazama razvoja, potrebno je malo detaljnije razmotriti pomenute Garfinkelove zdravorazumske modele. Suština problema nastaje zbog toga što kontingencija unutar svakodnevne prakse ne dozvoljava zadatim oficijelnim pravilima za ponašanje porotnika da “pokriju” sve nijanse u okolnostima u kojim se događaj odvija. Da stvar bude komplikovanija, te iste nijanse reflektuju samo dublje suptilnosti odnosa između zdravorazumskog

⁸⁹ Ovo je verovatno razlog što neki autori (Beemer, 2006) smatraju da postoji mogućnost povezivanja Garfinkelove i Habermasove društvene teorije.

⁹⁰ Mada ćemo u nastavku nastojati da pokažemo da je ovo samo površan utisak.

⁹¹ UP. Ruggerone, 2013.

svetonazora o moralu i pravdi koji su zajedno prelomljeni kroz optiku konkretnog slučaja. Rigidno praćenje isključivo "zvanične linije analize" (official jury line) bi dovelo do apsurdnih posledica; tako bi porotnik morao da se odrekne "onoga što svako od nas zna" odnosno da, kako sam Garfinkel kaže, postane „kulturni tupan“ (cultural dope) (Garfinkel 1967: 66–75)⁹². Ovo je nemoguća pozicija za aktera zbog što se time gubi mogućnost elementarne interakcije sa svetom.

Kada se uz pomoć zdravorazumskog modela nadvladaju opšte normative protivrečnosti koje okružuju slučaj, onda se porotnici mogu posvetiti zadatku kreiranja alata koji su specijalno skrojeni spram okolnosti događaja koji konstituišu pravni predmet. Ovi alati po Garfinkelu predstavljaju *korpus znanja* tog konkretnog slučaja (Garfinkel, 1967: 107–109). On je delom sačinjen od refleksije nad opštim empirijskim odnosima između različitih elemenata slučaja (npr. dužina kočenja upućuje na brzinu kojom se kretalo vozilo), a delom predstavlja hronološki tok tih istih elemenata. Korpus znanja je od presudne važnosti za ishod "slučaja" pred kojim se zatekla porota i skoro u potpunosti potiskuje uticaj zvaničnih instrukcija datih porotnicima pre suđenja (koji bi u američkom pravnom sistemu trebalo da predstavljaju jedino merilo kojim se akteri rukovode u svojoj odluci).⁹³ Stoga Garfinkel – nesvojstveno svom stilu – lapidarno primećuje povodom izmena ponašanja porotnika usled zvaničnih instrukcija: "... naš je utisak da je ona osoba koja se mnogo izmenila po pitanju svojih odluka to učinila najviše pet posto. Osoba je devedeset pet posto porotnik pre nego što se približi sudnici" (Garfinkel, 1967: 110).

Međutim, to ne znači da osnivač etnometodologije smatra kako se porotnici rukovode isključivo samovoljnim pravilima, te da je ceo sudski proces na neki način potpuno proizvoljan. Da je to slučaj, onda *institucija* porote ne bi mogla da postoji. Gledano iz perspektive našeg rada jedno od ključnih pitanja će biti na koji način Garfinkel miri *predvidljivost* institucionalnog usmerenja tumačenja društvenog delanja sa *zdravorazumskom* deliberacijom kontingencije konkretne situacije. U njegovoj studiji porotnika možemo da vidimo svojevrсни trag koji će Garfinkel slediti u svom nastojanju

⁹² Za detaljniju raspravu o implikacijama ovog Garfinkelovog pojma na "modele čoveka" u društvenim naukama videti: Lynch, 2012: 224.

⁹³ Garfinkel nudi relativno detaljan popis kako neformalnih pravila, tako i zvaničnih uputstava (Garfinkel, 1967:108–110). Tako se u ona neformalna pravila uključuju kao faktore vreme donošenja odluke, reputaciju (čast) porotnika nakon što se opredeli za presudu. Sa druge strane zvanična pravila insistiraju na uputstvima koja redukuju nepristranost i postuliraju porotnika koji je u zagrada stavio sva svoja pređašnja iskustva potpuno je fokusiran isključivo na argumentaciju koju iznose sudski suprotstavljene strane. Porotnici tokom deliberacije aktivno menjaju ove dve vrste okvira u zavisnosti od problema pred kojima su se zatekli.

da pruži odgovor na ovo centralno pitanje njegove sociologije.

Porotnici koji su ujedno bili Garfinkelovi ispitanici su iskazivali anksioznost kada se tokom istraživanja pokazalo da su odustali od zvaničnih uputstva i sledili ona koja su generisana na osnovu zdravog razuma. Ta nelagoda po Garfinkelu nastaje kao posledica činjenice da je društvena konvencija ili norma više naklonjena zvaničnim pravilima rasuđivanja. Strategija smanjivanja ove anksioznosti kojom su se služili porotnici tokom intervjua takođe nije ništa manje značajna. Članovi porote koji su učestvovali u istraživanju bi tako – tek *nakon što je usled samog intervjua razotkrivena upotreba zdravorazumskog modela* – nastojali da kažu *zašto* su odustali od zvaničnog uputstva i pri tom bi to obrazloženje uvek imalo karakter zvaničnosti. Garfinkel shodno tome tvrdi kako:

„pravila za donošenje odluka u našem svakodnevnom životu... bi mogla biti u mnogo većoj meri obuzeta problemom pripisivanja legitimne istorije ishodima nego pitanjem odlučivanja...koji će od alternativnih tokova akcija biti izabran.“

(Garfinkel, 1967: 114)

Drugim rečima, iako u svakodnevnoj praksi neprestano sprovodimo eksperimente, debatujemo i menjamo svoj konceptualne sheme, po Garfinkelu na koncu zapravo želimo da verujemo da smo u prošlosti donosili odluke koje su međusobno bile čvrsto povezane. Ali ironija je u tome što se taj stepen koherentnosti može postići samo ukoliko sledimo norme i konvencije delanja koja važe u našem društvu ili određenoj grupi. “Sistemske apsekte“ društva je sveprisutan, ali kao nastojanje, kao neko ostrvo sigurnosti i izvesnosti ka kome se teži, ali koje – zbog radikalne neizvesnosti svakodnevice – nikad ne može biti dosegnuto. Etnometodologija je pripovedanje te naše male, i pomalo „banalne“, sociološke „tragedije“.

3.2 Društvo kao eksperiment: analiza etnometodološkog izokretanja fokusa sociološke analize

Garfinkelova etnometodologija nastaje kao pokušaj da se iz same prakse razumeju pravila opravdanja koja su na tako efektan način razotkrivena u studiji koja se bavila porotnicima. Skoro da je izlišno napominjati da teorijska strategija koju on koristi podrazumeva potpuno obrtanje perspektive iz koje sagledavamo društvo; umesto da

delanje pojedinca proučavamo u svetlu društvene strukture, sada društvenu strukturu sagledavamo u svetlu njene percepcije od strane pojedinca.⁹⁴ Tačnije, Garfinkel želi da, bez ikakvih unapred pripremljenih glomaznih teorijskih aparata, posmatramo *metode* aktivnog kombinovanja konvencionalnosti i partikularnosti interpretacije pomoću kojih akteri proizvode smisao svog delanja i tuđeg delanja. Govoreći rečnikom etnometodologije, sociološko promatranje mora da se usmeri ka samoj „objašnjivosti“ društvenih fenomena. Ovaj centralni pojam podrazumeva lokalizovani i intrinzično kontingentni kontekst svakodnevnog interakcije na koji akteri *samostalno referiraju* i koriste kako bi prevazišli praktične probleme.⁹⁵ Drugim rečima, ideja je da se “banalnosti” posveti sva analitička pažnja koja se pruža rastu nezaposlenosti, anomiji ili nekoj drugoj pojavi koja je sociolozima tradicionalno bila u žiži interesovanja. U jednom od najznačajnijih zbornika svojih radova pod nazivom *Studije etnometodologije* Garfinkel svoj projekat određuje na sledeći način:

„Studije sadržane u ovoj knjizi nastoje da se pozabave praktičnim aktivnostima, praktičnim okolnostima i praktičnim sociološkim rasuđivanjem kao predmetima empirijskog proučavanja, te – posvećujući najbanalnijim aktivnostima svakodnevnog života pažnju koja se obično dodeljuje izuzetnim događajima – nastoje da u njih proniknu kao u fenomene po sebi. Središnja ideja pri tom glasi da su aktivnosti kojima članovi proizvode i uređuju (menage) situacije (settings) organizovanih svakodnevnih delatnosti istovetne sa procedurama koji članovi koriste da te situacije učine objašnjivima...Kada govorim o objašnjivosti, mislim na ono što se može opaziti i prepričati, tj, ono što je dostupno članovima kao niz situiranih postupaka opažanja i prepričavanja.“

Garfinkel, 1998: 123

Nije teško uočiti da ovakvo refokusiranje predmeta sociologije protivrečilo celokupnom prethodnom razvojnom putu ove nauke. San pozitivista da ćemo jednog dana imati toliko precizne metodološke aparate koji će nam omogućiti predikciju je Garfinkelovom metodologijom dvostruko osporen. Prvo, iz perspektive konteksta situacije i potom iz ugla akterske upotrebe tog konteksta. Međutim, daleko od toga da bismo za njega mogli reći da predstavlja neku vrstu “metodološkog nihiliste“. Iako je mogućnost

⁹⁴ Džon Heritidž čak smatra da je jedan od osnovnih teorijskih nauma Garfinkelove etnometodologije bio pokušaj da se na neki način Šicova teorija kulturno determinisanih tipifikacija zdravog razuma nadopuni Parsonsovom perspektivom društvene integracije (koju on naziva hobsovski problem poretka). Garfinkelovo rešenje je – po Hertizovom mišljenju – podrazumevalo “...integraciju ‘moralnog’ sa ‘kognitivnim’” postignutog putem kreativne interpretacije jednako ingenioznih etnometodoloških eksperimenata (Heritage, 1984: 76). Up. takođe: Lynch, 1993: 116.

⁹⁵ Jedan takav kontekst je u slučaju porotnika bilo zdravorazumsko znanje koje su tokom suđenja stekli o predmetu zbog kojeg su pozvani da izvrše svoju građansku dužnost.

autonomne inovacije značenja u domenu svakodnevice izrazito velika, univerzalnost etnometodologije ipak na neki način opstaje na planu inteligibilnosti. Naime, da bismo bili u stanju da se igramo sa značenjima koja su zavisna od konteksta potrebne su nam ipak neke opšte šeme tumačenja. Drugim rečima, sve i da su značenja koja referiraju na konkretna iskustva nalik alatima koje podešavamo praktičnim svrhama, nešto prethodno mora biti *prepoznato* kao alat da bi se modifikovalo. Zbog toga su akteri – bilo da su posredi porotnici ili društvo koje razmenjuje anegdote u kafiću – prinuđeni da prave zdravorazumske kombinacije opšteg (kulturom zadatog) i pojedinačnog aspekta konkretnog delanja.

Pošto je stvaranje svojevrsnog kontekstualnog brikolaža partikularnosti svakodnevice i univerzalnosti kulturnog diskursa nužnost svake konkretne situacije, Garfinkel u zadatak svoje etnometodologije stavlja sociološku analizu pravilnosti u podešavanjima na koje smo prinuđeni kontingencijom svakodnevice, ali – i ovo je od odlučujuće važnosti – pri tom iz fokusa samog razmatranja ne ispušta načine izbegavanja posledica koje osećamo kada izneverimo (samo)nametnutu težnju da kao pojedinci budemo dosledni u najvećem broju situacija. Tako na primer relativizujuća “poštapanja” (poput “i tako dalje”, “osim ako” (Garfinkel, 1998:125)) predstavljaju jedan od najčešćih *metoda* koji akteri koriste kako bi dosegli doslednost svojih objašnjenja i očuvali konzistentnost toka delanja. Naravno, dobar deo ovih manevara ostaje objašnjiv zbog toga što delatnici nužno podrazumevaju mnogo toga i ne preispituju obrazloženja svakog pojedinačnog dela brikolaža. Većina onoga što se izražava prilikom opravdanja po Garfinkelu zapravo ostaje nedovoljno verbalizovano. Suština etnometodološkog proučavanja društva će se shodno tome sastojati u tome da se eksplicira ono što je u objašnjenju delanja podrazumevano.

Međutim, u ovom radu ćemo tvrditi da, uprkos svom trudu da ostvari teorijsku vezu između apstraktnog i pojedinačnog, dometi Garfinkelove etnometodologije na ovom planu ostaju poprilično ograničeni. Ove će se možda najlakše primetiti u Garfinkelovom postuliranju odnosa između nauke i prakse koji će nam biti značajan za dalji tok analize.

1) Prvo, tu je kako sam Garfinkel kaže: “nedovoljno programsko razlikovanje objektivnih i indeksičnih iskaza i zamenljivost drugih prvima” (Garfinkel, 1998:126). Indeksični iskazi su oni iskazi kod kojih je značenje neodvojivo od šicovski shvaćene

biografske situacije govornika i konteksta govorne situacije.⁹⁶ Objektivni iskazi pak imaju karakter univerzalnosti značenja i shodno tome su primenljivi na više situacija istovremeno. Glavna epistemološka tvrdnja Garfinkelove sociologije je da, iako se u zvaničnom naučnom diskursu društvenih nauka često insistira da je jasna distinkcija između indeksičnih i objektivnih iskaza moguća i nužna, ona u svojoj primeni na svakodnevicu uvek ostaje čisto „programska“, odnosno provizorno konstruisana kako bi se u samom istraživanju smanjio „šum“ svakodnevice. Ovo samo po sebi i nije toliko neprimereno, međutim sociolozi uporno obećavaju da su u stanju da konstruišu takve apstrakcije i teorijske sisteme koji će moći da dosegnu onaj nivo potpune transparentnosti naučnog objašnjenja društvenog delanja koji garantuje prevodivost objektivnih u indeksične iskaze. Garfinkelov naum je da pokaže da sistemski orijentisani sociolozi u ovom svom naumu uvek podbace, te je shodno tome i zamenljivost „nezadovoljavajuća“. Samim tim, jedini put u neki oblik naučne relevantnosti sociološkog opisa prakse mora da vodi preko analize termina koji se formiraju *unutar* same svakodnevice. U suprotnom zapadamo u haos konstantnog prilagođavanja građi koja neretko iza sebe krije samo lepo ime za konstantno menjanje pojmovnih osnova sociološke teorije:

„Međutim, *kad god praktično delanje predstavlja predmet proučavanja*, obećano razlikovanje objektivnih i indeksičnih izraza i zamenljivost drugih prvima ostaje programski zahtev u svakom *partikularnom* slučaju i u svakoj *aktualnoj* prilici u kojoj se razlikovanje ili zamenljivost moraju dokazati. U svakom aktualnom slučaju, bez izuzetka, navodiće se uslovi koje kompetentni istraživač mora uzeti u obzir, tako da se u *tom* partikularnom slučaju pravila dokazivanja mogu malo razlabaviti, a da se dokazivanje ipak prizna kao adekvatno.“

Garfinkel, 1998: 127

2) Sledeća važna implikacija Garfinkelovog shvatanja odnosa teorije i prakse tiče se „*nezanimljive*“ *suštinske refleksivnosti objašnjenja*. Teorijski verzirani akteri – jednako kao i „teorijski stručnjaci“ – po Garfinkelovom mišljenju uvek ostaju usresređeni na čitav niz praktičnih problema koji proizilaze iz konkretne situacije. Međutim, ovde postaje vidljivo jedno važno odstupanje. Oni koji nemaju nikakvu

⁹⁶ Takođe je važno primetiti da indeksičnost takođe verovatno predstavlja termin u kome se, pored fenomenološkog, najjasnije mogu detektovati i uticaji drugih pravaca na Garfinkela – naročito kasnih Vitgenštajnovih radova (Vitgenštajn, 1980) i filozofija nauke Pitera Vinča (Winch, 2003). Ovde se pre svega misli na ideju da indeksičnost sledi Vitgenštajnovu poentu da ne postoji nikakav „pripremi jezik“ koji nam omogućava da utemeljimo pravila jezičke prakse (Vitgenštajn, 1980: 82), već se moramo fokusirati na familijarne sličnosti konkretnih instanci upotreba. Ovu poentu ponavlja i Vinč samo što je transponuje na polje društvenog delanja; prepoznavanje pravilnosti sleđenja pravila delanja ima dakle smisla samo u konkretnim situacijama (Winch, 2003: 32). Za detaljnije obrazloženje veze između dela pomenutih filozofa i etnometodologije videti takođe: Hutchinson; Read; Sharrock, 2008: 91–113.

nameru da teorijski razmatraju specifičnosti svog svakodnevnog delanja, odnosno ne pokazuju ikakvo interesovanje za refleksiju složenog odnosa između konteksta svog svakodnevnog delanja i praktičnog sociološkog rasuđivanja unutar konkretnog lanca društvene interakcije (Garfinkel, 1998: 129) shodno tome ne mogu da ostvare sistematičnu kritičnost u svakodnevnim interakcijama. Naravno, to ne znači da im Garfinkel odriče svaku mogućnost kritičke skepse. "Obični" akteri jednostavno nisu u prilici da ostvare praktično sociološko ispitivanje svog delanja usled činjenice da sama objašnjenja stoje u nekoj vrsti hijerarhijskog odnosa. Ovo ustrojstvo se pre svega tiče potrebnog stepena prepoznavanja svih aspekata konkretnog problema da bi se adekvatno rešili problemi diktirani svakodnevicom:

„U objašnjenjima članova jedno svojstvo ima toliko jedinstven i preovlađujući značaj da kontroliše druga svojstva, u njihovoj osobenoj ulozi prepoznatljivih, racionalnih svojstava praktičnih socioloških ispitivanja. To je svojstvo sledeće: u pogledu problematične prirode praktičnog delanja i praktične adekvatnosti sopstvenih ispitivanja članovi uzimaju zdravo za gotovo da svaki član mora na samom početku 'poznavati' situacije u kojima namerava operisati...“

Garfinkel, 1998: 129

3) Naposletku, treća važna stavka odnosa refleksivnosti prakse i naučnog mišljenja se ogleda u mogućnosti analiziranja delanja-u-kontekstu kao praktičnog ostvarenja. Po Garfinkelovom mišljenju, ne postoji mogućnost da se iznađe kontekst koji će generisati ne-indeksične uvide u društveno delanje upravo zbog toga što je cilj same kontekstualizacije rešavanje partikularnog praktičnog problema koji je pred nama. Ako etnometodolog ovo zna kao neku vrstu epistemološkog usuda koja ga sprečava da mašta dirkemovske i parsonovske snove o savršeno objektivnoj sociologiji, onda se pred njim po Garfinkelu otvara jedna nova mogućnost. Naime, baš zato što zna u kojoj meri kultura stvara podrazumevana značenja, sociolog biva u stanju da stavi u zagrade sve što zdravorazumski zna o praksi. Upravo taj *eksperiment* mu dozvoljava da potencijalno nešto istinski novo sazna o podrazumevanim aspektima interakcije.

Razmotrimo na trenutak malo detaljnije Garfinkelovo epistemološko utemeljenje etnometodologije. Očigledno je da pred sobom imamo čudnu kombinaciju pragmatizma i fenomenologije. Pragmatički uticaj se pre svega očituje u tome što Garfinkel insistira na nemogućnosti generalizacije indeksičnih iskaza u apriorno konstruisane modele objašnjenja delanja. Ma koliko se trudili da otkrijemo fundamentalne principe društvene integracije u svakoj praktičnoj operacionalizaciji

našeg cilja uvek ćemo zapravo morati da pravimo potpuno nepredvidljive izuzetke diktirane kontingencijom konkretnih situacija. Garfinkelovo shvatanje indeksičnosti svakodnevnog iskustva je tako na tragu Djuijeve kritike Božije perspektive kao gledišta koje nam pruža mogućnost da “izravnamo“ sve “partikularnosti aktualnog“ predmeta naučnog promatranja. Midov uticaj na etnometodologiju je pak nešto teže uočljiv. Naime, pošto po Garfinkelu ne možemo da iznađemo “kontekst svih konteksta“, svesno ili nesvesno kao akteri moramo da pregovaramo oko modifikacije kontekstualnih pravilnosti. Drugim rečima, etnometodologa upravo interesuje kakav je odnos kulturno datih kontekstualnih pravila kojima se rukovodimo u situaciji i izmena nastalih tokom samog procesa interakcije. Ovaj proces zajedničke proizvodnje i inovacije značenja kroz međuljudsko saobraćanje koji se ne dá esencijalizovati makar delimično nosi trag Midovog shvatanja komunikacije gestova. Ipak, kada govorimo o različitim teorijskim uticajima na etnometodologiju stvari nisu tako jednostavne s obzirom da je takođe teško poreći upliv Šicove fenomenologije. On se pre svega može detektovati u tome da akteri *podrazumevaju* da svako od njih “mora unapred biti upoznat sa situacijom“, čime se skoro eksplicitno implicira šicovska zaliha znanja. Skoro samo od sebe nam se nameće jedno veoma važno pitanje: da li inherentni inovativni potencijal indeksičnih iskaza može iz sebe samog da iznedri kontekst u kome obitava neki oblik kritičke refleksije podrazumevanog u situaciji koji je istovremeno kompatibilan sa naučnim mišljenjem? Ili, u nešto opštijem tonu: da li možemo da kažemo da je etnometodologija ostvarila uspešnu sintezu pragmatizma i fenomenologije? Na žalost, Garfinkel nudi ambivalentne i nedovoljno precizne odgovore na ova pitanja. Iako nam tako tvrdi da akterska zdravorazumska ispitivanja “nisu lišena načela sumnje“, on nam nigde ne pojašnjava *na čemu* bi se jedno takvo načelo moglo bazirati, kako i kada se pojavljuju, koliki su mogli biti njegovi kritički dometi. Stvari ne stoje bolje ni po pitanju fenomenološkog aspekta etnometodologije. Tako kod Garfinkela, kao što ćemo u narednom odeljku videti, ne nailazimo na zadovoljavajuće razjašnjenje toga šta tačno misli pod podrazumevanjem prevlasti jednog konteksta nad onima koji su potencijalno primenljivi u konkretnoj situaciji.

Stoga nam sad predstoji zadatak da pokažemo kako Garfinkelova nejasna konceptualizacija odnosa između fenomenološki podrazumevanih pravila i pragmatičke inovacije kroz konkretnu interakciju ceo etnometodološki projekat stavlja u ozbiljne teorijske neprilike.

3.3 Protivrečnosti etnometodologije: zajedničko razumevanje kao nedostižna utopija svakodnevice

Nema nikakve sumnje da pored kontingencije svakodnevne prakse, Garfinkela takođe interesuje organizovanost naših metoda njene redukcije; etnometodologija bi naime trebalo da pruži ne-metafizički uvid u pitanje šta daje izvesnost kulturnim normama. Katkad gerilski aspekt etnometodoloških istraživanja svoje opravdanje po njenog autora nalazi u razotkrivanju normativne determinisanosti podrazumevanja u trenutku kada se poredak značenja ugrozi radikalnom sumnjom sociološkog člana koji ne govori apstraktni jezik Parsonsa ili Mertona, već praksom skrojen rečnik koji je upućen na konkretnu situaciju.

Garfinkel smatra da kontingencija upućuje delatnike da uvek iznova modeliraju mreže svakodnevnog značenja kako bi uspeali da ostvare adekvatna objašnjenja svog i tuđeg delanja. Sa druge strane, intuitivno znamo da svakodnevica ne zahteva ovoliko količinu aktivnog interpretativnog rada. Da je to slučaj, verovatno bili bismo svedoci nepodnošljivih zabuna koje bi uvek iznova iskrsavale da ne postoje konvencije koje nam sputavaju preterano fokusiranje na partikularnosti društvenog delanja. Garfinkel je svakako svestan ove činjenice. Značaj konvencije se najlakše da ispitati u njegovom obrazloženju “zajedničkog razumevanja” koje upravo podrazumeva tumačenje fenomena na osnovu već datog pravila interpretacije (Garfinkel, 1967: 25).

Sam termin se u svojoj najrazrađenijoj formi nalazi u tekstu u kome Garfinkel opisuje sada već klasični primer etnometodološkog eksperimenta. Jednoj grupi postdiplomaca sociologije Garfinklel je naime sugerisao da normalne, banalne razgovore tretiraju kao problematične. Tako na primer umesto da na jednostavno pitanje kako si odgovori nekom vrstom kurtoazne poštalice, istraživač je bio u obavezi da postavlja niz progresivno sve detaljnijih potpitanja kao što su “da li misliš kako sam mentalno ili fizički” ili pak pitanja koja su potpuno van konteksta “učtivog pozdrava” (Garfinekel, 1967: 43). Ova vrsta potpitanja izazivala je ljutnju i osudu među onim ljudima koji su bili predmet eksperimenta (ali i kod samih istraživača koji su trpeli posledice anksioznosti zbog toga što su eksperiment sprovodili nad svojim prijateljima i rodbinom). Kršenje pravila komunikacije je izazivalo frustraciju i anksioznost kod ispitanika. Ono što je najvažniji nalaz ovog eksperimenta po Garfinkelu se upravo

ogledao u njegovoj *intrinzičnoj nedovršivosti* (jedna od čestih pritužbi istraživača je upravo bila da “rešenje” zadatka istraživanja zapravo stvara nove probleme).

Iako će na duže staze Garfinkelovo razmatranje implikacija ovog eksperimenta voditi u čitav niz protivrečnosti, ne možemo da se otmemo utisku koliko je njegova intuicija pokazivala znake istinske ingenioznosti. Naime, jednako kao što je tvrdio da sociologija kao nauka ne može da se reši indeksičnosti zdravorazumskog znanja svakodnevice, tako ni sam zdrav razum iz sebe samog ne može iznedri bilo kakav oblik stabilnih generalizacija. Čak i jedna naizgled monolitna, opštepoznata i samorazumljiva konvencija oličena u pitanju „Kako si“ gubi svoje pojmovne granice istog trenutka kad počnemo da postavljamo relativno prosta potpitanja. Upravo zbog toga su Garfinkelovi istraživači imali utisak da se eksperiment ne može završiti. Neko bi se ovde s pravom mogao upitati kako ova poroznost opštih uvida koje smo zdravorazumski konstruisali putem prakse utiče na naše shvatanje značenja delanja u svakodnevi? Sledstveno tome, kako je moguće da zdrav razum bude inteligibilan i intersubjektivan ukoliko je njegova univerzalnost ovoliko labilna? Garfinkelov odgovor je relativno jednostavan. Sadržaj zajedničkih razumevanja se mora sagledavati odvojeno od njihove upotrebe u svakodnevi.

„Iako bi se na prvi pogled moglo učiniti čudnim, zamislimo da smo napustili pretpostavku da opisivanje upotrebe kao svojstva zbrojenih razumevanja podrazumeva da unapred suštastveno znamo od čega se sastoje zajednička razumevanja. Sa njom bismo napustili prateću teoriju znakova po kojoj su 'znak' i 'referent' svojstva nečeg što je rečeno i nečeg o čemu se govori i koja na taj način pretpostavlja da su znak i referent korespodentni po sadržaju. Time što napuštamo takvu teoriju znakova mi takođe odbacujemo mogućnost da se prizvani zajednički dogovor o suštastvenim temama objašnjava upotrebom.“

Garfinkel, 1967:28

Ovde jasno možemo da vidimo drugu, Šicovom fenomenologijom inspirisanu stranu Garfinkelove etnometodologije. Setimo se da je upravo Šic tvrdio kako zdravorazumsko znanje ima *društveno poreklo* koje – usled činjenice da je socijalizacijom kodirano da se uzima zdravo za gotovo – podrazumeva da društvene konvencije dobijaju karakter i prividne objektivnosti. Garfinkel dakle želi da etnometodologija bude u istoj ravni sa zdravorazumskim mišljenjem, ali svakako ne želi da ovoj vrsti kulturno kodirane kvaziobjektivnosti prizna validnost. Samim tim zdrav razum nema unutar sebe kapacitet da prevaziđe sopstvenu podrazumljivost. U ovom kontekstu bi trebalo razumeti njegovo insistiranje na tome da *prizvani dogovor* – ma koliko bio iznova modifikovan

interakcijom – ne objašnjava adekvatno upotrebu. Ali, šta bi moglo da je objasni?

Ukratko, Garfinkel nam ne nudi zadovoljavajući odgovor na ovo pitanje. Štaviše, moglo bi se tvrditi da ovde njegova etnometodologija ulazi u niz protivrečnosti. Razlog za to bi trebalo tražiti upravo na mestu gde se spajaju pragmatizam i šicovska fenomenologija. Naime, kada govori o apstrakcijama kao produktu svakodnevnih promišljanja različitih aspekata konkretnih situacija (pravne apstrakcije porotnika je ovde opet dobar primer), Garfinkel sledi Midovu pragmatičku ideju eksternalističkog shvatanja subjekta koja nalaže blisku povezanost između zdravorazumskog znanja i teorije. Sa druge strane stoji fenomenološko odvajanje “upotrebe“ i „prizvanog dogovora“ koje nam sugeriše da nužno postoji *neka druga, interakcijom “ne-prizvana“ perspektiva* razumevanja koja je samim tim u velikoj meri nesamerljiva sa zdravim razumom. Ta ravan je neuporedivo lakše dostupna etnometodologu čime se implicira postojanje subjekta koji ima neposredniji i validniji uvid u društvenu stvarnost. Ali, Garfinkelovo usvajanje Midovog eksternalizma poriče konstitutivnu ulogu Ega koja je Šicu upravo služila tome da povuče granicu između zdravog razuma i teorije. Dakle u etnometodologiji ne postoji nikakvo teorijsko opravdanje za postojanje takve ravni. Pogledajmo sad sledeću tvrdnju:

„Ukratko, zajedničko razumevanje koje inače sobom povlači 'unutrašnji' vremenski tok interpretativnog rada, nužno ima operativnu strukturu. Ako bi istraživač zanemario tu strukturu, onda bi koristio zdravorazumsko znanje... istovremeno kao temu i resurs istraživanja. Alternativa bi podrazumevala da se dodeli isključivi prioritet studiji metoda zajedničkog razumevanja. Ne *jedan*, već nebrojeno mnogo metoda predstavlja... kritične fenomene za sociologiju... Neke indikacije njihovog karaktera i razlika se mogu naći u društvu prisutnih pogleda na mnoštvo značenjskih funkcija, kao na primer kada obratimo pažnju na markiranje, etiketiranje, simbolizaciju... ukratko, u prepoznavanju, korišćenju i proizvodnji *uređenih načina kulturnog okvira 'iz samog' tog okruženja.*“

Garfinkel, 1967: 31(kurziv dodat)

Pre svega, primetimo da na ovom mestu unutrašnji tok tumačenja Garfinkel piše pod navodnicima, čime se sugeriše da ne smatra bliskim mentalističko shvatanje subjekta koje zagovara Šic. Zaista ne postoji način da se bude u saglasju sa anti-fenomenološkim uvidima nego da se prednost u analizi društvenog delanja da krajnje pragmatički inspirisanom pluralizmu metoda dosezanja razumevanja u odnosu na unutrašnji vremenski tok interpretacije.⁹⁷ Po svemu sudeći, po Garfinkelu rešenje je da se upravo

⁹⁷ Setimo se da je upravo unutrašnji tok vremena za Šicu predstavljao osnovni način izlaska iz beskrajno partikularnog trajanja.

fokusiramo na taj pluralizam metoda ukoliko nam je cilj da kažemo išta opšte o samom značenju društvenog delanja. Međutim, ranije smo videli da zbrajanje pojedinačnih razumevanja koje vrše atribuciju simbola i etiketa u konkretnim situacijama ne daje uvid u pojedinačnu upotrebu. Sledstveno, nameće se pitanje kako onda Garfinkel uopšte može da zna šta je granica zajedničkog u “zajedničkom razumevanju“ čije bi promatranje trebalo da omogući ne-esencijalistički uvid u društveni poredak?⁹⁸ Samim tim, kako uopšte znamo koje su granice između „kulturnog“ okvira i zdravorazumske inovacije koju akteri grade *in situ*? Ova pitanja otkrivaju napetost koja je duboko utkana u temelje etnometodologije. Naime, indeksičnost zdravorazumskih iskaza je nužno vezana za konkretnost, dok zajednička razumevanja impliciraju opštost i konvencionalnost. Garfinkel se s razlogom divi našoj mogućnosti da kroz komunikaciju modifikujemo ili radikalno izmenimo zdravorazumska značenja, a društvena realnost je u tom pogledu zaista fragilna i otvorena u određenom stepenu. Međutim, etnometodologija može vrlo malo da nam kaže o *granicama upotrebe* konvencionalnih ili institucionalizovanih značenja delanja, odnosno kada njihova opštost doprinosi inteligibilnosti različitih konkretnih situacija, a kada pak vrši *jednako* nasilje nad kreativnim potencijalom indeksičnih iskaza kao što to čini sistemska teorija. Garfinkel tako zapada u neprijatnu situaciju u kojoj može da nam kaže zašto Parsonsov funkcionalizam ne može da unapred odredi tok pojedinačne interakcije, ali na žalost nije u stanju da isto učini spram katkad nasilnog jedinstva sveta svakodnevice koje zagovaraju jednako zdravorazumski svetonazori koji se tiču nacije, institucija, sfere rada, rodnih odnosa.

Možda bi bilo uputno da ovu problematiku sagledamo iz ugla teorije subjekta. U etnometodologiji eksternalistički orijentisan midovski “bihejviorizam“ stalno otvara vrata pluralizmu zdravorazumskih metoda izgradnje i inovacije značenja delanja, dok šicovska fenomenologija pokušava da skrivajuću samorazumljivost tog istog bogatstva redukuje na kulturno kodirane faktore. Zbog toga je paradoksalno “subjekt“ u etnometodologiji savršeno slobodan i istovremeno potpuni zatočenik svoje kulture. Drugim rečima, on ne može da postoji kao zaseban pojam. Naravno, manjak subjekta u nekoj teoriji svakako sam po sebi ne bi predstavljao problem, ali manjak teorije o tom izostatku svakako jeste zabrinjavajući. Zbog toga što nije dovoljno detaljno promislio ovaj problem, Garfinkel je takođe prinuđen da svoje shvatanje racionalnosti zdravog

⁹⁸ Up. Kim, 2003: 100–101.

razuma i nauke postavi na jednako kontradiktornim osnovama.

3.4 Izazov “očiglednog“: racionalnost zdravog razuma i zajedničko razumevanje

Svoje shvatanje racionalnosti Garfinkel započinje kritikom konvencionalne sociologije koja racionalnost zdravog razuma tretira kao neku vrstu rezidualnog svojstva našeg nastojanja da sebi i drugima objasnimo društveno delanje koje preostaje nakon što se upotrebom određenog teorijskog pojmovnog aparata odstrani koprena zabluda, ideologije i iracionalnosti. Pretpostavka koja stoji iza ovog već dosta ustaljenog gledišta je da usled inherentne racionalnosti naučnog mišljenja ovakvo negativno određenje racionalnosti svakodnevice omogućava efikasno povezivanje teorije i prakse. Garfinkel smatra da bi ovom problemu trebalo pristupiti na drugačiji način. Za njega je racionalnost nešto što operiše u kontekstu situacije u kojoj se odvija radnja, stoga ako želimo išta o njoj da znamo moramo da *empirijski proverimo* kako se ona generiše. Tako na jednom mestu čitamo:

„Umesto da se svojstva racionalnosti tretiraju kao metodološki princip za interpretaciju aktivnosti, ona bi se trebala promatrati isključivo kao empirijski problematičan materijal. Ona bi tako imala samo status podataka i morala bi biti objašnjena na isti način na koji se objašnjavaju poznatije osobine ponašanja...“

Garfinkel, 1967: 282

Drugim rečima, Garfinkel je mišljenja da ne postoji neko fundamentalno svojstvo racionalnosti (npr. efikasnost cilja i sredstva) koje uz malu derivaciju stoji u osnovi naše sposobnosti da tumačimo svet. Pre je slučaj da se u proučavanju društvenog delanja susrećemo sa *mnoštvom* oblika racionalnosti koje čak ne moraju biti konvergentne i kompatibilne po svojoj strukturi. Ovo bogatstvo vrsta racionalnosti bi se zatim proučavale kao još jedna vrsta podataka, dakle potpuno kontekstualno. Garfinkel čak pokušava da ponudi relativno iscrpnu tipologiju⁹⁹ svih vrsta racionalnosti (i njihovih međusobnih uticaja) kojim se rukovodimo kako u naučnom, tako i u zdravorazumskom mišljenju. Tako se po njegovom mišljenju racionalnost ispoljava na sledeće načine:

(1) *Kategorizovanje i upoređivanje*. Racionalnost se nekad odnosi na pravilnosti pri traganju za osnovom razvrstavanja raznorodnih fenomena. Svakako da je ovo jedna od

⁹⁹ Up. Garfinkel, 1967: 264–268.

fundamentalnih karakteristika zdravog razuma. Svi znamo da pravljenje adekvatnih osnova poređenja verovatno predstavlja jednu od najčešćih debata i stecište je sporova u koje se upuštamo u svakodnevnom životu.

(2) *Podnošljive greške*. Kada pojedinac pokušava da razvije zdravorazumsku teoriju kako bi objasnio neku pojavu on unapred zadaje stepen dozvoljenog odstupanja te „teorije“ od konkretnog fenomena. Garfinkel primećuje da je za neke fenomene potrebna skoro matematička preciznost gde je tolerancija na grešku vrlo mala, dok druga vrsta problema dopušta nejasniji okvir objašnjenja.

(3) *Potraga za “sredstvima”*. Racionalnost se zatim može ispoljiti kao ispitivanje alternativnih praktičnih rešenja iz jedne situacije na neku drugu koja joj je slična u određenoj meri.

(4) *Analiza alternativa i posledica*. Ovo izrazito pragmatičko svojstvo racionalnosti zdravog razuma Garfinkel određuje kao nastojanje da se anticipiraju posledice nekog delanja ne bi li se na što efikasniji način delalo.

(5) *Strategija*. Ova osobina je povezana svojstvom analize alternativa i posledica i podrazumeva da se unutar jedne linije planiranog delanja strukturirano predviđaju odstupanja i alternativni potezi kako bi se konačni cilj delanja ispunio.

(6) *Biranje pravog trenutka*. Pod ovim Garfinkel podrazumeva pozicioniranje samog aktera u vremenu tokom nekog delanja. Naime, uviđanje alternativa je neodvojivo povezano sa pitanjem kada odustati od jedne podlinije akcije i kada bi trebalo preći na neku drugu.

(7) *Predvidljivost*. Pojedinci često koriste pređašnje iskustvo kako bi na osnovu već prikupljenih podataka i iskustava formulisali “okvir” delanja koji će sadržati sva oprobana rešenja koja statistički garantuju umanjeње kontingencije samog delanja.

(8) *Proceduralna pravila*. Racionalnost se, smatra Garfinkel, takođe odnosi na našu sposobnost da stvaramo procene ispravnosti naših stavova, vrednosti i percepcija shodno prethodno postavljenom pravilu za procenjivanje. Ova vrsta racionalnosti po Garfinkelovom mišljenju pre svega podrazumeva konstruisanje kulturološkog ili pak naučnog metoda putem kojeg definišemo sopstvene stavove, vrednosti i percepcije.

(9) *Izbor*. Ova vrsta racionalnosti se ispoljava u onim svakodnevnim situacijama u kojima postoji svest o tome da postoji mogućnost biranja u situaciji .

(10) *Osnova izbora*. Pod ovim se jednostavno podrazumevaju faktori kojim se pojedinac rukovodi kada pravi određeni izbor.

(11) *Kompatibilnost odnosa između ciljeva i sredstava sa principima formalne logike*.

Ovde Garfinkel opisuje onu vrstu racionalnosti koju akter ispoljava onda kad u datim okolnostima bira apsolutno najefikasniji tok delanja kako bi dosegao zacrtani cilj.

(12) *Semantička jasnoća i razlučivost*. Analogno prethodnoj vrsti racionalnosti ovde se radi o najefikasnijem definisanju same situacije, sredstava i ciljeva delanja.

(13) *Semantička jasnoća i razlučivost zarad sebe same*. Ova vrsta racionalnosti podrazumeva udaljavanje od svih drugih ciljeva delanja i samo objašnjenje postavlja u centar delatnih napora i planova.

(14) *Kompatibilnost situacija sa naučnim znanjem*. Racionalnost se u striktnom smislu može razumeti kao skup iskaza koji čine jednu širu mrežu logički povezanih objašnjenja sveta.

Naravno, odmah možemo da primetimo kako u Garfinkelovoj tipologiji postoje jako velika preklapanja. Tako je u svakoj konkretnoj situaciji „izbor“ svakako povezan sa “osnovom izbora“ i verovatno je u neraskidivoj vezi sa “analizom alternativa i posledica“. Ali, primetimo da proceduralna pravila ne moraju uopšte biti kompatibilna sa ostalim vrstama racionalnosti. Svakako smo svi bili svedoci činjenice da se u svakodnevicu često prave strategije i podnošljive greške koje naša kultura ne sankcioniše pozitivno. Garfinkelovi porotnici su na primer koristili sasvim “neodgovarajući“, “duboko nezvanični“ okvir toka delanja konkretnog zločina kako bi došli od najverovatnijeg objašnjenja slučaja. Ova mogućnost inkompatibilnosti je veoma važna zbog toga što Garfinkel smatra da racionalnost proceduralnih pravila može biti kulturno ili naučno “formatirana“. Tako se utire put važnom grupisanju Garfinkelove tipologije. Naime, poslednje četiri vrste racionalnosti spadaju u oblast naučnog stava i u značajnoj meri su nekompatibilne sa stavom svakodnevnog života (u koji spadaju svi ostali elementi racionalnosti). Drugim rečima, opet se srećemo sa ne toliko vidljivom – ali opet prisutnom – razlikom u racionalnosti zdravog razuma i nauke. Garfinkel se izgleda rukovodi logikom da ukoliko kulturna pravila ne mogu da „pokriju“ sve ostale oblike racionalnosti koja postoje u svakodnevicu, onda tek to neće biti u stanju delikatno logički povezana naučna proceduralna pravila. Zaključak koji Garfinkel donosi je da naučne racionalnosti ne mogu da funkcionišu kao “propisani ideali” u okvirima “stava svakodnevnog života“ koji bi mogao biti sinonim za zdravorazumsko mišljenje (Garfinkel, 1967: 271).

„Čvorište ovog članka i istraživačkog programa koje ono, ukoliko su argumenti tačni, zaokružuje je da se naučne racionalnosti u stvari pojavljuju kao stabilna svojstva delanja i kao propisani *sanctionable* ideali samo u slučaju

onih delanja koja se rukovode stavom naučnog teoretisanja. Nasuprot tome, delanja koja se rukovode stavom svakodnevnog života su obeležena specifičnim odsustvom racionalnosti...“

Garfinkel, 1967: 271

Odmah možemo da primetimo uticaj fenomenologije na ovaj popis vrsta racionalnosti. Upravo je Šic sugerisao zdrav razum gde se naučna racionalnost i zdravorazumska razboritost odvajaju kao nespojive vrste mišljenja. Ovde međutim možemo da detektujemo posledice kontradikcija etnometodologije o kojima smo raspravljali u prethodnom odeljku.

Osnovni problem Garfinkela se ogleda u tome što je Šicu bilo relativno lako da održi oštru razliku između zdravog razuma i nauke upravo zbog toga što je mogao da se pozove na dubinske strukture subjektivnosti koje stoje u osnovi obe vrste mišljenja. Garfinkel pak nema tu vrstu „luksuza“ zbog toga što subjekt ne može da postoji. Tako je fenomenologija odvojila teoriju od zdravog razuma zarad ideala da se na njega utiče putem racionalnih modela (setimo se Šicovih lutaka), ili je pak u slučaju djujievskog i midovskog pragmatizma bila holistički određena kao kontinuirani proizvod naše interakcije sa svetom u okviru kog se uloga nauke ogledala u aktivnom podsticaju inteligentne upotrebe. Ja aspekta sopstva zarad postizanja refleksije nad navikama oličenim u Mene aspektima sopstva. Sa druge strane, za Garfinkela racionalnost teorije postoji kao pravilo koje *iz nekog neodređenog* razloga slede naučnici, ali koju – zbog izostanka teorije subjekta – ne mogu nikako da povežu sa zdravorazumskim mišljenjem.¹⁰⁰ Štaviše, svaki pokušaj da se naučna racionalnost nametne u svetu života po Garfinkelu nužno ojačava “anomijske elemente” interakcije (Garfinkel 1967: 270).

Garfinkelovo izbegavanje opredeljenja za bilo mentalističke ili eksternalističke teorije subjekta dakle podrazumeva da Garfinkel nije u stanju da ponudi teorijski *objedinjen* opis odnosa teorije i prakse. Etnometodologija je tom pogledu skup eksperimenata koji nikako ne mogu biti objedinjeni u bilo kakvu celinu koja bi se zvala naučnom disciplinom ili pravcem u strogom smislu reči. Ona nam izvanredno budi sociološke intuicije, samo da bi nas razočarala svojim nužno nedorečenim objašnjenjem.

Nepostojanje teorije subjekta takođe stvara zabune u pogledu etnometodološkog

¹⁰⁰ Ivana Spasić tako s pravom primećuje kako se u okviru epistemoloških postulata Garfinkelove etnometodologije „...standardi racionalnosti tretiraju kao konvencije, poput svake druge koja se može opisati, ali ne i proceniti, etnometodolozi svojim iskazima daju teorijski status i time se implicitno pozivaju na neko merilo valjanosti koja leži izvan domašaja ‘članova’” (Spasić, 2004: 94–95).

shvatanja društvene situacije. Naime, u tekstovima njenog osnivača iznova nailazimo na probleme istraživača i ispitanika da dovrše eksperiment ili ispitivanje. Ovo je posledica toga što akteri nemaju Ego ili Ja aspekt sopstva što bi im pružilo legitimno uporište za refleksiju o tome šta čini granicu između opšte kulturne kodiranosti društvenog ponašanja i otvorenosti brikolaža koji svi moramo da pravimo zbog specifičnosti situacija sa kojima se susrećemo u svom svakodnevnom životu.

Garfinkelu sigurno ide u zaslugu činjenica da svaka konkretna situacija skoro do neprepoznavanja dovodi u pitanje naša ustaljena zdravorazumska znanja o tome kako bismo ih morali tumačiti, međutim, to što su opšte izjave nesamerljive sa pojedinačnim ne znači nužno da je naučna racionalnost nepomirljiva sa zdravim razumom. Ovde je ključno uvideti distinkciju između problematičnih i neproblematičnih situacija. Neproblematične situacije se odvijaju u zaleđu kulturnih konvencija bez preterane refleksivnosti aktera i konsenzus o ponašanju je relativno stabilan. U neproblematičnim situacijama logika naučne racionalnosti može da deluje anomično na samu interakciju zbog toga što je ta vrsta racionalnosti u potpunosti nepotrebna da bi *sami akteri* koji su se zatiču u njima došli do rešenja koje smatraju zadovoljavajućim. Kada nekog pitam „kako si“ učtiva poštapalica *sa stanovišta prakse* predstavlja sasvim zadovoljavajući odgovor. Zdrav razum pokazuje sav potencijal svoje agilnosti koji iskazuje u *problemskim situacijama* kada postoji *realna* zabuna, šum i kakofonija jednako konkurentnih hipoteza o tome kako bi valjalo delati. To možemo da vidimo i u samim Garfinkelovim delima: porotnici iskazuju više racionalnosti u svojim odlukama u odnosu na ispitanike u etnometodološkom eksperimentu sa progresivnim podpitanjima. Upravo u takvim momentima naučna racionalnost ima priliku da produbi pogled na prirodu problema i sledstveno ostvari svoj praktični uticaj onako kako su ga zamišljali pragmatisti. Važno je istaći da ovde ne tvrdimo da neproblemske situacije nisu *sociološki važne*, naprotiv, smatramo da je njihova važnost ogromna. Poenta je u tome da se procenjivanje racionalnosti svakodnevne i njene mogućnosti da se poveže sa naučnim mišljenjem mora pre svega početi od onih situacija koje inače podstiču ljudska bića da budu refleksivna i racionalna, a to su upravo one situacije gde postoji nejasnoća, konkurencija hipoteza i alternativnih objašnjenja ili okvira (sic.).

4. GOFMANOVA SOCIOLOGIJA SLOJEVITOSTI SVAKODNEVNOG ISKUSTVA

4.1 Ka dubljem promatranju odnosa partikularnog i opšteg u sociologiji svakodnevice: Gofmanova analiza okvira

Erving Goffman sigurno predstavlja jednog od ključnih autora na našem putu da razumemo složeni odnos pragmatizma i sociologije u okviru interakcionistički nastrojene interpretativne sociologije. Za potvrdu veličine njegovog talenta dovoljno je da se samo podsetimo u kojoj meri je bio u stanju da probleme društvene teorije sagleda iz neobične, čak i neočekivane, perspektive. Svakako najpoznatija ilustracija Goffmanove inventivnosti je njegovo otkriće „dramaturškog aspekta“ konstituisanja sopstva, tako i njegovog institucionalnog usmerenja.¹⁰¹ Međutim, iako je ovaj kanadsko-američki sociolog izrazito podsticajno i interesantno pisao o brojnim temama, ovde ćemo zbog predmeta našeg istraživanja morati da ograničimo diskusiju na ideje koje je razvio u svom najobimnijem – i moglo bi se tvrditi, najambicioznijem – delu, *Analizi okvira* (Goffman, 1974). Pored praktičnih, postoje i određeni dublji razlozi koji opredeljuju ovaj naš izbor. Pre svega, *Analiza okvira* predstavlja epistemološki najrazrađeniju knjigu u odnosu na ostala Goffmanova dela.¹⁰² Međutim, naše opredeljenje je iznad svega utemeljeno u činjenici da se Goffman u ovoj knjizi bavi problemima zdravorazumskog mišljenja, budući da nastoji da otkrije načine na koji se svakodnevno iskustvo razmeđava, deli, menja – goffmanovski rečeno, uokviruje – u zavisnosti od kontingencija i stabilnosti situacije u kojoj se zatiču akteri.

Ipak možda bi bilo razumno da odmah na samom početku markiramo neke provizorne razlike između etnometodologije i Goffmanove verzije interakcionizma. Poput Garfinkela, Goffman svoje viđenje svakodnevice razvija na osnovu kombinacije pragmatizma i Šicove fenomenologije. Goffmanova sociologija je jednako bila na tragu pragmatičkog naturalizma, utoliko što je držala da se partikularno, konkretno iskustvo svakodnevice ne može adekvatno promatrati isključivo kroz apriorno konstruisane teorijske sisteme, te nam je u tom pogledu zdravorazumsko mišljenje pre saradnik u ostvarivanju

¹⁰¹ Naravno ovde mislimo na dva najuticajnija Goffmanova dela, *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu* (Goffman, 2000) i *Azile* (Goffman, 2011).

¹⁰² Up. Smith, 2006: 56.

refleksivnih navika, nego što je prepreka koju nekako moramo premostiti. Takođe je prisutan i „sistemski“ karakter fenomenologije, oličen pre svega u tvrdnji da se u svojim svakodnevnim interakcijama akteri moraju makar delimično osloniti na kulturom garantovana pravila zdravorazumskih interpretacija društvenog značenja (mada kao što ćemo videti postoje ozbiljna odstupanja u odnosu na Šicove ideje). U tom pogledu, problemi koji su teorijski opsedali Garfinkela su u dobroj meri istovetni onima sa kojima Goffman želi da se suoči. Međutim, inovacija koju Goffman donosi svojom sociologijom pre svega se tiče suptilnosti odnosa između partikularnog i opšteg; odnosno, između konkretnih interakcija u svakodnevnici i normativnih kulturom garantovanih pravila. Naime, on se svakako slaže sa idejom da je svaka konkretna situacija radikalno nesvodiva na pravila njene interpretacije. Ipak, za razliku od Garfinkela, kod koga narušavanje pravila skoro da rezultira anomijom, Goffman nastoji da „preteću“ idiosinkraziju partikularnosti svakodnevnih situacija sagleda kroz prizmu kreativne *modifikacije* pravila koja u suštini predstavlja oblik resursa za akterovo konstituisanje sopstva i inovaciju društvenog značenja.¹⁰³ Goffman, drugim rečima, situaciju promatra kao relativno izdvojenu partituru sa svojim srazmerno i ne sasvim uredno razdvojenim pravilima. Akter ova pravila u često kakofoničnoj kompoziciji svakodnevice može da razume ako iskustvo unutar date situacije postavi u odgovarajući okvir koji mu omogućava da situaciju sagleda kao kontinuum događaja svakodnevnog života. Tako već na prvim stranama *Analize okvira* čitamo:

„Moja perspektiva je situaciona u smislu da me zanima ono čega pojedinac može biti svestan u određenom trenutku...Pretpostavljam da se pojedinci suočavaju sa pitanjem: 'Šta se ovde događa?' u bilo kojoj situaciji u kojoj sudeluju. Bilo da ga postavljaju otvoreno, kao u slučaju zabune ili sumnje, ili pak otvoreno, u slučajevima izražavanja uobičajene sigurnosti, ovo pitanje biva postavljeno, a odgovor na njega je pretpostavljen *u načinima na koji individue potom pristupaju tekućim radnjama.*“

Goffman, 1974: 8 (kurziv – S.P.)

Ono što akter percipira u datom trenutku Goffman naziva *isečkom* koji definiše kao svaki proizvoljno izabrani deo tekućeg iskustva (Goffman, 1974:10). Sledstveno tome, okvir bi predstavljao „shemu interpretacije“ putem koje akter biva u stanju da „...locira, percipira, identifikuje, i etiketira“ (Goffman, 1974: 21).

Istinski *novum* koji donosi Goffmanova sociologija se ogleda u tome što se akterska interpretacija vezuje za spoljašnje ponašanje. Samim tim su okviri veoma podložni individualnoj derivaciji. Naime, ukoliko imamo u vidu u kojoj meri reakcije ljudi na iste

¹⁰³ Up. Maynard, 1991: 278.

situacije mogu biti izrazito raznovrsne, onda i preklapanja između okvira koji koriste akteri unutar jedne iste situacije mogu u značajnoj meri da se razlikuju od pojedinca do pojedinca. Ovo je ujedno i najznačajnija tačka udaljavanja od Garfinkela. Tvorac etnometodologije je smatrao da ukoliko svoj sociološki fokus istraživanja usmerimo na „zdravorazumske metode“ pomoću kojih obični akteri sebi predočavaju svet, onda ćemo zasigurno videti koja su to partikularna – no za datu situaciju nužno intersubjektivna – pravila koja otvaraju put sociološkog znanja koje je u stanju da, ako išta, prevaziđe same intrinzične specifičnosti svakodnevice. Drugim rečima, Garfinkel je mišljenja da kada akteri delaju u svojoj svakodnevnoj praksi oni zapravo pragmatički rešavaju praktične problem „pručenim zdravorazumskim kategorijalnim sredstvima“, podvedeći pri tom svako ispoljavanje kontingencije pod *zajednička* pravila. Gofman u *Analizi okvira* pak nastoji da dodatno problematizuje „zajednicu“ koja stoji u zaleđu praktičnog problema. Za njega „istost“ situacije u koji su delatnici uključeni može biti „dekonstruisana“ (*in situ* ili *post hoc*) zahvaljujući razlikama u sistemu kategorizacije koji svaki od aktera primenjuje u svom nastojanju da partikularnost pojedinačne situacije smesti unutar svojih kognitivnih shema. Situacija u tom smislu predstavlja materijalni početak neke društvene interakcije iz kog se u nizovima stvaraju relativno preklapajuća (individualna) pravila za njenu interpretaciju koja na koncu mogu završiti u relativno udaljenom „laičkom“ sagledavanju jednog istog događaja.¹⁰⁴ U tom pogledu, dva navijačka tabora po Gofmanu ne bi gledala istu utakmicu gde su sučeljena dva njihova omiljena kluba. Ukoliko bismo izrekli prvu poentu u Šicovom fenomenološkom registru, Gofman smatra da biografska situacija u mnogo većoj meri utiče na to kako vidimo fenomen, a sam svet života ne podrazumeva kao pretpostavku postulat o (potpunoj) uzajamnoj zamenljivosti perspektiva, već se ona doseže veoma neizvesnim interpretativnim radom.

Ovaj stav je donekle posledica Gofmanovih ranijih teorijskih shvatanja sopstva koja su bila pod snažnim uticajem Mida. Naime, u svojoj knjizi *Predstavljanje sopstva u svakodnevnom životu*¹⁰⁵ Gofman razvija svoj dramaturški pristup problemu sopstva gde postoji distinkcija između uzimanja uloge (midovskog Mene) i stvaranja uloge (midovskog Ja).¹⁰⁶ Drama svakodnevice tako podrazumeva složen odnos između aktera, publike i spoljnih posmatrača. Samim tim i specifičnost i različitost situacije koja diktira labaviju zajednicu u situaciji unutar Gofmanove teorije nastaje kao posledica činjenica da i

¹⁰⁴ Up. Goffman, 1974:9.

¹⁰⁵ Gofman, 2000.

¹⁰⁶ U nastavku ćemo pokazati da su ove sličnosti između Gofmana i Mida veoma površne i problematične.

samo sopstvo zavisi od specifičnosti konstelacije svih onih koji su u uključeni u konkretnu interakciju. Analiza okvira bi shodno tome trebalo da dalje razmotri ovaj odnos između spoljašnje sredine i načina struktuiranja sopstva.

Goffman dakle okvire tretira kao prostor gde se susreće dinamika njegovog shvatanja sopstva i specifičnost konkretnih situacija sa svim svojim potencijalima dramskih zapleta. Goffmanovski okvir nas tako vraća pragmatičkom viđenju komunikacije koju smo videli kod Djuija i Mida, zbog toga što nastoji da prevaziđe striktnu podele između onoga što je subjektivno i objektivno u društvenoj interakciji. To se možda najbolje može videti u samoj Goffmanovoj definiciji analize okvira:

„Pretpostavljam da su definicije situacije sagrađene saglasno principima organizacije kojim se rukovode događaji... i našom subjektivnim učešćem u njima; okvir je reč koju koristim kako bi ukazao na ove osnovne elemente...Moj izraz 'analiza okvira' je slogan koji se odnosi na ispitivanje koje je zasnovano na organizaciji iskustva.“

Goffman, 1974: 8

Okvir bi shodno tome trebalo shvatiti kao prostor u kome istovremeno obitavaju strukturalne pravilnosti društvenog delanja u oličenju onoga što je „normalno“, „konvencionalno“, „pravilno“, ali i *akterske*, pragmatički orijentisane inteligencije kojima se, putem aktivnog procesa tumačenja nastoji, iznaći optimalno podešavanje same interpretativne sheme za specifične uslove situacije u kojoj se delatnik zatiče.

Već sad možemo da naslutimo da kod Goffmana postoji određeno udaljavanje od Šicove fenomenologije, te da je po svemu sudeći mentalistička vizija subjekta svesno odbačena u korist jednog pragmatičnijeg shvatanja sopstva. Ipak potrebno je da se detaljnije pozabavimo samom analizom okvira ukoliko nameravamo da otkrijemo u kojoj meri Goffmanova sociologija izbegava greške Garfinkelove etnometodologije.

4.2 O unutrašnjoj strukturi i dinamičkim okvirima

Goffman razradu svoje „sociologije okvira“ započinje time što pravi razliku između prirodne i društvene vrste *primarnih* okvira koji svoje prvenstvo u tumačenju zaslužuju time što ne podrazumevaju derivaciju tumačenja na osnovu nekog drugog iskustva. Goffmanovski rečeno, iza primarnog okvira nema nijednog drugog okvira pomoću kojeg bi se fenomeni dalje razvrstavali i tumačili. Prirodni primarni okvir čini osnov čisto fizičkih

odnosa. Ako igramo partiju šaha sa prijateljem, primarni prirodni okvir predstavlja neposredno fizičko okruženje gde igramo, kao i pomeranje figura koje vršimo grčenjem naših mišića. Iako izgleda da je ovaj svet duboko ne-društven po svojoj prirodi, on po Gofmanovom mišljenju mora makar delimično biti deo objašnjenja eksplicitno društvenih pojava. Da bismo delali inteligentno, svakako moramo uđemo u prirodno okruženje, sledstveno, zaključuje Gofman „...svaki segment socijalno orijentisanog delanja može biti delimično analiziran unutar prirodne sheme“ (Goffman, 1974: 239). Društveni primarni okviri po Gofmanom mišljenju pre svega pružaju kognitivno zaleđe za događaje koji sobom povlače fenomene volje, planiranja i inteligencije.¹⁰⁷ Kultura u koju smo socijalizovani upravo vrši tu funkciju; ona nam naime daje određeni skup znanja i konvencija putem kojih strateški pripremamo svoje delanje ili pak procenjujemo delanje drugih. Drugim rečima, ovaj okvir se po Gofmanu tiče onih situacija gde postoji volja i planiranje kao „specifično“ ljudski trag u spoljnom iskustvu (up. Goffman 1974:22). Nije zgoreg da odmah primetimo da su ova dva okvira nužno isprepletana i upućena jedan na drugi; kada igramo šah moramo da imamo 32 figure i tablu, ali takođe moramo da znamo šta je dobar plan odbrane od kraljevog gambita (up. Goffman 1974: 24). Za Gofmana dakle prirodni i društveni primarni okviri predstavljaju ose koordinatnog sistema u koji se upisuju beskrajne varijacije značenja ljudske interakcije.

Analogija sa muzičkim delom se ovde skoro sama od sebe nameće. Stoga ne čudi da Gofman jedan od primarnih načina derivacije tumačenja iz primarnih okvira naziva *preključivanjem* (keying). Za ovaj proces je svojstveno paralelno pozicioniranje relativno udaljenih događaja unutar trenutnog (pred-našim-očima-vidljivog) iskustva. Iza ovog Gofmanovog termina stoji zapravo jedna specifična vrsta transkripcije između delanja koja imaju već ustanovljena značenja i *inovacija* gde ta ista značenja figuriraju kao svojevrsni predložak za inteligibilnost delanja, ali se ipak i tretiraju kao „nešto drugo od strane učesnika“ (Goffman 1974: 42). Klasičan primer ovog procesa je igra lopova i policajaca u kojoj deca krajnje rutinski osobama i stvarima pridaju nova značenja. Ipak igra (pretvaranje) čini samo jedan, početni element šire Gofmanove tipologije preključivanja koja uključuje takmičenja, ceremonije, tehnička ponavljanja, preutemeljenja.¹⁰⁸

Pod takmičenjima Gofman zapravo podrazumeva onu vrstu aktivnosti za koje paradigmatičan primer predstavljaju sportska nadmetanja koja u velikoj meri nastaju u

¹⁰⁷ Zarad dalje rasprave veoma je važno istaći da se primarni društveni okvir kod Gofmana tiče veoma konkretnih i zdravorazumski proverljivih osobenosti ljudskog delanja kao što su ekonomičnost i bezbednost (Goffman, 1974: 22)

¹⁰⁸ Up. Goffman, 1974: 48–77.

kontinuitetu sa prvom stavkom tipologije (pretvaranje), ali u isto vreme podrazumevaju i veću formalizaciju pravila. Pod ceremonijama Gofman misli na onaj skup simboličnog izražavanja koji se najčešće očituje u ritualima, karnevalima, godišnjicama, itd. Iako i ovde postoji transkripcija dvaju ili više skupova značenja u jednoj situaciji, izgleda da se osnovna *differentia specifica* pre svega ogleda u tome što je stepen kombinacija okvira ograničen i slabije podložan promeni i improvizaciji. Situacije gde se ograničen element nekog okvira postavlja u neki drugi okvir Gofman naziva tehničkim ponavljanjem. Ovde se već susrećemo sa preključivanjima koja stoje mnogo bliže nauci, pošto Gofman kao klasičan primer navodi simulacije, probe, eksperimenta, itd. Jasno je da je u tehničkim ponavljanjima stepen formalizacije najveći i da se inovacija u preključivanju može dogoditi jedino ukoliko se sledi striktni „kod“ transkripcije putem kojeg se jedan okvir smešta u drugi. Naposletku, tu su preutemeljenja koja po svemu sudeći za Gofmana izražavaju neku vrstu pomeranja ustaljenim značenjima nekog delanja usled toga što se čin koji pripada jednoj vrsti okvira vrši zarad motiva koji spadaju u neki drugi. Tipični primeri ovog preključivanja bi tako bili rekreativno pravljenje polica, ili, da ostanemo u duhu Gofmanove sveprisutne i nadasve zavodljive ciničnosti, dobrotvorni rad gde pripadnik više klase kuva supu za siromašne.

Nasuprot preključivanjima, drugi proces derivacije značenja su fabrikacije. Dve su ključne razlike između Gofmanovog razumevanja fabrikacija i preključivanja. Prvo, dok se u preključivanjima susrećemo sa dva ili više okvira koji međusobno spajaju značenja *stvarnih društvenih fenomena* sledstveno određenom pravilu (igračka automobila predstavlja „pravi automobil“), dotle su u fabrikacijama elementi samog okvira fiktivni „objekti“. Druga, verovatno važnija, osobenost ove vrsta generisanja značenja se, smatra Gofman, ogleda u tome da akteri nemaju jednaku upućenost u okvir koji je nastao kao proizvod fabrikacije. Drugim rečima, stvaraoci fiktivnog okvira znaju da je „igra nameštena“, dok je za one koji su predmet obmane taj fiktivni okvir validan koliko i svaki drugi (naravno, pod uslovom da je obmana bila ubedljiva). Fabrikacija takođe na eklatantan način iskazuje već detektovanu trošnost Gofmanovog shvatanja mogućnosti „zajedničkog razumevanja“, budući da u fabrikacijama akteri uopšte nisu deo istog okvira. Kako sam Gofman kaže:

„Za one koji su uključeni u obmanjivanje, ono što se događa je fabrikacija; za one koji su sadržani (u fabrikaciji –prim. S.P.), događa se upravo ono što je fabrikovano Obod okvira predstavlja konstrukciju, ali to vide samo obmanjivači.“

Jedna od istinski velikih zasluga Gofmanove sociologije sigurno predstavlja i činjenica da je u proučavanju produkcije svakodnevnih prakse jednaka pažnja posvećena kako inovativnom inteligentnom poigravanju, tako i nekad jednako zaigranom – ali neretko zlokobno nepredvidljivom – obmanjivanju na koje smo spremni. Svet fabrikacija je tako ispunjen brojnim varijacijama naše sposobnosti da lažemo, da stvaramo praktične šale – ali i ozbiljne „skandale“ i fabrikovane glasine. U tom pogledu, naša svakodnevica se u Gofmanovoj sociologiji udaljava od Šicovog imperativa da se svet života sagleda kao mesto u kome se zdravorazumsko znanje „uzima zdravo za gotovo“. Pred sobom svakako imamo nužnost primarnog okvira, ali nijanse u preklapanjima izvedenih okvira iznova ugrožava mogućnost da ikad pomislimo da se ordinarna komunikacija može simplistički razmatrati.

Sa druge strane, možemo da primetimo da specifičnost Gofmanove sociologije leži u tome da je bolje od svojih prethodnika (iz redova interpretativne sociologije) video da agilnost zdravog razuma zavisi od stepena opštosti okvira koji koristimo u datom trenutku. Setimo se, ono što je konkretno nekoj situaciji – kao što je na primer u šahovskoj partiji to slučaj sa samom tablom ili pravilom da se lovac kreće dijagonalno – je za Gofmana primarno i najmanje varijabilno u pogledu dalje derivacije značenja kroz izmeštanje ili izmišljanje okvira. Mogućnost zabune u našim nastojanjima da zdravorazumski objasnimo pojave nastaje onog momenta kada počnemo da se odvajamo od konkretnog. Preključivanje nosi sa sobom problem neodređenosti *prevoda* između okvira koja na koncu donosi sve veći stepen neizvesnosti unutar svakodnevnog iskustva zbog toga što su okviri u načelu zdravorazumski metodi tumačenja iskustva koji su uvek orijentisani ka rešavanju praktičnih problema i u najvećem broju slučajeva¹⁰⁹ nemaju dovoljno precizan način provere adekvatnog spajanja udaljenih elemenata iskustva (što opštost po definiciji podrazumeva). Da bismo uvideli značaj ovog svojevrsnog pomeranja interpretativne sociologije ka pragmatičkim korenima, potrebno je obratiti pažnju na to kako akteri reaguju na kontingenciju unutar različitih situacija, odnosno šta sve po Gofmanovom mišljenju može da naruši postojanost okvira.

¹⁰⁹ Trebalo bi ovde imati na umu da su za Gofmana tehnička ponavljanja kompatibilna sa naučnim znanjem.

4.3 Nepredvidljivost događaja, probijanje okvira i pragmatička kreativnost zdravog razuma

Goffman naravno ne smatra da su procesi generisanja iskustva nekakvi sigurni metodi lišeni uticaja okolnosti. Stoga smo svedoci večite napetosti i fragilnosti okvira koji nastaju kao posledica delovanja dva procesa koje Goffman naziva usidravanje i probijanje okvira. Usidravanje bi se moglo opisati kao procedura redukcije kontingencije u svakodnevnoj praksi time što će se nekom okviru pružiti autoritet konvencije (Goffman, 1974: 251) i time učvrstiti njegova povezanost sa spoljašnjim svetom. Kada želimo da ustanovimo neki novonastali, ili utvrdimo već postojeći okvir tumačenja neke situacije, onda je po Goffmanovom mišljenju potrebno uvesti neku vrstu “automatizacije” u njegovoj primeni koja se pre svega mora ogledati u otpornosti na upade alternativnih tumačenja.¹¹⁰ Ovaj imperativ je važan i na čisto „operativnom planu“ gde se pre svega moramo izboriti sa izazovima primarnog okvira; poslanici koji sede u skupštini moraju da imaju vodu i ručak da bi izvršili zadatke unutar šire konvencije koja se naziva parlamentarna demokratija, da bi se igrala partija šaha figure moraju biti na broju i postavljene, za snimanje filma nam je potrebna kamera. Usidravanje pak podrazumeva rutinizaciju uloga, odnosno definisanje formula na relaciji osoba–uloga kako bi delanja koja se vrše pod različitim okvirima smestila u isti “tekući svet” (Goffman 1974: 269). Takođe, očuvanje granica samog okvira se često ističe time što se vremenski i prostorno usidrava, a početak i kraj formalno oglašava: npr. podizanje zavese započinje pozorišnu predstavu, udarac čekića označava kraj aukcije, itd.

Sa druge strane, probijanje okvira se događa onda kada se unutar jednog okvira dogodi pojava koja se u njega ne može lako postaviti.¹¹¹ Ova vrsta problema u načelu proizilazi iz Goffmanovog shvatanja da “... okviri ne organizuju samo aktivnost, već i uključenost u njih” (Goffman, 1974: 345). Naime, da bi okvir bio osnova našeg delanja važno je usmeriti pažnju na njegovo tumačenje, moramo ga takoreći “uzeti za ozbiljno”. Ako imamo događaj koji je izrazito nekompatibilan sa okvirom koji je u datom trenutku

¹¹⁰ Ovaj autoritet ujedno čini da se akter pridržava načela okvira koji figurira u nekoj situaciji bez obzira na uticaje koje dolaze spolja – makar oni bili iz primarnog okvira. Idealni primer je glumac koji učestvuje u fabrikovanom okviru zvanom “predstava Hamlet” bez obzira na činjenicu da se tokom predstave posekao i da trpi fizičku bol. Za detaljnije opise primera van-okvirnih dešavanja i njegovih međusobnih odnosa sa aktualnim okvirom videti: Goffman, 1974: 215–216.

¹¹¹ Suština odnosa uloga–pojedinaac je kod Goffmana u fleksibilnosti i porznosti granice: Nikad se ne može očekivati potupna sloboda i potpuno ograničavanje između uloge i pojedinca (Goffman, 1974: 269).

na snazi, onda je jasno da postoji mogućnost da budemo prinuđeni da odustanemo od jednog od njih.

Za dalji tok rada dva faktora probijanja okvira su od velike važnosti: ljudsko telo i izmeštanje preključivanja (keying shift). Telo kod Goffmana predstavlja jedan od izrazito važnih okvira, budući da je ono uvek „na granici“ između dva primarna okvira. Baš zbog toga telesnost predstavlja izrazito „plastičan“, ali ujedno nezaobilazan okvir tumačenja iskustva. Da bismo se uverili da je to slučaj, dovoljno je da se podsetimo kako ugroženost tela uvek može da prekine važenje bilo kog okvira koji je nastao derivacijom značenja iskustva. Vratimo se primeru sa glumcem koji izdržava bol jer se istinski posekao na sceni tokom predstave. Ovo zanemarivanje dešavanja van datog okvira svakako nije samo pitanje tolerancije na bol i posvećenosti zadatku i poslu, budući da nakon nekog intenziteta okvir predstave mora biti stavljen u zagrade. Ipak, valja primetiti da dok u poslednjem primeru nemoć i ugroženost tela primoravaju aktera da izmesti svoju pažnju iz okvira igre i vrati se primarnom okviru, a izmeštanje preključivanja okvira pak podrazumeva da aktera određeni događaj na koji referira aktuelni okvir nagna da se preključi u niži (konkretniji) ili viši (apstraktniji) okvir. Goffman nam tako na jednom mestu pojašnjava:

„Ponašanje unutar posebnog okvira može sam od sebe da izazove rastući ciklus reakcija u njemu, njihanje osećanja koji ga mogu gurnuti ka smanjenoj ili povećanoj distanci u odnosu na inicijalnu aktivnost, time dodajući ili oduzimajući sloj u okviru svog iskustva.“

Goffman, 1974: 359

Primeri preključivanja na dole (downkeying) bi po Goffmanu tako bili bokseri koji u jednom trenutku počinju da se tuku van svakog pravila i ne zarad prestiža nokauta, već iz želje da se na svaki mogući način povredi protivnik. Dakle ovde, vidimo gubljenje jednog sloja u okviru igre koja se zove boks što rezultira time da situacija „derogira“ u primarniji okvir ulične tuče. Najbolja ilustracija za preključivanje na gore bila bi nam dobro znana situacija kada se publika u nekom melodramatičnom filmu krene smejeti i šaliti na račun nekog otrcanog dijaloga. Ovde, po Goffmanovom mišljenju, se dodaju slojevi u okvir koji zadaje zaplet filma, što kod aktera stvara određenu vrstu distance zasnovane na podizanju nivoa derivacije tumačenja događaja koji biva probijen preključivanjem na gore.¹¹²

Za naše namere je bitno da uvidimo da jedan načina sagledavanja kod

¹¹² Za detaljniju analizu i dodatne primera probijanja okvira up. Goffman, 1974: 359–377.

Gofmanovih uvida u specifičnosti probijanja okvira podrazumeva da nepredvidljivi događaj unutar nekog okvira može da nagna da se preključi kako ka okvirima višeg, tako i ka okvirima nižeg stupnja apstrakcije. Iako deluje kao neka vrsta truizma, ova Gofmanova ideja je zapravo istinski inovativna i potencijalno subverzivna. Naime, suviše često smo se u interpretativnoj sociologiji sretali sa idejom da ako se izgube pravila za tumačenje situacije, onda njena inteligibilnost nestaje i akter postaje izopštenik koji oseća samo slepu frustraciju. Šic je tako prosto pretpostavljao da svet života mora biti nužno inteligibilan, Garfinkel je mislio da svakodnevnica počiva na upotrebi zdravorazumskih metoda koje – oslanjajući se na kulturno zaleđe oličeno u zajedničkom razumevanju – stvaraju spram kontingencije fragilna pravila značenja i smislenosti svakodnevnog života.¹¹³ Sa druge strane, Gofmanova ideja da se svakodnevno iskustvo podvodi pod varirajuće nivoe apstraktnosti značajno obogaćuje sociološko razumevanje zdravog razuma kao vrste mišljenja. Gofman nam naime želi sugerisati koliko je naše zdravorazumsko znanje u stanju da se preoblikuje i kreira inovacije u značenju kako bi nam pomoglo u našoj neprestanoj borbi sa nepredviđenim okolnostima. Štaviše, preključivanje na gore u tom pogledu čak sugerise da konvencijom već ustanovljeni okviri mogu biti „žrtve“ ironijskog obrta u tumačenju nakon kojeg nužnost njegove upotrebe postaje upitan ili čak predmet podsmeha.¹¹⁴

Upravo mogućnost da se iz samog zdravog razuma ostvare inovacije u značenjima predstavlja temeljno pragmatički aspekt Gofmanove sociologije. Ako bismo uzeli okvir na trenutak kao svojevrsni kognitivni aspekt djuijevske navike, onda bismo videli da Gofman zapravo predstavlja prvog autora koji u savremenoj interpretativnoj sociologiji *na epistemološkom nivou* priznaje zdravom razumu određenu autonomiju u odnosu na *kulturu*. Kada se ustaljeni tok delanja prekine, akteri svakako pokušavaju da primene pravila koja su kulturom data. Međutim, daleko od toga da ćemo se u situaciji u kojoj je stabilnost okvira pod znakom pitanja uvek rukovoditi *naučenom* inteligibilnošću društvenih konvencija. U konkretnim situacijama u kojima je inteligibilnost ugrožena kontingencijom, akteri aktivno tragaju za rešenjima za probleme u tekućoj interakciji od kojih neka, kao što smo videli, mogu dodati ili oduzeti kulturom propisanu slojevitost značenja na koju smo računali pre nego što smo se

¹¹³ Up. Diehl; McFarland, 2010: 1717–1718

¹¹⁴ Garfinkel ovaj subverzivni potencijal pucanja okvira jasno vidi u svom poimanju negativnog iskustva, odnosno iskustva onog za koga je nestao ram. To iskustvo odsustva rama, ma koliko bilo neprijatno, može da prizove inovacije u (u)okvirivanju iskustva koje na koncu može da proizvede nove konvencije (up. Goffman, 1974: 381)

zatekli u nepredviđenim okolnostima.¹¹⁵ Ovaj raskorak između potpunog kulturnog kodiranja reprodukcije navika u tumačenju i realnih ishoda u tumačenju delanja tokom same interakcije otvara mogućnost autonomne zdravorazumske refleksije. Samim tim, zdrav razum se u Gofmanovoj sociologiji nikad ne može uzeti zdravo-za gotovo kao što je to bio slučaj u Šicovoj fenomenologiji. U neku ruku kulturom data zdravorazumska pravila za Gofmana predstavljaju resurs koji pojedinci koriste kako bi bili u stanju da učestvuju u složenoj društvenoj komunikaciji. Kao i svaki drugi resurs, kulturna pravila svakako određuju njihovo ponašanje, međutim, upravo zbog toga što su zdravorazumskog karaktera, postoji pragmatička adaptacija onoga što se tretira kao valjano pravilo u svetlu posledica njegove primene.¹¹⁶

Ipak, udaljavanje od fenomenološkog shvatanja sveta života je imalo velike posledice po Gofmanovo shvatanje subjektivnosti koje takoreći razotkriva u potpunosti detektovane probleme iz prethodnog odeljka. Stoga ćemo sada ukratko pažnju posvetiti upravo ovoj problematici.

4.4 Gofmanovo pozicioniranje „subjekta“

Gofmanova sociologija je nesumnjivo napravila velike pomake u teorijskom razmatranju zdravog razuma u okviru interpretativne sociologije. Analiza okvira nam veoma ubedljivo pokazuje koliko na mikro-sociološkom nivou akteri svojim zdravorazumskim znanjem nastoje da postave iskustvo na način koji će im omogućiti da delaju i rešavaju praktične svakodnevne probleme. Međutim, iza premisa koje stoje u Gofmanovoj epistemologiji vrebaju skup problema s kojim smo se susreli kod Garfinkela.

Naime, kao što smo u prošlom odeljku već istakli, Garfinkel je napravio jednu specifičnu kombinaciju fenomenologije i pragmatizma koja ga je nagnala na to da teorija subjekta ostane svojevrsna slepa mrlja njegove etnometodologije. Gofman ne ponavlja istu grešku na isti način, ipak, dok čitamo njegova dela stičemo sličan utisak da su akteri beskonačno slobodni i ujedno potpuno nemoćni pred silom društvene konvencije. Zašto je to slučaj? Pre svega, razloge treba, paradoksalno, tražiti u načinu na koji je Gofman napravio svoj zaokret ka pragmatizmu u svom postuliranju odnosa

¹¹⁵ Up. Entman, 1993: 52

¹¹⁶ Up. Diehl; McFarland, 2010: 1742.

između pojedinca i društva. Setimo se kako smo u prethodnom poglavlju argumentovali da je poreklo Uma kod Mida eksternalističko, da okruženje uslovljava formulisanje reakcija u njegovom biheviorizmu. Ne postoji nikakvi mentalistički element koji bili temelj subjektivnosti. Sada možemo reći da Gofman u *Analizi okvira* sasvim dosledno napušta Šicovo određenje subjekta i sledi pragmatičku liniju argumentacije u smislu važnosti društvene interakcije pri formiranju reflektivnih procesa vezanih za tumačenje sveta (Smtih, 2006: 59). Za razliku od Garfinkela koji je poprilično nejasan u pogledu svog odnosa sa fenomenologijom, Gofman prilično eksplicitno tvrdi:

„...ovi okviri ne tiču se samo uma već u nekom smislu odgovaraju načinu na koji je samo iskustvo organizovano...Organizacijske premise su uključujuće (involved) i kognicija na neki način dolazi do njih, one predstavljaju nešto što kognicija stvara ili generiše. Pojedinci, usled njihovog razumevanja šta se događa, podešavaju svoje delanje spram tog razumevanja i obično nalaze da svet podržava ovo podešavanje. Ove organizacijske premise koje podržane kako od uma tako i od delanja nazivam okvirom aktivnosti.“

Goffman, 1974: 247

Ideja je dakle da se spajanje unutrašnjeg, kognitivnog i spoljašnjeg, situacionog aspekta delanja, pod okrilje okvira, zaista neodoljivo podseća na holističko shvatanje odnosa subjekta i društva koje je svojstveno pragmatizmu. Gofmanova tvrdnja da kognicija i delanje negiraju svaki oblik mentalizma zagovara Midovu verziju biheviorizma koji nastaje kao posledica interiorizacije društvene interakcije. Okviri aktivnosti, odnosno organizacijske premise putem kojih su systemska reprodukcija društva i kreativni potencijal zdravorazumske inovacije nastale usled kontingencije, po Gofmanovom mišljenju se preklapaju u „svesti“ aktera. Dakle, „subjekt“, iako ne postoji kao neka vrsta mentalnog fenomena, postoji kao mesto ukrštajućih višestrukih odnosa između nas i spoljnog sveta.¹¹⁷

Međutim, usvajajući ovakvu perspektivu Gofman odriče postojanje Ja aspekta Midovog biheviorizma. Da postoji, cela analiza okvira bila bi skoro besmislena: okviri bi onda samo bili puki konteksti koje bi trebalo nekako dovesti u vezu sa nekim dubljim strukturama subjekta kao pravim pokretačem našeg delanja. Ipak, za pragmatiste Ja nije predstavljalo neki misteriozni termin putem kojeg se rešavaju problemi društvene

¹¹⁷ Fredrik Džejmson tako primećuje kako upravo ovaj uvid spaja Gofmanovu sociologiju sa drugim filozofskim tradicijama koje su nastojale da de-esencijalizuju subjekta XX veka kao što su Lakan i Sartr (c Jamson, 1976: 131). Naravno, Gofmanova vizija „subjektivnosti“ takođe stoji u veoma bliskoj vezi sa Fukoovom uvidima u ovu temu up Hacking, 2004.

teorije. Midovsko Ja kao i djuijevska želja predstavljale su krajnje praktično ispoljavanje naše težnje da se prevlada moć konvencije i navike. Sopstvo je bihejviorističko i naturalističko, Ja predstavlja *posledicu* Mene nastalog usled socijalizacije i pravila tumačenja situacija, Ja je tom pogledu mesto kontingencije i promene. Ono samo po sebi predstavlja kontingentni subjekt. Gofman u *Analizi okvira* pravi određeno odstupanje u odnosu na svoja druga dela i sebi daje zadatak da epistemološki pomeri interpretativnu sociologiju ka svojim pragmatičkim korenima i oslobodi je Šicovog mentalističkog uticaja ostaje ipak kratkovid prema širim namerama klasičnih pragmatista.

Za pragmatiste poenta poricanja esencijalizma kakav je bio mentalistički shvaćen subjekt nikad nije bila u tome da se naučnom znanju odrekne mogućnost opštijeg uvida u društvenu stvarnost. Naprotiv, njihova misao vodilja je uvek bila sveukupna, kontinuirana i refleksivna reforma društva kao celine. Shodno tome, poenta ne može biti samo u tome da se pokaže slojevitost i autonomnost zdravog razuma, već da se pored toga ukaže na kritički potencijal koji leži u njemu koji ujedno čini sponu između društvene teorije i svakodnevnih prakse. Za ostvarivanje ovog ideala nam je potrebno nešto nalik (kontingentnom) subjektu koji mora biti teorijski osvetljen jezikom koji nije redukcionistički nastrojen spram zdravog razuma. Potrebna nam je, kako to Rorty voli da kaže, društvena nada formulisana kroz svakodnevnih konačnih rečenika. Ovo ne bi smela da bude neka vrsta slepe vere u promenu, već istinski pragmatička nada u inteligentno sučeljavanje sa kontingencijom koje bi bilo kompatibilno sa društvenom teorijom.

Tako Gofmanov pragmatizam – zbog manjka promišljanja odnosa između situacije i uloge društvene teorije u „primeni uokviravanja situacija“ – pati od nepotrebnih manjkavosti. Nemoguće je postulirati bilo kakvu ulogu nauke koja ne bila puki deskriptiv. Metafizika je nestala, ali bespotrebna kolateralna šteta je pragmatička nada da se nauka može koristiti zarad emancipacije. Gofman donekle na kraju završava u sličnoj poziciji u kojoj vrlo često završavaju i Fukoove episteme. Jasna nam je mehanika moći i otpora, ali iz same teorije je nemoguće napraviti bilo kakav iskorak koji bi omogućio *mišljenje društvene promene* iz svakodnevice, izvan već formiranih kulturno datih diskursa.

Zaključak

Naša analiza nam pruža jedan relativno novi ugao gledanja na standardnu zamerku koja se upućuje Garfinkelu i Gofmanu, a to je da su njihove sociologije izrazito nominalističke, te da su shodno tome neosetljive na odnose moći u društvu.¹¹⁸ Ovde bi odmah trebalo napraviti određena razjašnjenja po pitanju odnosa nominalističke perspektive ovih autora i njihovih odnosa teorija spram teorijske kritike moći. Naime, trebalo bi se temeljno odupreti uvreženom mišljenju po kome svaki oblik nominalizma u nekoj teoriji implicira manjak njene kritičke teorije. Neretko se stiče utisak da davanje bilo kakve autonomije pojedincu implicitno podrazumeva odricanje mogućnosti da se menja *status quo*. Relevantna kritika je u tom smislu jedino moguća u okvirima sistemskog mišljenja. Međutim, naša analiza Garfinkela i Gofmana sugerise koliko je ova vrsta problema komplikovanija nego što se u prvi mah može učiniti. Kod obojice autora vidimo nužnost istorijsko-strukturalnih datosti oličenih u konvencionalnim obrascima tumačenja svakodnevnog iskustva, ali i posvećenost kreativnom potencijalu konkretnih i partikularnih odstupanja od tih obrazaca. Tako u njihovim studijama iznova čitamo s kolikom anksioznošću akteri nastoje da nepredviđene okolnosti vrate pod pravila i okvire navika, dok sa druge strane uviđamo fragilnost naizgled najpostojanijih društvenih normi. Dakle, na prvi pogled bi se moglo učiniti da po pitanju nominalističke autonomije pojedinca u odnosu na društvo, Gofman i Garfinkel imaju ambivalentan odnos.

Ovde nam može pomoći vraćanje našoj distinkciji između ontološkog i epistemološkog nivoa analize odnosa pragmatizma i sociologije. Naime, čini se da na ontološkom planu postoji relativno prvenstvo društva u odnosu na pojedinca. Teško da možemo da poreknemo da ovi autori gube iz vida prvenstvo istorijsko-strukturalnih datosti na koje se moramo oslanjati u svojoj svakodnevici. Porotnici i postdiplomci iz Garfinkelovih studija su morali da izgradnju značenja u datim okolnostima započnu na „materijalu“ koji je unapred dat kroz socijalizaciju i koji se u dobroj meri podrazumeva. Baš zbog kolektivnog karaktera delanja, akteri uvek pokušavaju da održe komplementarnost zdravorazumskih rešenja skrojjenih spram specifičnog konteksta konkretne situacije sa opštim kulturno kodiranim pravilima tumačenja koje reflektuju opšte strukturalne odnose. Da bi postigli ovu saglasnost oni su, po Garfinkelovom

¹¹⁸ Up. Gouldner, 1971; Verhoeven, 1985; Pollner, 1991.

mišljenju, skloni da indeksičnost iskaza zanemare time što će podrazumevati sve izuzetke (putem poštapanja osim ukoliko, i tako dalje, izuzev). Reprodukcija društvene stvarnosti i stabilnost kolektivnog delanja zavisi od ove sposobnosti da se zanemari partikularnost.¹¹⁹ Ništa drugačiji nije slučaj ni sa Gofmanovom analizom okvira. Kao što smo videli, svako uokviravanje svakodnevnog iskustva mora da počne od primarnih okvira koje učimo kroz socijalizaciju i koje kao izraz prirodne i društvene datosti nikad ne možemo da zanemarimo. Otvorenost derivacija iskustva putem izmene okvira je u velikoj meri ograničena upravo zbog toga što nas interiorizacija primarnih okvira usmerava ka tome da održavamo zadati pravac interakcije uprkos naletima kontingencije u konkretnim situacijama. Gofmana je sistemski sociolog u tom pogledu što ga zanima kako postojani institucionalni okviri bivaju reprodukovani kao produkt interpretativnog postignuća aktera (ma koliko oni sami bili svesni truda koji ulažu u ovaj proces).¹²⁰

Sa druge strane, na epistemološkom planu „nominalizam“ Garfinkela i Gofmana dolazi do punog izražaja. Poenta nominalizma se tako tiče potencijalne autonomije u formiranju *novih* značenja u situacijama gde kontingencija poremeti reprodukciju kulturnom trasiranu putanju svakodnevne interakcije. Možemo tvrditi da veličina njihovih dela leži upravo u tome što nepredviđene okolnosti svakodnevne nisu tretirali kao puku aberaciju sistemskih društvenih odnosa, već je smatrali integralnim delom svojih teorija. Kontingencija tako predstavlja „prepreku“ koju akteri nastoje da prevaziđu kada pokušavaju da istorijsko-strukturalno determinisanim pravilima koja vladaju u našoj kulturi pridaju primenljivost unutar konkretne situacije koja ih dovodi u pitanje, ali ona ujedno predstavlja osnov potencijalne autonomije akterskih objašnjenja zbog toga što uvek iznova sprečava temeljno prekrivanje svih specifičnosti konkretne situacije. Garfinkelov pojam indeksičnost sada dobija jednu novu dimenziju. Nemogućnost da se – bilo kroz kulturne obrasce tumačenja, bilo kroz samu sociologiju kao nauku – iznađe „kontekst nad kontekstima“ koji bi omogućio adekvatno objašnjenje svih indeksičnih iskaza koji tvore konkretne interakcije otvara mogućnost usložnjavanja

¹¹⁹ „Sistemski“ aspekti izuzimanja partikularnosti društvene komunikacije su nešto detaljnije razvijeni u kasnijoj fazi razvoja Garfinkelove sociologije, pre svega u njegovom delu koje je pisao zajedno sa En Rols pod naslovom *Videti sociološki: rutinski temelji društvenog delanja* (Garfinkel, Ralws 2006: 99–100).

¹²⁰ Gidens je recimo bio sklon da, fokusirajući se isključivo na ovaj sistemski aspekt, Gofmana svrsta u red autora koji teži sistemskoj sociologiji time što se fokusira na ono što se podrazumeva u okvirima „praktične svesti“ kojom se rukovodimo u svojoj svakodnevnoj praksi. Up, Giddens, 1984; Giddens, 1987; Manning, 2000: 286.

zajedničkog razumevanja, odnosno samih kulturno datih pravila. Gofman je kao što smo već videli išao korak dalje, budući da je kod njega kontingencija svakodnevne prakse makar načelno ostavljala mogućnost da se dođe do takve rupture ili preključivanja okvira iskustva da sam akter ima mogućnost da napravi ironijski re-interpretativni otklon u odnosu na istorijsko-strukturalno determinisane elemente okvira, te da na taj način *aktivno* stvori novi sloj značenja.¹²¹

Dakle, nominalizam Garfinkela i Gofmana važi isključivo na epistemološkom planu i podrazumeva radikalnu nesvodivost tumačenja koje zdravorazumski formiramo kako bismo bili u stanju da prevaziđemo praktične izazove društvenog delanja u svakodnevici. U tom pogledu ovde vidimo snažan uticaj pragmatičkog shvatanja zdravog razuma u kome potonji predstavlja saveznika teorijskom nastojanju da se, djuijevski rečeno, kroz refleksiju nad našim ustaljenim navikama, dosegne inteligentno delanje. Načelno, nominalizam ovih autora pre je upućivao na ovo potencijalno savezništvo između teorije i prakse nego što je negirao mogućnost kritičkog osvrta na odnose moći.

Izostanak kritike društvene moći u ovim dvema sociologijama pre svega treba tražiti u činjenici da su oba autora težila ka tome da se fenomenologiju i pragmatizam razmatraju kao međusobno dopunjujuće filozofske tradicije. Međutim, kao što je naša analiza iz prethodnog poglavlja pokazala, fenomenologija i pragmatizam su se fundamentalno razlikovali po pitanju prirode subjektivnosti. Po svemu sudeći, Garfinkel i Gofman nisu bili dovoljno fokusirani na ove razlike, obzirom da su smatrali da poricanje metafizičkog Ega kod fenomenologa podrazumeva temeljnu dekonstrukciju svih aspekta subjektivnosti kao takve. Ideja je očigledno bila da se napravi neka vrsta interakcionističkog eksternalizma u kome autonomnost svesti nema nikakvo utemeljenje. Garfinkel je tako svom zajedničkom razumevanju dao status podrazumevanja koje sami akteri nikada ne mogu u potpunosti sagledati. Za Gofmana subjekt predstavlja mesto ukrštanja kulturno kodiranih normi i partikularnih izazova igranja uloge u okviru dinamike konkretne situacije. Drugim rečima, subverzivnost Ja aspekta Midovog sopstva je na taj način ostala u potpunosti nepromišljena. Međutim ovaj izostanak teorije subjekta je rezultirao time da se negira autonomna zdravorazumska refleksija nad partikularnim iskustvom. Time je i mogućnost

¹²¹ Ovo gibanje između relativizma i realizma u Gofmanovoj *Analizi okvira*, Ivana Spasić takođe objašnjava podelom na „gnoseološke i ontološke dimenzije problema realnosti“ (Spasić, 1996: 116) ovog dela.

pragmatičkog saveza sa zdravim razumom u emancipacijskoj kritici odnosa moći dovedena u pitanje. Ova manjkavost bi naravno ostala neprimetna, da se svojim nominalizmom i usvajanjem kontingencije nisu odrekli tradicionalnog sociološkog pogleda na „društvene činjenice“.

III. U POTRAZI ZA KRITIČKIM POTENCIJALOM SVAKODNEVICE – NOVE TEORIJE PRAKSE

Uvod

Iako je etnometodologija i gofmanovska sociologija svakako sa sobom donela zanos pobune i istinski zanimljive teorijske uvide, zamah ovih značajnih struja u interpretativnoj sociologiji je donekle ostao kratkog daha. Ovakvom ishodu je nesumnjivo doprinela činjenica da su oba moderna klasika o kojima smo raspravljali u prethodnom poglavlju ostavili relativno malo prostora za društvenu kritiku odnosa moći. Ipak, pogrešno bi bilo zaključiti da je tradicionalna, sistemski orijentisana, scijentistička sociologija izašla kao pobjednik sukoba sa sredine prošlog veka. Štaviše, nesvodivost partikularnih situacija na elemente socioloških sistema o kojoj su govorili Garfinkel i Gofman inspirisala je brojne druge autore, od Gidensa do Džefrija Aleksandera, da sopstvene uvide uvek artikulišu na način koji podrazumeva svesno nastojanje da se izbegne redukcionističku pristup svakodnevnoj praksi.

U ovom poglavlju ćemo pažnju ćemo pak posvetiti Pjeru Burdijeju i Liku Boltanskom, dvojici sociologa koji su, čini nam se, u najvećoj meri razmišljali pragmatički. Njihov pragmatizam se pre svega ogledao u tome što su nastavili da osavremene ideju o kontinuitetu teorije i prakse. Ono što ih je odvajalo od brojnih prethodnika o kojima smo raspravljali u minulim redovima bila je posvećenost zadatku određene konceptualizacije kritičkog potencijala svakodnevice i uloge koju bi nauka mogla da ima u njegovoj aktuelizaciji. Tako bismo mogli reći da upravo ova dva autora – bez obzira na samoprepoznavanje njihovog pragmatizma – na najpotpuniji način sociologizuju (i naravno, dodatno razrađuju) krucijalne ideje klasičnog pragmatizma.

Shodno tome, u prvom odeljku poglavlja analiziraćemo najbitnije pojmove Burdijeovog prakseološkog pristupa u sociologiji. Videćemo da je njegova eksplicitna intencija bila da ovim pristupom prevaziđe petrifikujuće efekte objektivističkog pristupa društvenim fenomenima. Naime, kada svet svakodnevice promatramo isključivo kroz fragmentiranu optiku odozgo generisanog „predmeta istraživanja“ kojim se, zarad ideala objektivnosti, zanemaruje kontekst u kome ljudi delaju, onda po Burdijeju rizikujemo da nas

esencijalizam naše vešto konstruisane, ali beživotne apstrakcije, takoreći oslepi za zaista suptilne načine stvarnih i univerzalnih obrazaca reprodukcije tog istog sveta. Sa druge strane, Burdije je eksplicitno kritikovao Gofmana i Garfinkela upravo na temelju toga da se sama reprodukcija društvene stvarnosti ne može svesti na partkularnu interakciju jer se time negira uticaj istorije i objektivnih struktura koje redukuju opcije u tumačenju pojmova. Burdije je tako svojim prakseološkim pristupom spada u red prvih autora koji su o odnosu pojedinca i kulturnih datosti pokušali da pristupe iz strukturacijske perspektive koja podrazumeva svojevrsni pragmatički holizam oličen u međuprožimanju strukturalno-istorijski date spoljašnjosti društva i autentične unutrašnjosti akterovog tumačenja.

Naravno, za razumevanje ovog složenog uvida potrebno je naročitu pažnju posvetiti Burdijevom shvatanju habitusa koji čini stožerni termin njegovog celokupnog teorijskog znanja. U nastavku ćemo shodno tome pokušati da pokažemo kako je njegovo određenje habitusa kao nedeljive celine istorijski diktirane objektivne verovatnoće da grupe i pojedinci slede određena pravila tumačenja omogućilo Burdiju u da formira ne-determinističko težište za savremenu društvenu nauku koja će sledstveno biti u stanju da ne-redukcionistički kritikuje stavove proizašle iz zdravorazumskog mišljenja. Takođe, tvrdićemo da je ovaj teorijski potez bio saglasan sa Djuijevom vizijom inteligentnog delanja u kome nauka treba da ima emancipacijski zadatak da ostvari refleksivnost navika.

Ipak, Burdijeov učenik Lik Boltanski je smatrao da središna, posredna pozicija habitusa nepotrebna. Kao što ćemo nastojati da pokažemo u drugom odeljku ovog poglavlja, njegova pragmatička sociologija nastoji da dekonstruiše habitus time što se fokusira na neposredni kritički potencijal zdravog razuma. Za Boltanskog svakodnevna praksa podrazumeva skepsu i sumnju koja naročito dolazi do izražaja u konfliktnim situacijama kada kulturom data pravila ne uspevaju potpunosti da nivelišu razlike u uvidima aktera u sporu. Tada smo svedoci ponovnog pojmovnog utemeljenja tog određenog elementa društvene stvarnosti koji se po mišljenju Boltanskog gradi kroz opravdanje konkurentskih objašnjenja konkretne situacije. Sama opravdanja pak počivaju na metafizičkim generalizacijama koje pomažu klasifikaciju samog praktičnog problema, ali koje – upravo zbog poroznosti zdravorazumskih pravila uopštavanja –moraju biti neopravdljiva, odnosno nikad se ne mogu konkluzivno opovrgnuti. Stoga ove generalizacije uvek žive naporedo i omogućavaju kontinuitet „istinske“ zdravorazumske kritiku. U radu ćemo se osvrnuti na problematičnost ovakvog rešenja kritke, naročito u pogledu duboko anti-pragmatičkog prećutnog odobravanja zdravorazumskih metafizika.

Boltanski je pak u kasnijim fazama svog rada pokušao da kritički potencijal zdravog

razuma nadopuni kritikom dominacije u kojoj sociologija ima aktivnu ulogu u emancipacijskom pokušaju da „običnim akterima“ predoči opšte pravilnosti društvene reprodukcije. U poslednjim odeljcima ćemo tako pokušati da objasnimo kako konkretnost zdravorazumske kritike po mišljenju Boltanskog pruža mogućnost univerzalnog rečnika baziranog na osećaju za pravdu putem kojeg se otkriva razlika između trenutnih realnih okolnosti u kojima akteri stupaju u interakciju i potencijala za moralno poželjnu inovaciju.

5. BURDIJEOV PRAKSEOLOŠKI PRISTUP ZDRAVOM RAZUMU

5.1 (Po)nov(ni) povratak praksi: Burdijeova kritika fenomenologije i pozitivizma

Pjer Burdije sigurno predstavlja jednog od prvih autora koji je nastojao da razvije društvenu teoriju na temeljima anti-metafizički usmerene univerzalističke epistemologije. Ovo ujedno verovatno jedan od razloga relativne postojanosti njegove teorije koja – uprkos kritikama – odoleva pod teretom vremena. Aktuelnost Burdijeove misli bi dakle valjalo potražiti u načinu na koji je ostvario svoj anti-metafizički pristup, a koji je podrazumevao pokušaj sinteze između „uzvišenih“ apstrakcija o strukturalnim procesima koji vladaju u društvu i „banalnih“ istina svakodnevice. Burdijeova intencija je da osmisli takvu vrstu sociološkog uvida koji će istraživaču omogućiti mirnu plovidbu između Scile redukcionističkog shvatanja društvene interakcije koja aktere pretvara u marionete i Haribde partikularističkog shvatanja situacije koja – forsirajući kontingenciju – sprečava formiranje pojmovnog uporišta koje je nužno za bilo kakvu vrstu emancipacije. U osnovi ovog nauma stoji jedno novo, originalno shvatanje prakse koje prevazilazi rigidnu distinkciju objektivno-subjektivno.

Našu analizu počecemo Burdijeovom kritikom onoga što naziva objektivizam u koji bi spadale sve teorije koje se zasnivaju na strukturalističko-funkcionalističkoj paradigmi. Tako u *Nacrtu za jednu teoriju prakse* Burdije primećuje da ova etablirana struja u sociologiji postulira shvatanje po kojem delatnici relativno neaktivno slede kompleksna strukturalna usmerenja, te da se ovi „strukturno diktirani“ motivi daju redukovati u apstraktne modele poput Parsonsovih AGIL funkcija, ili pak odnose baze i nadgradnje kakve srećemo u rigidnijim verzijama marksizma.

Da bi nam pokazao zavodljivost ove perspektive, Burdije, kroz analizu kabilskog društva, razmatra epistemološki status i interes posmatrača koji se zagovara u okvirima pozitivistički inspirisane sociologije. Naime, posmatrač koji sledi pravac koji Burdije naziva objektivizam konstruiše teorijski sistem koji je značajan i uputan jedino u svetu etnologije ili sociologije. Tako se u savremenoj antropologiji – na intelektualno zadovoljstvo samog istraživača – društvene pojave prosto razvrstavaju shodno strukturalističkoj shemi binarnih opozicija što *eo ipso* podrazumeva da situacija u kojoj se ta pojava ispoljava, kao i praksom formirana objašnjenja iste, nikad ne mogu biti

legitimni predmet istraživanja. Drugim rečima, varijacija kulturom datih pravilnosti tumačenja svakodnevice – što je inače prostor gde akter izražava svoj doprinos sistemskoj reprodukciji društva kao celine – su u objektivizmu proglašene za puke aberacije upravo zbog toga što se društveni naučnici pri formiranju kriterijuma za „dozvoljeni stepen odstupanja od pravila“ rukovode isključivo petrifikovanim apstraktnim teorijskim motivima. Ako bismo morali da sumiramo probleme koje Burdije uočava u pozitivističkim nadanjima da će se otkriti „jednostavni“, „izvesni“ i „elegantni“ principi društvenog poretka i promene, onda bismo mogli reći da u korenu svih nevolja stoji hipostaziranje metafizičkih fikcija¹²² koje potom poput nekih esencijalističkih utvara upravljaju ljudskim postupcima:

„Znanje ne zavisi isključivo... od posebne tačke gledišta iz koje 'situirani i datirani' posmatrač obuhvata predmet, već i od same činjenice da on, kao posmatrač koji zauzima tačku gledišta u odnosu na praksu, od koje se odvaja da bi je posmatrao, da bi je gledao izdaleka i sa visine, praktičnu delatnost pretvara u predmet posmatranja i analize. Arhitektama je mnogo trebalo da primete da ih ptičija perspektiva sa njihovih planova i maketa navodi da grade gradove za svojevrсноg božanskog posmatrača a ne za ljude koji tuda treba da prolaze: apsolutna tačka gledišta nauke bez tačke gledišta slična je tački gledišta lajbnicovskog Boga koji, kao što general unapred vlada postupcima svojih potčinjenih, vojnički podređenim pravilu, stvarno vlada suštinom koju Adam i Cezar tek treba vremenom da nauče. Objektivizam uvek u sebi sadrži virtualitet esencijalizma.“

Burdije 1999: 145

Pažljiviji čitalac će možda ovde nazreti kako Burdiejev stav spram objektivizma neodoljivo odiše kritikom Božije perspektive koju smo ranije opisali kod Djuija. Metafizika kod obojice autora je nemoguće gledište iz kojeg se isključivo mogu izroditi nepostojeći ratovi u kojima je – sasvim logično – ona samu sebe proglasila generalicom. Rešenje bi po Burdijeu trebalo potražiti u novom vraćanju akterskom pristupu koji bi, pragmatički govoreći, sledio ne-redukcionistički razvoj inteligentnih navika (ovo je poređenje koje i sam Burdije pravi u: Bourdieu, Wacquant, 1992: 122).

Međutim, u Burdijeovoj sociologiji takođe postoje veoma značajne razlike u odnosu na interpretativne sociologe koje smo proučavali u prethodnom poglavlju. Burdije naime uviđa da praksa nužno mora biti polazište teorije, ali sama teorija nije puka deskripcija složenosti situacija i reakcija putem kojih akteri rešavaju svakodnevene probleme. Inteligibilnost i inherentna intersubjektivnost naših zdravorazumskih refleksija je svakako važna za istraživanje, ali neke od zdravorazumskih “teorija”

¹²² Up. Swartz, David. 1997:58; Reckwitz, 2002: 258–259.

očigledno počivaju na zabludama i ideološkim konstruisanim činjenicama-koje-su-svima-očigledne.

Burdije je u tom pogledu nesumnjivo dobro uvideo nedostatnosti interakcionizma. U prošlom poglavlju smo argumentovali da su se Gofman i Garfinkel u svom kombinovanju pragmatizma i sociologije zlosretno odrekli teorije subjektivnosti ustaljenog uporišta emancipacije. Burdijeova inovativnost se ogleda u tome što je zahvaljujući svojim marksističkim korenima uspeo da razvije sociološku teoriju subjektivnosti u kojoj se prednost u formulisanju univerzalizma daje istoriji delanja. Po Burdijevom mišljenju, naše odluke koje donosimo po pitanju našeg svakodnevnog života izrazito su podložne pritisku strukture – u svakoj konkretnoj situaciji se dramatično sužava broj tumačenja i rešenja problema koji nam se nameću kao „očigledna“. Međutim, sva pravila za tumačenje svakodnevnog iskustva nisu jednako dostupna svim akterima. Svi skoro intuitivno znamo da se društvena nejednakost dakako prenosi u svetu svakodnevice. Interakcionisti su naprosto odustali od svakog oblika subjektivnosti pa zato nikad nisu mogli ni da detektuju ove razlike; za njih su konkretne situacije naprosto ucrtavale značenja u svest. Akteri su tako imali pred sobom imali opšte kulturne datosti kao apsolutno jednako distribuiran resurs. Burdijeova sociologija prepoznaje subverzivnost partikularnih situacija,¹²³ ali takođe uviđa da potencijalna otvorenost ka inovaciji značenja mora da uvaži razlike u pristupu „resursima opštih pravila“. Stoga nije slučajno da Burdije, kada na jednom mestu u *Nacrtu* raspravlja o klasnom habitusu, tvrdi kako:

„...nasuprot svim oblicima okazionalističke iluzije koja se sastoji u uspostavljanju *direktnog odnosa između praksi i svojstava vezanih za datu priliku*, 'međusobni' odnosi su samo naizgled *odnosi između pojedinaca* i suština interakcije se *nikada u potpunosti* ne nalazi u samoj interakciji; socijalna psihologija i interakcionizam ili etnometodologija to zaboravljaju kada, time što svode objektivnu strukturu odnosa između okupljenih pojedinaca na strukturu okolnosti njihove interakcije u posebnoj situaciji i u posebnoj grupi, nastoje da objasne sve što se odvija u oglednoj interakciji ili u interakciji koja se posmatra preko ogledno proverenih svojstava situacije... *Sadašnji položaj u društvenoj strukturi je ono što pojedinci u smislu fizičkih lica nose sa sobom*, uvek i svuda, u obliku habitusa kojeg nose kao odelo, i koji, kao i odelo, čini čoveka, odnosno društveno lice, sa svim dispozicijama koje označavaju društveni položaj.“

Burdije, 1999: 167 (kurziv dodat)

Interesantno je primetiti da fenomenološki modus znanja – kako Burdije naziva ranije

¹²³ Burdije tako na primer hvali Gofmanovo „otkriće beskonačno malih“ objekata sociološkog istraživanja koja su nas konačno udaljila od literarnog i filozofskog pristupa svetu svakodnevice (Bourdieu, 1983).

oblike interpretativne sociologije (Burdije, 1999: 148) – kulturu sagledava kao čisto sazajni problem. Krucijalna pitanja su tako: kako razumevamo ponašanje drugoga, kako opažamo sebe, kako kultura informiše našu viziju sveta oko nas. Burdije ispravno primećuje da sa jednim suptilnijim uvidom u istorijske-strukturalne uslovljenosti konkretnog iskustva svakodnevice zapravo možemo otkriti prikriveni politički karakter kulture koji nalazimo u fenomenološkom modusu znanja. Stoga ne čudi što Burdije otvoreno (Burdije 1999: 180) kritikuje Šicovo shvatanje sveta života „zdravo za gotovo“ koja implicira jednaku vrstu priznanja za muškarce i žene: iako je očigledno da su žene izložene diskriminaciji upravo na osnovu toga što se njihova perspektiva tretira kao inherentno inferiorna u odnosu na mušku.

Rešenje koje Burdije nudi se ogleda u trećem, prakseološkom pristupu. Ta nova vrsta društveno-teorijskog rasuđivanja bi imala u vidu „dvostruku uslovljenost“ društvene reprodukcije, pa bi shodno tome izbegla zamku esencijalizma koja je primećena u objektivizmu, ali bi istovremeno izbegla naivnost fenomenološkog modusa znanja. Taj novi pristup bi omogućio da se unutar same prakse promatra međuprožimanje težnji aktera ka autentičnosti¹²⁴ i pritiska društvene norme koja operiše kao najvažniji element svakog „kulturnog nasleđa“.

5.2 Habitus kao stožer zdravorazumske redukcije verovatnoće u izvesnost

U prethodnom citatu saznali smo da se po Burdijevom mišljenju prakseološki pristup mora fokusirati na habitus kao svojevrsni čvorni termin nove društvene teorije koji bi sociolozima omogućio da jedinstveno pojmovno obuhvate „...dvostruki proces interiorizacije spoljašnjosti i eksteriorizacije unutrašnjosti“ (Burdije, 1999: 158).

Iako je kod Burdijevog shvatanja habitusa izvesno samo to da ne postoji veliko slaganje o tome koja bi se interpretacija mogla nazvati „kanonskom“, na ovom mestu zarad daljeg toka našeg rada moramo malo detaljnije da se pozabavimo ovim važnim sociološkim pojmom.¹²⁵ Kao što je već poznato, najezgrovitija definicija habitusa koju nudi sam Burdije je da on predstavlja „sisteme trajnih dispozicija, strukturisane

¹²⁴ Autentičnost bi ovde trebalo shvati na tragu ideja Čarlsa Tejlora. Po mišljenju ovog autora potraga za originalnošću delanja se uvek odvija u okvirima unapred inteligibilnog „horizonta značajnosti“ unutar kojeg neko delanje uopšte biva prepoznato kao originalno (Taylor, 1992: 37).

¹²⁵ Detaljnije o genezi habitusa videti u: Birešev, 2014a: 37–65.

strukture predodređene da dejstvuju kao strukturirajuće strukture, odnosno kao princip nastanka i strukturisanja praksi... „ (Burdije, 1999: 158). Ingenioznost Burdijeove sociologije ogleda se upravo u tome što je problem odnosa teorije i prakse pokušao da sagleda kroz prizmu jednog pojma, te da se time udalji od uvreženog pristupa koji je neretko podrazumevao skoro „ideološko“ razvrstavanje autora na navodno suprotstavljene polove nominalizma i realizma.¹²⁶ Burdijeovo insistiranje na dijalektičkom odnosu procesa interiorizacije i eksteriorizacije spoljašnjosti/unutrašnjosti stoga treba razumevati kao neku vrstu posrednog termina koji opisuje svet koji je sagrađen, ali i koji mi sami gradimo, do kog nam je stalo zbog toga što nam daje alate da delamo, ali koji upravo iz istog tog razloga ograničava mogućnosti da *kao subjekti* postuliramo alternativne principe delanja.

Ukoliko pažnju obratimo na strukturalni aspekt Burdijeovog habitusa, videćemo da društvene nejednakosti generišu sisteme objektivnih verovatnoća. Burdije tako na primer smatra da pripadnik radničke klase verovatno živi u predgrađu i samim tim ima manju verovatnoću da potegne put u centar grada samo da bi svoj teško zarađen novac potrošio na najnoviju pozorišnu premijeru. Međutim, subjektivni aspekt habitusa nam sa sobom donosi istinsku prednost u Burdijeovoj teoriji formiranja značenja u svakodnevicu. Umesto da tvrdi da se akteri pozorišne predstave odriču zbog optimizacije troškova (što bi nam sugerisale teorije racionalnog izbora) ili pak usled toga što ih kapitalističko ustrojstvo rada podsvesno otuđuje od samih sebe (kako bi nam sugerisale razne verzije takozvanog humanističkog marksizma), Burdije smatra da se *unutar same prakse* generišu različiti oblici uopštenih, često vrlo nejasnih, labavo povezanih „mudrih uvida“ (oličenih u izrekama, tradicijama, stilovima života, itd)¹²⁷ koje stvarnu kontingentnost objektivnih verovatnoća pretvara u nužnost. Drugim rečima, kada nas naš zdrav razum vara, onda se mehanizam (samo)obmane sadrži u tome da se stohastička povezanost između društvenih pojava pretvara u prostu kauzalnost. Radnik ne vidi problem centralizacije kulturne ponude kao ishod složenog društvenog odnosa sa pozamašnom predistorijom, već ostvaruje i esencijalizuje sopstvena interesovanja i okolnosti u kojima se zatekao. On zato usvaja kredo da „ljudi kao što smo mi koji ovde živimo ne zanimaju takve stvari“, zatvarajući skoro u potpunosti svaku mogućnost usvajanja

¹²⁶ Treća – svakako ne – opcija je pak priklanjanje rešenjima kakvo je ono koje nudi Entoni Giddens (Giddens, 1984) gde se specifičnost odnosa između strukturalne datosti i težnje grupa i pojedinaca da ostvare autentičnost sagledava kao shematski model.

¹²⁷ Iako Burdije u opisu ovih problema ne koristi termin zdravog razuma očigledno je da se ova operacija skrivanja verovatnoće vrši putem zdravorazumske redukcije složenosti i kontingencije.

sopstvene perspektive koja bi prostorno i sadržinski decentrirala kulturnu ponudu.¹²⁸ Burdijeovo insistiranje na tome da habitusi predstavljaju dispozicije određenog načina delanja treba shvatiti kao teorijsku strategiju putem koje se naglašava stohastički određena povezanost objektivno merljivih strukturnih datosti sa ravni njihove simboličke reprodukcije koju stvaramo kroz zdrav razum.¹²⁹

„Budući da dispozicije koje trajno usađuju objektivni uslovi (koje nauka spoznaje kao...verovatnoću objektivno vezanu za jednu grupu ili klasu) povlače sa sobom izvesne dispozicije i prakse koje su objektivno u skladu sa objektivnim uslovima i koje su na neki način unapred prilagođene njihovim objektivnim zahtevima, najneverovatniji događaji su samim tim isključeni, ili pre bilo kakvog ispitivanja nezamislivi, ili po cenu dvostruke negacije teži da nužnost učini vrlinom, odnosno da odbija odbijeno i da voli ono što je neizbežno.“

Burdije, 1999: 161

Neko bi se nad ovim citatom mogao s pravom zapitati da li se ovim uvidom samo ponovo formuliše stara ideja da društvena struktura formira svetonazore pojedinaca koje nesvesno slede i tako doprinose reprodukciji iste?

Ovo pitanje nas dovodi do punog izražaja suptilnosti Burdijeovog teorijskog poduhvata. Odnos između strukture i svakodnevne prakse predstavlja proces međusobnog prilagođavanja podešavanja između strukturalnih uslova društvenog delanja i *subjektivne* percepcije tih istih uslova. U ovom modelu nema rigidnih kauzalnih hijerarhija između simboličkog i materijalnog kao u klasičnom marksističkom modelu ideologije gde, na primer, izmena objektivnih uslova materijalne proizvodnje društva rezultira time da svi radnici pohrle Brehtovoj poeziji ili Beketovim dramama zbog toga što je nestao ideološki svetonazor po kom moderna umetnost „samozadovoljno moralizuje rukovodeći se malograđanskim idealima bružoazije“. Ako želimo zaista da razumemo kako društvo funkcioniše, onda je po Burdijevom mišljenju potrebno da *unutar prakse* pratimo ove kontingentne igre objektivnih, naučno merljivih, verovatnoća da se nešto vidi, čuje, pročita i subjektivnih zdravorazumskih opažaja koji tu istu verovatnoću redukuju u ideološki bremenitu izvesnost.

Sa druge strane, jasno je da subjektivni aspekt Burdijeovog habitusa negira mogućnost da akteri u situacijama koje se događaju u okviru svakodnevice imaju potpunu slobodu interpretacije. Izgleda da po Burdijeu mogućnosti varijacije i inovacije u tumačenjima svakako postoje, pogotovo u savremenim društvima, ali one su kao što

¹²⁸ Moore, 2004: 450–451.

¹²⁹ Naposletku, dispozicija kao pojam, sama po sebi pretpostavlja verovatnoću.

smo malopre videli snažno usmerene strukturalnim uslovima. Sama središnja pozicija habitusa unutar burdijeovske teorije upravo sprečava formiranje potpuno autonomnog tumačenja situacije (ma koliko ona sama bila „čudnovata“ i nesamerljiva sa našim ustaljenim shemama tumačenja), budući da je njegova primarna uloga da putem „zdravorazumske mudrosti“ ono nepoznato i kontingentno dovede pod sigurno okrilje nužnosti.

Sad je možda zgodan trenutak da se pragmatički zapitamo dokle seže znanje aktera o uticaju njihovih habitusa prilikom rešavanja praktičnih problema. Kao i u svakom probabilističkom modelu, kakva je burdijeovska sociologija, stepen našeg znanja o tome u kojoj meri sledimo strukturalno usmereni habitus kada delamo je intrinzično pitanje *odnosa* subjektivne percepcije i objektivnih okolnosti. Samim tim se autonomija individualne interpretacije zapravo može razlikovati samo u stepenu: što bolje znamo poreklo svog habitusa to nam je mogućnost inovacije u tumačenju svakodnevice veća. Da bi dublje razmotrili problem „nesvesnog“ sleđenja pravila habitusa, moramo shvatiti ulogu istorije u Burdijeovoj sociologiji. Naime, svaki habitus je zasigurno proizvod istorije (Burdije, 1999: 167). Međutim, pun opseg istorijske proizvodnje habitusa ostaje skriven od samih aktera usled činjenice da se vrednosti i opažaji koje neguje svaki pojedinačni habitus, zarad suzbijanja kontingencije svakodnevnog života, predstavljaju kao nešto nad-istorijsko. Akteri u tom pogledu zaista „nesvesno“ slede koloseke zadate strukturom, ali ne zbog delovanja misterioznih iracionalnih motiva s kojima se neretko srećemo u frojdo-marksizmima ili čak u funkcionalizmu, već usled svojevrsnog manjka uvida u istorijsko znanje. Tako na jednom mestu u *Nacrtu* čitamo kako „’podsvest’ nije, u stvari, ništa drugo do zaboravljanje istorije do kojeg dovodi sama istorija time što objektivne sturkture koje proizvodi ugrađuje u habituse“ (Burdije, 1999: 162). Ova, kako sam Burdije kaže, „amnezija geneze“ (Burdije, 1999: 163) ima potpuno smisla ukoliko imamo vidu da redukcija istorijske složenosti koju vrše habitusi zapravo služi održavanju datog poretka koji je nužno istorijski postuliran. Samim tim, mogućnosti da se zamisli „nezamisliva“ alternativa dominantnom opisu nekog delanja ili nekoj konkretnoj društvenoj pojavi je kod Burdijea usko povezana sa mogućnosti da se (zdravorazumski) zamisli jedna alternativna istorija nas samih subjekata formiranih kroz proces širih i dugotrajnih društvenih sukoba.

5.3 O pragmatizmu prakseološkog pristupa

Burdije je kao što se može primetiti razvio veoma originalna teorijska rešenja za neke od ključnih problema sa kojima smo se susretali u ovom radu. Razloge što su nam međusobni uticaji i preplitanje prakseološkog pristupa sociologiji i pragmatizma mogu možda učiniti ?? teško uočljivim treba tražiti upravo u autentičnosti i originalnosti Burdijeovih rešenja, ali i u njegovom veoma specifičnom teorijskom jeziku. Ipak, moguće je načelno prepoznati da se Burdije rukovodi holističkim teorijskim pristupom koji smo primetili kod Djuia i Mida. Štaviše, čitav prakseološki teorijski poduhvat se takođe može pragmatički iščitati kao projekat koji je relativno kompatibilan sa Djuijevim teorijskim istraživanjem mogućnosti ostvarivanja refleksivne navike. Setimo se da je jedan od najvažnijih uvida Djuijeve socijalne psihologije bio taj da sama nauka mora aktivno da doprinese da donosimo inteligentne odluke u pogledu problema koje pred nas stavlja praksa. Inteligencija kod Djuija upravo podrazumeva da se spozna kako društveno određenje navika, tako i otvorenost za potencijalne institucionalne eksperimente u budućnosti. Međutim, Burdijeovo shvatanje uticaja istorije u smanjivanju verovatnoće postizanja autentičnog tumačenja svakako daje jednu novu kritičku oštricu pragmatičkoj perspektivi promatranja svakodnevnih prakse.

Ova sličnost u teorijskim impetusima je donekle lakše uočljiva na nekim mestima. Pogledajmo sledeći odeljak iz *Nacrta za teoriju prakse* gde Burdije raspravlja o kontrastu proračunavanja delanja koje se odvija unutar prakse i naučnom kalkulusu koji nastoji da se izbori sa sebi svojstvenim problemima istraživačke kontingencije:

„Sami uslovi stvaranja ethosa, *nužnosti učinjene vrlinom*, čine da predviđanja koja on donosi teže da zanemare ograničenje kojem je podređena punovažnost svih računa verovatnoće, a to je da uslovi ogleđa ostanu nepromenjeni: za razliku od naučnih predviđanja koja se ispravljaju posle svakog ogleđa u skladu sa strogim pravilima računanja, praktična predviđanja pridaju nesrazmeran značaj neposrednom iskustvu...“

Burdije, 1999: 161

Ovde možemo da vidimo da Burdije, krajnje pragmatički, insistira da se naučno mišljenje pre svega odlikuje kontrolom uslova ispitivanja. Štaviše, primetno je da Burdije jednako nauku tretira skoro u potpunosti na tragu Persovog falibilizma, budući da insistira na pojmovnoj fleksibilnosti u zavisnosti od rezultata istraživanja. Na osnovu gornjih redova bi se takođe moglo argumentovati da se Burdije makar načelno slaže sa pragmatičkim viđenjem nauke koja je u principu kompatibilna sa zdravim razumom, te

da je krucijalna razlika u metodi, u „pravilima računanja“ a ne u inherentnoj manjkavosti zdravorazumskog mišljenja. Burdijeova kritika redukcije verovatnoće u izvesnost je ujedno i pragmatička kritika ideološke esencijalizacije i petrifikacije zdravorazumskih pojmova. Usled ove vrste ideološkog blokiranja komunikacije, racionalnost nauke počinje da se tretira kao potpuno izolovan fenomen, a ne rigorozni metod koji su ljudi tokom vremena razvili kako bi spojili relativno udaljene delove svakodnevnog iskustva u interesu istinski inteligentnog delanja. Shodno tome, možemo tvrditi da iako Burdije smatra da je objektivno znanje dostižno, on ipak ne smatra da je jedini način da se ono dosegne kroz izgradnju transparentnog redukcionističkog rečnika.¹³⁰ Ukoliko imamo u vidu da je Burdije naširoko kritikovao objektivizam i njemu svojstvena metafizička stremljenja koja pomenutu pojmovnu fleksibilnost principijelno isključuju, onda nam jedino preostaje da mislimo da je sama fleksibilnost pojmovnog aparata nauke ucrtana u osnovu samog njegovog sociološkog projekta. To pak znači da se Burdijeova epistemologija razvija naporedo i u relativnoj saglasnosti sa nekim od osnovnih uvida pragmatizma kao pravca u filozofiji, budući da poricanje redukcionizma i insistiranje na izmeni pojmova usled provere u praksi koja sledi rigorozni metod primene čini osnovu pragmatičke teorije istine.

Međutim, to ne znači da se u Burdijeovom shvatanju odnosa nauke i zdravog razuma ne mogu pronaći određene ambivalentnosti i/ili suptilna odstupanja spram pragmatizma. Naime, po svemu sudeći Burdije smatra da je fokusiranost na konkretno toliko izražena u našim zdravorazumskim razmišljanjima da povezanost sa preciznim jezikom nauke postaje zapravo teško ostvarljiva, čak i nemoguća. Drugim rečima, „neposredno iskustvo“ koje čini osnovni predmet svih praktičnih istraživanja po Burdijeu predstavlja onaj skup problema koja su nama i našoj grupi najbliži, ma koliko oni bili provincijalni i banalni. U drugom velikom Burdijeovom delu, *Logici prakse* tako nalazimo na donekle zaoštreniju formulaciju istog stava o odnosu nauke i zdravog razuma ovde podvedenog pod okrilje termina praktične logike:

„Praktična logika nema ništa zajedničko sa logičkom kalkulacijom koja je sama sebi cilj. Ona se sprovodi u stanju urgentnosti kao odgovor na pitanja života i smrti. Shodno tome ona nikad ne prestaje da žrtvuje koherentnost u svojoj potrazi za efikasnošću, koristeći pri tom maksimalno dvostruka značenja i dualnu svrhovitost koju dozvoljava indeterminacija praksi i simbola.“

Bourdieu, 1990: 262

¹³⁰ Što je inače dosta česta zamerka koja mu se upućuje.

Razlog zbog kojeg se po Burdijeu ka praksi usmerena zdravorazumska mišljenja nisu u stanju da se povežu sa formalnom naučnom logikom ne leži u tome što zdrav razum juri za senama iz Platonove pećine, već iz prostog razloga što se daje u rešavanje neposrednih problema na takav način da „zdravorazumska teorija“ pod čijim okriljem se kalkuliše rešenje svakodnevnih praktičnih problema nema metod da efektivno proveri sopstvenu koherentnost. Međutim, ovde takođe vidimo da Burdije kritikuje mogućnost zdravog razuma da ima dvostruka značenja u zavisnosti od konteksta kao inherentni jezički deficit ove vrste rečnika. Ali zašto bi *fleksibilnost* zdravorazumskih pojmova bila razlog za tako temeljno odricanje povezanosti sa naučnim mišljenjem?

Ovde se pred Burdijeom otvara opasan teren. Ako pokuša da tvrdi da postoji jedan „jezik kalkulacije“ koji se sa neposrednim iskustvom povezuje takoreći direktno, odnosno bez ikakve pojmovne „agilnosti“ kakvu prepoznaje u višeznačnim zdravorazumskim pojmovima, onda negira sopstvene ranije premise da nauka mora da se odrekne Božijeg uvida i sledstveno zagovara „pripremni jezik“ (npr. binarnih opozicija) koji kritikuje. Burdije vešto nastoji da strateški zaobiđe ovu grešku time što će ambivalentno pitanje povezanosti prakse i teorije u potpunosti izmestiti u središnji pojam habitusa koji predstavlja posrednika između preciznih metoda nauke i nepreciznih zdravorazumskih metoda (dakle, bez opasnog pozivanja na supstancijalnu razliku u jeziku samog istraživanja). Sam habitus bi tako trebalo da bude skoro magični pojam koji će nam moći da figurira i u zdravorazumskom i u naučnom rečniku i koji će time omogućiti toliko nužno povezivanje dalekih delova iskustva svojstveno nauci.

5.4 Odnos zdravog razuma i habitusa u Burdijeovoj sociologiji

Ovde dolazimo do problematičnih elemenata Burdijeove teorije. Ukratko, centralni pojam habitusa koji čini eksplanatorni stožer burdijeovskog prakseološkog pristupa u velikoj meri samo pomera okvir rasprave. Tako umesto da se pitamo kakav je odnos između pojedinca i društvene strukture, sada se pitamo o stepenu determinacije pojedinačnih tumačenja svakodnevice u samom habitusu. Ako je habitus „strukturisana struktura podešena da dejstvuje kao strukturirajuća struktura“, onda nam je pored objašnjenja zašto strukturalni faktori sužavaju autonomiju autentičnih zdravorazumskih tumačenja takođe potrebno i objašnjenje kako i zašto kontingencija narušava stabilnost

kulturnih datosti. O subverzivnosti partikularnog iskustva po kulturno zadata pravila tumačenja vrlo malo možemo da pročitamo u inače obimnom sociološkom opusu francuskog klasika. Samim tim je središnja pozicija habitusa donekle upitna.

Izgleda da sada ambivalentnost odnosa zdravog razuma i nauke u okvirima Burdijeovog „kriptopragmatizma“ dobija još više na značaju. Naime, Burdije habitus tretira kao pojam koji s jedne strane ima upisane makro-strukturalne sisteme verovatnoća koji (stohastički) usmeravaju praktična očitavanja problema i njihova zdravorazumska rešenja, dok sa druge strane stoji, unutar strukturalno usmerenih okvira, slobodna varijacija percepcije makro-struktura. Osnovna nejasnoća se ogleda u tome što Burdije smatra da je sociolog kao istraživač u stanju da na krajnje uredan način *razdvoji* strukturne i zdravorazumske, odnosno, teorijski i praktično relevantne aspekte habitusa. Burdije tako kao da smatra da je habitus novčić koji u praktičnim situacijama skoro uvek pada na stranu strukturalnih uslova, dok na teorijskom planu uvek vidimo drugu stranu novčića na kome kontingencija zdravorazumskih rešenja sprečava petrifikaciju sociološke aparature u Parsonsove AGIL funkcije.

Iako ovaj stav na prvi pogled deluje sasvim prihvatljivo, problem nastaje u načinu na koji istraživač koristi pojam habitus u samoj prakseološkoj analizi. Naime, kada sociolog pristupi istraživanju svakodnevne prakse *samo on* biva u stanju da spozna istinsku upotrebu zdravorazumskog znanja kao osnovnog oruđa prakse, tačnije on je jedini koji vidi strukturnu determinaciju habitusa kao uslova za istinski racionalno delanje. Pošto je sociolog jedini koji zna u kojoj meri je svakodnevica istorijski-strukturalno determinisana, on je – pomalo paradoksalno – jedini u prilici da zna šta je zapravo posredi u svakoj situaciji sa kojom se susrećemo u svojoj svakodnevici. Interakcija aktera u situacijama više nije u stanju da generiše iz sebe same nikakvu autentično novo tumačenje, zbog toga što pravu kombinaciju determinacije i stohastičke određenosti jedino zna sociologija. Samim tim pojmovna fleksibilnost habitusa je narušena; to je sad pojam koji je, čini se, mnogo bliži strukturnoj strani novčića nego što je zdravorazumskom jeziku. Prethodno smo videli da je Burdije bio relativno blizak pragmatistima u stanovištu da se nauka i zdrav razum samo razlikuju u preciznosti metoda. Međutim, sam jezik svakodnevice je duboko diskreditovan strukturnim usmerenjem habitusa koji kao takav gubi mogućnost spona između apstrakcija teorije i konkretnosti zdravog razuma. Ovde svakako ne želimo da sugerišimo kako je Burdije u suštini bio redukcionista, već samo da je njegova teorija habitusa patila od određenih nedorečenosti koje su sprečavale pun potencijal razvoja teorije koja bi pokušala da

sintetizuje partikularnost i kontingenciju zdravorazumskih pojmova i apstraktnost istorijsko-strukturalnih datosti.

Možda se ovi komplikovani problemi Burdijeove sociologije najlakše mogu ilustrovati sledećim primerom. Zamislimo radnika koji živi u predgrađu i ne odlazi u pozorište da gleda Beketove predstave. Burdijevo shvatanje nauke, zbog svog odlučujućeg anti-redukcionističkog poriva i pragmatičkog insistiranja na kontinuitetu teorije i prakse, trebalo bi da nam omogući da u stilu angažovanih intelektualaca ukažemo da verovatnoća ne predstavlja sudbinu. Makar načelno bismo mogli da ukazivanjem na istoriju dominacije da kažemo da je on bio isključen iz obrasca kulturne proizvodnje koji mu je uskratio mogućnost da prepozna bitnost Beketa u svom životu i nasilnu daljinu pozorišta. Ali svo pozivanje na strukturu odnosa neće biti od prevelike koristi ukoliko ne pokažemo *jezikom zdravog razuma* da je u čitavom niz konkretnih situacija nužnost nekog njegovog stanovišta zapravo bila verovatnoća, proistekla iz života grupe kojoj pripada, te da shodno tome postoji jedan prostor za eksperimentisanje sa Beketovom dramom. Burdijeovo strukturalno usmerenje habitusa ovo sprečava kao samu mogućnost zbog toga što se većina zdravorazumskih konceptualizacija u startu diskredituje kao logika partikularnog i deo dokse. Kontingencija prakse zapravo u Burdijeovoj teoriji nema, posve paradoksalno, nikakvu praktičnu ulogu; ona postoji samo unutar prakseološkog pristupa kao (polu)validni branik od pošasti objektivizma. Ovo zapravo nije toliko čudan ishod, s obzirom da je vreme formiranja Burdijeovog ovog prakseološkog pristupa istovremeno jačao značaj post-metafizičkih univerzalističkih teorija. Stoga ne iznenađuje činjenica da ovaj autor završava u relativno sličnoj situaciji kao i Habermas: akter biva izgubljen u istoriji, ali zato teorija biva spašena od metafizičkog nasilja nad svakodnevicom upravo usled specifične „tragedije“ akterovog pokušaja da dosegne etiku autentičnosti.

6. O MOGUĆNOSTIMA PRAGMATIČKE SOCIOLOGIJE LIKA BOLTANSKOG

6.1 Osnove sociologije opravdanja

Lik Boltanski i Loran Teveno u jednoj značajnih knjiga savremene sociologije pod naslovom *O opravdanju* sebi u zadatak stavljaju da razviju jednu vrstu sociologije prakse koja će se udaljiti od Burdijeove prakseološke analize. Glavna odstupnica u odnosu na Burdijea je pre svega analiza diskurzivnih alatki koje se *unutar svakodnevice* koriste kako bi se sukobi započeli ili prevazišli. Glavna ideja je upravo da se zaobiđe eksplanatorno težište kakvo je burdijeovski habitus i da se generisanje poretka i njegove promene promatra direktno u samoj svakodnevici. Na prvi pogled, kod ove dvojice autora svedoci smo teorijskog povratka ka uvidima Garfinkela i Gofmana u prirodu svakodnevice, kao prostora ispunjenog zdravorazumskim mrežama značenja formiranim kroz delanje. Mikrointerakcija tako kod Boltanskog i Tevenoa ponovo zauzima značajno mesto, budući da opravdanje nužno podrazumeva postizanje uzajamnog razumevanja u datim okolnostima. Pri tom, oni će u svom teorijskom naporu nastojati da razviju kategorijalni aparat koji – za razliku od Garfinkela i Gofmana – dinamiku sukoba i konsenzusa neće promatrati kao prost upliv kontingencije u pravila istorijsko-strukturalne datosti tumačenja, već će nastojati da razviju objedinjen teorijski model:

„Naša namera je da ovde promatramo slučajeve dosezanja dogovora i kritike kao blisko povezanih pojava unutar jednog kontinuuma delanja. Moderni društveni naučnici su nastojali da minimalizuju društveni diverzitet time što su ga postavljali u jednu osnovnu opoziciju... [M]i nastojimo da prihvatimo različite konstrukte unutar opštijeg modela, te da pokažemo kako svaki od njih na svoj način integriše odnos postizanja dogovora i trenutke kritičkog preispitivanja.“

Boltanski; Thevenot, 2006:26

Bitno je primetiti da u izgradnji ovog celovitog teorijskog sistema Boltanski i Teveno, verovatno pod uticajem Latura,¹³¹ nežive objekte ne tretiraju kao puki plastični

¹³¹ Tokom osamdesetih godina u Francuskoj sociologiji nauke se, kroz radove Mišel Kalona i Bruno Mišela, Bruna Latura javlja takozvana teorija aktera-mreže koja predstavlja radikalnu struju u

materijal ljudskog delanja, već im pružaju određen stepen autonomije (u smislu da poseduju kauzalnu moć koja je relativno nezavisna od pojedinaca i stoga čine tačku permanentne neizvesnosti za svaku vrstu obrazloženja situacije ili opravdanja delanja) (Boltanski; Thevenot 2006:2). Stoga oni u svojoj sociologiji koriste termin bića na jedan inkluzivniji način koji obuhvata ljude i predmete. Iako možda na prvi pogled ovo izgleda kao pomalo bizarno stanovište, njime se zapravo objašnjavaju sasvim ordinarne pojave sa kojima se srećemo kada delamo. Naime, bez obzira koliko se svakodnevno trudili da napravimo veoma precizna ili pak sveobuhvatna obrazloženja stvarnosti ona će uvek, po mišljenju Boltanskog i Tevenoa, imati problema da na apsolutno izvestan način duboko integrišu sve aspekte spoljašnje stvarnosti. Uvek će postojati neka vrsta ostatka, dela koji se ne slaže sa ostatkom slagalice koju smo unapred složili. Jedan od klasičnih primera kako neživa bića mogu da izmene tok delanja je kvar na alatima koji diktira podešavanje naše kognitivne sheme.¹³²

Da bi se razumele specifičnosti sociologije koju zagovaraju Boltanski i Teveno potrebno je takođe razumeti njihovo shvatanje asocijacija, kao osnovnih metoda generalizacija i opravdanja. Asocijacije po njihovom mišljenju predstavljaju kognitivnu sposobnost da se bića „identifikuju bez obzira na okolnosti“ (Boltanski; Thevenot, 2006: 32). Drugim rečima, ova kognitivna sposobnost omogućava pojedincima da bića relevantna za delanje izuzmu iz okolnosti obeležene kontingencijom kroz formulisanje obrazaca generalizacije putem kojih se stvara jedinstven okvir za formulisanje konsenzusa i rešavanje potencijalnih sporova. Asocijacije kod Boltanskog i Tevenoa se pored toga koriste u jednom posebnom značenju koje podrazumeva njihovu blisku povezanost sa opravdanjem:

„Nećemo proučavati ljudski kapacitet da uspostavi asocijacije zarad njega samog i nećemo istraživati neograničeni svet koji uključuje sve sisteme klasifikacija (taksonomija, nomenklatura i slično) koji su na snazi ili će tek biti razvijeni. U beskonačnom broju mogućih asocijacija mi ćemo se interesovati samo za one koje su ne samo zajedničke i shodno tome saopštljive, već na one koje pored toga mogu biti potkrepljene kroz opravdanje.“

Boltanski; Thevenot, 2006:32

konstruktivističkom shvatanju istine upravo zbog toga što „istinitost“ tvrdnji vidi kao proizvod relativno nepredvidljivog preklapanja interakcije ljudskih i ne-ljudskih članova mreže (Callon; Law; Rip, 1986; Latour, 1987). Ovi uvidi su, kao što ćemo u nastavku videti, ostvarili značajan uticaj na konceptualizaciju bića koje su u opravdanju razvili Boltanski i Teveno (up. takođe Guggenheim, 2012).

¹³² Svakako da kvar na čekiću možda i neće zahtevati puno podešavanja spram kontingencije, ali ako spejs šatl „Kolumbija“ tretiramo kao veoma komplikovanu alatku onda ćemo svakako videti koliko muke imamo sa nepredvidljivošću neživih bića o kojim govore Boltanski i Teveno.

Ovo ograđivanje o načelnoj prirodi naše sposobnosti da stvaramo taksonomije i nomenklature treba shvatiti kao eksplicitno određenje Boltanskog i Tevenoa da opšte pravilnosti društvenog delanja i interakcije promatraju kroz prizmu konkretnih problematičnih situacija. Njih tako interesuje kakve su osobenosti onih asocijacija koje ljudi koriste kada nastoje da razreše praktičan problem, kakav je sadržaj pojmova na koji se pozivaju kada artikulišu „svoju stranu priče“ u društvenom sukobu i kakva je priroda međusobnog razumevanja onda kada se stvari u svakodnevici odvijaju „uobičajeno“.

Drugim rečima, Boltanskog i Tevenoa zapravo interesuju isključivo opravdanja onih asocijacija koje *pojedinci sami nude* u svakodnevici. Naučnik u tom pogledu može biti u stanju samo da „sociološki eksplicira“ opravdanja koja su već data, ali ne i da postavlja „posredne termine“ kako je to činio Burdije. Po Boltanskom i Tevenou, za društvenu nauku je od odlučujuće važnosti činjenica da akteri svoje delanje sprovede tako da budu opravdjiva. U tom pogledu ova dvojica autora se skoro u potpunosti udaljavaju od dominantnog stanovišta u sociologiji gde strukturno determinisane zdravorazumske konvencije u tumačenjima situacija ostaju skrivene od aktera kada rešavaju probleme unutar datih situacija. Po njihovom mišljenju, ukoliko se usredsredimo na opravdanja sa kojim se srećemo u praksi zdravorazumskog rešavanja problema, onda ćemo uvideti koliko svakodnevni život zapravo sobom povlači određeni oblik kritičkog mišljenja. Shodno tome, Boltanski i Teveno nam poručuju da „... U svakodnevnom životu ljudi nikad ne suzbijaju svoje anksioznosti, nikad ne prestaju da sumnjaju, da se čude i da potčinjavaju svet testovima“ (Boltanski; Thevenot, 2006:26).

Već sad nam ovaj jezik usmeren ka testu i eksperimentu omogućava da intuitivno shvatimo zbog čega Boltanski i Teveno svoj pravac u sociologiji nazivaju pragmatičkim. Kao što ćemo u nastavku videti, veliki deo pragmatičkog kategorijalnog aparata će biti skoro eksplicitno korišćen od strane Boltanskog i Tevenoa (iako sa ograničenim teorijskim dometima).

6.2 Specifičnost zdravorazumskih generalizacija u pragmatičkoj sociologiji

Svakodnevnica u kojoj zdrav razum figurira kao pojmovna osnova za formiranje opravdanja i asocijacija se dakle kod Boltanskog i Tevenoa još jedanput pojavljuje kao

svojevrnsni pragmatički inspirisani motiv koji u ovoj svojoj varijaciji ne samo da ne podrazumeva da je svakodnevnica mesto zablude gde obitavaju kulturne naivčine, već nužno uključuje naučnu vrstu skepse. Boltanski i Teveno u tom pogledu slede već više puta pomenutu liniju o nemogućnosti supstancijalne razlike između naučnog i zdravorazumskog mišljenja. Međutim, oni su donekle radikalniji od klasičnih pragmatista zbog toga što se donekle briše čak i specifičnost naučnog metoda.¹³³

Pored zdravorazumskih opravdanja, još jedan važan element pragmatičke sociologije čine naročita vrsta asocijacija koje Boltanski i Teveno nazivaju generalizacijama. Jasno je da se ovde ne misli na bilo kakvu redukciju složenosti koja bi predstavljala prikriveni povratak strukturalističkom uopštavanju društvenog delanja. Naime, Boltanski i Teveno polaze od činjenice da svaka vrsta asocijacije koja ima društveni značaj mora da sledi neka pravila uopštavanja. Budući da su ove generalizacije okrenute rešavanju praktičnih problema, one moraju biti agilne, odnosno podešene tako da mogu efikasno pokriti sve „eventualnosti svakodnevica oličene u, kako ih Boltanski i Teveno nazivaju, „prirodnim situacijama“ (Boltanski; Thevenot, 2006: 35). Shodno tome, sama pravila su „neprecizna“ i najčešće su iskazana kroz hijerarhije ekvivalencija (one dakle uređuju koje biće unutar date situacije na kom stupnju opštosti može biti međusobno uporedivo) i koje – upravo zbog svoje nerazrađenosti – zahtevaju opravdanje. Poročnost pravila je po mišljenju Boltanskog i Tevenoa nužna upravo zbog toga što se bića ne mogu lako i uredno složiti u koherentno izvedene i uredno odvojene generalizacije.

Naravno, uvek postoji mogućnost da se biće ne dâ generalizovati, odnosno da je nekompatibilno sa obrascima generalizacije koje važe u datoj prirodnoj situaciji. Ako je to slučaj, onda se po njihovom mišljenju bližimo društvenom konfliktu unutar kojeg imamo dve teorijske mogućnosti. Prva bi bila reartikulacija ili reforma datog obrasca generalizacije. Da se poslužimo donekle klasičnom sociološkom analogijom; u prvoj verziji konflikta radnik smatra da aktuelna generalizacija koja opravdava njegove radne uslove nije zadovoljavajuća (on se u tom pogledu zalaže za bolje radno vreme ili možda čak za povoljniji zakon o radu). Druga mogućnost konflikta pak podrazumeva sveukupnu izmenu osnovnih principa klasifikacija, odnosno osnove po kojoj se neka generalizacija vrši. Ovde je jasno da bi u našem primeru radnik doveo u pitanje ceo ekonomski skup generalizacija i tražio svojevrnsno, da ostanemo u duhu jezika

¹³³ Ovde ćemo tvrditi da su stavovi koje Boltanski iznosi, iako svakako bliski pragmatizmu, istovremeno i u sukobu sa klasičnim pragmatizmom.

pragmatičke sociologije, „prevrednovanje sistema“. Boltanski i Teveno ovako formulišu ove implikacije konflikta:

„Ukoliko se strane u sporu ne mogu izmiriti, onda asocijacije ne mogu ostati na volji onih koji su uključeni. Tenzije rastu, a sa njima i nivo traženog dogovora u svetlu kojeg se neslaganja formulišu. Na primer, odabir između braon, zelene ili pak zelenkasto braon boje prestaje da bude problem. Protagonisti sad traže okupljanje umova po pitanju klasifikacije gde su pomenute boje samo posebni slučajevi. Da bi stvorili osnovu za generalizaciju, uključene strane moraju da imaju pristup principima koji određuju odnose ekvivalencija. U potrazi za sve višim principom slaganja, proces pomeranja ka višem nivou opštosti... se u principu može odvijati u nedogled.“

Boltanski; Thevenot, 2006:33

Apstraktnost po mišljenju Boltanskog i Tevenoa nastaje dakle kao rezultat društvenih konflikta i naše potpune nemoći da stvorimo savršene sisteme ekvivalencija. Najviši stupanj apstraktnosti dvojica autora nazivaju *višim zajedničkim principom* (Boltanski; Thevenot, 2006: 18) koji se – zbog uočenog procesa progresije opštosti i apstrakcije u njegovoj formulaciji – najčešće ispoljava kao metafizički postulirano objašnjenje stvarnosti. Najbolji način da zamislimo više zajedničke principe je da zamislimo glomazne metafizičke metafore (npr. društva kao tržišta ili agore) koje uspostavljaju relacije (sisteme ekvivalencija) među bićima.

Pošto traganje za višim zajedničkim principom klasifikacionog sistema može da ide u nedogled i pošto usled svog metafizičkog karaktera nema konkluzivnog metoda konačne verifikacije, onda je sasvim moguće, smatraju Boltanski i Teveno, zamisliti više naporedo mogućih obrazaca generalizacije, odnosno više metafizičkih takmaca koji plediraju na objašnjenje jedne iste konkretne situacije. Štaviše, vrlo često ove opšte generalizacije predstavljaju otvorene konkurente u pružanju pojmovno inteligibilnog zaleđa različitih strana društvenih sukoba. Ipak, pre nego što se detaljnije pozabavimo ovim važnim aspektom njihove sociologije, potrebno je odmah naglasiti da Boltanski i Teveno smatraju da nijedna generalizacija ne može da konačno razreši praktične probleme zbog kojih je nastala. Razlog ove manjkavost metafizičkih generalizacija je pre svega kontingencija prakse u kojoj neka bića uvek „štrče“ u odnosu na svaki od ponuđenih okvira, odnosno bića se uvek „opiru“ smeštanju u sisteme ekvivalencija diktiranim preko bilo kog višeg zajedničkog principa. Uvek kada smo u okvirima konkretne situacije prinuđeni da na „licu mesta“ modifikujemo „ono što znamo u teoriji“, mi tim potezom stavljamo sisteme ekvivalencija na probu koju Boltanski i

Teveno nazivaju testovima (Boltanski; Thevenot, 2006: 16–18, 133–134).¹³⁴ Testovi su nužan i sveprisutan aspekt svakodnevice i trebalo bi da se odnose kako na slučaj kada majstor zbog zakazivanja alata ima problema da se izbori sa kvarom automobila, tako i situacije gde sociolog mora da prilagođava svoj model uzorkovanja specifičnostima populacije koju želi da istraži (npr. maloletni delikventi). Međutim, testovi se ne odnose samo na izuzetke, već i ustaljene procedure koje su usaglašene sa već uspostavljenim sistemima ekvivalencija. Testovi u jednakoj meri podrazumevaju aktivno snalaženje aktera, ali mogu da se sprovedu bez nekog aktivnog plana – često i „automatski“ – sve dok ne dođe do nekog praktičnog problema:

„Po našem mišljenju ljudi moraju da uključe stvari u testove kako bi izašli na kraj sa sporovima. Da bi se sprovedi takvi testovi nije dovoljno da se koriste samo principi ekvivalencije... Test navodi druge pojedince koji su uključeni da se slože oko relativne važnosti bića koja će naposljetku biti umešani u situacije...“

Boltanski; Thevenot, 2006: 40–41

Testovi dakle predstavljaju proceduru kojom se spajaju principi generalizacije i svakodnevnog iskustva. Iako postoji određena „standardizacija“ testova, njihovo variranje je svakako sastavni deo modela koji postuliraju Boltanski i Teveno.

6.3 *Polisi kao svakodnevna politika poretka i sukoba*

Politički artikulisane generalizacije čine jedan od krucijalnih pojmova pragmatičke sociologije koji Boltanski i Teveno nazivaju polisom.¹³⁵ One predstavljaju kombinaciju metafizičkih bremenitih metafora koje radikalno redukuju složenost svakodnevice i time pružaju osnov za formiranje skupa međuprožetih generalizacija na različitim stupnjevima apstrakcija koje čine osnovu „istorijsko utemeljenih“ zdravorazumskih naputa za delanje u svakodnevnom životu aktera. Boltanski i Teveno razlikuju šest vrsta ovih polisa. Polis građanstva fokusira se na kolektivni karakter (građanskog) društva u kome se opravdanja delanja rukovode uglavnom registrima legalnosti i valjanog predstavništva. *Polis domaćinstva* se centririra oko metafore

¹³⁴ Veza između testova i opravdanja je svakako veoma bliska zbog toga što su „agilnije“ generalizacije koje lako inkorporiraju potencijalno konfliktnu u povoljnijoj situaciji u pogledu opravdanja (Boltanski; Thevenot 2006:135).

¹³⁵ Ovde je svakako vidljiv uticaj Volzerove (Walzer, 1983) verzije komunitarizma na Boltanskog i Tevenoa.

tradicije u kojoj se testovi vrše u svetlu lojalnosti, prijateljstva, odanosti. *Industrijski polis* u kome dominira metafora efikasnosti i u kome se za testiranje koristi brzina zadovoljavanja zadanog cilja deljanja. *Polis tržišta* se pak rukovodi principima slobodnog nadmetanja čiji je glavni registar provere materijalni dobitak. *Polis slave* koji se rukovodi najširim priznanjem zajednice i čiji su testovi formatirani oko slave časti, itd. Na kraju Boltanski i Teveno detektuju *polis nadahnuća* u kome se vrednuje autentičnost i kreativnost delanja.¹³⁶ Sposobnost filozofije da stvori ovakve polivalentne metaforičke intuicije su glavni razlog što polisi u svojoj najčistijoj formi podrazumevaju argumentaciju političke filozofije. Tako je na primer slika društvenog ugovora kao svojevrsna glomazna analogija imala za zadatak da pruži opravdljivu argumentaciju za prevazilaženje monolitne staleške vizije društva opravdanog Božijim providenjem iz srednjeg veka i uvede obrazac mnoštva objedinjenog suverenom ili zakonom. Ovo jedinstvo zasnovano na razumu je na koncu porodilo savremenu artikulaciju opravdanja individualizama.

Proces konstruisanja modela polisa, pored metafizičkih uvida u ljudsko delanje, po mišljenju Boltanskog i Tevenoa, takođe mora da počiva na određenim aksiomima. Najvažniji od njih je svakako takozvani aksiom *zajedničke humanosti*. Pod ovim se podrazumeva identifikacija skupa ljudi koji su „u stanju da postignu dogovor“ (Boltanski; Thevenot, 2006: 74) i koji su nužno među sobom fundamentalno jednaki unutar jednog polisa. Politička filozofija u tom pogledu služi artikulaciji zajedničkog slaganja koje bi trebalo da ostvari osnovu za dalju derivaciju praktičnih naputa za rešavanja konflikta.¹³⁷ Nasuprot zajedničke humanosti stoji *princip diferencijacije* (Boltanski; Thevenot, 2006: 74–75). Kao što mu samo ime kaže, ovaj skup generalizacija služi za uspostavljanje razlika unutar jednog istog polisa.

Ova dva najšira i najapstraktnija aksioma, iako deluju u suprotnim smerovima, formulišu uslove društvene kohezije. Sledstveno, Boltanski i Teveno smatraju da su u svakodnevnoj praksi vidljive mnogostruke kombinacije ova dva aksioma kako na nivou jednog polisa, tako u međusobnoj komunikaciji (neretko ispoljenoj u obliku kritike) različitih, konkurentskih polisa. Upravo ova praktična kombinacija zajedničke humanosti i diferencijacije informiše delatnike politički bremenite svetonazore o

¹³⁶ Up. takođe: Birešev, 2009: 227–228.

¹³⁷ Ovde se odmah nameće problem rasnih i robovlasničkih polisa i njihove definicije „zajedničke ljudskosti“. Boltanski i Teveno su svesni ovog problema i brane se od potencijalnih prigovora iz ovog rakursa time što ističu da oni proučavaju danas dominantne polise u kojima postoje razlike među pojedincima ali koji nikako ne postuliraju ne-humanost određenih grupa. U nastavku pokazaćemo koliko je duboko problematična ne samo ova definicija polisa, nego i njeno obrazloženje.

zasluzi, pravdi i jednakosti. Dakle, jednakost koja je podrazumevana pod aksiomom zajedničke humanosti sobom povlači osećaj pravednosti kod onih koji se (samo)svrstavaju u neki od polisa. Sa druge strane, princip diferencijacije nalaže uspostavljanje razlika među članovima jednog polisa time što uvodi, manje ili više vertikalne, pozicije unutar istog na osnovu njihovog stanja vrednosti.¹³⁸ Naravno, nijedna od ovih pozicija nije fiksirana; akteri po Boltanskom i Tevenou mogu da izmene svoju poziciju u društvenim razvrstavanjima ukoliko se pozovu ili reartikulišu aksiom *zajedničkog dostojanstva* unutar zasebnog polisa u kojem se oličavaju njegove osnovne vrednosti. Interesantno je primetiti da je poslednji aksiom od presudne važnosti za uspešno formulisanje opravdanja unutar jednog polisa. Zavisno od ishoda testova, delatnici stalno formulišu opravdanja trenutnog poretka vrednosti ili pak formulišu opravdanja za njegovu supstantivnu izmenu. Ako imamo u vidu da su testovi povezani sa svakodnevnim iskustvom u kojoj obitava kontingencija, onda je jasno da postoji skoro beskonačan broj varijacija politika vrednosti unutar jednog polisa.¹³⁹ Aksiom *poretka vrednosti* donekle redukuje ovaj problem. Boltanski i Teveno pod ovim podrazumevaju da vertikalno razvrstavanje pozicija unutar polisa je diktirano srazmerno sa stepenom vrednosti koji akteri jedan drugom pripisuju. Aksiom *investicione formule* bi pak trebalo da pomiri razvrstavanje diktirano aksiomima diferencijacije i poretka vrednosti sa jedinstvom zajedničke humanosti i dostojanstva pomoću koga akter izračunava benefit napredovanja u poziciji sa troškovima dosezanja te bolje tačke u hijerarhiji. Na koncu, ona vrsta napredovanja na lestvici pozicija u polisu u kojoj napredak individue takođe znači napredak za ceo polis po mišljenju Boltanskog i Tevenoa izražava princip *zajedničkog dobra* (Boltanski; Thevenot, 2006: 76). Bitno je istaći da iako artikulacija ovih aksioma u okvirima konkretnih polisa može da bude uspešno izbalansirana u konkretnim situacijama, principijelno je nemoguće odstraniti pluralnost polisa.¹⁴⁰ Tako na primer radnik može kritikovati menadžment fabrike sa stanovišta industrijskog polisa i isticati efikasnost svog rada, ali svoje zahteve takođe može da formuliše u građanskom polisu time što će osporiti legalnost odluke protiv koje

¹³⁸ Stanja vrednosti su kod Boltanskog i Tevenoa određenja kao mesto gde se ukršta metafizička artikulacija vrednosti i situaciono posredovana percepcija iste. Drugim rečima, kada se pitamo da li nam je prijatelj lojalan, mi po mišljenju Boltanskog merimo njegovo stanje vrednosti u okviru polisa domaćinstva i/ili slave.

¹³⁹ Ovde nam se nameće interesantno pitanje odnosa logike prakse i logike opravdanja. Naime, Boltanski i Teveno ne razmatraju veoma realnu mogućnost da pojedinci i institucije slede jedan polisu u svom delanju, a da se pravdaju nekim drugim koji u datoj situaciji se može drugim akterima učiniti prihvatljiviji (up. Dequech, 2008:532)

¹⁴⁰ Up. Celikates, 2006: 31

se buni. Boltanski i Teveno tako eksplicitno tvrde da je :“... model polisa odgovor na problem na koji ukazuje pluralnost principa dogovora, a taj odgovor od samog početka isključuje utopiju Raja...” (Boltanski; Thevenot, 2006: 78). Pod utopijom se ovde podrazumeva intencija svakog od polisa da bude jedini koji uspostavlja hijerarhije vrednosti koja se ne može nikad u potpunosti ostvariti zbog nemogućnosti metafizičkih generalizacija da pokriju kontingenciju partikularnosti situacija.¹⁴¹

Osnovna ideja koja stoji iza polisa je da uveže u jednu konkretnu istorijsku celinu krucijalne pojmove sociologije pragmatizma. Polisi u tom pogledu predstavljaju realne, istorijski generisane metafizike na kojima se temelje vrednosti i sledstvena opravdanja poretka i društvene kritike. Krucijalna originalnost pristupa koji zagovaraju Boltanski i Teveno se svakako ogleda u tome što je jasno određen način na koji opšte strukturalno-istorijske pravilnosti bivaju izmenjene usled partikularnih zdravorazumskih razmatranja društvenih situacija unutar svakodnevnih prakse. Takođe, vredno je primetiti da odnos polisa i opravdanja kod ove dvojice autora predstavlja konačni čin udaljavanja od burdijeovskog shvatanja strukturacije, budući da se struktura ne pojavljuje više kao zaboravljena istorija već kao metafizička shema koja se primenjuje na konkretne probleme. Emancipacija tako u pragmatičkoj sociologiji ima veze samo sa primenljivošću polisa. Naime, kao što smo već istakli, jedno od osnovnih svojstava svakog polisa je upravo njegov specifičan način na koji se bori sa kontingencijom svakodnevice, bićima koji prkose vertikalnim vrednovanjima. Ovo se pre svega vrši preko „formatiranja testova“, odnosno modaliteta provere aksioma zajedničkog dobra. Uloga ovog formatiranja je upravo da definiše ono što je u svakoj situaciji „važno“, ono na šta se trebamo fokusirati kada je promišljamo (Boltanski; Thevenot, 2006: 130).

Ipak, kao što ćemo u sledećem odeljku pokušati da pokažemo, njihova sociologija izneverava neke od fundamentalnih polazišta pragmatizma o kojem smo govorili u ovom radu, a to je svakako podsticanje kritičkog kapaciteta zdravog razuma putem naučnog mišljenja na osnovu ne-redukcionističkog uvida u pravilnosti svakodnevnih prakse.

¹⁴¹ Zbog ograničenog prostora za diskusiju ovde ne možemo da se detaljnije pozabavimo osobenostima svakog polisa. Da bi se stekao utisak o tome kako na nešto konkretnijem planu funkcioniše pragmatička sociologija, dovoljno je da ilustrujemo kako izgledaju aksiomi unutar polisa nadahnuća. Ovaj pojam podrazumeva potpunu predaju određenim idealizovanim, fundamentalnim delatnostima (umetnost, religija, nauka, itd) po cenu odustajanja od spoljnog sveta. Političko-filozofska kristalizacija ovog polisa je Avgustinovo *O državi Božjoj* (The City of God), gde se vrednosti razvrstavaju u vidu božije milosti. Da bismo zauzeli povoljan položaj u okviru ovog polisa potrebna je maksimalna askeza od spoljnog sveta i posvećenost religijskoj kontemplaciji.

6.4 Koliko ima pragmatizma u pragmatičkoj sociologiji?

Ima naizgled mnogo razloga da sociologiju Lika Boltanskog svrstamo u nasleđe pragmatizma. Nije potrebno posebno naglašavati da se u njihovom delu susrećemo sa još jednom verzijom pragmatički orijentisanog poricanja strogog odvajanja naučnog od zdravorazumskog mišljenja. Tako zdravorazumske konceptualizacije pravde koje figuriraju u polisima predstavljaju osnovini predmet na koji se sociologija fokusira. Ovo je jasno već iz samog cilja njihovog dela:

„Ova knjiga se bavi odnosom između slaganja i sukoba. Njen osnovni cilj je da izgradi mrežu unutar koje će jedan skup teorijskih instrumenata i metoda moći biti iskorišćen za analizu kritičkih operacija koje ljudi sprovode onda kad žele nenasilno da iskažu svoje neslaganje.“

Boltanski; Thevenot, 2006: 25

Kao što vidimo, dvojica autora u svoj teorijski zadatak stavljaju „izgradnju teorijskih instrumenata“ (dakle, „utilitarnih“ teorijskih oruđa, a ne sistema) pomoću kojih se spajaju različite vrste utemeljenja opravdanja i time naprave „jedinstvenu mrežu“ značenja unutar prakse. Ovde nam se, skoro same od sebe, nameću više puta pomenuti ideali pragmatičkog kontinuiteta teorije i prakse .

Međutim, istinska novost koju Boltanski i Teveno uvode u našu raspravu ogleda se u tome što ova sociološka teorija jasno ukazuje i objašnjava *kritički kapacitet zdravorazumskog mišljenja*. Naime, ako obratimo pažnju, svi sociolozi koje smo obradili u ovom istraživanju –naravno, pre svega koji su makar načelno bili spremni da uvide ikakav značaj zdravog razuma –kritičnost i subverzivnost ove forme mišljenja su videli kao teorijski nerazrađenu potenciju. Međutim, da li to znači da Boltanski i Teveno imaju u potpunosti pragmatičko shvatanje zdravog razuma? Čini nam se DA postoji dovoljno razloga da odgovorimo odrično. Naime, ako obratimo pažnju, njihov model polisa podrazumeva da se kritika uvek formira kroz opravdanja koja uvek potpadaju unutar nekog od metafizički utemeljenih polisa. Ovim pragmatička kritika metafizike značajno gubi od svoje radikalnosti. Trebalo bi imati u vidu da je Djuijeva i Midova verzija pragmatizma povezivanje teorije prakse vršila pre svega zarad omogućavanja inteligentnog uticaja na društvenu promenu. A pragmatički shvaćeno, inteligencija se ne može dostići ukoliko ne postoji (kritička) zdravorazumska

refleksivnost koja je u stanju da stvara *inovacije* u značenjima društvenog delanja na osnovu nesvodivosti partikularnih situacija. Drugim rečima, pragmatizam drži da istinske zdravorazumske refleksije u svakodnevici nema bez stvaranja *novih* polisa na osnovu kontingencijom uzdrmanih konvencionalnih metafizičkih utemeljenja opravdanja.¹⁴²

Sad možda možemo postaviti i jedno načelnije pitanje. Ako je zdravorazumsko zasnovano na već formiranim metafizikama polisa, čemu onda još služi naučna teorija? Možda deskripciji zarad nje same? Ako je to odgovor, onda se jasno bližimo stavovima koje smo opisivali u poglavlju posvećenom Garfinkelu i Gofmanu. Jedina aktivna uloga sociologije svodi se na svedočanstvo o različitim preplitanjima opravdanja koja vode poreklo iz različitih polisa čime se takođe negira djuijevska ideja nauke kao jezika koji nam omogućava da povežemo udaljene elemente iskustva.¹⁴³

Da ovaj manjak refleksivnosti zdravog razuma u *O opravdanju* nije samo sporadičan utisak možemo da vidimo ukoliko detaljnije obratimo pažnju na nekoliko ključnih elemenata pragmatičke sociologije. Prvo, opravdanje kod Boltanskog i Tevenoa funkcioniše kao spona između opšteg i pojedinačnog, odnosno između društvene strukture i pojedinačne situacije. Svaki put kada potonja iskazuje svoju partikularnost polisi sagrađeni na temeljima metafizike političke filozofije bivaju stavljeni na test. U svetlu testova uvode se izmene u opravdanju. Međutim, cela ova argumentacija dvojice autora je ugrožena njihovom istovremenom „abolicijom“ metafizičke redukcije složenosti prakse. Bilo da je kristalizovana u relativno koherentan skup iskaza u formi filozofije (npr. teorijom društvenog ugovora), ili pak počiva na ordinarnim svetonazorima (npr. pojednostavljena, esencijalistička shvatanja nacije), metafizika nikad ne može biti predmet verifikacije u *partikularnim* okolnostima *konkretne situacije*. Tačnije, uticaj akterskog opravdanja ne može da ima uticaj na kriterijum vrednosti koji neguje neki polis zbog toga što metafizičke premise na kojim te vrednosti počivaju nikad ne mogu biti *izmenjene i opovrgnute* u konkretnim situacijama svakodnevnog života.¹⁴⁴ Dakle, da nema drugih polisa nikad ne bismo mogli da formulišemo obrazloženja nekog *novog* društvenog poretka ili čak da kritikujemo postojeći poredak na nov način. Ako nema ove kritičke autonomije prakse –

¹⁴² U klasičnom pragmatizmu kreativni nosilac ove promene bila djuijevska želja i midovski Ja aspekt sopstva.

¹⁴³ Quéré; Terzi, 2014: 103–104.

¹⁴⁴ Neki autori zbog toga smatraju da Boltanski ne pravi nikakav radikalni pragmatički zaokret ka praksi upravo zbog toga što nije adekvatno razmotrio kako svakodnevno delanje postaje „samo-organizovano i totalizovano“ (Quéré; Terzi, 2014: 106).

ili ako nema teorijske refleksije koja bi je podstakla – onda istorijska determinisanost prakse zapravo ostaje slepa mrlja za aktere. Središnja pozicija opravdanja između strukturalno-istorijskih datosti i prakse u pragmatičkoj sociologiji tako postaje žrtva metafizičkog utemeljenja polisa.

Tako dolazimo do suštinski anti-pragmatičkog karaktera „pragmatičke“ sociologije. Naime, Boltanski i Teveno su mišljenja da scenario u kome uvidimo da skupovi generalizacija koji figuriraju unutar polisa ne mogu da razreše kontingenciju svakodnevnih prakse (tj. da sva bića uredno smeste u hijerarhije vrednosti), podrazumeva samo *zamenu* metafizičkih polisa u potpunosti i anulira mogućnost da sama teorija doprinese *suočavanju* aktera sa kontingencijom delanja. Upravo ovaj upućeni i strogo kontrolisani „iskorak u nepoznato“; van metafizike, van datih okvira i paradigmi, uz punu svest o njegovoj neizvesnosti i nužnosti greške bi se mogao okarakterisati kao emancipacijski poduhvat samog pragmatizma. Drugim rečima, radikalna inovacija eksperimenta je potpuno onemogućena u okvirima teorije koju razvijaju Boltanski i Teveno. Pogledajmo kako na jednom mestu ovi autori raspravljaju o kritičkim potencijalima pojedinaca:

„Da bismo doveli u pitanje validnost testa i denuncirali njegovu nepravdu, pojedinci moraju takođe biti u stanju da se izvuku *iz stega situacije* kako bi stekli znanje putem kritičkog rasuđivanja, odnosno kroz otvaranje svojih pogleda za *druge svetove* i za druga bića koja osiguravaju njihovo prisustvo.“

Boltanski; Thevenot, 2006:233 (kurziv dodat)

Dakle, naš izbor je uvek između opcija koje su već tu pred nama istorijski date. Štaviše, kritičko rasuđivanje je zavisno da toga da se *nekako* izvučemo iz konkretnosti situacije da bismo tek potom mogli da upoređujemo raznorazna bića. Manjak ideje o *metodu* ovog prelaza iz specifičnog zdravorazumskog shvatanja problema ka preispitivanju polisa koje ga određuje na najbolji način ilustruje podređenosti zdravog razuma metafizici polisa i manjkavost razumevanja kritike kod Boltanskog i Tevenoa. Pomalo paradoksalno, ali bi se čak moglo tvrditi da je Burdijeovo shvatanje reprodukcije istorije pod većim uticajem pragmatizma zbog toga što, ako izuzmemo ranije spomenute probleme u vezi sa njegovim određenjem habitusa, refleksija teorije u sadejstvu sa specifičnošću situacije *stvara* istoriju, a ne reprodukuje već formirane metafizičke maštarije.

Sa ovim opštim problemima je takođe donekle povezana i nešto konkretnija teškoća koja se tiče čitavog niza prividno apodiktičnih teorijskih iskaza. Obratimo

pažnju na raniji citat gde Boltanski i Teveno kažu kako će se baviti sukobima u kojima se ne poseže za nasiljem. Ali, zar nasilje ne priziva opravdanje? *Prima facie*, odgovor je potpuno jasan, nigde ljudi ne ulažu toliki trud da formulišu „polis“ kao onda kada valja opravdati nužnost nasilja. Na kraju krajeva, zar revolucije, pobune, (nasilne) demonstracije, tuče na stadionima i genocidi ne mogu biti proučavani i saznati pragmatičkim analitičkim oruđem? Iako bi se možda ovi fenomeni mogli inkorporirati u zdanje pragmatičke sociologije, ipak se ne možemo oteti utisku da bi ti isti radikalni potezi „štrčali“ u .kategorijalnom aparatu. U svetlu ovih dilema, još manje je jasno zbog čega Boltanski i Teveno uopšte ne objašnjavaju *zbog čega* konflikte treba tretirati u tako svedenoj formi kao što je rasprava o vrednostima koje nude različiti polisi. Druga ilustracija skrivene apodiktičnosti tiče se zajedničke humanosti koji, setićemo se, predstavlja jednu od osnova za građenje modela polisa. Videli smo da Boltanski i Teveno smatraju da sve vrste polisa moraju da imaju apsolutno univerzalnu viziju humanosti koja podrazumeva da ne postoji *supstancijalna* razlika između onih koji pripadaju nekom polisu i onih koji su izvan njega. Ali, da li to znači da Konfederacija Američkih Država ili Treći Rajh nisu bili neka vrsta polisa? Boltanski i Teveno im svakako odriču taj status. No, to priziva samo još više pitanja. Zar pretnja od supstancijalizacije odnosa između nas i drugih nije relativno permanentna pretnja s kojom se susrećemo u savremenom dobu? Čak iako su ovi polisi danas tako očigledno nelegitimni to ne znači da ne moramo da pružimo neko objašnjenje unutrašnje nekonzistentnosti koja ih čini takvima.¹⁴⁵ Ovo je tim pre važniji zadatak za pragmatičku sociologiju koja ima simpatije za metafizičke redukcije. Stiče se utisak da Boltanski i Teveno izbegavaju ova pitanja zbog toga što bi se onda morali susreti sa nezahvalnim zadatkom da pruže obrazloženje zbog čega neproverljive metafizičke konstrukte svrstavaju na „validne“ i „nevalidne“.

Konačno, čini se da je status kritike u *O opravdanju* postao više nego problematičan. Ako bi se razlozi ovih nedostatnosti morali sumirati, onda je to svakako preterano oslanjanje na metafizički zasnovane polise u formulisanju društvene kritike. Ipak za naš rad je bitno primetiti da svi dosadašnji pokušaji da se teorija nagna na potpuno povlačenje pod izgovorom pragmatizma – koje izgleda podrazumeva zanemarivanje otvorenosti pragmatizma ka budućnosti i mogućnosti inovacije – rezultiraju nekom vrstom fragmentarnosti teorijskog sistema. Ove činjenice je izgleda

¹⁴⁵ Slične zamerke iznosi i Aksel Honet (Honneth, 2010: 378).

svestan i sam Boltanski, pošto će se u narednoj fazi svog rada upravo posvetiti mogućnošću post-metafizičke teorije koja bi imala angažovaniju ulogu u društvenoj promeni (bez rizika redukcionizma).

6.5 Zdravorazumska kritika i/ili kritika zdravog razuma

U svom pokušaju da reši probleme koje smo uočili, Lik Boltanski je u daljem razvoju svoje sociološke misli pokušao da značajno proširi svoje shvatanje kritike. Tako u svom delu pod prigodnim naslovom *O kritici: sociologije emancipacije* (Boltanski, 2011) nastoji da razvije detaljniju analizu kritičkog mišljenja koje se formira u okvirima svakodnevice, ali koje ujedno neće u tolikoj meri biti vezano za metafizički balast polisa.

Stoga možda ne čudi da u kasnijoj fazi svog dela Boltanski pravi svojevrсни povratak ka Burdijeovoj prakseološkoj teoriji. Glavni problem pragmatičke sociologije bi se, iz burdijeovske perspektive gledano, mogao sumirati kao nemogućnosti formulisanja kritike dominacije unutar pragmatičke sociologije. Izgleda da Boltanski postaje naknadno svestan činjenice da zdravorazumska opravdanja neretko sobom povlače manipulacije koje su nastale kao proizvod strukturnih oblika nepravde koji postoji u datom društvu ili polisu. Da bi naglasio ovu novu dimenziju svog shvatanja kritike, Boltanski pravi distinkciju između kritike koja se odvija formulacijom opravdanja koji vode poreklo iz različitih polisa i onih kritičkih poduhvata u kome se kritikuje opšta (institucionalna) društvena realnost. Naime, dok je ranije Boltanski bio sasvim zadovoljan kritičkim sposobnostima zdravog razuma, sada zastupa tezu da nam dominacija izmiče ukoliko pokušamo da je obuhvatimo isključivo metafizičkom terminologijom polisa kojom se služimo u svojoj svakodnevnoj praksi. On tako primećuje da moć (ukoliko je proizašla iz asimetrije samih hijerarhija vrednosti) može biti predmet ranije opisane kritike koja se rukovodi „politikom opravdanja“ zbog toga što je „... upisana u već uspostavljene formate (testova – prim. S.P.) koji su i sami deo običaja, ili su pak zabeleženi u tekstovima – na primer pravnim...“ (Boltanski, 2011: 2).¹⁴⁶ Dominacija je pak mnogo tešnje povezana političkim odlukama, što je čini teže uočljivom i ujedno na mnogo dubljem nivou prožetom u društvu (npr. patrijarhat se

¹⁴⁶ Up. Birešev, 2014b.

može detektovati kako u sferi rada, tako i u sferama obrazovanja, porodice i medija, itd).

Analogno ovoj distinkciji, Boltanski svoje shvatanje kritike temelji na razlici između *običnih* i *metakritičkih* poduhvata. Obične kritike su one koje slede trajektoriju projektovanu u Opravdanju. Dakle opravdanja konkretne problematične situacije koje razmatram u svetlu artikulacije zajedničke humanosti unutar datog polisa i nastojim da ukažem ili da se format testa ne poštuje, ili da neki drugi, naporedni, polisi mogu na opravdaniji način da objasne datu situaciju.¹⁴⁷ Ove zdravorazumske kritike su nužno vezane za konkretne praktične probleme i ne pretenduju da vide šire relacije dominacije zbog toga što ih njihova intrinzična partikularnost sprečava da referiraju veće skupove situacija. Samim tim, dominacija kao fenomen ne može biti predmet zdravorazumske kritike, već samo uzurpacija moći u okvirima koji su formulisani jednim polisom ili odnosom između nekoliko već formiranih polisa. Sa druge strane, metakritika pred sobom ima izazov da ne objedini ono što je zajedničko za obične kritike, nego i da prodre u totalni karakter dominacije. Glavni cilj metakritike je da nađe tačku preseka između sopstvenog apstraktnog i univerzalnog kategorijalnog aparata i jezika prakse kojim se u svakodnevici prepoznaje manipulacija unutar partikularne situacije. Ova tačka preseka, smatra Boltanski, ujedno čini toliko potrebno težište sociologije emancipacije.

Takođe, gledano sa metodološke strane, razlika između obične i metakritike tiče se, po mišljenju Boltanskog, razlike između *proste* i *kompleksne eksteriornosti*. Dok obična kritika na situaciju gleda izolovano u svetlu sistema društvenih relacija koje su već istorijski date, dotle kompleksna eksteriornost podrazumeva kako elemente proste eksteriornosti (koji zapravo predstavljaju nivo empirijskog inputa), tako i refleksije o samim svojstvima društvenih relacija. Drugim rečima, prosta eksteriornost kod Boltanskog se pre svega tiče deskripcije, dok se kompleksna eksteriornost tiče vrednovanja društvenih pojava. Ovako revidirani kritički kapacitet Boltanskijeve sociologije se sada kreće između partikularnih reformističkih analiza koje promatraju društvo iz perspektive proste eksteriornosti i metakritičkih teorija dominacije kojim se

¹⁴⁷ Najjednostavniji primer koje nam nudi Boltanski je shvatanje obrazovanja koje zatičemo u takozvanom industrijskom polisu (gde je fokus stavljen na efikasnost društva i gde se princip zajedničke humanosti bazira na otvorenim kanalima integracije u složene sisteme podele rada) i polisa slave (u kome se insistira na autentičnosti same ličnosti, a univerzalna humanost, pak, bazira na mogućnostima njenog javnog ispoljavanja i sistematičnog podsticanja). Tako neretko i danas možemo da čujemo kako škola uništava kreativnost i podređuje proces edifikacije (Bildung) permanentnim testovima i standardizacijama.

pokušava razviti totalni uvid u kome su „...forme nužnosti identifikovane kao lokalno povezane sa univerzumom mogućnosti“ (Boltanski, 2011: 8).¹⁴⁸

Šta se ovde krucijalno razlikuje u odnosu na ranije stavove francuskog autora? Osnovna promena u pragmatičkoj sociologiji kritike kontingencija svakodnevnne prakse nije više svedena na puko pomeranje u načinima kako jedan ili više polisa uređuju određene situacije. Sada nepredvidljivost prakse može da ima i subverzivnu ulogu, budući da pojam kompleksne eksteriornosti makar načelno podrazumeva opovrgavanje metafizičke izvesnosti koju nudi *bilo koji trenutno postojeći polisi*. Do ovakvog raspleta potencijalno dolazi zbog toga što zdravorazumski vokabular gubi mogućnost da održi inteligibilnost poretka zbog toga što igrom slučaja neka partikularna situacija ukazuje na univerzum mogućnosti koji se prepoznaje lokalno. Ovaj osećaj otvorenosti dakle otvara mogućnost da se odbaci iz polisa diktirana redukcija složenosti partikularnog, ali ne može da ukaže na neku novu opštost bez naučnog mišljenja. Ovo preispitivanje metafizike će jedino moći da obavi teoretičar, ali će zato imati anti-redukcionističku, zdravorazumsku pojamovnu osnovu.¹⁴⁹ Boltanski tako može da nam ponudi jednu „delotvorniju“ verziju pragmatičke sociologije:

„U pragmatičkoj sociologiji kritike, metakritička pozicija će se dakle sastojati u upotrebi stanovišta samih delatnika – to jest, ona će se temeljiti na njihovom osećaju za moral i naročito na njihovom običnom osećaju za Pravdu, kako bi razotkrila diskrepanciju između društvenog sveta *onakvog kakav jeste* i *kakav bi trebalo da bude* da bi zadovoljio moralna osećanja pojedinaca.“

Boltanski, 2011: 30 (kurziv dodat)

Ne treba da nas zavara ovo poigravanje sa normativizmom; ovde se ne radi o tome da postoji nekakav skriveni uzrok običnog shvatanja pravde kojeg akteri nisu svesni, već pre da metakritika upravo nastoji da otvori i razotkrije potencijalnost partikularne situacije.

Pravljenje razlike između obične i metakritika koju uvodi Boltanski takođe sa sobom nosi određene značajne implikacije po dalji tok našeg rada. Kao što smo gore videli, pragmatička sociologija kritike se zasniva na inkorporiranju zdravorazumskog moralnog rasuđivanja kao polazišta za dalje teorijsko promatranje. Međutim, ta vrsta moralnog rasuđivanja svakako ne može da pravi oštre granice između vrednosnih i

¹⁴⁸ Up. Blokker, 2014.

¹⁴⁹ Naravno, Boltanski kao jedno od izvorišta pragmatičke kritike vidi upravo Djuijev eksperimentalizam (Boltanski, 2011: 30)

činjeničnih sudova, makar ne tako strogo koliko nalaže konvencionalna sociološka literatura. Samim tim, postavlja se pitanje u kolikoj meri i sama pragmatička sociologija, usled činjenice da zdravorazumsku moralnost uzima za ozbiljno, ostaje na liniji ove konvencionalne dihotomije. Po svemu sudeći, Boltanski u *Kritici* pravi radikalni potez ka njenom obaranju. Tako na jednom mestu Boltanski se pita:

„Ko bi bio zainteresovan za sociologiju zarad sociologije... – odnosno, za sociologiju koja iscrpljujući se u sve sofisticiranijim i preciznijim deskripcijama nema nikakvog drugog cilja izuzev sopstvenog ispunjenja kao naučne discipline.“

Boltanski, 2011: 16

Štaviše, čini se da uloga teoretičara koji namerava da se na kritički način bavi totalnim fenomenima kakva je dominacija, nužno podrazumeva neku vrstu društvenog angažmana, ukoliko želi da izbegne kako manjkavosti Garfinkelovog i Gofmanovog pristupa zdravom razumu, tako i redukcionističku „metafiziku sistema“ vidljivu u konvencionalnoj sociologiji.¹⁵⁰

Stoga ne čudi da je zaključno poglavlje *Kritike* posvećeno upravo emancipaciji koju pragmatička sociologija može da iznedri. Boltanski na tom mestu upravo zagovara da je jedan od principijelnih zadataka ove vrste sociološke kritike da ukaže na nužnost kritike u ostvarivanju pravednijeg društva i istovremenom građenju semantičkih kapaciteta „običnih“ aktera kako bi se izborili sa totalnim karakterom društvene dominacije.

Zaključak

Kao što smo naslovu već istakli, nove teorije prakse koje zagovaraju Burdije i Boltanski spaja potraga za kritičkim potencijalom svakodnevice. Iako su u zavisnosti od faze razvoja, njihove teorije varirale u stepenu razlikovanja, moglo bi se tvrditi da razloge za komplementarnost njihovih teorija makar delimično valja tražiti u pragmatičkom tonu njihovih uvida. Naime, Burdije i Boltanski se fokusiraju na praktičnu ulogu nauke i naučni značaj prakse, kao dva blisko povezana motiva koja smo detektovali u klasičnom pragmatizmu.

¹⁵⁰ Up. Irwin; Jensen; Jones 2013: 123–124.

S jedne strane kod Burdijea se srećemo sa imperativom neredukcionističkog naučnog pristupa svakodnevnoj praksi koja pruža mogućnost inteligentne društvene promene putem prevazilaženja uvreženih svetonazora koji su nam intuitivno bliski usled nerazdvojive povezanosti društva i subjekta. Ovaj pragmatički holizam se otelovljuje u Burdijevom shvatanju habitusa koji treba da njegovoj emancipacijski nastrojenoj prakseološkoj sociologiji daruje praktičnu relevantnost time što će razotkriti prividnu nužnost kulturno datih zdravorazumskih uvida kao proizvoda istorije i strukturalnih odnosa. Burdije tako smatra da jednom kada se skine parališuća koprena metafizičkih sistema koji obitavaju u zdravom razumu, onda se ujedno rađa i nada da će obični akteri imati pristup znanjima o univerzalnim principima društvene reprodukcije, te da će i praksa samim tim postati reflektivnija. Sa druge strane, Boltanski – naročito u kasnijem periodu svog rada – nastoji da iz samog zdravog razuma preuzme rečnik koji će teorija moći da koristi za artikulaciju univerzalnih moralnih zahteva. Ideja je čini se da izdvojene i partikularne situacije u sebi već nekako nose osnov univerzalnosti koja je preduslov za kritiku dominacije i reflektivnost svakodnevice.

Ipak, obe teorije na žalost takođe dele pretpostavku da se u odnosu teorije i zdravog razuma može neproblematično umetnuti posredni pojam koji će jasno trasirati put od partikularnog zdravorazumskog do opšteg naučnog znanja. Kod Burdijea ovu ulogu sigurno igra habitus. Za Boltanskog pak opravdanje i osećaj Pravde koji se generiše u konkretnim situacijama imaju sličan potencijal. Međutim ovim se prenebregava činjenica DA sama praktičnost zdravog razuma upravo onemogućava tako jednostavno posredovanje. Glavna nevolja sa zdravim razumom je ta što on već nosi podvojenosti između opštih uvida koji – makar po strukturi i epistemološkim pretenzijama – veoma nalikuju teorijskom znanju i partikularnih znanja koje akteri formiraju kroz interakciju unutar konkretne situacije. Sama interakcija je pak trajno obeležena kontingencijom i stoga prilikom svakog zdravorazumskog rešavanja svakodnevnog praktičnog problema podešavanje između ove dve vrste zdravog razuma ima apsolutni primat zbog toga što time ostvarujemo koherentnost naše subjektivnosti. Ovo podešavanje pak, kao što Boltanski i Teveno primećuju u svojoj analizi polisa, ne može biti potpuno, te stoga je i svaki posredni teorijski pojam nužno posredovan dualnom strukturom samog zdravog razuma. Drugim rečima, habitus, jezik opravdanja i pravde referiraju samo na već generisanu inteligibilnost zdravorazumskih opštosti. Ovim ne želimo umanjimo kritičke domete novih teorija prakse, već samo DA

istaknemo DA znanje generisano rečnikom koji koriste konkretni akteri u konkretnim situacijama ostaje van dometa kako prakseološke tako i pragmatičke sociologije.

No, setimo se da je Garfinkelova i Gofmanova sociologija svoj subverzivni potencijal iskazivala upravo time što je naglašavala činjenicu da konkretnost sprečava apolutnu determinaciju znanja kojim se akteri rukovode u svojoj svakodnevnoj praksi. Štaviše, oba autora su tvrdila da ova nesvodivost zdravog razuma otvara mogućnost inovaciji u načinu na koji interpretirimo svoje okruženje. Da bismo dakle ostvarili jedno celovitije obrazloženje kritičkog potencijala svakodnevice potreban nam je okvir koji na neki način sintetizovao kritiku kulturne dominacije koju razvijaju Burdije i Boltanski sa uvidima o „nedeljivosti“ partikularnog koji su zagovarali Garfinkel i Gofman. Smatramo da nam u pokušaju ostvarivanja ove sinteze znatno mogu pomoći savremena artikulacija pragmatičkih uvida koja se javlja u post-analitičkoj filozofiji u kojoj se kao pravac ističe neopragmatizam.

IV. JEZIK, PRAGMATIZAM I KRITIČKO MIŠLJENJE

Uvod

U ovom poslednjem poglavlju ćemo pokušati da ukažemo kako određeni uvidi koji su razvili autori čija se imena istovremeno povezuju sa analitičkom filozofijom i pragmatizmom omogućavaju da na drugačiji – i nadamo se produktivniji – način sagledamo probleme opštih kulturnih pravilnosti i partikularnih osobenosti konkretnih svakodnevnih situacija. Naravno, jasno je da će u pobeđivanju tih novih intuicija presudnu ulogu odigrati takozvani jezički zaokret koji u velikoj meri obležio filozofiju prošlog veka. Naime, tumačenje značenja koje stvaramo svojom svakodnevicom svakako podrazumeva da analiza jezika mora biti jedan od važnih elemenata analize.

Ove činjenice su svakako bili svesni svi savremeni sociološki autori o kojima smo u prethodnim redovima. Uostalom uticaj sigurno je skoro izlišno govoriti o uticaju analitičkih autora kakvi su bili Vitgenštajn i Ostin na Garfinkela, Gofmana i Burdijea. Ipak, ovde dolazimo do jednog svojevrsnog paradoksa. Iako su sličnosti sa klasičnim pragmatistima bile brojne i dobro dokumentovana, refleksija nad autorima često i eksplicitno (samo)svrstavaju u moderne (neo)pragmatiste i koji se pri tom problemima klasičnog pragmatizma bave iz heuristički plodne perspektive jezičkog zaokreta nije bila dovoljno prisutna. Stoga ćemo u sledećem poglavlju pokušati da naznačimo samo jedan od puteva analize zdravorazumskog mišljenja kao krucijalne tačke preseka u inače složenom odnosu pragmatizma i sociologije.

Shodno tome, u prvom odljcima ovog poglavlja pažnju ćemo posvetiti analizi malapropizama kojom se bavio Donald Dejvidson. Pokušaćemo da prikažemo kako njegova filozofija jezika pruža jedan sasvim nov uvid u odnos kulturnih datosti oličenih u konvencijama interpretacije rečenica i partikularnih inovacija u značenjima koje sa sobom donose malapropizmi. Naročito će se značajnim ispostaviti izmena statusa intersubjektivnosti i inteligibilnosti kako partikularnih inovacija u značenjima određenih reči koje su kao posledica malapropizma, tako i konvencionalnih rečničkih znanja koje usvajamo kroz socijalizaciju i obrazovanje.

U drugom odeljku u fokus naše analize stavićemo radove Ričarda Rortija. Za ovog autora je karakterističan pokušaj da uvide Dejvidsona, ali drugih kontinentalnih i analitičkih autora kao što su Fuko, Derida, Kvajn i Vitgenštajn postavi u širi kontekst pragmatičkog napada na metafiziku i redukcionizam. Štaviše videćemo na koji način Rorti svojom koncepcijom liberalnog ironičara politički radikalizuje uvide koje su zagovarali klasični pragmatisti. U tom smislu pokušaćemo da pokažemo kako kontingencija u procesu reprodukcije konvencija podrazumeva da svako naše nastojanje da putem angažovanog pristupa društvenoj stvarnosti ostvarimo određeni oblik društvene promene nužno podrazumeva aktivno korišćenje zdravorazumskog rečnika.

7. DEJVIDSONOVO SHVATANJE PRIRODE INTELIGIBILNOSTI I INTERSUBJEKTIVNOSTI ZDRAVOG RAZUMA

7.1 Opasnost malapropizama

U svom čuvenom tekstu *Jedan lepi nesklad epitafa*, Donald Dejvidson je pokušao da se pozabavi, sociološki naizgled nezanimljivim, problemom malapropizama i posledicama koji oni nalažu po sistemsko (lingvističko) formiranje značenja unutar nekog prirodnog jezika. Malapropizmi, kao što je poznato, predstavljaju pogrešnu upotrebu reči. Ovo predstavlja relativno čestu jezičku pojavu koja se očituje u svakodnevnim omaškama poput: „Oči su mi bukvalno ispale tražeći ključeve“ ili, da iskoristimo Dejvidsonov duhoviti primer: „Svi smo mi kremirani jednaki“. Međutim, ono što je kod malapropizama potencijalno interesantnije od njihovog humorističkog karaktera je to što slušalac nema nikakvih problema da razume govornika iako se nikad ranije nije susreo sa rečničkom definicijom reči ili sintagme koja je modifikovana malapropizmom i uprkos tome što govornik nije imao intenciju da izrekne reč ili sintagmu koju je izrekao (Dejvidson, 2006: 252).

7.2 Prvobitne i prolazne teorije

Ova vrsta „omaške“ nikako nije naivna po svojim teorijskim implikacijama. Ukoliko želimo da imamo neku teoriju značenja jezika, onda moramo da znamo razliku između unapred zadatog, doslovnog, značenja reči i značenja iste koje u konkretnom kontekstu izgovara govornik. Malapropizmi međutim, po Dejvidsonovom mišljenju, sugerišu brisanje granice između standardizovanog značenja reči, izrečenog konvencionalnog značenja reči i značenja koje se izgovara u nepredviđenoj situaciji¹⁵¹. Dejvidson upravo želi da argumentuje u prilog određenih modifikacija našeg shvatanja šta se podrazumeva pod znanjem prirodnog jezika kako bi sprečio potencijalno razorno brisanje pomenute distinkcije zbog toga što bi na taj način bila ugrožena naša

¹⁵¹Up. Glüer, 2013.

sposobnost da konceptualizujemo komunikaciju. Shodno tome, na samom početku Dejvidson iznosi sledeću tvrdnju:

„Pretpostavljam, međutim, da ništa ne smelo da naruši ili zamagli distinkciju između govornikovog i doslovnog značenja. Kako bismo je sačuvali, tvrdiću da moramo modifikovati određena opšteprihvaćena gledišta o tome šta znači 'znati jezik'... Naročito moramo da rastavimo ono što je doslovno od onoga što je konvencionalno ili uspostavljeno.“

Davidson, 2006: 252

Strategija argumentacije koju Dejvidson ima na umu podrazumeva razotkrivanja šta to u našem korišćenju jezika stvara ovu podelu na doslovno i konvencionalno. Ali pre toga trebalo bi da napravimo određena terminološka pojašnjenja. Doslovna značenja Dejvidson naziva *prvobitnim značenjem*, odnosno to su ona konvencionalna značenja reči koja su standardizovana i nalaze se pri vrhu rečničkih definicija. Dakle, za razliku od načina na koji smo je neretko koristili u ovom radu konvencija u Dejvidsonovoj filozofiji nema toliko veze sa svakodnevnim pravilima delanja već sa formalizacijom jezika.¹⁵²

Ova prvobitna značenja su svakako važna, pošto, po pretpostavci, čine osnovu intersubjektivnosti i inteligibilnosti komunikacije. Jezik je pun metafora, metonimija i alegorija, ali svaka od ovih derivacija podrazumeva da govornik u trenutku ima nameru da će se *prvo razumeti* rečnička značenja, a tek potom ona prenesena. Shodno tome, da bi komunikacija, u okviru jedne govorne zajednice, bila uspešna, govornik mora da zna nešto što sagovornik zna, tačnije njihova znanja moraju da korespondiraju u određenoj meri. Dejvidson pak pokušava da fokusira svoju raspravu na striktno lingvistički aspekt komunikacije koji podrazumeva da „...slušalac deli sa govornikom složen teorijski sistem koji čini mogućom artikulaciju logičkih relacija između rečenica i objašnjava našu sposobnost da tumačimo nove rečenice na organizovan način“ (Davidson, 2006: 254). Teorija prvobitnih značenja jezika koja se po Dejvidsonu ustalila i koju on sebi u zadatak stavlja da analizira se bazira na tri međusobno povezana principa:

- 1) *Prvobitna značenja su sistematična*. Ovim principom se tvrdi da je kompetentan govornik u stanju da na osnovu strukture rečenice tumači

¹⁵² Inače *Jedan lep nesklad epitafa* predstavlja jedan od najznačajnijih radova u čitavom nizu istraživanja koje je Dejvidson sproveo u filozofiji jezika. Na žalost, ovde nema prostora, a ni preterane potrebe da ulazimo u sve meandre ovih analiza. Ipak važno je istaći da većina Dejvidsonovih radova odiše izrazitim anti-redukcionizmom. U tom pogledu je u više navrata (Davidson, 2001a; Davidson, 2001b) osporavao mogućnost da konvencija, shvaćena kao formalističko-teorijsko utemeljenje osnovnih pravila pri formiranju značenja reči, odredi jasne naučne granice svakodnevne komunikacije aktera.

svoje i tuđe iskaze. Samim tim, smatra Dejvidson, veza između značenja i rečenica mora biti sistematična.

2) *Prvobitna značenja su zajednička.* Da bi komunikacija bila moguća potrebno je da postoji zajednički metod interpretacije.

3) *Prvobitna tumačenja se rukovode naučenim konvencijama ili pravilima.* Kao što smo već ranije naglasili – podrazumeva premošćavanje razlike između standardnog jezika i specifičnosti govorne situacije. Drugim rečima, ovim principom se sugeriše da se kompetencija može (u dovoljnoj meri) unapred naučiti samo na formalizovanom sistemu značenja, bez obzira na okolnosti situacije u kojima se odvija proces tumačenja.¹⁵³

Sva tri principa se u lingvističkoj teoriji koriste zajedno kako bi objasnili načine na koji se koriste postojeća i formiraju značenja unutar nekog jezika. Naravno, ovim se ne tvrdi da lingvisti i filozofi jezika nisu svesni činjenice da i najjednostavnija verbalna komunikacija podrazumeva ne samo složeno znanje o „hijerarhijama“ značenja određenih reči ili izraza, već i o ambivalentnostima u već standardizovanim rečima, naročito u žargonskim i vernakularskim modifikacijama standarda.

Međutim, ono što je potpuno specifično za malapropizme po Dejvidsonovom mišljenju je činjenica da dovode u pitanje poslednji od principa koje smo upravo pomenuli. Naime, malapropizmi podrazumevaju *pravilnu interpretaciju* bez ikakvih formalnih pravila kako da se te pojedinačne „omaške u (prvobitnom) značenju“ tretiraju u okvirima *konkretnih* govornih situacija. Dejvidsonova dalja teorijska strategija je saglasno tome pokušala da ukaže na to da je nauka malapropizama taj da se pomenuti principi koji se zagovaraju konvencionalnom lingvistikom i filozofijom jezika sobom povlače određene nesavladive teorijske teškoće. Problem je u tome što govornik koji izgovara malapropizam uspeva da poćini „savršen zloćin“ spram prvobitnih značenja, budući da ima nameru da kaže rećenicu koja ima jedno znaćenje, u stvarnosti zapravo izgovara rećenicu ili sintagmu koja je sama po sebi besmislena, ali koju svejedno slušalac – naizgled, providenjem neke misteriozne intuicije – ipak uspeva da razume. Dejvidson sumira ove probleme na sledeći naćin:

„...slušalac se u upušta u priliku govora naoružan teorijom koja mu govori (makar on tako veruje) šta govornikova arbitrarna rećenica znaći. Govornik zatim kaže nešto sa intencijom da će biti interpretirano na određen naćin i sa

¹⁵³ Up. Davidson, 2006: 254.

očekivanjem da će naj način biti protumačen. Taj način zapravo nije pokriven slušaočevom teorijom. Govornik se ipak razume; slušalac podešava svoju tako da prizove smeranu interpretaciju.“

Davidson, 2006: 258

Kao što vidimo, deficitarnost teorija o prvobitnim značenjima je ključna. Ove teorije bi trebalo da nas pripreme za formiranje značenja u svakoj govornoj situaciji. Međutim, kada se dogodi malapropizam, onda se čini kao da se značenja formiraju ni iz čega, što stoji u oštroj kontradikciji sa trećim principom teorija prvobitnih značenja. Problem je dakle što naučen jezik podrazumeva univerzalnu kompetenciju, odnosno da smo u stanju da, isključivo sledeći konvencije, sposobni da u svakoj situaciji iznedrimo značenje reči našeg sagovornika.

No, kako bi se onda mogle objasniti specifičnosti malapropizama i implikacija koje oni nose sa sobom? Po Dejvidsonovom mišljenju, moramo da se usredsredimo na konkretnu *jezičku interakciju*. Slušalac naime u svakom datom trenutku komunikacije ima određenu „teoriju“ o tome šta znače reči njegovog sagovornika (Davidson, 2006: 260). Ova teorija naravno može biti informisana neverbalnim aspektima komunikacije u koje spadaju: pol, način oblačenja, govor tela, manirizmi, itd.¹⁵⁴ Sa druge strane, govornik koji želi da bude shvaćen na određeni način formira sopstvenu, u granicama jezičke konvencije modifikovanu, verziju prvobitne teorije koju tumač, po pretpostavci govornika, ima o njemu samom.¹⁵⁵ Međutim, ovde se otvara prostor za kontingenciju jezika, budući da nakon što se govornik izrazio, tumač može da uvidi da govornik *ne koristi* prvobitnu teoriju na isti način. Ovo je nova hipoteza na osnovu koje tumač može da načini određene modifikacije svoje sopstvene teorije o tome šta znače određena imena i predikati koje je govornik izgovorio. Ova razlika između unapred datog polazišta tumačenja i onoga što se zaista događa unutar govorne situacije čini osnovu Dejvidsonove distinkcije između *prvobitne teorije* i *prolazne teorije* (gledano paralelno iz ugla govornika i tumača):

„Za slušaoca, prvobitna teorija izražava način na koji je on unapred spreman da protumači govornikovu izjavu, dok prolazna teorija predstavlja način na koji zaista tumači izjavu. Za govornika, prvobitna teorija je ono što on *veruje* da je tumačeva prvobitna teorija, dok prolazna teorija predstavlja onu vrstu teorije koju je tumač *smerao* da koristi.“

¹⁵⁴ Valjalo bi primetiti da Dejvidsonova teorija ima u određenim elementima sličnosti sa idejama sociolingvisti koji su upravo insistirali da se jezik nikako ne može svesti isključivo na pravilnost aplikacije koda.

¹⁵⁵ Up. lePore; Ludwig 2003: 190

Ovde se sad može videti zbog čega postoji napetost između principa sistematične teorije prvobitnih značenja koje smo ranije naveli i filozofije jezika koju zagovara Dejvidson. Naime, da bi postajala univerzalna jezička kompetencija (koje je sugerisana principom 3)¹⁵⁶ potrebno nam je da u nju integrišemo prolazne teorije (jer se upravo u njima sadrži smerano i aktuelno sporazumevanje slušaoca i govornika). Drugim rečima, ono što između sebe *intersubjektivno delimo od značenja* prilikom komunikacije su *isključivo* prolazne teorije – jedino u tom slučaju postoji nada za razumevanje ukoliko dođe do značajne konvergencije između njih (Davidson 2006: 261). Međutim, integracija prolaznih teorija u neki univerzalni gramatički okvir je po Dejvidsonovom mišljenju nemoguća. Pre svega, očigledno je da se ove vrste rečnika menjaju sa situacijom i gde zapravo pretnja (novih) malapropizma iznova preti da izmeni sve ustaljene upotrebe određenih reči.

Šire gledano dakle, cela ideja iz principa 3 da će kodiranje i izuzetaka pravila obezbediti intersubjektivnost značenja je u potpunosti jalova zbog toga što su prolazne teorije izrazito osetljive na idiolektne razlike i idiosinkrazije, samim tim i na prošle komunikacije koje su govornik i tumač imali i koje su uticale na njihovu jezičku kompetenciju. Ukratko, sve dok razgovor ne počne, tumač i govornik nemaju pod sobom sigurnog oslonca u vidu pravila koja će na apsolutno izvestan način zagarantovati sporazumevanje. Shodno tome, Dejvidson smatra da konvencijom zagarantovana univerzalna pravila jezika ne samo da ne garantuju intersubjektivnost, već je u korenu osporavaju :

„Svaka opšta mreža, bilo da je zamišljena kao gramatika Engleskog jezika, ili kao pravilo za prihvatanje gramatika, ili pak kao gramatika plus pravila za njenu modifikaciju i proširenje – na osnovu *istih onih osobina koje ih čine generalnim će biti nedovoljna za tumačenje posebnih izjava*“

Davidson, 2006: 263 (kurziv – S.P.)

Međutim ovde postoje jako važne implikacije po dalji tok naše analize. Naime, ako malo bolje pogledamo tok Dejvidsonovog argumenta, prvobitne teorije ne mogu biti intersubjektivne zbog nužnosti upotrebe prolaznih teorija u komunikaciji, a prolazne teorije su isuviše zavisne od kontingentnih uslova da bi unapred dale kakvo takvo zaleđe samom toku komunikacije (i stoga ne mogu biti deo formalnih gramatike ma

¹⁵⁶ Dejvidson je inače smatrao da je prvi princip relativno kompatibilan sa njegovim gledištima, te da tek u kombinaciji sva tri principa dolazimo do istinskih nevolja (Davidson, 2006: 257).

koliko pravila unutar nje bila fleksibilna). Shodno tome, moglo bi se tvrditi da je *inteligibilnost jezika zasigurno sadržana u prvobitnim teorijama*¹⁵⁷ i bez njih se zaista ne možemo upustiti u „*poduhvat*“ komunikacije, ali *intersubjektivnost je u potpunosti proizvod naših uzajamnih interakcija u konkretnim situacijama*.

Radikalnost i značaj Dejvidsonovih uvida se u tom pogledu pre svega tiče njegovog izrazito koherentnog i elegantnog osporavanja mogućnosti da se pojedinačnom iskazu ili sintagmi korišćenjem apstraktne teorijske aparature (oličene u gramatici ili filozofiji jezika) prida unapred određeno značenje. Jedino opšte što je o jeziku moguće reći po Dejvidsonu je to da ponekad, usled srećnih okolnosti, naše prolazne teorije konvergiraju.¹⁵⁸ Međutim, ukoliko to učinimo onda smo po Dejvidsonovim mišljenju nužno usvojili jednu holističku viziju sveta gde se zamagljuje granica između znanja jezika i svakodnevnih konceptualnih dovijanja.¹⁵⁹ Dejvidson tako tvrdi da ukoliko su njegovi uvidi ispravni onda moramo:

„...da napustimo ne samo uobičajeno značenje jezika, već da *izbrišemo granicu između znanja jezika i našeg uopštenog snalaženja u svetu*... Prolazna teorija je makar po tome teorija što je izvedena *iz domišljatosti, sreće i mudrosti privatnih rečnika i gramatika*, znanja o tome kako ljudi prenose poruke, i praktičnih pravila koje su najverovatnije devijacije od rečnika.“

Davidson 2006: 265 (kurziv dodat – S.P.)

Dejvidsonovo insistiranje na domišljatosti i intrinzično partikularnim praktičnim pravilima putem kojih formulišemo prolazne teorije sugeriše da su zapravo po svojoj prirodi u potpunosti zdravorazumske. Međutim, ono što odvaja Dejvidsonove uvide od svih autora koje smo dosad analizirali je upravo pomenuto razdvajanje intersubjektivnosti u domen partikularnih i konkretnih situacija u koje se upuštamo na osnovu kompetencije koju usvajamo socijalizacijom i koja nam pruža preko potrebnu inicijalnu inteligibilnosti jezičkog delovanja.

7.3 Sociološke implikacije otkrića nesklada

Pre nego što se pozabavimo značajnijim posledicama koje Dejvidsonove ideje mogu da imaju po društvenu teoriju, potrebno je možda ispitati ispravnost i opravdanost

¹⁵⁷ Ne zaboravimo da Dejvidson ovde raspravlja isključivo o govornicima koji govore isti jezik.

¹⁵⁸ Konvergencija malapropizama bi dakle po Dejvidsonu objašnjavala jezičke inovacije.

¹⁵⁹ Hymers, 1998: 266–282.

pravljenja analogije između naizgled tako udaljenih disciplina kao što su filozofija jezika i sociologija. Najjednostavniji – i verovatno najtrivijalniji – odgovor na poricanje ovih spona bi bio taj da je razvoj dvadesetovekovne humanistike i društvenih nauka bio obeležen snažnim uticajem teorija koje su se bavile lingvističkim problemima. Sosirov strukturalizam sa svojim binarnim opozicijama je bio i ostaje plodno tle¹⁶⁰ za sve teoretičare koji i dalje gaje nade da će iznaći plodotvornu redukciju osnovnih procesa društvene interakcije. Ništa manje nisu bili popularni i uticajni autori koji su jeziku pristupali iz radikalno drugačije perspektive, kao što je to slučaj sa Vitgenštajnom i Deridom. Ipak, postoji jedan dublji razlog zbog kojeg je u našem slučaju opravdano praviti ovakve teorijske sinteze. Pre svega, u svim dosadašnjim paradigmatama koje smo istraživali tumačenje je predstavljalo jedno od centralnih mesta u argumentaciji, dok je epistemološka konceptualizacija jezika *po proces tumačenja delanja* ostajala dosta nedorečena. Naposljetku, objašnjenje uloge apstraktnih aspekata komunikacije i konkretne jezičke kompetencije kojim se Dejvidson bavi je od velike važnosti za formiranje jedne osavremenjene verzije pragmatizma koja retrospektivno baca malo drugačije svetlo na sve teorije na koje je pragmatizam ostvario uticaj.

Naravno, to ne znači da nam nisu potrebne određene modifikacije Dejvidsonove filozofije jezika kako bismo istakli njenu primenljivost na probleme koji nas zanimaju. No, za početak zapitajmo se da li su moguće – i ako jesu kako bi izgledale – prolazne i prvobitne teorije u sociološkom ključu, odnosno kako bi izgledala dejvidsonovska analiza tumačenja ljudskog delanja na predlošku iz *Lepog nesklada epitafa*? U pogledu prvog pitanja odgovor je potvrđan. Naime, budući da je i u svojoj filozofiji delanja¹⁶¹ i jezika Dejvidson naglašavao holizam po kome usled radikalne indeterminacije prevoda¹⁶² tumačenje individualnog čina zavisi od konteksta delanja i ne postoji razlog zašto njegovu lingvističku analizu ne bismo ekstrapolirali na druge vrste opštenja.

Odgovor na drugo pitanje je svakako komplikovaniji. Uzimo na primer aktera A (tumača) i B (delatnika). Jasno je da će količina hipoteza koje A ima o tome šta je značenje delanja koje sprovodi B u situaciji C diktirana čitavim nizom informacija (klasi, polu, eventualno sociološkim ili psihološkim znanjem o tome šta akteri rade u situaciji C). Dakle, A može da ima veoma veliki spektar teorija (mnogo veći nego što je

¹⁶⁰ Ključni primer ovde je kulturna sociologija Džefrija Aleksandera koji nastoji da ostvari sintezu Sosirovih binarnih opozicije sa Dirkemovom distinkcijom sveto/profano up. Alexander, C. Jeffrey (2006a), *The Civil Sphere*, Oxford: Oxford University Press;

¹⁶¹ Up. Davidson, 2001b.

¹⁶² Up. Malpas, 1992.

to rečnik u slučaju Dejvidsonove analize) koje mogu da, u zavisnosti od obrazovanja, sežu od zdravorazumske folk psihologije do socioloških obrazloženja. Naravno, bez nekih opštih pravila o interakciji A i B ne bili socijalizovani i ne bi imali nadu da mogu da tumače situacije. Međutim zamislimo da kada se situacija C zaista odigra, A uviđa kako je B zaista imao teoriju koja je bila radikalno drugačija u odnosu na njegovu hipotezu (ovo se jednako odnosi na zdravorazumska koliko i na sociološka istraživanja). Analogija važi i za B koji, sledstveno Dejvidsonovoj strategiji ima intenciju o tome kako da pristupi situaciji C i (pretpostavimo) hipotezu o tome kako će njegov potez biti protumačen. Poenta je da, ma koliko se inicijalne hipoteze A i B razlikovale, međusobno razumevanje će direktno zavisti od toga u kojoj meri su A i B u stanju da svetlu situacije C naprave potrebne zdravorazumske modifikacije svojih hipoteza. U tom pogledu konkretno tumačenje delanja pravi ogromna odstupanja od opštih znanja o delanju. Nakon što napravimo ovu vrstu korekcije za delanje B, ovaj prost model ne gubi ništa na planu intersubjektivnosti, A i B su dosegli dogovor zdravorazumskom dovrtljivošću. Ono što se pak menja je inteligibilnost situacije C koja je sad bogatija za još jedno pravilo izvedeno iz prakse.¹⁶³

Štaviše, moglo bi se tvrditi da su malapropizmi zbog simboličke složenosti društvene interakcije zapravo češći u tumačenju ljudskog delanja u odnosu na jezički oblik komunikacije. Prvobitne teorije bi dakle bili skupovi partikularno generisanih hipoteza o tome kako određene grupe ljudi (i konkretni pojedinci) reaguju u određenim situacijama dok bi prolazne teorije bile adekvatne modifikacije koje se vrše nakon što je do konkretne interakcije došlo. Pri tom odmah možemo primetiti da prvobitne teorije mogu imati mnogo više slojeva apstraktnosti nego što je to slučaj sa jezikom. Naime, dok se u jeziku prvobitna teorija o značenju neke reči uglavnom svodi na redosled objašnjenja te reči u rečniku, dotle u našem primeru A može biti sociolog koji analizira neobičnu reakciju prijatelja B na situaciju C sa stanovišta nekoliko konkurentnih socioloških teorija, istovremeno sa znanjem o traumi kroz koju je njegov B prijatelj prošao. Poenta koju bismo mogli izvesti je da prolazne i prvobitne teorije sugerišu da postoje određene granice u generalizaciji značenja delanja. Drugim rečima, unutar svakodnevice postoji element svakodnevice koji se ne da univerzalizovati i zavisi od aktivnih nastojanja aktera da modifikuju svoje konceptualne sheme kako bi ostvarili razumevanje unutar konkretne situacije. Ipak, to ne znači da je svakodnevica polje

¹⁶³ Ovo svakako važi u granicama u kojima B želi da kroz svoje delanje bude razumljiv.

apsolutne kreativne autonomije zbog toga što prvobitne teorije koje čine inicijalni okvir tumačenje delanja moraju biti pod uticajem ustaljenih istorijskih obrazaca koje usvajamo kroz socijalizaciju i koje, kao prvobitne teorije, čine uslov inteligibilnosti društvenog delanja.

Ovde bi bilo korisno da heurističku plodnost Dejvidsonovih uvida razmotrimo u odnosu na teorije prakse o kojima smo govorili u prethodnom poglavlju. Ono što Boltanskog i Burdijea spaja je ideja u kojoj nastoje da opštost društvenih odnosa sagledaju kroz prizmu jednog teorijskog supstrata (otelovljenih u pojmovima habitusa i opravdanja) čime bi se ostvarila mogućnost da se prave apstraktne generalizacije pravilnosti interakcije bez metafizičke perskripcije njene suštine. Habitus tako pruža mogućnost da razumemo kroz zdravorazumsku konceptualnu aparaturu načine na koji objektivni istorijski uslovi kreiraju konceptualni svet svakodnevice. Polisi, opravdanja i (meta)kritika bi sociologu koji sledi Boltanskog trebalo da pruži mogućnost da opet korišćenjem zdravog razuma ukaže na napetost između metafizičke redukcije složenosti društvene stvarnosti i njenih testova kroz koje se generišu opravdanja delanja koja slede konkretni polisi time što će ukazati da nije u stanju da objasni i smanji nužnu kontingenciju svakodnevne prakse.

Ukoliko imamo vidu Dejvidsonovu ideju o prolaznim i prvobitnim teorijama, pred nama će se otkriti određene manjkavosti u prakseološkoj i pragmatičkoj sociologiji. Naime oba pristupa smatraju da je svaku konkretnu situaciju moguće podvesti pod supstrat habitusa i kritike ili bilo kakve sociološke teorije koja se na njima bazira. Dejvidson nas uči da je ovo u potpunosti uzaludan zadatak. Ono što je intersubjektivno po definiciji je prolazna teorija koja se ne može pretvoriti u sistematičnu teoriju o tome „kako se formira značenje u društvu“ baš zbog toga što je značenje intrinzično konkretan. Zbog toga konvergencije prolaznih teorija operišu kao apsolutno autonoman element zdravorazumskog mišljenja koji se ne da generalizovati.¹⁶⁴ Shodno tome ideja da se zdrav razum može redukovati putem sociološke imaginacije gde postoji termini koji su u zavisnosti od potreba istraživača istovremeno opšti i pojedinačni kao što je to slučaj sa Boltanskovom idejom polisa i Burdijeovim habitusom naprosto nije moguća. Ovo naročito važi u pogledu veze između testova i polisa u pragmatičkoj teoriji Boltanskog zbog toga što direktno zavisi od mogućnosti da se stvaraju asocijacije koje podrazumevaju metafizičke apstrakcije.

¹⁶⁴ U poslednjem poglavlju detaljnije ćemo razmotriti koje su posledice ove rasprave po shvatanje zdravog razuma.

Sa druge strane, ovo ne znači da se moramo vratiti analizi situacije na način na koji to čine etnometodolozi ili Gofman. Teorije prakse su bile u pravu u svom pokušaju da istorijski formirana pravila interakcije usmeravaju ka naizgled haotičnim podešavanjima na koja smo prinuđeni unutar svakodnevice. Istorijsko-strukturalni aspekti zaista postoje, ali ne na takav način da direktno prekrivaju značenja unutar svakodnevice, već samo u meri u kojoj predstavljaju zaleđe u kom formiramo hipoteze o tome šta znači delanje neke grupe ili pojedinca. Drugim rečima Boltanski i Burdije su bili u pravu da se redukcija složenosti konvergencije prolaznih teorija odvija po određenim pravilnostima, ali su pogrešili utoliko što su pretpostavili da se te pravilnosti mogu opisati „univerzalno-gramatički“ kao i u tome što su smatrali da su intersubjektivne zbog toga što su unapred date. Dejvidsonova antiedukcionistička filozofija jezika u tom smislu se može shvatiti kao svojevrsan korektiv ovih teorija.

Ipak, sagledavanje širih društvenih implikacija Dejvidsonovih uvida je takođe bila inspiracija za pragmatizam Ričarda Rortija koji u neku ruku nudi jednu konkretnu sliku uticaja istorija na promenljivost zdravorazumskih stavova. Shodno tome, u narednom odeljku pažnju ćemo upravo posvetiti njegovoj verziji istorizacije neopragmatičkih uvida.

8. PRAGMATIZAM IZMEĐU KONTINGENCIJE I ISTORIJSKOG NAPRETKA U DELU RIČARDA RORTIJA

8.1 Ka istorijskoj generalizaciji (neo)pragmatizma: Rortijevo shvatanje abnormalnog i normalnog diskursa

Ričard Rorti se u svom delu *Filozofija i ogledalo prirode* upušta u poduhvat sličan onom njegovog intelektualnog uzora, Džona Djuija. Naime, kao što je Djuj želeo da nadogradi klasični pragmatizam time što ga je postavio u jedan širi, skoro hegelovski, istorijski kontekst postepenog razvijanja naturalizma koji ukidajući iluziju izvesnosti povećava kontrolu nad spoljašnjom sredinom, tako i Rorti na radovima čitavog niza savremenih filozofa uključujući Kvajna, Dejvidsona i Kuna, ali i Hajdegera, Deride i Fukoa nastoji da napadne oblike utemeljujućih poriva filozofije (oličenih pre svega u reprezentalističkoj slici jezika kakvu su zagovarali Rasel, Frege i Karnap) čime se po pretpostavci otvara prostor za kulturu koja je orijentisana ka eksperimentu i konverzaciji.

Ovde ne postoji ni prostor i eksplicitna potreba da ulazimo u detalje na koje sve načine Rorti vrši napad na različite verzije realizma. Dovoljno će biti da istaknemo kako njegova strategija podrazumeva niz varijacija argumenata koji treba da ospore pravo metafizički orijentisane epistemologije da uspostavi ono što Rorti naziva (univerzalnom) samerljivošću rečnika koja podrazumeva „maksimalnu količinu zajedničkog tla sa drugima“ (Rorty, 1979: 316), odnosno da postoji jedna konceptualna tačka konvergencije, oličene u Biću, Formi ili nečem sličnom, gde sve kulturne i idiosinkratične razlike između pojedinaca nestaju. Ovoj tendenciji u filozofiji Rorti suprotstavlja svoju verziju hermeneutike koja u njegovom tumačenju ima specifične konotacije:

„Hermeneutika vidi relacije između različitih diskursa kao niti moguće konverzacije koja ne pretpostavlja nikakav disciplinarni matriks koji ujedinjuje govornike, ali u kojoj nada za postizanje dogovora nikad nije izgubljena dok god sama konverzacija traje. To nije nada otkrića prethodno postojećeg zajedničkog tla, nego jednostavne nade za dogovor, ili, makar, plodotvornog neslaganja.“

Rorty, 1979: 318

Kao što vidimo iz ovih reči koje odišu dejvidsonovskim napadom na gramatičku determinaciju značenja, hermeneutika po Rortiju nema neki eksplicitan cilj koji bi se mogao redukovati u program istraživanja. Ona je obeležena holizmom i pragmatičkim duhom koji razgovor i debatu tretira kao jedini mogući ishod svakog našeg nastojanja da saznamo prirodno i društveno okruženje u kojem živimo. Epistemologija pak ima tendenciju da konstruiše jezik, odnosno da terminološki omeđi prostor slaganja i da ga petrifikuje kao nešto vanvremensko i odvojeno od (svakodnevnog) života.

Ova opozicija između hermeneutike i epistemologije se u prvom značajnijem Rortijevom delu, *Filozofiji i ogledalu* prirode konkretnije ispoljava kao istorijsko smenjivanje između abnormalnog i normalnog diskursa. Normalni diskurs predstavlja kognitivno zaleđe, mesto inteligibilnosti i konsenzusa na osnovu kojeg se rešavaju problemi unutar domena tog diskursa. Tako znamo da ukoliko proračun fizičara pokaže da se neka čestica kreće brže od svetlosti, onda verovatno postoji neka greška u hipotezi ili proračunu. Isto tako znamo da je potpuno besmislena tvrdnja koja se često čuje kod desničarskih aktivista da globalno zagrevanje ne postoji zato što je prošla zima veoma topla.¹⁶⁵

Tako bi normalni diskurs bio istovetan sa skupovima prvobitnih teorija u kojima postoji pokrivenost svih govornih situacija sa standardizovanim rečničkim značenjima. Međutim, pošto usled kontingencije prakse normalni diskurs po Rortiju ne može na potpuno neprotivrečan (savršeno samerljiv) način da prekrije sve potencijalne opise situacija i pojava, naporedo sa normalnim egzistiraju i abnormalni diskursi. Ako bismo ostali u registru koji koristi Dejvidson, abnormalni diskursi su sastavljenih od metafora, srećnih konvergencija malapropizama, uspešno rešenih nesporazuma, te shodno tome njihov produkt može da „seže od nonsensa do naučne revolucije“ (Rorty, 1979: 20). Abnormalni diskursi dakle namerno ili nenamerno stavljaju u zagrade konsenzus koji uspostavlja normalni diskurs. Ovde odmah možemo da uočimo važne sociološke implikacije. Svi mi živimo svoj život rukovodeći se određenim normalnim diskursima, ali u određenim situacijama bivamo prinuđeni da menjamo konvencije koje su uspostavljene kako bismo rešili problem pred nama (bilo da je u pitanju problem koji se tiče kvantne mehanike ili modaliteta redistribucije bogatstva). Naša sposobnost tumačenja je shodno tome osnova redeskripcije putem koje se generišu abnormalni diskursi. Ukoliko ta redeskripcija nije čista glupost, ona može da postane okvir za

¹⁶⁵ Kao što Patrik Baert primećuje, normalni diskurs je na snazi kada god „postoji konsenzus o tome kako ćemo da presudimo između dve suprotstavljene tvrdnje“ (Baert, 2004: 356).

potpuno novi skup problema koji zatim, ukoliko se i drugi upuste u debatu s nama, postaje vremenom normalan.¹⁶⁶

Važno je istaći da ova dva diskursa po Rortiju moraju da egzistiraju naporedo i da ne postoji neki teorijski sistematičan oblik razrešenja ove distinkcije:

„Ponašaćemo se epistemološki tamo gde savršeno jasno razumemo šta se događa ali pri tom želimo da to razumevanje kodifikujemo kako bismo ga proširili, ili ojačali, ili predavali, ili 'utemeljili'. Moramo se ponašati hermeneutički tamo gde ne razumemo šta se događa, a pri tom smo dovoljno iskreni da to priznamo.“

Rorty, 1979: 321

Ovde možda najlakše možemo da uvidimo zbog čega su po Rortiju normalni i abnormalni diskursi međusobno nesamerljivi, ali ne nužno i ne-prevodivi. Nesamerljivost se samo odnosi na nemogućnost otpisivanja postojanja hermeneutičkom tumačenju stvarnosti time što ćemo razviti pojmovni aparat koji pruža konačno objašnjenje naše povezanosti sa svetom. Rorti svaku vrstu epistemološkog poriva za osnovama samerljivosti diskursa eksplicitno razumeva kao „...traženje načina da se dalja redeskripcija učini nepotrebnom time što će se pronaći način kako da se sve moguće deskripcije svedu na jednu“ (Rorty, 1979: 377). Prevodljivost je pak garantovana činjenicom da nas izazov konkretnih praktičnih situacija tera da zaboravimo na epistemološka utemeljenja, odnosno takoreći, primorava nas da formulišemo abnormalni diskurs iz normalnog. Na taj način u istorijskoj igri između hermeneutičkog i epistemološkog pristupa svetu, abnormalni diskurs modifikuje ili pak u potpunosti ruši normalni diskurs putem metafora, srećnih malapropizama, promenjenih rakursa, postavljajući radikalno neobična polazišta pomoću abnormalnog diskursa. Galilej tako ne otkriva svet empirijske nauke jezika u kome se „ogleda priroda“, već je novu napravu zvanu teleskop uperio u nebo i stvorio niz novih hipoteza koje su sticajem srećnih okolnosti stvorile vrednosti novovekovne nauke – od kojih je svakako najvažnija empirijska provera ideja. Shodno tome, možemo reći da Rorti nastoji da razvije jednu verziju pragmatizma koja je s onu stranu distinkcije između relativizma i objektivizma. Savršeno je validno tvrditi da fotoni postoje (jer dosad

¹⁶⁶ Iako Rorti filozofsku inspiraciju za abnormalni i normalni diskurs u velikoj meri bazira na Kunovim shvatanjima (Rorty, 1979: 322–333) ova distinkcija se može izreći Dejvidsonovskim rečima. Tako bi normalni diskurs bio istovetan sa skupovima prvobitnih teorija, dok bi abnormalni diskurs bio baziran na usvojenim modifikacijama standarda putem situaciono generisanih prolaznih teorija.

savremeni fizičar nije ponudio redeskripciju koja bi sugerisala suprotno).¹⁶⁷ Ono što je pak po Rortiju nemoguće je konstrukcija apstraktnosti kategorijalnog sredstva, bilo da je on jezik, ideja, forma ili društvena struktura koji će ove fenomene jednom za svagda spojiti sa nekom dubokom misterioznom osobinom nas ljudi da u sebi ili kroz sebe iščitavamo suštinu prirode. Objektivnost po Rortiju opstaje, ali ona je krajnje pragmatički određena kao slaganje upućenih sagovornika (Rorty, 1979: 351)

Samim tim, uloga filozofije društvenih nauka po Rortijevom mišljenju ne može i ne sme da bude čisto deskriptivna zbog toga što, zajedno sa umetnošću i prirodnim naukama, ispituje granice normalnog diskursa i ujedno pruža materijal za formulisanje abnormalne redeskripcije. Ipak, to je nemoguće postići ukoliko se iz vida izgubi praksa. Setimo se da ma koliko nam epistemologija pomagala da svet uredno sebi i drugima objasnimo društvo kao relativno celinu, međutim da bismo načinili iskorak izvan konvencije i norme moramo da uvidimo da je ta celovitost samo priručno sredstvo. Za ovaj potez nužno je da komuniciramo, a jedini istinski intersubjektivan način da to učinimo je kroz kontingentne dejvidsonovske prolazne teorije koje su nastanjene u praksi i koje su po svojoj prirodi u potpunosti zdravorazumskog karaktera.

8.2 Kontingencija kao kritika

Međutim, u većini radova koji se bave Rortijevom filozofijom obično se najveća pažnja poklanja njegovim napadima na realizam ili nedoslednostima u njegovoj verziji hermeneutike.¹⁶⁸ Međutim, ono što se ovakvim pristupom vrlo lako gubi iz vida je njegovo shvatanje društvene kritike i njene uloge u napretku neke društvene zajednice.¹⁶⁹ Ovo zanemarivanje Rortija kao „društvenog kritičara“ je tim pre začuđujuće ukoliko imamo u vidu koliko je eksplicitno tvrdio da je rastemeljenje primata epistemologije za ulogu imalo upravo otvaranje horizonata javne rasprave i društvenog eksperimentisanja sa opisima sveta u kome živimo.

Možda najlakše možemo da dokučimo bitnost kritike u Rortijevom delu ukoliko se osvrnemo na njegov ideal postfilozofske kulture koja kako sam ističe „(...) ne može da odgovori na pitanje o odnosu našeg vremena – opisa i rečnika koji se koriste – prema

¹⁶⁷ Mada primetimo da Borov model atoma u strogom smislu reči više ne postoji.

¹⁶⁸ Up. Bilgrami 2000; Gutting, 2003: 56.

¹⁶⁹ Up. Rorty, 1999.

nečemu što nije neki alternativni rečnik“ (Rorti, 1992: 89). Kontrastiranje i rasprava o alternativnim modelima redokripcije postaju nužnost i imperativ ovako određene kulture. Međutim, ovo je, primetićemo, ishodište a ne objašnjenje društvenih posledica koje nastaju onda kada se obori primat metafizike i epistemologije koje su bile mete napada u *Filozofiji i ogledalu prirode*. Da bismo razumeli mogućnost nastanka i opravdanje ovakvog shvatanja kulture, prethodno je potrebno razmotriti Rortijeve teze o kontingenciji jezika, sopstva i liberalne zajednice koje su nastale u *Kontingenciji ironiji i solidarnosti*.

1) *Kontingencija jezika* je u velikoj meri slična ranijim tezama o abnormalnom i normalnom diskursu. Takođe, ovde se najlakše može uvideti koliko je Rorti duboko pod uticajem Dejvidsona. Naime, Rorti se ovde oslanja na ideje iz *Epitafa*, insistirajući na tome da jezik predstavlja našu sposobnost da pridajemo značenja u sasvim konkretnim situacijama, te da ne postoji način da se otiskivanjem u transcendentalnost ravan meta-pravila koja bi nam omogućila da otkrijemo neku vrstu jezika koji će uvek i nepogrešivo formirati hijerarhije značenja za svaku moguću situaciju. Poput Dejvidsona i Rorti se slaže da što se tiče jezika intersubjektivnost leži u onim trenucima kada postoji velika konvergencija prolaznih teorija.

2) *Kontingencija sopstva*: Sopstvo se po Rortiju ne može tretirati kao niz savršeno koherentnih svojstava određene ličnosti, već jedino kao kontingentan skup alternativnih samoopisa koji se artikulišu kroz partikularne situacije kroz koje prolazimo u svojoj svakodnevnoj praksi. Proces obogaćenja skupa ovih samoopisa Rorti naziva samostvaranjem. Iako na prvi pogled izgleda kao da je samostvaranje privilegija ljudi verziranih u filozofiji ili pesništvu, ono je po Rortiju „demokratizovano“ Frojdomovim uvidom u nesvesno koje nam daje pregršt malapropizmama i „bizarnih“ metafora koje možemo da iskoristimo u projektu samostvaranja. Shodno ovom približavanju psihoanalizi, jasno je da Rorti u suštini ne vidi mogućnost da se poimanje sopstva utemelji na hijerarhijskom razdvajanju između „razuma“ i „strasti“:

„Pojam 'apsolutne validnosti' nema nikakvog smisla bez pretpostavke o sopstvu koje je uredno podeljeno u deo koji deli sa Uzvišenim i deo koji deli sa životinjom. Ali ukoliko bismo kao liberali prihvatili ovu opoziciju između razuma i strasti, ili razuma i volje, onda bismo same sebe osporavali. Oni od nas koji se slažu sa Frojdom... da osobe *ne* bi trebalo deliti na razum i strast nužno moraju da napuste, ili makar da ograniče korišćenje tradicionalne distinkcije između 'racionalnog uverenja' i 'uverenja koja počivaju na okolnostima pre nego na razlozima’“

3) *Kontingencija liberalne zajednice*: Politička implikacija rastemeljivanja u koje se Rorti upušta nalaže da kao akteri nikad ne možemo da ponudimo univerzalno opravdanje bilo kog političkog sistema. Ono što međutim možemo da uradimo je da pokušamo da budemo maksimalno brižni i solidarni spram svačijeg projekta samostvaranja. Sistem koji je maksimalno posvećen poetizaciji društva i morala Rorti naziva liberalnom utopijom, a njene žitelje liberalnim ironičarima. Ipak, da bi izbegao optužbe da tezom o ukidanju stroge granice između razuma i strasti zagovara iracionalizam, Rorti uvodi jednu opštiju distinkciju između privatnog i javnog koja obuhvata sve potencijalne samoopise svih članova postfilozofske kulture. Ova distinkcija se pak temelji na svesti o posledicama koje proističu iz procesa redeskripcije.

Liberalni ironičar celokupan sadržaj kulture vidi kao potpuno otvoreno polje eksperimentisanja – bez obzira na to da li se eksperimentisanje tiče značenja nekih metafora u književnosti ili pak matematičkih formula. To eksperimentisanje vodi do različitih redeskripcija pojmova i problema koji proizilaze iz starih paradigmatičkih okvira, te na koncu postaju deo opšteg kulturnog nasleđa zahvaljujući tome što zajednica upućenih sagovornika prepozna korist ovog novog rečnika po sopstveni proces redeskripcije. Štaviše, smena jednog rečnika drugim po Rortiju je zapravo takođe kontingentna, pošto zavisi od krajnje neizvesnog spleta individualnih motiva i istorijskih okolnosti. Stoga je i svako naše znanje duboko upleteno u istoriju iz koje se, sudeći po Rortijevim tvrdnjama, mogu izvlačiti pouke, ali ne i striktni zakoni. Temeljno uverenje ironičara je da se svaka ideja može učiniti primenljivom ili odbojnom ukoliko se na određen način kontrastira ili poveže s nekom drugom idejom. Upravo zbog toga što ne želi da se uplete u mrežu značenja koju mu nameće rečnik koji je istorijski već formiran, ironičar nastoji da dosegne autentičnost time što putem redeskripcije artikuliše sopstveni, originalniji jezik. Stoga se Rortijev ironičar pre priklanja romantičarskoj tradiciji pesnika, nego prosvetiteljskoj glorifikaciji naučnika.

Međutim, ovde postoji jedno ograničenje. Baš zato što je posvećen poznavalac istorije, sam „liberalni ironičar“ je svestan opasnosti potrage za autentičnošću (naravno, pod uslovom da želi da sledi sopstveni osećaj solidarnosti sa drugima i da bude javna ličnost u punom smislu te reči). On, možda bolje od bilo koga drugog, zna da surovost, tortura i zlostavljanja predstavljaju naličje potrage za originalnošću i prevazilaženjem ograničenja koje stvaraju konvencije društva u kome živimo. Nasuprot tome, on je takođe svestan istorijske činjenice da se različiti konvencionalni rečnici često koriste

zarad opravdavanja nepravdi i zločina. Dakle, liberalni ironičar je „raspolučen“ između sopstvene težnje za artikulacijom originalnog rečnika i svoje javne uloge intelektualca koji je aktivni član društva: on je osuđen da stalno balansira između ova dva suprotstavljena motiva.

Rešenje koje Rorti nalazi za ovaj problem jeste da se ironija mora ograničiti na privatnu sferu, ali samo na nivou zagovaranja određene redeskripcije kao opšteg rešenja društvenih problema kakve je nekad nudila metafizika.¹⁷⁰ Suštinski „problem“ ironije je što ona ne može i ne treba da se institucionalizuje. Upravo iz tog razloga na jednom mestu se tvrdi: „Ne mogu da zamislim kulturu koja svoju omladinu socijalizuje na takav način da stalno sumnjaju u sopstveni proces socijalizacije“ (Rorty, 1995: 87). Ironija dakle ne može biti javna ukoliko se pod tim podrazumeva sistemsko uređenje praksi pojedinaca. Sa druge strane, pošto pripadnici Rortijevog liberalnog društva uvek moraju da nastoje da smanje patnju drugih, onda i liberalni ironičar ima obavezu da kroz svoje bavljenje teorijom doprinese ovoj opštoj društvenoj težnji. On, međutim u tu svrhu može da upotrebi jedino redeskripciju – budući da se odrekao svakog drugog „metoda“.

To nas vraća našem inicijalnom pitanju o kritici u Rortijevoj post-filozofskoj kulturi. Naime, pošto metafizička tačka konvergencije u kojoj nam svet postaje potpuno transparentan više ne postoji, ironičarevo nastojanje da smanji patnju, shodno prethodnim ograničenjima, mora biti fokusirano na *konkretne* rečnike koji omogućavaju ili podstiču surovost nad drugima.

„[L]iberalnom ironičaru je potrebno što više imaginativne bliskosti sa alternativnim konačnim rečnicima, ne samo zarad njegove edifikacije, već kako bi razumeo svako moguće poniženje ljudi koji koriste ove konačne rečnike.“

Rorty, 1995: 92

Ova „imaginativna bliskost“ je upravo uporište kritičke misli kod Rortija. Ideja koju on zagovara se ne sastoji u tome da intelektualci nove post-filozofske kulture ostaju nemi pred društvenim problemima usled toga što je broj varijacija rečnika beskonačan. „Paralisani“ smo samo nemogućnošću otkrivanja univerzalnog teorijskog sistema koji će omogućiti jedinstveno objašnjenje i jedinstven okvir za rešavanje svih problema. Ali mogućnost zagovaranja reforme društva opstaje u konkretnim primerima, u konkretnim diskursima. Upravo zbog toga Rorti odaje poštovanje Deridi i Fukou koji su putem

¹⁷⁰ Otud potiče Rortijeva kritika pokušaja da se u savremenoj društvenoj nauci izučavanje društva zasnuje na dekonstrukciji ili na genealoškom pristupu moći kao nekim novim oblicima Metoda. Tekst, prema Rortiju, nema nikakv poseban status; on je podesan za određene svrhe, ali za neke druge je potpuno neprimenljiv (Rorti, 1992: 354-356).

dekonstrukcije ili genealoškog metoda razotkrili rečnike koji proizvode patnju. Međutim, za razliku od njih, Rorti *ne* smatra da su konvencionalni ili, kako ih on naziva, konačni rečnici beskoristan proizvod odnosa moći u društvu. Ti rečnici su važni onim pojedincima koji ih svakodnevno koriste i bilo bi okrutno reći da su potpuno lišeni svrhe, pošto bi time za te ljude svet postao neinteligibilan. Štaviše, ukoliko bi pojedinci počeli da sumnjaju u legitimnost celokupnog sadržaja svog konačnog rečnika izgubili bi mogućnost da izraze neslaganje, da se žale na nepravdu – što po Rortiju predstavlja vrhunsku surovost.¹⁷¹

Ukoliko se složimo sa zasad provizornim određenjem da zdrav razum obuhvata skup iskaza i znanja koji se koriste u svakodnevnoj praksi, onda se između njega i Rortijeve kovanice „konačnog rečnika“ može povući znak jednakosti. Na jednom mestu u svojoj knjizi *Filozofija kao kulturna politika*, Rorti koristi termin zdrav razum na potpuno istovetan način na koji je ranije koristio „konačni rečnik“:

„Na osnovu uvida u kulturu koji ovde nudim, intelektualni i moralni progres se postiže na taj način što tvrdnje koje su apsurdne jednoj generaciji postaju zdrav razum sledeće. Uloga intelektualca je da doprinese toj promeni time što će pokazati kako te nove ideje mogu, ukoliko se isprobaju, da reše ili ublaže one probleme koji proizilaze iz starih ideja.“

Rorty, 2007: 85

Dve stvari su važne u pogledu ovih Rortijevih tvrdnji. Prvo, očigledno je da Rorti veruje u mogućnost moralnog napretka; i drugo, cilj te reforme je promena zdravorazumskih iskaza koja delom nastaje kao posledica delovanja angažovanog teoretičara. Valja imati na umu da Rorti ne smatra da je reforma moguća zahvaljujući nekom novom obliku intersubjektivnosti koji opet daje priliku teoretičarima da postave univerzalno zagarantovane kriterijume za valjan argument. Drugim rečima, ovde nije reč o nekoj prikrivenoj verziji habermasovskog komunikativnog delanja, već pre o filozofski neutemeljenoj raspravi u kojoj se pridevi *istinit* i *lažan* i dalje koriste u onom obliku u kojem ih svakodnevno upošljavamo, ali se ne traži viša pojmovna instanca iz koje nam postaje jasno kakva je filozofska priroda istinitih i neistinitih iskaza. U tom smislu, možemo zaključiti da se uloga rortijevske kritike ogleda u stalnom kontrastiranju sadržaja zdravog razuma kako bi se otkrili novi, humaniji rečnici.

Međutim, ovde je vidljiva i jedna nelogičnost. Naime, zdrav razum omogućava izražavanje nezadovoljstva i stvara pobunu protiv surovih praksi, ali im ujedno i daje

¹⁷¹ Up. Rorty, 1995: 86.

povoda. On je i mesto odakle proističe kritika, odakle se artikulišu zahtevi i pišu parole, ali je takođe i predmet kritičkog razmatranja. Sam status zdravog razuma je stoga kod Rortija prilično nerazgovetan. Ovi paradoksi proističu iz činjenice da Rorti zdrav razum tretira kao savršeno homogen rečnik. Međutim, postoji mnogo načina na koji sebi mogu da predočim stvarnost, a da to potpadne pod „zdrav razum“. Mogu, poput Mura, da tvrdim da me zdrav razum upućuje na to da postoje sasvim izvesne istine (i da time, „na mala vrata“, vratim stara metafizička gledišta); zatim mogu da koristim primitivne evolucionističke pretpostavke u svojim promatranjima dešavanja u međunarodnoj politici i da tvrdim da rasa određuje potencijal nacije (koje su očigledno pogrešne); ili pak mogu da se bunim protiv odluka nekog urbaniste koji – na osnovu određenih teoretskih pretpostavki – nameće urbanističko rešenje mog komšiluka koje nijednom od krajnjih korisnika nije od koristi (gde postoji velika verovatnoća da sam u pravu). Dakle, to što zdravorazumska znanja čine naše okruženje (i naš identitet) inteligibilnim ne znači da se svi zdravorazumski iskazi mogu olako svrstati u jedan jedinstven pojam kakav je Rortijev „konačni rečnik“. Neuzimanje u obzir ove kompleksne veze između različitih aspekata povezanosti prakse i zdravog razuma završava u paradoksu u koji zapada Rorti gde teorijska redeskripcija ne može da se poveže sa zdravim razumom.

Zaključak

Uvidi Dejvidsona i Rortija su višestruko važni za čitav niz problema sa kojim smo se bavili u ovom radu. Ipak verovatno najvažnija sociološka implikacija njegove filozofija se tiče činjenice da po Dejvidsonu subjekt zapravo zasebno interiorizuje kako „prvobitne“ istorijsko-strukturalne datosti, tako i „prolazna“ partikularna značenja društvenog delanja (što pak implicira da postoje dve vrste spoljašnjosti; od koji prva sa sobom donosi inteligibilnost, dok druga pruža intersubjektivnost akteru) Samim tim, postaje nam jasnije zbog čega je konkretno zdravorazumsko znanje o kojem su govorili Garfinkel i Gofman moglo biti subverzivno. „Sablast“ konkretnog koju nam Dejvidson razotkriva se pre svega ogleda u mogućnosti jednog zdravorazumskog uvida da ostvari partikularnu inovaciju u tumačenju društvenih pojava, ali takođe i u sposobnosti tog istog uvida da formira novu zajednicu sagovornika koja će samoj inovaciji potencijalno pribaviti autoritet konvencije.

Ričard Rorti je svojim shvatanjem kontingencije i liberalnog ironičara upravo nastojao da ukaže kako njegovo razumevanje redeskripcije podrazumeva aktivnu i angažovanu artikulaciju kritičkog potencijala svakodnevice koja nastaje zbog potpuno nepremostive kontingencije jezika, subjekta i zajednice. Ova radikalna otvorenost prakse koja priziva ironijsko odbacivanje konvencija se može stabilizovati u šicovsku „zalihu znanja“ jedino u domenu gde je moguća „srećna konvergencija prolaznih teorija“ – a to je upravo domen „konačnog rečnika“, odnosno zdravog razuma. Ipak ovo je bila samo negativna uloga zdravog razuma koji u Rortijevom delu takoreći stoji kao branik pred onim redeskripcijama koje bi mogle biti nepravedne. Naravno, videli smo da ironija može da bude potencijalno opasna, saglasno tome Rortijeva teorijska strategija je bila da distinkciju privatno/javno bazira upravo na stepenu u kojem liberalni ironičar u svom ironijskom samostvaranju ima imaginativne bliskosti sa zdravorazumskim konačnim rečnicima. Međutim, ovaj potez samo skriva probleme pre nego što ih rešava. Kao što smo videli, u svom strahu od neobuzdane redeskripcije Rorti nepotrebno pravi suviše rigidno razdvajanje privatne i javne uloge liberalnog ironičara, odnosno rortijevske verzije angažovanog intelektualaca. Ovakav pristup nehotice vodi ponovnoj homogenizaciji zdravog razuma čime se pak tupi kritička oštrica svakog teorijskog uvida u društvenu stvarnost.

Shodno tome, ćemo u zaključnom poglavlju našeg rada pokušati da ponudimo određene modifikacije uvida koje nam ponudili Rorti i Dejvidson u nadi da je ipak moguća rekonstrukcija odnosa teorije i prakse u kojoj će subverzivnost partikularnih zdravorazumskih znanja naći zajedničko tle sa teorijskom kritikom istorijsko-strukturalnih datosti.

ZAVRŠNA RAZMATRANJA: KA NEOPRAGMATIČKOM SHVATANJU ZDRAVOG RAZUMA

9.1 Različita shvatanja partikularnosti zdravog razuma

Možda ne bilo zgoreg da zaključni deo ovog rada otpočnemo kratkim osvrtom na jedan od motiva s kojima smo se veoma često susretali u ovom radu. U toku predašnjih analiza veoma često smo govorili o tome kako konkretne svakodnevne situacije zahtevaju zdravorazumsko znanje, te da ta vrsta znanja često ima primenu samo na veoma uzak domen društvenih fenomena. Od Šica do Rortija, svi autori kojima smo posvećivali pažnju u prethodnim redovima su takođe tvrdili da je ovo znanje dragoceno upravo zbog toga što je fleksibilno i otvoreno. Na njega smo u izvesnom smislu „osuđeni“ i ono nam je potrebno upravo zbog trošnosti naših napora da ostvarimo opšta uredna objašnjenja kako društvenih odnosa tako i sopstva. Samim tim, bez njega teško da možemo da komuniciramo sa drugim ljudima. Sledstveno, u radu smo pokušali da ukažemo na saglasje različitih interpretativnih sociologa i pragmatista da nauka ne bi trebalo da, zarad sopstvene težnje za koherencijom, redukcionistički svodi ovu vrstu znanja na puku aberaciju univerzalnosti za kojom traga. Sa druge strane, videli smo da naporedo sa ovim izrazito partikularnim oblikom zdravog razuma stoji i opšti svetnonazorni zdravorazumski okvir koji učimo kroz socijalizaciju i putem koga interiorizujemo norme društva kome pripadamo. Ova vrsta znanja je bila jedna od velikih tačaka spora u ovom radu. Sa jedne strane, imali smo autore kao što su Goffman i Garfinkel koji su smatrali da je dovoljno da opišemo koliko je često ideološki propagirana stabilnost ovih opštih zdravorazumskih znanja zapravo suštinski fragilna pod naletima kontingencije. Autori kao što su Burdije i Boltanski su pak smatrali da je moguće formulisati naučnu kritiku dominacije koja se vrši pomoću ove vrste znanja, a da pri tom ta kritika ne upadne u zamku redukcionističkog odnosa spram svakodnevne prakse. U ovom radu smo takođe pokušali da pokažemo da je sveprisutnost pragmatizma u svim ovim strujanjima pre svega bila posledica njegovog holizma koja se ogledala u tezi da su sve tri forme znanja – partikularna, kulturnom data i naučna – međusobno povezana, a da razumevanje praktičnih problema nije moguće bez

promatranja njihovog odnosa u celosti. Za klasične pragmatiste zdravorazumsko mišljenje je predstavljalo ravnopravnog partnera u saznanju, jedino odstupanje je bio naučni metod koji nauci daje prednost u kontroli validnosti formuliranih objašnjenja. Sa druge strane, neopragmatisti su nam pokazali da je ovo povezivanje teorije sa zdravim razumom znatno komplikovanije zbog toga što je prevod dvaju rečnika izrazito zavistan od konteksta.

Čini nam se da bi najbolja strategija za ostvarivanje sistematičnog uvida zdravorazumsko mišljenje morala da krene od ove distinkcije na relaciji apstraktno–konkretno. Shodno tome, u nastavku ćemo pokušati da pružimo određene definicije različitih oblika zdravog razuma koja će nam omogućiti da probleme odnosa pragmatizma sa različitim sociološkim pravcima sagledamo iz jednog novog ugla.

9.2 Dvostruka struktura zdravog razuma

Prvo razmotrimo konkretni aspekt problema. Konkretnost samog našeg određenja bi trebalo da bude definisana tako da iskazuje intersubjektivnost društvenog sveta – ali, na tragu Dejvidsonovih uvida, ne i inteligibilnost. Stoga ćemo znanja i „teorije“¹⁷² koje figuriraju onda kada smo fokusirani na konkretan problem definisati kao *partikularno znanje stečeno tokom pojedinačne interakcije sa društvenom i/ili prirodnom sredinom i koje je primenljivo na ograničen skup izrazito sličnih situacija*. Ovu vrstu znanja ćemo zvati *svakodnevnim znanjem zdravog razuma*.

Pogledajmo sad malo detaljnije ove elemente definicije. Prvo se nameće pitanje šta znači tvrdnja da je znanje partikularno? Ovo je naizgled bizarno naglašavati zbog toga što je svako znanje stečeno. Međutim, ovde nije poenta u poreklu, već u upotrebi znanja. Naime, neosporno je da veliki deo našeg praktičnog znanja učimo primarnom socijalizacijom, ili pak uz pomoć institucija, ali jednako je neosporna činjenica da svi mi posedujemo ono što bismo provizorno mogli nazvati *idiosinkrazijama ličnog iskustva*. Ono je svakako informisano svime što smo naučili na neke druge načine, ali pre svega postoji zahvaljujući indeksnoj samorefleksiji koja je uzrokovana sadejstvom dvostruke kontingencije naših životnih okolnosti i aktuelnih praktičnih problema. Ovo

¹⁷² Pod ovim mislimo na prolazne teorije koje se ne daju generalizovati i ne mogu da služe kao bilo kakav oblik univerzalnog znanja o praksi.

znanje je dakle formirano isključivo kroz našu praksu. Drugim rečima, ovaj aspekt zdravorazumskog znanja je izrazito varijabilan i temeljno se opire bilo kakvoj vrsti potpune generalizacije ili pak determinacije.¹⁷³ Ova vrsta znanja je takođe veoma značajna zbog toga što predstavlja rortijevski konačni rečnik putem kojeg stvaramo samosvest i izražavamo svoju kontingentnu subjektivnost. Usled toga, pojmovna fleksibilnost ove vrste znanja je dragocena, jer smo putem nje u stanju da sebi i drugima izrazimo sopstvenu kontingentnu subjektivnost.

Sledeći problem sa kojim se susrećemo je prividni psihologizam ovakve definicije zdravog razuma. Naime, lično iskustvo je očigledno ne-sociološka pojava koja ne bi trebalo da nas zanima. Ipak, gore ponuđena definicija nam sugerise da ova vrsta znanja nastaje kao plod interakcije sa društvenom i prirodnom sredinom. Pošto je problem psihologizam, fokusirajmo se sad na prvu vrstu interakcije. Za početak možda je uputno zapitati se kako su svakodnevna znanja zdravog razuma uopšte moguća ukoliko su zbog svoje inherentne partikularnosti ekstremno varijabilna? Koja je uopšte njegova poenta? Dejvidsonov neopragmatizam nam je ovde od velike pomoći. Kao što smo videli, prolazne teorije upravo nastaju u izrazito nepredvidljivim uslovima izdvojenih govornih situacija i funkcioniše tako što u *svetlu posledica* svake od izjava, akteri menjaju varijacije u svojim vernakularima u nadi da će usled varijabilnosti jedna od prolaznih teorija koje se formulišu u datoj situaciji konvergirati. Slična analogija se može izvući na jedan širi plan društvenog delanja. Naime, krajnje praktični problemi svakodnevice aktere teraju da različite aspekte svog ličnog iskustva ponude kao predložak za rešenje. Ukoliko postoji pak neka vrsta nesuglasice zabune ili „šuma“ u komunikaciji koja je izazvana individualnim idiosinkrazijama svakodnevnog znanja zdravog razuma, akteri se moraju potruditi da budu na što bolji način protumačeni ukoliko žele da sam problem bude rešen. Samim tim solidarnost koja se postiže naporom da se komunicira i dela su izrazito društvena po svojoj prirodi.

Međutim, već smo istakli kako činjenica da je svakodnevno znanje društveno, odnosno intersubjektivan fenomen, ne znači da se može generalizovati u opštu gramatiku društvene teorije koja bi nam omogućila da kao teoretičari konačno imamo neku vrstu neredukcioničkog univerzalizma u promatranju svakodnevice i društva uopšte. Poput Dejvidsonovih prolaznih teorija, Gofmanovih okvira, Rortijevih konačnih rečnika svakodnevno znanje zdravog razuma je izraz idiosinkrazije nastale usled

¹⁷³ Dirkemovski gledano, ova vrsta znanja predstavlja „individualni“ ostatak kolektivne svesti.

kontingencije svakodnevnih prakse. Konvergencija nastaje zapravo samo tokom interakcije i pod pritiskom praktičnog problema, kao što prolazne teorije konvergiraju iz potrebe da se prenese poruka. Sama činjenica da neretko moramo da uložimo veliki interpretativni trud kako bismo preneli drugima uvide koji su proizašli iz ove vrste znanja nam sugeriše da ono takođe nikad ne može biti *a priori* inteligibilno. Štaviše, upravo intersubjektivnost konkretnog koja ne poseduje unapred datu, kulturno kodiranu, inteligibilnost svakodnevnih situacija otvara mogućnost inovacije u tumačenju društvenog delanja.

Međutim, sigurno je da zdrav razum ne može da ostane samo na ovom stupnju apstrakcije, pošto ogroman deo društvenih aktivnosti podrazumeva takođe brzinu i efikasnost delanja koje bi partikularno svakodnevno znanje zdravog razuma dovelo u pitanje. Ipak, proces sažimanja detaljnosti konkretnog nije imun na uticaje moći. Prizivanje inovacije i zamišljanja drugačijeg sveta koje problematične situacije neretko nose sa sobom tako pod uticajem istorijsko-strukturalnih razloga postaju deo zdravorazumskih opštosti u vidu navike koje samo prividno nude rešenje problema isključivo kroz njegovu redukciju pre nego li kroz istinsku refleksiju.

Shodno tome, drugi aspekt naše definicije zdravorazumskog mišljenja bi trebalo da odredi apstrakcije unutar zdravog razuma. Ove apstrakcije bi morale da reflektuju one negativne aspekte zdravog razuma u kojim ne postoji adekvatna kontrola formulisanja i provere hipoteza. Ipak, ova vrsta apstrakcija je takođe nužna i dragocena zbog toga što pruža osećaj kontinuiteta delanja akterima čime se često omogućava formulisanje dugoročnih i univerzalnih strategija delanja neophodnih za ukupnu reprodukciju društvene stvarnosti. Pošto ćemo se i u ovoj formulaciji definicije rukovoditi Dejvidsonovim nalazima, naše određenje bi trebalo da bude relativno ekvivalentno prvobitnim teorijama, odnosno ove vrste zdravorazumskih apstrakcija bi trebale biti inteligibilne, ali ne u potpunosti intersubjektivne. Tako ćemo ovu vrstu apstrakcija u zdravom razumu definisati kao *istorijski generisanih i metafizički utemeljenih diskurzivnih pravila za adekvatno generisanje i upotrebu svakodnevnih znanja zdravog razuma*. Ovaj aspekt zdravorazumskog mišljenja ćemo u nastavku rada zvati *zdravorazumskim kvazi-teorijama*.

Kod ove definicije trebalo bi obratiti pažnju na nekoliko njenih elemenata. Razjasnimo za početak šta se podrazumeva pod istorijsko-metafizičkim poreklom zdravorazumskih kvazi-teorija. Pre svega pod ovim mislimo na pravila koja moramo da usvajamo putem socijalizacije i koja su obavijena autoritetom društvene konvencije.

Neke od karakterističnih zdravorazumskih apstrakcija ovog reda bi bile pristožnost, poštenje ili pravednost. No, ovde treba biti oprezan. Kada kažemo da su kvazi-teorije istorijski generisane i da se usvajaju putem socijalizacije, time ne želimo da kažemo da se prilikom socijalizacije ima u vidu ukupna istorijska složenost nastanka kvazi-teorije. Kao što smo već u radu isticali mnogi od zdravorazumskih uvida koji nam se čine potpuno očiglednim neretko su proizvod dugog istorijskog razvoja – od inicijalno apokrifnih „malapropizama“ koji su neretko kroz otvorene društvene sukobe uspeali da se ozvaniče kao priznate inovacije u značenjima do podrazumevajuće konvencije. Međutim, ova istorija kvazi-teorija se, kako je već Burdije primetio, neretko metafizički esencijalizuje da bi se trenutni uvidi u svakodnevnu praksu koji slede samu kvazi-teoriju prikazali kao „van-vremenska rešenja“ koja „sasvim prirodno“ moramo da sledimo. Priroda ove redukcije je pod direktnim uticajem opštih strukturalnih okolnosti u društvu. Kvazi-teorije takođe dosta nalikuju na Boltanskijeve polise u tom smislu što je i u kvazi-teorijama potrebna metafizička redukcija sopstvenog istorijskog nasleđa i kontingencije konkretnih situacija da bi mogle da poseduju svoju prividnu izvesnost.¹⁷⁴ Drugim rečima, silina konvencije koja sputava djuijevsko insistiranje na eksperimentu počiva upravo na ovoj kombinaciji tradicije i večnih suština koje kvazi-teorije čine petrifikovanim u vremenu. Naime, pošto je kombinacija istorije i metafizike svojstvena kvazi-teorijama suštinski odvojena od prakse (zbog toga što intersubjektivnost postoji samo u svakodnevnom znanju zdravog razuma), sama proverljivost ove vrste apstrakcije faktički ne postoji. Shodno tome, kvazi-teorije su pre svega narativi, diskursi o praksi koji daju neku vrstu rudimentarnog pravila kako da se sazajno pristupi relativno velikom broju naizgled sličnih problema; oni su u tom smislu, šicovski „sistemi tipičnosti“, odnosno, „ideali“ ka kojima se teži bez suštinske refleksije.

Time dolazimo do drugog važnog aspekta ove vrste apstrakcija, a to je da su kvazi-teorije (diskurzivna) pravila za upotrebu svakodnevnog znanja zdravog razuma. Naša definicija ovim želi da istakne činjenicu da se *ad hoc* rešenja situacija koje nudi svakodnevno znanje zdravog razuma ne može naučiti putem socijalizacije.¹⁷⁵ Samim tim ono ne može biti jedini temelj interakcije. Da bismo se uopšte upustili u delanje i društvenu komunikaciju potrebna nam je neka vrsta inicijalnih opštih pravila koja će

¹⁷⁴ Određena shvatanja nacionalizma u potpunosti slede ovu logiku, etničke su tako prirodne celine koje postoje od vankada. Kao takve, one imaju svoj „duh“ i svoje „biće“ koje može vrlo lako prekriti čitave grupe fenomena. Pogledati detaljnije Bilig, 2009.

¹⁷⁵ Kao što je sam Rorti rekao u svom zagovaranju post-filozofske kulture, nemoguće je zagovarati apsolutnu otvorenost kao jedini ideal neke kulture zbog toga što kultura *zahteva* neku vrstu stabilnosti.

usmeriti tumačenje tuđeg i sopstvenog društvenog delanja. Zbog toga od najranije mladosti postepeno usvajamo apstraktne pojmove koji premošćavaju partikularne razlike konkretnih situacija. Kvazi-teorije nam dakle, saglasno našem neopragmatičkom opredeljenju, pružaju inicijalnu inteligibilnost društvenog sveta; prostor budućeg spora. Upravo zahvaljujući ovim narativima posedujemo relativno objedinjenu sliku sveta koji nas okružuje. Ipak kvazi-teorije nisu lišene našeg individualnog pečata. Kao što smo videli, određeni stepen povratnog uticaja između svakodnevnog znanja zdravog razuma i kvazi-teorija postoji upravo zbog toga što u slučajevima značajne konvergencije svakodnevnih znanja zdravog razuma postoji mogućnost redefinisanja samih kvazi-teorija. Upravo zbog tog razloga jedan od elemenata kvazi-teorije upravo podrazumeva da postoji neka vrsta branika od kontingencije konkretnog u pogledu „opšte adekvatnosti“ svakog pojedinačnog svakodnevnog znanja zdravog razuma, odnosno diskurzivnih sredstava putem kojeg potencijalno subverzivno dejstvo konkretnog pretvaramo u proste izuzetke od pravila.

Međutim, kvazi-teorije su umnogome više podređene strukturalnim faktorima društvene reprodukcije nego kontingentnim promenama koje dolaze iz sfere svakodnevnih znanja zdravog razuma. Pod strukturalnim faktorima pre svega podrazumevamo funkcionalne međuzavisnosti institucionalnog uređenja društvenog sveta koji neretko stvaraju nejednakosti. Institucije i kvazi-teorije predstavljaju „prirodne saveznike“, budući da kvazi-teorije, svojom neproverljivom kombinacijom metafizike i istorije, omogućavaju idealnu vrstu opravdanja samih institucija. Pogledajmo primer tržišta, danas smo svedoci koliko ova društvena institucija nameće čitav niz kvazi-teorijskih uvida poput: tržišna privreda je najpodesnija ljudskoj prirodi, sa širenjem tržišta širi se i sloboda, tržišna konkurencija je uslov društvenog napretka, itd. Na ovom planu apstraktnosti, akteri su prinuđeni da prave podešavanja i kompromise između pomenutih institucionalno formulisanih kvazi-teorija i onih (najčešće moralnih) svakodnevnih znanja zdravog razuma koja su bliže praksi. Tako će akter koji sledi ovu vrstu kvazi-teoriju svaku partikularnu situaciju težiti da tumači na osnovu „realnosti“ tržišnih odnosa u kome samo nadvladava svaki drugi oblik ponašanja prema drugom. Kvazi-teorije dakle pružaju preko potrebno nužno praktično utemeljenje ideoloških obrazaca nastalih na temelju dominacije. Burdijeovski govoreći, kvazi-teorije višeslojno i temeljno pretvaraju verovatnoće u izvesnost upravo putem svojih kvazi-teorijskih kategorijalnih aparata. Kao što smo već istakli ovo određenje uvek ostaje ograničeno zbog toga što je njegova intersubjektivnost zavisna od

svakodnevnog znanja zdravog razuma. Međutim, ma koliko akter bio privržen kvazi-teoriji tržišta, on nikad neće moći u svim praktičnim situacijama opravda maksimizaciju sopstvenog interesa upravo zbog toga što potencijalno rešenje podrazumeva saradnju sa onima koji tu kvazi-teoriju ne slede. U zavisnosti od kontingentnih okolnosti ovde se otvara prostor za potencijalno subverzivni šum u kom se javljaju malapropizmi koji mogu da doprinesu radikalnim inovacijama u načinu na koji tumačimo društvenu stvarnost. Ovo je ujedno i osnovna tačka udaljavanja od Boltanskijevih polisa budući da inovacija i društvena promena dolazi *iz same partikularnosti situacije*, a ne iz već ponuđenih i formiranih polisa.

Konačno, valjalo bi istaći da na kvazi-teorije ne utiču povratno samo svakodnevna znanja zdravog razuma i istorijsko-strukturalni činoci, već i realno teorijsko znanje. Pod ovim mislimo na onu vrstu specijalizovanog znanja koje usled društvene diferencijacije dobijamo putem obrazovanja. Kao što je već Šic primetio svojom tezom o „društvenoj distribuciji znanja“, mi smo istinski teorijski verzirani u poljima koja se tiču jednog ograničenog dela prakse, za sve probleme sa kojima se susrećemo zadužen je naš zdrav razum. Ipak, oblast u kojoj smo teorijski verzirani može da utiče na kvazi-teorije koje se nalaze van domena naše stručnosti. Ako išta drugo, teorijsko znanje koje kao akteri posedujemo o otporcima, aminokiselinama, neurozama i klasama daje jedno iskustvo suptilnih logičkih struktura, svesti o valjanosti hipotezi koje sprečavaju apsolutnu prevlast kvazi-teorija u načinu na koji konceptualizujemo konkretne situacije.¹⁷⁶

Iz dvogube definicije zdravog razuma koju smo ovde ponudili svakako se nameće čitav niz pitanja i problema koje smo u ovom odeljku smo naznačili i kojima ćemo se uskoro vratiti. Ipak, trenutno je važno primetiti da ova dvostruka definicija zdravog razuma koja spaja polove na liniji apstraktno/konkretno pruža mogućnost da se na najbolji način obuhvati holizam pragmatizma s kojim smo se na više mesta u ovom radu susretali. Shodno tome, otvara nam se mogućnost jednog dubljeg uvida u sociologiju koja za inspiraciju imala pragmatičke uvide.

9.3 Svakodnevno znanje zdravog razuma u savremenoj sociologiji

¹⁷⁶ Ovom problemu ćemo se vratiti u odeljku koji će se baviti odnosom između nauke i zdravog razuma.

Sada kada smo ponudili pragmatičku definiciju zdravog razuma koja ima u vidu distinkciju apstraktno/konkretno, potrebno još jedanput vratimo autorima koje smo obrađivali u ovom radu. Naime u sledeća dva odeljka ćemo pokušati da pokažemo kako naša nam naša definicija omogućava da rekonstruišemo određene tačke kontinuiteta između dvaju značajnih teorijskih strujanja u modernoj sociologiji: savremene interpretativne sociologije i novih teorija prakse.

Vratimo se na trenutak sociologiji Gofmana i Garfinkela. Kao što smo već primetili u drugom poglavlju obojica autora su usled neuspešne sinteze sa fenomenologijom pogrešno protumačili pragmatičko shvatanje odnosa između teorije i prakse time što su neopravdano zanemarili činjenicu da pragmatički holizam podrazumeva da na praksu presudno utiču kako društvene strukture, tako i otvorenost konkretnih situacija. Ipak, uprkos tome što su izostavljajući teoriju subjekta u svojim sociologijama zanemarili strukturalni aspekt društvene reprodukcije, Garfinkel i Gofman su – na sebi specifične načine – ipak uspeli da veoma efikasno ukažu na nemogućnost potpune dominacije istorijskog nad konkretnim. Dakle, iako je oštrica društvene kritike donekle manje oštra, njihovo iskupljenje se može naći upravo u ubedljivoj argumentaciji koja je išla u prilog tezi o radikalnoj nesamerljivosti konkretnih, partikularnih situacija i svakog oblika sveopšteg pojmovnog obuhvaćanja društvenog sveta.

Kada smo definisali svakodnevno znanje zdravog razuma, istakli smo da je jednino ta vrsta zdravorazumskog znanja intersubjektivna, te da se ne može bez ostatka inkorporirati u bilo u naučne generalizacije bilo u neke apstraktnije zdravorazumske generalizacije lišene konteksta. Garfinkelova sociologija jako dobro ilustruje ovaj uvid. Etnometodološki „zdravorazumski modeli“ porotnika naspram zvanične linije tumačenja pokazuju koliko su kvazi-teorije (u ovom slučaju objektivnosti) fragilne i koliko je sporazumevanje u društvu zavisno od svakodnevnih znanja zdravog razuma. Naša dejvidsonovski inspirisana tvrdnja da je samo znanje utemeljeno na svakodnevnim znanjima zdravog razuma istinski intersubjektivno, te da usled toga kulturom date kvazi-teorije ne mogu da u potpunosti odrede tok svakodnevne interakcije i komunikacije nam takođe olakšava da shvatimo zbog čega je Garfinkel insistirao da zajedničko razumevanje u sebi sadrži čitav niz nedovršivih pravila koje nikad u dovoljnoj meri ne referiraju na konkretno (kao što je to bio slučaj sa progresivno sve konkretnijim kurtoaznim pitanjima). Moglo bi se tvrditi da je anksioznost o nedovršivosti komunikacije koju osećaju akteri u Garfinkelovim sociološkim

„eksperimentalnim podvalama“ zapravo poruzorkavana jednostavnom činjenicom da ih sopstvena kultura izneverava na tako jednostavnim problemima kao što je eksplikacija intersubjektivno proverljivih pravila svakodnevnog razgovora. Naravno, Garfinkelovi etnometodološki eksperimenti sa sobom nose dalekosežne posledice. Naime, integritet našeg uvida u društvenu stvarnost je zapravo jako često potencijalno ugrožen upravo zbog toga što ne možemo da pomirimo dominantnu kvazi-teoriju sa praktičnim okolnostima na koje referira.

Stoga ne čudi da je Garfinkel u svom razvrstavanju¹⁷⁷ racionalnost pogrešno tvrdio kako bi naučna racionalnost – koja bi u slučaju društvene nauke podrazumevala otkrivanje jedinstvenih istinskih značenja nekog pojedinačnog delanja – uvela anomiju u svakodnevicu. Ovoj uvid je u potpunosti ispravan utoliko što još jedanput potcrtava da svakodnevna znanja zdravog razuma nastaju *unutar* situacija koje se odvijaju u svakodnevnoj praksi i da ne mogu biti deo univerzalne celine bez značajnog ostatka. Ukoliko bismo se držali samo onog statičnog, „rečničkog“ znanja o tome šta sve znači biti porotnik, radnik, umetnik ili feminista danas, onda bi pomenuti ostatak inače toliko dragocen za konkretnu situaciju bio potupuno van intersubjektivnosti svakodnevnih znanja zdravog razuma čime bismo izgubili mogućnost da u realnim situacijama ljudi uopšte budu porotnice, radnice, umetnice ili feministkinje¹⁷⁸. Saim tim bismo ugrozili i opštu društvenu komunikaciju time što ne bismo imali osnov da igramo svoje sopstvene društvene uloge.

U ovom ograničenom smislu opisa nemoći kvazi-teorija i nauke da adekvatno posvoje svakodnevno znanje zdravog razuma, možemo takođe tvrdi da su teorijske intuicije etnometodologa bile na pravom mestu. Naime, Garfinkel je bio u potpunosti u pravu kad je tvrdio da nikad ne možemo da ponudimo neku konačnu teoriju svakodnevnih znanja zdravog razuma, već da se jedino možemo – krajnje pragmatički – nadati da ćemo moći da uvidimo kako prateći konkretne situacije uvidimo kako one generišu iznutra i koje sve vrste znanja ostvaruju uticaj na ove vrste znanja.

Gofmanova sociologija je produbila ovu liniju argumentacije – iako je zasigurno bila mnogo suptilnija u svom pristupu ovoj problematici. Naime, dok je Garfinkel prosto mogao da opazi da kvazi-teorije ne mogu da odrede u potpunosti svakodnevna znanja zdravog razuma, dotle je Gofmanova sociologija bila u stanju da pokaže kolika

¹⁷⁷ Ubaciti svuda brojeve odeljaka

¹⁷⁸ Naravno Garfinkel je iz činjenice da nauka ne može direktno odredi konkretnost zdravorazumskog mišljenja izvukao potpuno pogrešan zaključak da racionalnost zdravog razuma i nauke mora biti striktno odvojena.

je zapravo slojevitost i složenost odnosa između kvazi-teorija i svakodnevnog znanja zdravog razuma u nastojanju da razreše konkretni praktični problemi. Drugim rečima, ovaj autor nam je pokazao kako se proizvodi svakodnevno iskustvo time što kontingencija svakodnevne prakse tera pojedinca da konstanto modifikuju svoje kvazi-teorije ne bi li stvorili (kvazi-teorijski) okvir u kome će se formulirati što prmenljivije svakodnevno znanje zdravog razuma. Time je ujedno dodatno podcrtao inventivnost i potencijalnu subverzivnost ove vrste znanja. Njegova *Analiza okvira* štaviše u velikoj meri odiše neopragmatičkiom duhom u tom smislu što na najbolji način opisuje načine na koji prvobitne teorije gube validnost u svetlu situacije i kako se iskustvo kroz pragmatičko variranje nivoa apstraktnosti.

Promena ključa i fabrikacije kao dve značajne vrste proizvodnje iskustva su u tom pogledu naročito ilustrativne. Naime, u ovom radu smo videli da preključivanje predstavlja dodavanje novih značenja na ona postojeća. Gledano iz ugla kvazi-teorija, ta nova značenja su arbitrarna i shodno tome su nečitljiva unutar kognitivnih shema koje one kontrolišu. Ako deca započnu igru i unutar te situacije formiraju svoje sopstveno svakodnevno zdravorazumsko znanje svakodnevice, onda će nama koji tu igru posmatramo sa strane ona biti čist „malapropizam“ u smislu da bez upućenosti u samu situaciju (raspodelu uloga, formulirana pravila itd.) nećemo nikad moći da pouzdano znamo „šta se zapravo događa“. Da konkretnost poseduje i jedan istinski kreativni potencijal o kome smo na više mesta govorili u ovom radu, sugeriše i Gofmanovo određenje preključivanja na dole i gore nam je pak pokazala da kontingencija prakse može da utiče na rupturu konvencionalnog uokivriivanja situacije i stvore uslove za uvećavanje ili smanjenje nivoa apstraktnosti koje akter koristi u konkretnom isečku društvene interakcije. Preključivanje na gore u kome se dodaju slojevi tumačenja na osnovu konkretnih okolnosti eksplicitno nam govore kako unutar partikularnih situacija intrinzična intersubjektivnost svakodnevnog znanja zdravog razuma može da prizove inovaciju u tumačenjima društvenog delanja.

Gofmanova sociologija nam dakle omogućava da na složeniji način sagledamo odnos između inteligibilnosti zdravorazumskih teorija i intersubjektivnosti svakodnevnih znanja zdravog razuma. Pre svega, u stanju smo da vidimo kako samo konkretno iskustvo nikad ne postaje u potpunosti objašnjeno, za Gofmana ne postoji konačna ravan iz koje se sve druge mogu sagledati bez poznavanja konkretnih okolnosti, ali ujedno vidimo kako se kvazi-teorijsko znanje odvajava i približava konkretnom, odnosno kako sama kultura uspeva da se reprodukuje kroz zdrav razum.

Kao što se da primetiti, naša definicija svakodnevnog znanja zdravog razuma Garfinkelovu i Gofmanovu sociologiju donekle opravdava za manjak aktivnog promišljanja društvene kritike. Tako bismo sad mogli tvrditi da uprkos tome što je u njihovoj sociologiji potpuno neopravdano izostala bilo kakva analiza opštijih društvenih pravilnosti u vidu društvene strukture, moći, klasnih odnosa, njihova sociologiju i dalje poseduje svoju kritičku oštricu koju pre svega treba tražiti u tome što su u potpunosti ispravno u svojim sociologijama insistirali na tome da konkretna svakodnevna znanja zdravog razuma nikad ne slede u potpunosti „univerzalnu gramatiku“. Štaviše, kao što ćemo videti, njihovi uvidi su i dalje relevantni i značajni. Štaviše, ukoliko sledimo dvostruku definiciju zdravog razuma Garfinkel i Gofman prestaju da budu nepomirljivi sa novim teorijama prakse, tačnije pomenuti autori prestaju da budu razdvojeni oštrim kontrastom između konkretnog i apstraktnog i njihovi radovi poprimaju obrise komplementarnosti.

9.4 Višestrukost zdravorazumskih kvazi-teorija

Ranije smo istakli da kvazi-teorije zdravog razuma podrazumevaju istorijski-strukturalno usmerenje svakodnevnih znanja zdravog razuma na osnovu specifične metafizičke redukcije složenosti istorije i složenosti konkretnih situacija. Takođe nadamo se da smo – kroz radove neopragmatista i autora interpretativne sociologije – pokazali da ova determinacija nikad ne može biti potpuna. Ipak, nismo se detaljnije dotakli teme samih društvenih procesa putem kojih konvencije postaju sudbina. Sada ćemo pažnju posvetiti upravo ovoj vrsti teorijskih problema.

Nove teorije prakse svoj začetak duguju prakseološkoj sociologiji Pjera Burdijea. U centru njegovih interesovanja, kao što smo videli u ranijim poglavljima, bilo je formiranje teorijskog uvida koje bi imalo strukturalne pritiske na praksu. Gledano iz optike našeg rada Burdije je zapravo traži odgovor na pitanje zbog čega kontingentnost svakodnevne prakse vrlo često rezultira prostom reprodukcijom kvazi-teorije. Odgovor koji je ponudio bio je habitus, kao neka vrsta posrednog termina između kvazi-teorija i svakodnevnog znanja zdravog razuma. Ovde se nećemo vraćati našoj kritici burdijeovskog objedinjavanja zdravog razuma i strukturalnih faktore pod

okrilje jednog pojma, već ćemo se fokusirati na metode putem kojih habitus doprinosi reprodukciji društvene dominacije.

Njegova teza da se društvena struktura ne sme u epistemološkom smislu posmatrati kao neka vrsta nenadmašne kauzalne slie koja na bilo kom stupnju apstrakcije potpuno deterministički utiče na ponašanje pojedinaca, te da se takav, već uvreženi, uvid mora zameniti stohastičkim oblikom povezivanja društvenih pojava. Burdije tako tvrdi da postoje objektivne verovatnoće za formiranje određenih dispozicija koje pak usmeravaju obrasce tumačenja sveta kod samog aktera. Ukupna reprodukcija društva kod Burdija dakle zavisi kako od individualnih činioaca i sa druge strane postojanosti samih makrostruktura koje stohastički usmeravaju te iste habituse. Ova krucijalno dovijanja od ustaljenih socioloških traganja za popuno izvesnim objašnjenjem društvenog delanja je omogućilo Burdijeu da razvije sociologiju koja će imati donekle ublažene redukcionističke pretenzije spram svakodnevice.

Kao što se da primetiti, ovde nailazimo na dvostruku tačku komplementarnosti sa zaključcima s kojima smo se sretali u ovom radu. Prvo, u stanju smo da uvidimo u kojoj meri je Burdijevo shvatanje sociologije umnogome komplementarno sa našim određenjima zdravog razuma. Burdijeov pojam habitusa sugerise da je jedan osnovnih mehanizma putem kog akteri reprodukuju strukturalne obrasce delanja sastoji u smanjenju složenosti situacija u kojima se akteri zatiču. Ko što smo već videli, ovo se postiže time što istorijski uslovi geneze habitusa postaju zamagljeni, što pak čini da ih akteri slede „nesvesno“. Nešto slično čine i kvazi-teorije. Naime, njihova sposobnost da usmere konkretna znanja se i u našoj definiciji zdravog razuma oslanja upravo na limitirano i diskursima moći ograničeno utemeljenje istorije koje pruža osnovu za upuštanje i konkretne svakodnevne situacije, uz ogradu da je granica ovog usmeravanja u našem modelu ograničena činjenicom da se intersubjektivnost mora dostići isključivo kroz svakodnevno znanje zdravog razuma, odnosno kroz sam *proces interakcije* koji je obeležen kontingencijom i može da rezultira inovacijom u značenjima. No, uprkos svim razlikama, možemo tvrditi da Burdijeova ideja da se društvena struktura kroz verovatnoće ustaljenih ponavljanja kvazi-teorijskog znanja otvara prostor da veliki deo njegovog shvatanje kritike ostane sačuvan unutar našeg pragmatičkog modela zdravog razuma.

Međutim, postoji jedan aspekt habitusa koji izrazito važan za naše napore. Naime, ako se setimo, Burdijevo određenje habitusa je da taj termin označava interiorizovanu spoljašnjost i eksteriorizovanu unutrašnjost. Burdije inače smatra da je

ovaj proces kulturno određen usled sužavanja verovatnoća načina „ekteriorizacije unutrašnjosti“. Burdije nam nudi plodotvorno obrazloženje razloga usled kojih kontingencija svakodnevne prakse često nije u stanju da stvori onu vrstu inovacije u tumačenju o kojoj govore Garfinkel i Gofman. Mogućnost iskoraka iz zadanog je pre svega sužena zbog međuprožetosti objektivnih datosti i subjektivnih tumačenja iste. Ipak, ova razlika se pre svega tiče srazmere – odnosno pitanja koliko je zapravo velika verovatnoća da se iz prakse generišu autentično novi obrasci društvene komunikacije – tako da u principu ne isključuje uvide interpretativnih sociologija¹⁷⁹. Štaviše, ako bismo uvide spojili sa midovskim shvatanjem sopstva tako što bismo habitus dodatno razdvojili putem dve vrste spoljašnjosti – one koje dolaze iz kulture kroz kvazi-teorije i one koje dolaze iz intersubjektivnog sveta svakodnevnih znanja zdravog razuma – onda bismo sintetizovali burdijevsku inspirisanu, *pragmatičku teoriju subjekta*. Drugim rečima, u kontekstu procesa interiorizacije i ekteriorizacije o habitusu bismo govorili kao terminu koji označava subjektivno tumačenje ove *dve vrste spoljašnjosti*. Budući da je spoljašnjost svakodnevnog znanja zdravog razuma izrazito varijabilna i fokusirana na konkretnu komunikaciju, onda je i podešenost druge spoljašnjosti (oličene u objektivnim uslovima društvene reprodukcije) ograničena. Ovo je jasna posledica naše tvrdnje da kvazi-teorije ne mogu do kraja da odrede svakodnevna znanja zdravog razuma. Jasno je da ovakvo čitanje Burdijea sada takođe može da služi kao svojevrsna tačka kontinuiteta sa subverzivnim potencijalima situacije koje smo detektovali kod Garfinkela i Gofmana.

Ova pragmatička korekcija jednako pomaže da unutar samih novih teorija prakse sagledamo određene homologije. Naime, setimo se da Boltanski kao jednu od osnovnih razlika između „obične“ i meta-kritike navodi upravo distinkciju između kompleksne i proste eksteriornosti. Podsetimo se još jedanput da meta-kritika kod Boltanskog podrazumeva vrednovanje ukupnih društvenih odnosa na temelju toga što kontingentnost situacija sprečava metafizički aspekt polisa da uokviri sve testove pod jedan uredan i koherentan sistem. Naravno, naš put ne bi išao tragom poprilično nejasnih zdravorazumskih usidrenih moralnih, već iz apokrifnih novih značenja. Uslovno govoreći, naš fokus je značajno drugačiji od onog koji je zagovarao Boltanski. U njegovoj pragmatičkoj sociologiji se prostor za emancipaciju se otvara zahvaljujući činjenici da nijedan *polis* ne može da zadovolji opštost koju zatičemo unutar moralnog

¹⁷⁹ Drugim rečima, njihovi uvidi bi se veoma lako mogli inkorporirati u Burdijevu prakseološku kritički nastrojenu sociologiju.

iskustva zdravog razuma. Mi se pak pre usmeravamo na nemogućnost *bilo koje vrste univerzalnih pravila* da generišu potpuno adekvatno obrazloženje konkretne situacije. Povezanost između sociologija Boltanskog i Burdija nam omogućava da na najbolji mogući način objasnimo dinamiku između subjektivnosti, svakodnevnih znanja zdravog razuma i kvazi-teorija.

Tako akteri putem socijalizacije usvajaju metafizički redukovanu spoljašnjost kvazi-teorija oličenih u esencijalizovanim pravilima kojima se pristupa situacijama. Međutim, druga vrsta eksteriornosti podrazumeva idiosinkratična i indeksična znanja koja smo stekli životom kroz samu interakciju i koja nikad ne mogu biti u potpunosti određena kvazi-teorijama. Ova druga vrsta iskustva predstavlja osnovu autentičnosti ličnosti koja se teži izraziti odnosno eksteriorizovati u samom društvu. Ovde se pojavljuje problem što sam subjektivnost teži celovitosti i koherenciji i stoga ovu autentičnost nastoji svim silama da nasilno prevede u kvazi-teorijski okvir. Upravo iz tog razloga Garfinkelovi akteri osećaju anksioznost u trenutku kada ih etnometodologija razotkrije u raskoraku između kulturnih normi i spostvenih kreativnih redeskripcija značenja u okviru situacije. Drugim rečima, akteri kao subjekti beže od kontingencije sopstva u okrilje samih teorija što pak uzrokuje reprodukciju istorijsko-strukturalnih pravilnosti društva.

9.5 Odnos društvene nauke i zdravog razuma

Razmatranje novih teorija prakse u kontekstu definicije zdravog razuma nas dovodi do značajnog pitanja uloge društvene nauke i zdravog razuma. Šta mi kao sociolozi, antropolozi i socijalni psiholozi možemo da učinimo sa činjenicom da je društveni subjekt nužno nastrojen da žrtvuje potencijalnu kreativnost svojih tumačenja nastalih na osnovu kontingencije svakodnevnog iskustva zarad neretko za delanje jednako važne koherencije subjekta. Da li je dovoljno da je opišemo nemogućnost kvazi-teorije pokriju svojim pravilima sva svakodnevna znanja zdravog razuma koja smo tokom vremena naučili? Ili nam je ponovo potrebna neko strukturalna visina koja je kao u slučaju Burdijea relativno blagonaklona spram zdravog razuma?

Da bismo odgovorili na ova pitanja, prethodno je potrebno razmotriti šta se krije iza njih. Deskripcija nemogućnosti potpune prevodivosti svakodnevnih znanja zdravog

razuma na opšte rečnike odiše određenim postmodernim senzibilitetom. Njome se sugerije da i sama nauke ne mogu da tvrde da su u stanju da ponude izvesno znanje u realnost društvenih odnosa. Garfinkelova tvrdnja da se programska distinkcija između indeksičnih i objektivnih iskaza ne može prevazići navodi nas na pomisao da je objektivnost samo jedna od naporednih vrsta pristupa stvarnosti. Ipak, kao što smo videli više puta u ovom radu, ti mnogorodni pristupi imaju kulturom zadate tačke konvergencije koje deskripcija međusobnih odnosa samih pristupa ne može u potpunosti da objasni. Za demontiranje kulturnih obrazaca dominacije izraženim kroz svakodnevne naivke i mudrosti kvazi-teorije potrebna nam je neko opšte znanje. Ona modernistički inspirisana težnja bazira se na ideji nam je za emancipaciju potrebna neka vrsta redukovano sistema jezika koji bi garantovao objektivnost. U prethodna dva odeljka smo pokazali da ove dve težnje ne moraju biti međusobno isključive ukoliko usvojimo ideju da subjekt predstavlja relativno neponovljivo nivelisanje dve vrste spoljašnjosti. Kada kažemo kontinuitet pod tim smatramo je moguće govoriti o istorijsko-strukturalnim pravilnostima zdravorazumskog mišljenja koje operiše unutar svakodnevne prakse bez posezanja za metafizikom nekog minimalnog jezika objektivnosti.

Da bismo zaokružili elemente kontinuiteta između pragmatički orijentisanih sociologija koje smo obrađivali u ovom radu potrebno je da se vratimo Ričardu Rortiju kao drugom važnom neopragmatičkom autoru koga smo obrađivali u kontekstu rekonstrukcije koju smo u ovom poglavlju sebi stavili u zadatak. Naime, Rortijeva distinkcija između normalnog i abnormalnog diskursa nam omogućava preispitati jedan od problema koji provejava kroz sve redove naše dosadašnje analize. Radi se naravno o problemu objektivnosti društvenih nauka i njihovoj povezanosti sa svakodnevnom praksom. Rorti nam sugerije da zaboravimo svaki utemeljujući pojam (kao što je Ideja ili Razum) koji funkcioniše kao ogledalo spoljašnje stvarnosti. Ovaj kredo proizilazi iz samih osnova njegovog pragmatizma po kojem se proces razvoja ljudskog znanja sagledava kao kontingentan skup redeskripcija starih problema u potpuno nove. Ipak bilo bi pogrešno ukoliko bismo Rortija zbog ovih tvrdnji strpali u tabor postmodernih relativista. Štaviše i on sam se žestoko opirao pripisivanju etikete relativiste. Poenta njegove kritike je upravo bila u tome da pomenute porive za utemeljenjem lišimo njihovog epistemološkog imperijalizma koji podređuje i razara konačne rečnike. Ako u zagrade stavimo njihove epistemološke uloge, sasvim je moguće tvrditi da je kultura koja usmerava konvergenciju svakodnevnih znanja

zdravog razuma zapravo proizvod strukturalno-istorijskih pravilnosti. Drugim rečima Rortijevu kritiku treba shvatiti kao svojevrsno osporavanje hijerarhijskih razvrstavanja eksteriornosti koja ima privilegovan pristup Realnosti i samim tim Razumu. Ekonomska nauka je ovde savršen primer. Malo ko bi danas bio u stanju da ozbiljno tvrdi da istorijski formirani obrasci borbe za resurse kakvi svojstveni kapitalističkom ekonomskom ustrojstvu ne utiču na naše svakodnevne navike. Ipak, postoji razlika između tvrdnje i onoga što nam pozitivistički eksperti kada tvrde da „objektivni pokazatelji“ pokazuju šta ljudi koji slede Racionalni model optimizacije troškova i maksimizacije treba da urade u (ma koliko „banalnim“) situacijama. Objektivnost shodno tome kod Rortija postoji kao vrsta kriterijuma za postizanje konsenzusa među naučnicima kao upućenim sagovornicima. U tom pogledu, sam pojam objektivnosti proizilazi iz specifične vrste bavljenja praksom.

Drugim rečima, Rortijeva ideja normalnog diskursa ne osporava našu mogućnost da putem objektivno proverljivih možemo iznalaziti veliki broj objektivno proverljivih hipoteza¹⁸⁰, već samo da smo u stanju da smo pomoću svoje teorijske optike u stanju da prepoznamo „elementarne čestice“ Univerzalnog u društvenom delanju koje će predstavljati izvestan u našim nastojanjima da rešimo banalne situacije. Normalni diskurs u tom pogledu možemo protumačiti kao zbirni pojam za *sve* društvene konsenzuse oko metoda rešavanja praktičnih problema. Primetimo još jedanput¹⁸¹ da u normalni diskurs kod Rortija spadaju kako složeni naučni metodi, tako i kvazi-teorijski generisani metodi povezivanja svakodnevnog znanja zdravog razuma.¹⁸² Ono što diskurs ovoliko različitih vrsta konsenzusa drži na okupu je upravo jedinstvo prakse. Rorti nam tako daje savremenu verziju Djujijevog opisa povezanosti nauke i zdravog razuma zbog toga što naučno mišljenje kao i kvazi teorija rešavaju praktične problema s tim što je nauka zahvaljujući apstraktnim jezikom objektivnosti u stanju da spoji relativno udaljen elemente iskustva. Samim tim kao i njegov intelektualni uzor, Rorti takođe smatra da postoji prevodivost između nauke i zdravog razuma, naravno ključni amandman ovde je to da je prevodivost moguća samo između opštih naučnih

¹⁸⁰ Pod ovim podrazumevamo ne samo složene pojmovne aparate prirodnih nauka, već i čitav metodološki arsenal teorija uzorkavanja i statističke provere podataka koje su razvijene u društvenim naukama.

¹⁸¹ Napisati ako već nisam nešto o tome kako u normalni diskurs kod Rortija padaju i naučne i zdravoraumske teortije.

¹⁸² Još jedanput naglašavamo da to ne znači da su i prvi i drugi objektivni u jednakoj meri. Objektivnost u strogom smislu je kriterijum samo među naučnicima.

teorija i opštih zdravorazumskih kvazi-teorija (dakle ne celokupnog zdravorazumskog znanja)

Sad možemo da počnemo nešto eksplicitnije odgovaramo na pitanja sa početaka ovog odeljka. Naime, povezanost nauke i kvazi-teorija nam sugeriše da između njih postoji određeni uticaj. Ovog problema smo se dotakli u odeljku kada smo definisali zdrav razum gde smo istakli da naša sopstvena teorijska verziranost utiče na sve ostale kvazi-teorije koje koristimo kada pristupamo praktičnim problemima koje izlaze iz domena naše stručnosti. Svi znamo da što je šire obrazovanje, odnosno što je veći opseg „realnog teorijskog znanja koje posedujemo to je manja verovatnoća da ćemo slepo pratiti strukturalno-istorijske kvazi-teorijske obrasce redukcije složenosti svakodnevne prakse. Međutim, specijalizacija naših teorijskih znanja koja nastaje usled sve veće društvene diferencijacije u potpunosti sprečava scenario u kome kvazi-teorijsko znanje biva u potpunosti iskorenjeno. Današnji tehnološki napredak i složenost međuljudskih odnosa koji su diktirani globalizacijom u velikoj meri garantuju da će diferencijacija postajati sve izraženija. Naše doba je u tom pogledu u potpunosti obeležio paradoksom u kome smo svedoci brojnih naučnih trijumfa koji ni u kojem slučaju ne povlači sobom rast reflektivnosti u svakodnevnoj praksi.

Jedan od osnovnih razloga je taj što nedostaje istinski kritički aspekt društvenih nauka. Tačnije, nedostaje jedan specifičan oblik društvene kritike: Ako sledimo argumentaciju koju smo postavili u ovom odeljku, onda ćemo videti da postoje dva oblika anuliranja nerefleksivnosti nastale na temelju kvazi-teorije. Prvi smo upravo opisali; kada kao društveni naučnici koji je vidljiv u praksi razmotrimo u širem kontekstu njegove istorijske geneze i opših pravilnosti njegovog ispoljavanja mi samim tim povezujemo relativno udaljene elemente svakodnevnog iskustva i sledstveno anuliramo ili značajno menjamo pojednostavljene esencijalizme kvazi-teorija. Tako na primer sociološko razmatranje nejednakosti pokazuje istorijsko poreklo klasnih razvrstavanja koje su prisutne danas, kao i da na relativno neproblematičan način pokaže da li su u apsolutnom smislu one uvećane ili umanjene. Samim tim će i svaki pokušaj da se sadašnje nejednakosti zabašure time što će biti izvedene na osnovu namerno nejasnog pojma „ljudske prirode“ biti potkopan zbog toga što će se otkriti koliko izmenjeni istorijski uslovi – a ne „unutrašnji kvaliteti“ individua – reprodukcije utiču na to koji pojedinci će završiti u kojoj klasi. Ipak kao što smo već više puta istakli ovakav pristup, iako opravdan u određenom smislu, ima svoja inherentna ograničenja koja se pre svega ogledaju tome da opštost i apstraktnost objašnjenja ove vrste kritike

značajno redukuje bogatstvo značenja konkretnih situacija. Utoliko, ova konvencionalna forma kritike može da utiče na svakodnevnu praksu samo kroz ograničavanje uticaja kvazi-teorija. Druga vrste kritike pak podrazumeva osvetljavanje same nemogućnosti kvazi-teorija da u potpunosti utiču na svakodnevno znanje zdravog razuma. Ova forma kritike koja danas vidno izostaje u društvenim naukama bi se fokusirala na konkretne situacije nastojeći da pokaže da (prolazne) teorije značenja koja su nastale priručnim sredstvima nisu samo puka odstupanja od kvazi-teorijskih svetonazora koje smo usvojili socijalizacijom, već osnova istinske inovacije samog društvene komunikacije.

Kritički potencijal teorije u ovoj drugoj formi se tako sadrži u ukazivanju na nesamerljivost delova zdravorazumskog mišljenja u slučajevima gde, usled zabluda naših prolaznih teorija, vidimo samo komplementarnost, odnosno u isticanju „mesta“ gde se praksa sudara sa svojim esencijalističkim postulatima. Ova vrsta kritike je od vrhunskog značaja po javnost zato što podrazumeva neku vrstu međusobne saradnje i ograničavanja između zdravog razuma i teorije. Javna uloga teoretičara o kojoj je govorio Rorty sada se može jasnije videti kao proces kritičkog promatranja javnosti kako bi ponudila alternativna objašnjenja i alternativne postulate interpretacije konkretne situacije na osnovu nesamerljivosti kvazi-teorija i svakodnevnih znanja zdravog razuma. Težnja da se kroz inovaciju u značenjima prevaziđe esencijalizam kvazi-teorijskog zdravorazumskog znanja tako omogućava inicijalni korak za dalje abnormalne redeskripcije koje poduzima rortijevski liberalni ironičar. Budući da su ove same alternative proistekle iz kontingencije svakodnevne prakse, ove redeskripcije se ne mogu tvrditi da imaju privilegovani pristup „istinitom stanju stvari“ unutar prakse. Opštost redeskripcije kao drugog kritičkog aspekta društvene nauke je moguća jedno kroz njenu *praktičnu verifikaciju unutar same prakse*. Međutim, za razliku od Rortijevih uvida, sada ne moramo da insistiramo da da redeskripcije moraju ostati u domenu javnog zbog toga što konačni rečnici „običnih“ pojedinaca nisu ugroženi. Surovost redeskripcija se ogledala u tome da što ironičar stvara alternativni opis „stvarnosti“ i time oduzima mogućnost da drugi manje upućeni se pobune protiv njegovog opisa sveta. U ovoj verziji kritike ideja je da u konkretnim već intersubjektivno proverljivim svakodnevnim znanjima zdravog razuma prepozna potencijal ili pravac redeskripcije kvazi-teorija koje ionako same po sebi ne mogu do kraja da daju značenje svim pojavama unutar svakodnevne prakse.

Da sumiramo, odnos zdravog razuma i društvene nauke je dvostruko kritički. Prva linija predstavlja konvencionalne opšte pojmovne apstrakcije o većem skupu konkretnih fenomena koje objektivno proverljive kroz praktičnu verifikaciju unutar uže naučne zajednice i sa druge strane redeskripcija nastalih na temelju partikularnih zdravorazumskih pojmovnih inovacija čija se opštost postiže praktičnom verifikacijom unutar društva kao celine. Iako su po mnogo čemu različite ove dve kritike se ujednjaju u tome što osporavaju i sprečavaju dominaciju kvazi-teorijskog utemeljenja društvene stvarnosti. Jasno je takođe da ovakva konceptualizacija odnosa između teorije i prakse ne zagovara to da subjekti prosto reprodukuju strukturalno zadata uputstva delanja, niti pak smatra da je kreativni potencijal subjekta po pitanja promene društvenog sistema velik. Štaviše, sam subjekt ne može u apsolutnom smislu biti slobodan niti sputan, zbog toga što predstavlja kontingentnu tvorevinu nastalu pod dejstvom dve vrste eksteriornosti – one koja mu je daleka, lišene strukturalno-istorijskih datosti i one bliže, oličene u svakodnevnim problemima. Ipak, refleksija samog subjekta o njegovim mogućnostima i ograničenjima umnogome zavisi od toga da i sama društvena nauka svoje kritičke uvide formira na temelju ova dva modaliteta eksteriornosti.

Bibliografija

- Alexander, C. Jeffrey [2006], *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford.
- Baert, Patrick [2004], "Pragmatism as a Philosophy of the Social Sciences", *European Journal of Social Theory*, vol. 7 no.3, 355-369.
- Baert, Patrick [2005], *Philosophy of the Social Sciences: Towards pragmatism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barbalet, Jack [2007], "Classical Pragmatism, Classical Sociology: William James, Religion and Emotion", u: P. Baert; B. Turner (prir.), *Pragmatism and European Social Theory*, The Bardwell Press, Oxford.
- Beemer, K. Jeffrey [2006], "Breaching the Theoretical Divide: Reassessing the Ordinary and Everyday in Habermas and Garfinkel", *Sociological Theory*, vol.24 no.1, str. 81–104.
- Bellah, N. Robert (prir.) [1973], *Emile Durkheim On Morality And Society*, The University Of Chicago Press, Chicago.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas [1966], *The Social Construction of Reality; a Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, Garden City.
- Bergson, Henri [1960], *Time and Free Will, An Essay On The Immediate Data Of Consciousness*, Harper, New York.
- Bernstein, J. Richard [1985], *The Restructuring of Social and Political Theory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Bilgrami, Akeel [2000], "Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth", u: R. Brandon (prir.), *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford.
- Bilig Majkl [2009], *Banalni nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Birešev, Ana [2009], „Kapitalizam i opravdanje“, *Filozofija i društvo*, vol. 20 no.3, str. 223–246.
- Birešev, Ana [2014a], *Orionov vodič: otkrivanje dominacije u sociologiji Pjera Burdija*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Birešev, Ana [2014b], „Mogućnost za kritiku dominacije u teoriji Lika Boltanskog“, *Filozofija i društvo*, vol. 25 no.3, str. 51–76.
- Bittner, Egon [1974], "The Concept of Organization" u: R. Turner (prir.), *Ethnomethodology; Selected Readings*, Penguin Education, Harmondsworth.
- Blokker, Paul [2014], "Luc Boltanski and Democratic Theory: Fragility, Auto-nomos, and Critique as Democracy's End", *Thesis Eleven*, vol. 124 no. 1, str. 53–70.
- Blumer, Herbert [1986], *Symbolic interactionism: perspective and method*, University of California Press, Berkeley.
- Boisvert, D. Raymond [1998], *John Dewey Rethinking Our Time*, SUNY Press, Albany.
- Boltanski, Luc [2011], *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Polity, Cambridge, UK.
- Boltanski, Luc; Thévenot, Laurent [2006], *On Justification: Economies of Worth*, Princeton University Press, Princeton.
- Bourdieu, Pierre [1983], „Erving Goffman, Discoverer of the Infinitely Small“, *Theory, Culture & Society*, vol.2 no.1, str. 112–113.
- Bourdieu, Pierre [1990]. *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loic [1992], *An Invitation to Reflexive Sociology*, Polity Press, Oxford.
- Burdije, Pjer [1999], *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd.

- Callon, Michel; Law, John; Rip, Arie (prir.) [1986], *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*, Macmillan, Basingstoke.
- Celikates, Robin [2006], "From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn", *Constellations*, vol. 13 no.1, str. 21–40.
- Clark, Andy [2010], *Supersizing the Mind Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford.
- Cook, A. Gary [2006], "George Herbert Mead", u: R. J. Margolis; R. Shook (prir.) *A Companion to Pragmatism*, Blackwell Pub Malden.
- Dalton, C. Thomas [1997], "Dewey's Hegelianism Reconsidered: Reclaiming The Lost Soul Of Psychology", *New Ideas In Psychology* Vol. 15 no. 1, str. 1–15.
- Davidson, Donald [2001a], *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford.
- Davidson, Donald [2001b], *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford.
- Davidson, Donald [2006], *The Essential Davidson*, Clarendon Press, Oxford.
- Deledalle, Gérard [2002], "French Sociology and American Pragmatism: The Sociology of Durkheim and the Pragmatism of John Dewey", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 38 no. 1-2, str. 7–11.
- Dequech, David [2008], „Logics of Justification and Logics of Action“, *Journal of Economic Issues*, vol. 42 no. 2, str. 527–535.
- Dewey, John [1929a], *Experience and Nature*, London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Dewey, John [1929b], *The Quest for Certainty*, New York: Minton, Balch & Company.
- Dewey, John [1948], "Common Sense and Science: Their Respective Frames of Reference", *The Journal of Philosophy*, vol. 45, no. 8, str. 197–208.
- Dewey, John [1954], *Public and its Problems*, Swallow Press, Chicago.
- Dewey, John [1957], *Human Nature and Conduct*, Random House/Modern Library, New York.
- Dewey, John [2004], *Democracy and Education* AAKAR Books, New Delhi.
- Diehl David; McFarland, Daniel [2010], „Toward a Historical Sociology of Social Situations“, *American Journal of Sociology*, Vol. 115 No. 6 , str. 1713-1752.
- Dirkem, Emil [2010], *Pragmatizam i Sociologija*, Mediterran Publishing, Novi Sad.
- Dirkem, Emil [2012], *Pravila sociološkog metoda*, Mediterran Publishing, Novi Sad.
- Durkheim, Émile [1996], *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York.
- Durkheim, Émile; Mauss Marcel [2009], *Primitive Classification*, Cohen & West, London.
- Durkheim, Emile [1991], *The Division of Labour in Society*, The Macmillan Press, London.
- Durkheim, Emile [1997], *Suicide: A Study In Sociology*, Free Press, New York.
- Durkheim, Emile [2010], *Sociology and Philosophy*, Routledge, New York.
- Eames, Morris [1977], *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Embree, Lester [1997], "Positivist Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science: An Ineditum of Alfred Schutz from Spring 1953“, *Husserl Studies*, volume 14 no. 2, str. 123–149.
- Entman, M. Robert [1993], Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm.“ *Journal of Communication*, vol. 43 no. 4, str. 51–58.

- Etzrodt, Christian [2008], "The Foundation of an Interpretative Sociology: A Critical Review of the Attempts of George H. Mead and Alfred Schutz", *Human Studies*, vol. 31 no. 2, str. 157–177.
- Fesmire, Steven [2003], *John Dewey and Moral Imagination*, Indiana University Press, Bloomington.
- Gale, M. Richard [2010], "The Naturalism of John Dewey" u: M. Cochran (prir.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, New York.
- Garfinkel, Harold [1967], *Studies in ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Garfinkel, Harold [1998], "Šta je etnometodologija", u: I. Spasić (prir.) *Interpretativna sociologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Garfinkel, Harold; Rawls, Warfield Anne [2006], *Seeing Sociologically: the Routine Grounds of Social Action*, Paradigm Publishers, Boulder, CO.
- Giddens, Anthony [1984], *The Constitution of Society*. Polity, Cambridge.
- Giddens, Anthony [1987], *Sociology and Modern Social Theory*. Polity, Cambridge.
- Glüer, Kathrin [2013], "Convention and Meaning", u: E. LePore (prir.), *A Companion to Donald Davidson*, Wiley Blackwell, Hoboken.
- Goffman, Erving [1974], *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper & Row.
- Goffman, Erving [2000], *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*, Geopoetika, Beograd.
- Goffman, Erving [2011], *Azili: eseji o društvenom položaju pacijenata bolnica za mentalno obolele i drugih utočenika*, Mediterranean Publishing, Novi Sad.
- Gouldner, Alvin [1970], *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann, London.
- Gross, Neil; Jones, Robert Alun (prir.) [2004], *Durkheim's Philosophy Lectures: Notes from the Lycée de Sens Course, 1883-1884*, Cambridge University Press, New York.
- Grossberg, Stephen [1988], "Nonlinear Neural Networks: Principles, Mechanisms, and Architectures", *Neural Networks*, vol. 1 no. 1, str. 17–61.
- Guggenheim, Michael [2012], "Symmetrical twins: On the relationship between Actor-Network Theory and the Sociology of Critical Capacities", *European Journal of Social Theory*, vol. 15 no. 2, str. 157-178.
- Gutting, Garry [2003], "Rorty's Critique of Epistemology", u: C. Guignon; D.Hiley (prir.), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York.
- Hacking, Ian [2004], "Between Michel Foucault and Erving Goffman: Between Discourse in the Abstract and Face-to-face interaction", *Economy and Society*, vol.33 no.3. str. 277–302.
- Harms, B. John [1981], "Reason And Social Change In Durkheim's Thought: The Changing Relationship Between Individuals And Society", *The Pacific Sociological Review* vol.24 no.4 str. 393–410.
- Heritage, John [1984], *Garfinkel and ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- Honneth, Axel [2010], "Dissolutions of the Social: On the Social Theory of Luc Boltanski and Laurent Thevenot", *Constellations*, vol. 17 no. 3, str. 376–389.
- Husserl, Edmund [1991], *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, Dečije novine, Gornji Milanovac.
- Hutchinson, Phil; Read, Rupert; Sharrock, Wes [2008], *There is no Such Thing as Social Science*, Ashgate, Hampshire.
- Hymers, Michael [1998], "Metaphor, Cognitivity, and Meaning-Holism", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 31 no. 4, str. 266–282.

- Irwin, Alan; Jensen, Torben Elgaard; Jones, E. Kevin [2013] „The Good, the Bad and the Perfect: Criticizing Engagement Practice“, *Social Studies of Science*, vol.43 no.1, 123–124.
- Jamson, Frederic [1976], “On Goffman's Frame Analysis“, *Theory and Society*“, Vol. 3, No. 1, str. 119-133.
- Joas, Hans [1993], *Pragmatism and Social Theory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Joas, Hans [1997], *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Jones, Susan Stedman [2001], *Durkheim Reconsidered*, Polity, Cambridge.
- Karsenti, Bruno [2012], “Sociology face to face with pragmatism: Action, concept, and person”, *Journal of Classical Sociology* vol.12 no.3–4, str. 398–427.
- Kienzle, J. Harry [1970], “Epistemology and Sociology”, *The British Journal of Sociology*, vol. 21 no. 4, str. 413–424.
- Kim, Kwang-Ki. [2003] *Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman, and Harold Garfinkel*, SUNY Press, Albany.
- Kivisto, Peter; Swatos, H. William [1990], “Weber and Interpretive Sociology in America“, *The Sociological Quarterly*, vol. 31 no. 1, str. 149-163.
- Knoblauch, Hubert [2013], „Alfred Schutz' Theory of Communicative Action“, *Human Studies*, vol.36 no.3, str. 232–337.
- Kogler, Hans-Herbert [2006], „Hermeneutics, Phenomenology and Philosophical Anthropology“ u: G. Delanty (prir.), *The Handbook of Contemporary European Social Theory*. Routledge, Abingdon, Oxon.
- LaCapra, Dominick [2001], *Emile Durkheim Sociologist and Philosopher*, The Davies Group, Publishers, Aurora.
- Latour, Bruno [1987], *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Open University Press, Milton Keynes.
- LePore, Ernest; Ludwig, Kirk [2005], *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*, Clarendon Press, Oxford.
- Lukes, Steven [1985], *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, Stanford.
- Lynch, Michael [1993], *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lynch, Michael [2012], “Revisiting the Cultural Dope”, *Human Studies*, vol.35 no.2, str. 223–233.
- Madzia, Roman [2013], “Chicago Pragmatism and the Extended Mind Theory: Mead and Dewey on the Nature of Cognition”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. V no.1, str.193–211.
- Malpas, Jeff [1992], *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Manning, Philip [2000], „Credibility, Agency, and the Interaction Order Symbolic Interaction“, vol. 23 no. 3, str. 283–297.
- Maynard, W. Douglas [1991], “Goffman, Garfinkel, and Games”, *Sociological Theory*, vol.9 no.2, str. 277–279.
- Mead, George Herbert [1934], *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Mead, George Herbert [1938], *The Philosophy of the Act*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Mead, George Herbert; Anselm Leonard Strauss [1956], *George Herbert Mead: on social psychology : selected papers*, University of Chicago press, Chicago.

- Mendieta, Eduardo [1994], "G. H. Mead: Linguistically Constituted Intersubjectivity and Ethics; George Herbert Mead: Self, Language, and the World", *Transactions of the Peirce Society*, vol.30 no.4, str. 959–1000.
- Mensch, R. James [1988], *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, SUNY Press, Albany.
- Merton, K. Robert [1957], *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York
- Merton, K. Robert [1968], *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York.
- Moore, Rob [2004], "Cultural Capital: Objective Probability and the Cultural Arbitrary", *British Journal of Sociology of Education*, vol 25 no. 4, str. 445–456
- Nagel, Ernest [1979], *The Structure of Science*, Hackett Publishing Company, New York.
- Nielsen, A. Donald [1999], *Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim* SUNY Press, Albany.
- Nisbet, A. Robert [1965], *Makers of Modern Social Science: Emile Durkheim*, Prentice-Hall, New Jersey.
- Parsons, Takot [2009], *Društveni sistem i drugi ogleđi*, izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad.
- Passmore, John [1953], "Can The Social Science Be Value-Free?", u: H. Feigl; M. Brodbeck (prir.), *Readings in the Philosophy of Science*, Appleton Century Crofts, New York.
- Peirce, Charles [1961], *Philosophical Writings*, Dover Publications, New York.
- Pollner, Melvin [1991], "Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity", *American Sociological Review*, vol. 56 no. 3, str. 370-380
- Popp, A. Jerome [2007], *Evolution's First Philosopher: John Dewey and the Continuity of Nature*, SUNY Press, Albany.
- Prus, C. Robert [1996], *Symbolic Interaction and Ethnographic Research: Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*, SUNY Press, Albany.
- Psathas, George [1989], *Interaction Competence: Theory and Research*, University Press of America, Washington.
- Quéré, Louis; Terzi, Cédric [2014], "Did You Say "Pragmatic?: Luc Boltanski's Sociology from a Pragmatist Perspective", u: S. Susen; B. S. Turner (prir.) *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*, Anthem Press, London.
- Rawls, Warfield Anne [1996], "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument", *American Journal of Sociology*, vol.102 no.2, str. 430–482.
- Rawls, Warfield Anne [1997], "Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate", *Sociological Theory*, vol. 15 no. 1, str. 5–29.
- Rawls, Warfield Anne [2004], *Epistemology and Practice Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, New York.
- Reckwitz, Andreas [2002], "Toward a Theory of Social Practices A Development in Culturalist Theorizing", *European Journal of Social Theory*, vol. 5 no.2, str. 243–263.
- Renn, Joachim [2006], "Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics", *Human Studies*, vol. 29 no.1, str.1–19.
- Rorti, Ričard [1992], *Konsekvence pragmatizma*, Nolit, Beograd.
- Rorty, Richard [1979], *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton:New Jersey.

- Rorty, Richard [1995], *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, New York.
- Rorty, Richard [1999], *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London.
- Rorty, Richard [2007], *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, New York.
- Ruggerone, Lucia [2013], „Science and Life-World: Husserl, Schutz, Garfinkel“, *Human Studies*, vol. 36 no.2, str.179–197.
- Savage, M. Daniel [2002], *John Dewey's Liberalism*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.
- Schutz, Alfred [1970], *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Springer Netherlands, Dordrecht.
- Schutz, Alfred [1972], *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz, Alfred [1978] „I shall let you have my reaction soon“ (February 10, 1941) u: R. Grathoff (prir.), *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Indiana University Press, Bloomington.
- Schutz, Alfred [1996], *Collected Papers Volume IV*, Springer Netherlands, Dordrecht.
- Schutz, Alfred; Luckmann, Thomas [1974], *The Structures of the Lifeworld*, Heinemann Educational Books, London.
- Shalin N. Dmitri [1988], „G. H. Mead, Socialism, and the Progressive Agenda“, *American Journal of Sociology*, vol. 93 no. 4, str. 913–951.
- Šic, Alfred [2010], *Problem društvene stvarnosti*, Meditran Publishing, Novi Sad.
- Smith, Greg [2006] *Erving Goffman*, Routledge, New York.
- Spasić, Ivana [1996], *Značenja susreta: Goffmanova sociologija interakcije*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju/filip višnjić, Beograd.
- Spasić, Ivana [2004], *Sociologije svakodnevnog života*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd.
- Swartz, David [1997], *Culture & Power: the Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago.
- Taylor, Charles [1992], *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Turner, P. Stephen [1993], *Emile Durkheim: Sociologist and Moralizer*, Routledge, London.
- Valone, James [1976], „A Critical Theory of Knowledge and the Phenomenology of Alfred Schutz“. *Philosophy and Social Criticism* vol. 3 no.3, str.199–215.
- Verhoeven, C. Jeff [1985] „Goffman's frame analysis and modern micro-sociological paradigms“, u: H. J. Helle; S.N. Eisenstadt (prir.), *Micro-Sociological Theory*, Sage Publications London.
- Vitgenštajn, Ludvig [1980], *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd.
- Wagner, R. Helmut [1977], „The Bergsonian Period of Alfred Schutz“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 38 No. 2, str. 187–199.
- Wagner, R. Helmut [1983], *Phenomenology of Consciousness and Sociology of The Life-world: An Introductory Study*, University of Alberta, Edmonton.
- Walzer, Michael [1983], *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York.
- Watson, B. John [1970], *Behaviorism*, W.W. Norton, New York.
- Wilson, P. Thomas [2005], „The Problem of Subjectivity in Schutz and Parsons“, u: M. Endress; G. Psathas; H. Nasu (prir.), *Explorations Of The Life-World: Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, Springer, Dordrecht.

Winch, Peter, [2003], *The Idea of Social Sciences and Its Relation to Philosophy*,
Routledge, New York.
Životić, Miladin [1966], *Pragmatizam i savremena filozofija*, Nolit, Beograd.

Biografija doktoranda

Srđan Prodanović je rođen 1985. godine u Sarajevu. Osnovne studije sociologije upisuje 2004. godine na Filozofskom fakultetu (Univerzitet u Beogradu) i završava ih 2008. godine. Na istom fakultetu je 2008. godine upisao master studije sociologije koje je završio 2009. godine. Od 2010. godine upisan je na doktorske studije Odeljenja za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Od 2011. godine radi kao istraživač na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. Objavio je više naučnih članaka u domaćim naučnim časopisima i učestvovao u priređivanju tematskih zbornika, takođe je objavio nekolicinu prevoda stručnih tekstova.

e-mail: srdpro@gmail.com

Izvod iz bibliografije:

Prodanović, Srđan (2008) „O protivrečnostima vezanim za pojam pop-kulture“. Teme: časopis za društvene nauke 32 (3): 465–478.

–(2009) „Strukturacijski aspekt sociologije Georga Zimela“. Sociologija 51 (4): 365–384.

–(2010) „Rorti i savremena društvena teorija“. Filozofija i društvo 21 (2): 97–117.

–(2010) „Rortijevsko promatranje javne uloge liberalnog intelektualca, zdravog razuma i društvene kritike“. Treći program 42 (148): 196–210.

–, Predrag Krstić (2012) „Javni prostor i slobodno delanje: Fuko vs. Lefevr“. Sociologija 54 (3): 423–436.

–, Predrag Krstić (2012) „Narcis i pogan jezik: Darwin via Frojd“. Treći program 44 (3–4): 314–324.

–(2013) „Pragmatička kritika poimanja svakodnevnih prakse u kulturnoj sociologiji Džefrija Aleksandera“. Filozofija i društvo 24 (1): 423–443.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Продановић Срђан

број уписа 1C10-2

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Статус здравог разума у савременој социолошкој теорији:

ка прагматичкој реконструкцији односа теорије и праксе

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 19.06.2015



Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Срђан Продановић

Број уписа 1C10-2

Студијски програм ДОКТОРСКЕ СТУДИЈЕ СОЦИОЛО

Наслов рада СТАТУС ЗДРАВОГ РАЗУМА У САВРЕМЕНОЈ СОЦИОЛОШКОЈ ТЕОРИЈИ:
КА ПРАГМАТИЧКОЈ РЕКОНСТРУКЦИЈИ ОДНОСА ТЕОРИЈЕ И ПРАКСЕ

Ментор Проф. др. ИВАНА СПАСИЋ

Потписани Продановић Срђан

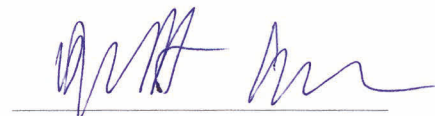
изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 19. 06. 2015



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Статус здравог разума у савременој социолошкој теорији:
ка прагматичкој реконцептуализацији односа теорије и праксе

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 19.06.2015

Потпис докторанда



1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.