



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

**Етнографског
института
САНУ**

LXVII(1)

Београд 2019.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXVII (1)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXVII (1)

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXVII

No. 1

Chief Editor:

Dragana Radojičić, PhD (Institute of Ethnography SASA)

Editor:

Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA)

International editorial board:

Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), prof. Peter Finke, PhD (University of Zurich), prof. Karl Kaser, PhD (Karl-Franzens University, Graz), Gabriela Kilianova, PhD (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), prof. Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, Moscow), Ivanka Petrova, PhD (IEFEM – Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Jana Pospišilova, PhD (Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana).

Editorial board:

Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ildiko Erdei, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade), prof. Ljiljana Gavrilović, PhD (Institute of Ethnography SASA), academician Jelena Jovanović, PhD (Institute of Musicology SASA, Belgrade), Aleksandra Pavičević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Lada Stevanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), academician Gojko Subotić, PhD (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade).

Advisory board:

Prof. Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Mladena Prelić, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade)

Secretary:

Marija Đokić (Institute of Ethnography SASA)

BELGRADE 2019

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXVII
свеска 1

Главни и одговорни уредник:

Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник:

Др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ)

Међународни уређивачки одбор:

Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), проф. др Петер Финке (Универзитет у Цириху), проф. др Карл Казер (Karl-Franzens Universität, Грац), др Габриела Килианова (Етнолошки институт САВ, Братислава), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт етнологије и антропологије РАН, Москва), др Иванка Петрова (ИЕФЕМ – БАН, Софија), др Татиана Подолинска (Етнолошки институт САВ, Братислава), др Јана Поспишилова (Етнолошки институт АН ЧР, Брно), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана).

Уређивачки одбор:

Др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), проф. др Љиљана Гавриловић (Етнографски институт САНУ), академик Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ, Београд), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности, Београд).

Издавачки савет:

Проф. др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирић (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

Секретар уредништва:

Марија Ђокић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2019.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

Publisher:
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011–2636–804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

Лектор:
Ивана Башић

Превод:
аутори текстова

Дизајн корица:
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
300 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological
Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

Садржај
Summary

I
Научни радови
Scientific Papers

Тема броја –

Теоријско наслеђе Питера Бергера и Томаса Лукмана

(ур. Марина Симић)

Topic of the Issue –

The Theoretical Legacy of Peter Berger and Thomas Luckmann

(ed. Marina Simić)

- Марина Симић, *Теоријско наслеђе Питера Бергера и Томаса Лукмана* 7–13
Marina Simić, *The Theoretical Legacy of Peter Berger and Thomas Luckmann*
- Ивана Спасић, *'Друштвена конструкција стварности' и конструкционизам: неспоразум који то (можда) није* 15–32
Ivana Spasić, *'Social Construction of Reality' and constructionism: A misunderstanding which (perhaps) isn't one*
- Најрудин Хромadžић, Елена Поповић, *'Сociјална конструкција збиље' – канонско djело интегративних социолошких теорија. Контексти, анализа, перспективе* 33–43
Најрудин Хромadžић, Елена Поповић, *'The Social Construction of Reality' – Canonical Work of Integrative Sociological Theories. Contexts, Analysis, Perspectives*
- Душан Маринковић, *"Епистемолошка скромност" Питера Л. Бергера: против ортодоксије* 45–62
Dušan Marinković, *'Epistemological Modesty' of Peter L. Berger: Against Orthodoxy*
- Часлав Копривица, *Аутобус ни не треба гурати. Анализа Бергер-Лукманове философије без философије* 63–76
Časlav Koprivica, *There is no need to push the bus. An Analysis of Berger-Luckmann's Philosophy without Philosophy*
- Душан Ристић, *Знање, дискурс и методолошки заокрет у 'Социјалној конструкцији реалности' Питера Бергера и Томаса Лукмана* 77–90

- Dušan Ristić, *Knowledge, Discourse and the Methodological Turn in Peter Berger and Thomas Luckmann's 'The Social Construction of Reality'*
- Saša Bosančić, *Relations, Discourses and Subjectivities: 'The Social Construction of Reality' and beyond* 91–104
- Саша Босанчић, *Односи, дискурси и субјективитети: После 'Друштвене конструкције стварности'*
- Милош Јовановић, *Лукманова теорија личног идентитета* 105–119
- Miloš Jovanović, *Luckmann's Theory of Personal Identity*
- Marina Simić, *Social construction of (post)postsocialist reality: ethnographic research into the everyday* 121–134
- Марина Симић, *Социјална конструкција (пост)постсоцијалистичке реалности: етнографско истраживање свакодневног*
- Лидија Б. Радуловић, *Путер Л. Бергер: у потрази за смислом и значењем религије* 135–151
- Lidija B. Radulović, *Peter L. Berger: Searching for the sense and meaning of religion*

Varia

- Соња Жакула, Ивана Живаљевић, *Изучавање људско–животињских односа у антропологији и археологији II* 153–172
- Sonja Žakula, Ivana Živaljević, *The study of human-animal relations in anthropology and archaeology II.*
- Јована Марчета, *Фраземи сагледани кроз призму етнолингвистике: храна као одраз метафорике српског, француског и италијанског језика* 173–185
- Jovana Marčeta, *Idioms observed through the prism of ethnolinguistics: Food as the expression of the metaphorical language of the Serbian, French and Italian*
- Лада Стевановић, *'Лицем у лице': Однос колектива и појединца у првом ангажованом југословенском филму* 187–202
- Lada Stevanović, *'Face to face': the attitude between the collective and the individual in the first engaged Yugoslav film*

II

Прикази Reviews

- Милан Томашевић, *Живот у сивилу: приказ књиге Тихане Рубић 'Незапосленост у граду – антропологија рада и неформалне економије'* 203–204
- Биљана Анђелковић, *Живот од бакра: етнолошка истраживања рударства у Бору* 205–207

III

In memoriam

- Биљана Грковић, Зорица Дивац, *Живка Ромелић (1950 – 2019)* 209–212
- Сузана Антић, *Гордана Живковић (1936–2019)* 213–215

Тема броја:

**Теоријско наслеђе Питера Бергера
и Томаса Лукмана**

(ур. Марина Симић)

Topic of the Issue:

**The Theoretical Legacy of Peter Berger
and Thomas Luckmann**

(ed. Marina Simić)

Марина Симић

Факултет политичких наука – Универзитет у Београду
marina.simic@fpn.bg.ac.rs

Теоријско наслеђе Питера Бергера и Томаса Лукмана

Тема овог броја Гласника Етнографског института јесте теоријско наслеђе Питера Бергера и Томаса Лукмана, чији рад је оставио изузетног трага у друштвеним наукама и многим хуманистичким дисциплинама. Повод за овакву тему броја јесте недавна смрт обојице аутора – Томаса Лукмана у мају 2016. године, само неколико дана после симпозијума одржаног поводом педесетогодишњице првог издања *Друштвене конструкције стварности*, на његовом и Бергеровом алма матер у Бечу, а Питера Бергера само годину дана касније. Њихово капитално дело, *Друштвена конструкција стварности: расправа о социологији знања*, сматра се једном од најзначајнијих социолошких књига свих времена, чији утицај превазилази дисциплинарне оквире.

Овај темат има за циљ анализу кључних тачака Бергерове и Лукманове теорије и пропитивање њеног савременог утицаја. Аутори и ауторке окупљени у овом броју пропитују значење, рецепцију и утицај *Друштвене конструкције стварности*, али и других дела ових аутора. *Друштвена конструкција стварности* преведена је за загребачки „Напријед“ као *Društvena konstrukcija zbilje*, 1992. године, а на нашем језику објављени су и поједини радови Лукмана и Бергера (Berger i Lukman 1992, 2015; Berger 1996, 2002, 2003, 2010; Berger 2003; Lukman 1993a, 1993b, 2005). Аутори ових текстова, социолози, антрополози и филозофи, посебно су заслужни за анализу и теоријско пропитивање њиховог рада и у домаћој академији и ван ње, и ово је била прилика да своје мисли изложе на једном месту. Сви аутори овде окупљени истичу значај овог дела, због чега су нека понављања у текстовима различитих аутора нужна и очекивана, те сам одлучила да у томе не интервенишем. Међутим, приступи су различити, и оцене теоријских поставки ових аутора су другачије. *Друштвена конструкција стварности* путовала је у различита академска, али и ванакадемска поља, трансформишући их, али при томе бивајући и сама трансформисана. Тако већина аутора у овом темату констатује да је перцепција овог дела често била другачија од оне који су сами њени аутори заговарали, често се ограђујући од различитих „конструктивизама“ који су се директно или индиректно позивали на *Друштвену конструкцију*.

Темат отвара текст Иване Спасић „*Друштвена конструкција стварности* и конструкционизам: непоразум који то (можда) није“. У овом тексту ауторка разматра однос Лукмана и Бергера према различитим формама конструктивизма који је углавном био негативан. Ауторка објашњава да постоји неколико главних тачака размимоиложења које наводе ови аутори. Једна су различити теоријски корени – према Лукману и Бергеру, конструкционизам има своје корене у постмодернизму, постструктурализму и марксизму, док њихова теорија води порекло из класичне социолошке теорије Вебера и Диркема, Шицове социјалне феноменологије, те немачке филозофске антропологије и Мидовог социјалног бихевиоризма. А друга је, према овим ауторима, растварање реалности код конструкциониста. Ивана Спасић, међутим, показује да Бергеров и Лукаманов суд нису потпуно тачни. Наиме, постоје различити конструкционизми и неки од њих су заиста блиски Бергеровом и Лукмановом теоријском програму. Нису сви конструкционизми „деконструктивистички“ нити намеравају да „униште стварност“, већ да „редефинишу наше социолошко знање о њој“ (цитирано према Спасић, у овом броју). Стога ауторка закључује да постоји непрекинут низ између Бергерове и Лукманове књиге и потоњих, разноликих верзија конструктивизма и закључује да су многи коментатори приметили да је *Друштвена конструкција стварности* „отворила људима очи за арбитарност друштвене стварности“ (цитирано према ибид.) и да њени аутори „не могу, нити треба, да се одрекну одговорности за тај кардинални одјек“ (Спасић).

Текст Хајрудина Хромацића и Хелене Поповић историзује појаву *Социјалне конструкције стварности*, објашњавајући да њен значај лежи у синтези два доминанта приступа социологији – оног диркемовског и оног веберовског и успостављању социологије знања као дисциплине. Њихов рад оцртава главне теме овог дела и аналитички их разлаже. Аутори посебно анализирају три кључна аспекта институционализације, онако како је виде Бергер и Лукман – језик, улоге и постварње, пре чему је језичка компонента посебно значајна. Аутори примећују да је концепт постварења близак марксистичким „*konceptima govnoг fetišizma i otuđenja*“ (цитирано према Нгомајић и Поповић, у овом броју), али га Бергер и Лукман не развијају у том правцу. Њихов рад није близак марксизму ни теоријски ни политички. У другом делу текста, Хромацић и Поповић разматрају перцепцију овог дела у друштвеним наукама, наводећи не само разлике у перцепцији идеје „конструкције“, већ и разлике у тумачењу овог појма између Бергера и Лукмана. У завршном делу, аутори скицирају неке основне правце социјалног конструктивизма који су се развили на трагу Бергеровог и Лукмановог дела.

Текст Душана Маринковића, „Епистемолошка скромност' Питера Л. Бергера: против ортодоксије“ објашњава основне епистемолошке поставке Бергеровог рада. Маринковић објашњава да је *Друштвена конструкција стварности* „важан социолошки догађај“ којим се обнавља европско наслеђе социологије знања и ова дисциплина враћа из филозофије у простор друштвених наука. Смештајући историју Бергерове социологије знања у Бергерову интелектуалну биографију „неприпадања“, инсипирисану

„епистемолошком скромношћу“, Маринковић објашњава да је социологија знања трајна преокупација Питера Л. Бергера која уоквирује проучавање религије, модернизације и глобалне културе. Радећи у великој мери против доминантних струја свог времена, Бергер се враћа социологији знања, која је до тада била „социолошка фуснота у историји идеја“ (цитирано у Маринковић, у овом броју). Лукман и Бергер успевају да људско знање, тај „вечити хибрид епистемологије и социологије, идеологије и здравог разума, марксизма, феноменологије и историзма“ лоцирају у „своју врхунску реалност – свакодневицу друштвеног живота“ (Маринковић). Та „епистемолошка скромност“ отворила је простор за „много прецизније и јасније разумевање традиционално сумњиве претпоставке о томе да су људска знања (на одређен начин) друштвено условљена“ (Маринковић). На тај начин, како објашњава Маринковић избегнута је вредносна квалификација и класификација знања и омогућено проучавање разума као резултата друштвене конструкције, а социологија знања је лоцирана и изван манхејмовске друштвене условљености знања и Марксове претпоставке о условљености знања производним односима (Маринковић). Оваква (не)лоцираност и отвореност отворила је пут новој социологији знања, чији је утицај на друштвене науке остао трајан.

Рад Часлава Копривице преиспитује одлуку Бергера и Лукмана да основне теоријске поставке *Социјалне конструкције стварности* успоставе изван филозофије. Користећи се иманентним приступом – анализом текста, аутор показује да таква одлука не може бити одржива, те да се социологија знања не може развити ван филозофије. Часлав Копривица показује да се социологија знања не може конституисати као „трансепистемолошка“ емпиријска дисциплина. Аутор посебну пажњу посвећује епистемолошким аспектима *Социјалне конструкције стварности*, а то је однос стварности и мишљења. Копривица наводи да знање можемо разумети као „низ интерпретативних, иманентно повезаних представа-тврдњи које би претендовале да одговарају 'спољњој' стварности, чија конституција као стварности не би била идентична са конституцијом знања“ (Копривица, у овом броју) што није и разумевање знања које заговарају Лукман и Бергер, иако на једном месту преузимају феноменолошку рedefиницију „стварности“, док се у *Социјалној конструкцији стварности* знање појављује као синоним за један аспект „махом нерелевантне животно-‘дискурзивне’ праксе [...]“ (Копривица). У том смислу, Бергер и Лукман користе два појма „знања“ који одговарају двема „епистемологијама“. Једну која се тиче друштвених установа и другу која одговара предметима који „су у својем бићу и конституцији независни од институционалних радњи, односно од установама саобразнога држања“ (Копривица). На тај начин, Бергер и Лукман прибегавају „несовешћеној еквивокацији“, користећи појам знања у два суштински другачија значења. Одатле долазе и проблеми у разумевању начина на који се стварност „конструира“ и који захтевају филозофски темељније објашњење.

Рад Душана Ристића такође обрађује проблем разумевања социјалног конструктивизма у делу Бергера и Лукмана, наводећи да је њихова књига

остварила трајан утицај на развој различитих социјалних конструктивизама. У том оквиру, Ристић посебно издваја значај који је *Друштвена конструкција стварности* донела на методолошком нивоу и који он назива „методолошким заокретом“ ка новим начинима истраживања и објашњавања друштвених односа, посредством разумевања „значања и симбола“, који ће касније бити обједињени термином *дискурс* у друштвеним наукама и социологији. Аутор објашњава да у *Друштвеној конструкцији стварности* још увек не можемо говорити „о социолошкој анализи дискурса, али можемо приметити да је Бергерова и Лукманово препознавање значаја језика не само као посредника, већ као оруђа – ‘објективатора’ у процесу социјалне конструкције стварности – отворило пут и за социолошко схватање дискурса као типа друштвеног регистра (начина категоризације) и друштвене праксе у којој се и захваљујући којој се друштвена реалност артикулише и репродукује“ (Ристић, у овом броју). Ово је само један корак од фукоовске тезе о дискурзивном знању, тј. знању „као типу дискурса“ (Ристић). На овом трагу развијен је приступ немачког социолога Рајнера Келера, који се обично означава као *СКАД приступ (Sociology of knowledge approach to discourse)* и који покушава да премости разлике између културалистичких приступа у истраживању дискурса и теоријског оквира који је развио Мишел Фуко (Ристић). Циљ анализе је „реконструкција процеса социјалне конструкције, објектификације, комуникације и легитимизације значењских структура“ (цитирано према Ристић). При томе треба имати у виду, како истиче Душан Ристић, да то не значи успостављање идеалистичке или пак „чисто језичке“ парадигме која би била одвојена од „материјалног света“. Бергерова и Лукманова теорија је одлучно материјалистичка, дискурси су резултат друштвеног деловања, а „нешто апстрактно и невидљиво – већ их стварају и репродукују актери кроз дискурзивне праксе и догађаје свакодневице“ (Ристић).

Рад Саше Босанчића адресира две уобичајене критике које се упућују *Социјалној конструкцији збиље*. Први је проблем деловања, а други концепт субјекта који су Лукман и Бергер развили као одговор на класично социолошко питање о томе како настаје социјални поредак. Савремене модификације Бергерове и Лукманове теорије субјекта водиле су ка успостављању релационих социолошких теорија и теорија субјективизације. Босанчић објашњава да се социјално не може схватити као резултат дијалектичког односа субјекта и објекта – објективизација и значење не настају само као резултат интерактивних процеса, већ су процеси стварања значења већ укључени у процес објективизације. Овакава разрада Бергерове и Лукманове поставке омогућила је развој различитих теорија „новог материјализма“, укључујући и Латурову теорију актера-мрежа. Такође, Бергерова и Лукманова теорија „укрућивања друштвене збиље“ великим делом се заснива на „теорији моћи“ која објашњава начине на који одређено знање постаје „збиља“. Ово представља стартну позицију за развој приступа дискусу који почива на социологији знања (*The Sociology of Knowledge Approach to Discourse*), а која повезује прагматичну теоријску традицију засновану на раду Бергера и Лукмана са Фукоовом теоријом моћи. У оквиру овог приступа развијен је концепт дискурса који омогућава анализу „политике

знања” као форме социјалне конструкције стварности. Интерпретативна анализа субјективизације, коју развија Саша Босанчић, омогућава да се ова форма анализира на два нивоа: на нивоу институција и на нивоу друштвених актера. На тај начин добија се разумевање процеса субјективизације као дикурзивних процеса у којима се сам субјект формира.

Рад Милоша Јовановића бави се Лукмановим концептом идентитета. Његова теза да је индивидуални идентитет заправо друштвено условљен логичан је наставак рада који је Лукман започео у *Социјалној конструкцији збиље*. Могло би се рећи да је за Лукмана „лични идентитет производ социјалног учења, у смислу да је у односима лицем-у-лице искуство сопства изграђено на искуствима другог“ (Јовановић, у овом броју). Овде се Лукман ослања на теорију социјализације америчког социолога Чарсла Кулија, која се мени чини посебно занимљивом, јер употребљава метафору огледала да би објаснила процес социјализације, коју ће касније употребити Жак Лакан у једној сасвим другој парадигми (или како каже Лукман „човек почиње да гледа себе кроз очи својих ближњих“, цитирано према Јовановић). За Лукмана лични идентитет је специфично људски облик организације живота, који одликује *ексцентричност* – „човек је тело, има тело и то заједно у исто време, што значи да себе доживљава као биће који није истоветно са својим телом, већ има тело на располагању“ (цитирано према Јовановић), што значи да – „човеково искуство њега самог увек лебди у равнотежи између бивања телом и имања тела“ (Јовановић) при чему је човек сам оно што успоставља динамичну границу између „ја“ и „не-ја“.

Мој рад враћа теоријску лопту у антрополошко двориште. Рад се бави могућностима антрополошког присвајања Бергеровог и Лукмановог дела и односом теорије етнографије и теорије социјалног конструктивизма какву су осмислили Бергер и Лукман. Крећући се од концепата простора и времена као простора-времена свакодневице, ауторка указује на могућност употребе етнографије као теоријско-методолошког оквира за разумевање постсоцијалистичке трансформације у Европи. Објашњавајући значење појмова постсоцијализма и пост-постсоцијализма, ауторка предлаже да се улога сећања (тј. времена) сагледа посредством анализе свакодневних пракси, уместо уобичајеног фокуса на наративе, чиме се постиже боље разумевање не само садашњице, већ и (размевање) будућности. Користећи наведени теоријско-методолошки оквир, ауторка нуди ново читање неких од централних тема постсоцијалистичке трансформације у Србији, као што су друшто, држава, морал и „нормалност“.

Рад Лидије Радуловић бави се схватањем религије Питера Бергера. Ауторка обрађује кључне теме Бергеровог разумевања религије: појмове секуларизације, десекуларизације и религијског плурализма. Радуловић посебно преиспитује концепт значења у Бергеровом делу, који се чини кључним и за разумевање културе и за разумевање религије. У том смислу, ауторка прави поређење између теорије значења (културе и религије) у радовима Клифорда Герца и Питера Бергера – као представника две типичне дисциплинарне парадигме (антрополошке и социолошке), које имају много

додира. За Бергера, социологија религије је део социологије знања и, слично као код Герца, представља „симболички систем“ којим се оријентише целокупни живот појединца. У складу са својом општом теоријом о конструкцији реалности, Бергер посматра религију „као људски производ и друштвену конструкцију која добија ореол објективне стварности у процесима институционализације и легитимације“ и њена улога је „успостављања смисленог реда у конституисању симболичког универзума значења“ (Радуловић, у овом броју). Из те поставке произилазе и Бергерове тезе о секуларизацији, модернизацији и плурализму које су посебно важне за савремени свет.

Радови окупљени у овом броју промишљају рад Лукмана и Бергера из различитих дисциплина: социологије, антропологије, филозофије, што само по себи указују на одјек који су њихови радови имали и у филозофији и у друштвеној теорији. У том смислу, ово није само омаж или ретроспектива рада два велика научника и надам се да ће сличности, али и разлике у ставовима изнетим у овом темату омогућити отварање даљег промишљања вредности Бергеровог и Лукмановог дела.

Коришћена литература

- Berger, Piter. 1996. „Sociologija: povlačenje poziva?” U *Sociologija forever*, prir. Dragoljub B. Đorđević, 21–27. Niš: Učenička zadruga gimnazije „Svetozar Marković“.
- Berger, Piter. 2002. „Moralno rasuđivanje o političko postupanje.” U *Savremena filozofija morala*, ur. Džors Evard Mur, prir. Dragan Jakovljević, 229–238. Podgorica: Ratio.
- Berger, Piter. 2003. „Epistemološka skromnost: intervju Piter Berger.“ *Žurnal za sociologiju*: 135–141.
- Berger, Piter. 2010. „Pravoslavlje i globalni pluralizam.“ *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 34 (1): 155–166.
- Berger, Piter. 2015. „Identitet kao problem sociologije znanja.“ *Društvo i znanje: sociološka hrestomatija*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 465–477. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Berger, Piter & Tomas Lukman. 1992. *Socijalna konstrukcija zbilje: rasprava o sociologiji znanja*. Zagreb: Naprijed.
- Berger, Piter i Tomas Lukman. 2015. „Problem sociologije znanja.” U *Društvo i znanje: sociološka hrestomatija*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 384–401. Novi Sad: Mediteran Publishing.
- Lukman, Tomas. 1993a. „Sekularizacija – moderan mit.“ *Gradina: časopis za književnost, umetnost i društvena pitanja* 28 (10–12): 80–85.

Lukman, Tomas. 1993b. „'Sekularizacija' – nasleđe iz ranih dana sociologije.“ *Gradina: časopis za književnost, umetnost i društvena pitanja* 28 (10–12): 86–89.

Lukman, Tomas. 2005. „Religijska situacija u Evropi: pozadina savremenih preobraćenja.“ *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 29 (1–2): 135–144.

Ивана Спасић

Одељење за социологију, Филозофски факултет – Универзитет у Београду
ispasic@f.bg.ac.rs

Друштвена конструкција стварности и конструкционизам: неспоразум који то (можда) није

Рад је посвећен интерпретативним споровима око наслеђа *Друштвене конструкције стварности*. С једне стране, књига се уобичајено сматра једним од главних исходишта конструкционизма. С друге, сами Бергер и Лукман су се томе жестоко противили, тврдећи да конструкционизам, као интелектуални покрет, има другачије теоријске изворе и интенције, те да је неприхватљиво идеолошки обојен. У раду се закључује да је њихов став само делимично тачан, јер између њиховог дела и каснијег конструкционизма ипак постоје значајне линије континуитета, које се у завршним одељцима идентификују и кратко анализирају.

Кључне речи: друштвена конструкција стварности, конструкционизам, Питер Бергер, Томас Лукман

Social Construction of Reality and constructionism: A misunderstanding which (perhaps) isn't one

The paper discusses interpretive contention around the legacy of the *Social Construction of Reality*. On one hand, the book is regularly considered a founding work in the history of constructionism. On the other, Berger and Luckmann themselves vigorously opposed this view, claiming that constructionism had different theoretical origins and intentions, and was ideologically biased. The paper's conclusion is that their argument is only partially correct since their work and later constructionism share major lines of continuity, identified and analyzed in the closing sections.

Key words: social construction of reality, constructionism, Peter Berger, Thomas Luckmann

Увод

Књига Питера Бергера и Томаса Лукмана *Друштвена конструкција стварности* (Berger i Luckmann 1987 [1966], надаље: ДКС) пример је необичне трајности у епохи брзог смењивања пролазних мода (Vera 2016). Она је успешна по свим мерилима – броју издања и тиражима, величини

публике, цитираности.¹ Преведена је на осамнаест језика. У анкети коју је 1997. спровела Међународна социолошка асоцијација (ISA) о најутицајнијим делима у социологији 20. века, ДКС је на петом месту, између Веберове *Протестантске етике* и Бурдијеве *Дистинкције*.²

Овај текст³ се бави односом између саме књиге и онога што важи као њено наслеђе. ДКС се обично узима као „пионирски конструкционистички текст у друштвеним наукама“ (Best 2008) – као исходишна тачка читаве једне струје истраживања у социологији, друштвеној теорији и другим друштвено-хуманистичким дисциплинама. Књига је популарисала синтагму „друштвена конструкција“. С временом се формира предметно, теоријски и методолошки разнолика скупина аутора који делују под општом ознаком конструкционизма. Њихове најчешће теме су девијантност, социјални проблеми, друштвени покрети, род, раса, сопство, здравље, емоције (Harris 2008, 231). Посматрано по дисциплинама и областима, ДКС је највише трага оставила у социологији, социјалној психологији, студијама науке, образовања, права, религије, менаџмента и организације, у антропологији и социјалном раду. У неким случајевима, идеја друштвене конструкције одређује читаво поље, као у студијама рода, или науке и технологије (STS), а слично важи и за социологију емоција и социјалне проблеме (Knoblauch i Wilke 2016, 57). Ова непрегледна разноврсност даје за право оцени да су, с временом, термин конструкционизам присвајале, свака из својих разлога, различити колективи (*constituencies*), који га користе у сопствене сврхе и на веома различите начине (Lynch 1998, 29).

Бергер и Лукман су, међутим, упорно одбијали да признају ово приписано интелектуално потомство. Порицали су блискост између свог изворног пројекта и онога што је, наводно, из њега проистекло. Према њиховом виђењу, у питању је, благо речено, неспоразум, а оштрије, искривљавање и злоупотреба. „Кад год неко у последње време помене ’конструктивизам’ (...) ја бежим главом без обзира“, каже Лукман поводом двадесетпетогодишњице појаве књиге (Luckmann 1992, 2), а Бергер, истом приликом, саркастично додаје да „оно на шта сам под том ознаком [конструкционизма] наилазио није ми баш будило осећања изненада пронађених рођака“ (Berger 1992b, 4). Иронично су себе поредили с Марксом,

¹ Пре но што ће се појавити у наслову ДКС, фраза „друштвено конструисање стварности“ употребљена је у Бергеровом *Позиву на социологију* (1963). Током првих пет година по објављивању, ДКС се цитира двадесетак пута годишње, у наредних пет по педесетак, а средином 1970-их цитираност скаче на преко 100, што се одржава све до краја 1980-их (Abbott 2000: 89–90). Четири деценије после првог издања пребројано је 4000 навођења ДКС, рачунајући само чланке у часописима (Best 2008, 61). Синтагма „друштвена конструкција“ учествува нарочито од средине 1980-их, па надаље (Knoblauch i Wilke 2016; Velody i Williams 1998).

² Чланству је постављено питање којих пет књига је највише утицало на њихов социолошки рад; стигло је 455 одговора. (<http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/>, приступљено 29.11.2018)

³ Настао у оквиру рада на пројекту 179049 (МПНТР РС).

јер, као што је он за себе говорио да „није марксист“, тако су и они осећали потребу да изјаве како нису конструктивисти (нпр. Berger 2016, 24; 2011, 78). „Кад су Бергера и мене етикетирали као 'друштвене конструктивисте', то нам је увек веома сметало. Никад нисмо о себи мислили као о конструктивистима“ (Luckmann 2016, 31).

Како на ову ствар гледати? Реакцију аутора ДКС можемо узети као последњу реч и закључити да је посреди грешка. Али и не морамо.

Неспоразум!

Чињеницу да је ДКС почела да се сматра првим изразом конструктивизма, као настајуће школе мишљења, Бергер назива „злосрећним развојем догађаја“ (Berger 2011, 72). Лукман каже да је за њих двојицу, осим што их је изненадио, успех књиге био „благослов и проклетство у исти мах“ (Luckmann 1992, 4) – јер начин на који су се прославили није им био по вољи. Такав став они задржавају, па и заштравају, и у последњим интервјуима које су дали, поводом педесетогодишњице књиге (Luckmann 2016; Berger 2016).

Неколико је главних тачака размимоилажења које Лукман и Бергер препознају и којима подупиру тезу о дисконтинуитету. Једна су различити теоријски корени.⁴ Док је конструкционизму, кажу они, извориште у постмодернизму, постструктурализму и марксизму, њихова теорија води порекло из класичне социолошке теорије (нарочито Вебера и Диркема) и Шицове социјалне феноменологије, те немачке филозофске антропологије и Мидовог социјалног бихевиоризма. То су магистралне интелектуалне потке, до тада међусобно одељене и далеке, које двојица аутора настоје да споје у јединствен оквир.⁵

Друга тачка је, како они то виде, растварање реалности код конструкциониста. Лукман тај начин мишљења назива „метафизичким, у пејоративном смислу речи“ (Luckmann 2016, 34) и објашњава: „Друштвени конструктивизам, шта год то значило – ако уопште нешто значи – може се метафорички односити на изградњу, на грађење куће, или на то да људски актери граде људски свет. Али неки тзв. друштвени конструктивисти мисле да

⁴ Конструкционизам је скуп теорија, „пре тенденција него школа мишљења“, пореклом из Фукоа и Дерида, с Ничеом у позадини, што се потом спаја са марксизмом, феминизмом и постколонијализмом (Berger 2011, 77–78). (Узгред, на истом месту Бергер пориче још једну уобичајену генеалогiju – ону која спаја етнометодологију, такође важну саставницу конструкционистичког покрета, са Шицовом феноменологијом.) Слично пише Лукман: „Друштвени конструктивизам (...) није нешто за шта бих рекао да се с разлогом може сматрати изданком наше књиге. Он има друге изворе. То је просто погрешна етикета“ (Luckmann 2016, 34).

⁵ Иако је ДКС започета са скромном замишљу да се обнови социологија знања, сећа се Бергер, убрзо је постало јасно да их логика саме ствари води у нешто много амбициозније – „заправо, у темељну реформулацију социолошке теорије“, засновану на синтези супротних концепција (2011, 67).

можете правити куће без цигала, да је то нека врста аутопоетичког подухвата који се одвија у ваздуху. Сматрам то потпуном глупошћу. Цигле су људско тело, еволуционе датости и предуслови и тако даље“ (Luckmann 2016, 31–32).

Једнако изричит је и Бергер: „Ако погледате како се конструктивизам користи у постмодерној теорији, то је нешто веома различито од онога што смо ми хтели“. Ту се, сматра он, верује да су интерпретације све чиме располажемо, да су све интерпретације једнако ваљане и да истина као таква не постоји, што наликује шизофренији и води у самоуништење науке; и „зато смо водили рачуна да се не поистоветимо са конструктивистима, или људима који себе тако зову“ (Berger 2016, 24). Неколико година раније, Бергер готово истим речима напада конструкционизам и подиже зид између њега и ДКС: док за (постмодерни) конструкционизам постоје само наративи, те научнику преостаје једино да разоткрије који интереси стоје иза њих и како служе доминацији и тлачењу⁶, „наша концепција друштвене конструкције стварности ни на који начин не имплицира да чињенице не постоје“ (Berger 2011, 78).

Зашто је, онда, уопште дошло до тог нежељеног приписивања блискости? Бергер и Лукман виде три главна разлога, који се могу формулисати као *непажљиво читање, игре разлика у интелектуалном пољу и идеолошко „непријатељско преузимање“*. Поводом првог, Лукман пише: „Добар део ‘успеха’ ДКС сигурно се може приписати непажљивом читању. Помишљао сам чак да међу онима који су купили или цитирали књигу има таквих који нису прочитали даље од наслова, и још су при том прескочили оно ‘друштвена’“ (Luckmann 1992, 4).⁷ Ту је инструктивно како, поводом педесетогодишњице, оба аутора, осим што кажу да у књизи ни данас не би ништа битно мењали, дају наизглед супротне могуће преводе кључног термина, *конструкција*. Овим се осветљава вишеслојност њиховог становишта, која, сматрају, није успела да преживи у каснијој рецепцији. Лукман се одлучује за *изградњу*: „‘Конструкција’ је била подложна таквим погрешним тумачењима. Можда бих више волео да сам за метафору употребио реч ‘изградња’ (*building*) (...) или нешто слично“ (Luckmann 2016, 34). Бергер, пак, бира *интерпретацију*: „Реч ‘конструкција’ је провокативна и то (...) на користан начин. Могли смо да употребимо израз ‘интерпретација’ уместо ‘конструкција’, али то би било преслабо. Нека стоји“ (Berger 2016, 24). Друго, двојица аутора неспоразум приписују потреби научника да стварају симболичке позиције привидом смелости и оригиналности. Тако Лукман пише: „Самоетикетирање је неким људима, изгледа, веома важно (...) они обожавају да себе означе овако или онако и измишљају китњасте речи. Ни

⁶ Штавише, постмодернизам обogaћен марксизмом и „другим левичарским теоријским тенденцијама“ постаје у САД опресивна нова ортодоксија, са „катастрофалним интелектуалним и политичким импликацијама“ (Berger 2011, 78).

⁷ Еберле (1992, 7) наводи још грубљу шалу која је својевремено кружила – наиме, да се ДКС тако добро продавала зато што су је многи инжењери грешком куповали.

Бергер ни ја никада нисмо имали за то никакве симпатије. Нисмо се супротстављали, просто смо игнорисали“ (Luckmann 2016, 34).

Најважније су, међутим, идеолошко-политичке дивергенције. Различите политичке употребе концепта друштвене конструкције јесу мотив који се понавља и један од најзанимљивијих делова приче о „неспоразуму“. Експанзија конструкционизма била је повезана са либералним, левичарским и постмодернистичким дискусијама, док се Бергер и Лукман од тога, најблаже речено, дистанцирају (Knoblauch i Wilke 2016, 55–56). Нарочито Бергер због тога праска, још од раних 1990-их па до самог краја живота. Његов срдити тон указује да је то доиста доживљавао као „непријатељско преузимање“.

У више наврата (1992b, 2011, 2016) Бергер објашњава успех ДКС тиме што се испрва уметнула у „прозор могућности“ отворен средином 1960-их, захваљујући општем незадовољству тадашњом мејнстрим социологијом. Али, новина која ће ускоро „запљуснути социологију (...) неће бити спој Вебера и Шица који ми промовишемо у ДКС. Биће то, наравно, оргија идеологије и утопизма која је експлодирала широм академске сцене касних 1960-их. (...) Ни Лукман ни ја нисмо имали никакве симпатије за тај *Zeitgeist*, али чак и да јесмо, наша врста социологије није била оно за чим су сви ти наводни револуционари вапили.” И ту први пут користи zgodnu, касније много пута поновљену, метафору за дубоки раскорак између ДКС и духа епохе: „Не може се свирати камерна музика на рок концерту“ (Berger 1992b, 1–2). Ипак, уместо да буде заборављена, ДКС је инкорпорирана у нову доминантну идеологију (Berger 2011, 76).⁸

Бергер је био гневан не само на конструкционизам већ на читаву социологију. Можда се, чак, може рећи да је до 1990. он с њом већ био „раскрстио“, јер је његово растуће незадовољство „прерасло у љутиту осуду дисциплине, која се испољавала као канонада против 'идеолошког делиријума' левичарских и марксистичких теорија“ (Vandenberghe 2018, 408). У једном кратком тексту, који – с насловом “Sociology: a disinvasion?” – представља неку врсту аутоироничног утука на његову прву успешницу, *Позив на социологију* (Berger 1963), Бергер међу главним пошастима социологије наводи напуштање објективности и идеологизацију, која социологију претвара у „пропаганду“ (Berger 1992a, 17–18). Исти се проблеми препознају и двадесет година касније (Berger 2011, 7; 2016). Идеолошка бољка, од које пати „бар 80%“ социолошке продукције данас, читује се као контракултурна, постмодерна, феминистичка, црна социологија, укратко,

⁸ „[К]онструктивистичка' литература долази из тог идеолошког казана према којем немам апсолутно никаквог афинитета. Идеја друштвене конструкције стварности је ту реинтерпретирана на неомарксистички, или 'критички' или 'постструктуралистички' начин и у том превођењу из корена измењена“ (Berger 1992b, 2). „Многи од оних који су јахали на врху тог новог културног таласа анектирали су књигу за сопствене циљеве, преводећи њен језик у њихове сопствене концептуализације“ (Berger 2011, 78).

социологија идентитета⁹, а на конференцијама доминира једна те иста оријентација – „политички лево или центар, а културно антибуржоаски“. На то, Бергер има да каже ово: „Чак и да сам ја лично у политичком смислу лево од центра, што није случај, осуђивао бих то. Наука која постане идеологија више није наука“ (Berger 2016, 27).

Укратко, политичка неслагања су битан чинилац у настанку „неспоразума“. Док су аутори ДКС били, да их тако назовемо, конзервативни либерали, каснији конструкционизам се (само)идентификује са (епистемолошком и политичком) левицом: како рече Ијан Хекинг, код конструкционизма није толико битно шта сам појам значи, него шта хоће да постигне – а хоће да побуди свест (Heking 2012, 21–22). С друге стране, Бергер се с временом све више померао од политичког центра ка десници, да би последњих година био активан у америчким неоконзервативним круговима (Vandenberghе 2018). Поводом ове политичке еволуције, Лемерт (1992, 10) признаје да се пита – како је могуће да аутор чије је дело у своје време деловало револуционарно и инспирисало толико левичарских идеја у социологији, оде тако далеко на другу страну? И како једна идеја може да води у тако разилазним правцима?

Бергер и Лукман били су, дакле, сасвим јасни: они и њихова књига немају са савременим конструкционизмом ништа суштински заједничко; веза која је накнадо успостављена нема темеља ни оправдања. Али, да ли су у праву?

Конструкционизми: термини и класификације

Како бисмо се приближили одговору на то питање, ваља утврдити на шта се уопште мисли под „друштвеним конструкционизмом“.¹⁰ У ту сврху, следи кратак преглед становишта о значењу самог појма и различитих подела и типологија у његовом оквиру.

Термин „конструкција“, као и латински глагол *construo, construere, construxi, constructum* из којег је изведена, односи се на „прављење“ нечега, у различитим аспектима: изградња, зидање, склапање, састављање, стварање (в. и Heking 2012, 77). Основна метафора потиче из архитектуре и грађевине – стварања материјалних структура (Endreß 2016), а видели смо како Лукман и

⁹ Ово, иако претерано, није сасвим нетачно; о вези између конструкционизма и мањинских политичких покрета в. нпр. Shakespeare (1998); Marinković (2006, 8).

¹⁰ Поставља се, између осталог, и питање да ли је атрибут „друштвено“ неопходан. У литератури су присутне различите праксе, и са квалификативом и без њега, и са рефлексијом о томе и без ње. Хекинг нпр. сугерише да је то вишак (2012, 65–66). На другој страни, Бруно Латур је пример да присуство/одсуство атрибута може одражавати теоријска опредељења: поднаслов његове прве познате књиге, *Живот лабораторије* (Latour i Woolgar 1979), испрва гласи „Друштвена конструкција научних чињеница“, док се у другом издању (1986) „друштвено“ брише, што прати његову теоријску еволуцију којом се постепено удаљава од социологије, у било ком уобичајеном значењу (в. Latour i Gejn 2010).

Бергер, пола века по појави књиге, предлажу преводе са две крајње тачке семантичког поља које термин покрива.

„Конструкција“ је, подсећа Мајкл Линч, уједно и сасвим обична реч, која кола свакодневним говором. Двосмисленост би се могла отклонити уколико би се, у научном дискурсу, на њено место ставио неки технички термин скован у аналитичке сврхе; али, то би не само било стилски ружно него би и изгубило онај „мамац“, ефекат тренутне привлачности и буђења интересовања који на читаоце има „конструкција“. Зато, упркос шароликости која се под том етикетом крије, реч остаје кључна, јер ствара „продуктивну конфузију“ – она осваја људе и наводи их да уложе своје „теоријске, методолошке и политичке наде“ у један академски приступ (Lynch 1998, 29).

(Друштвени) конструкционизам¹¹, према Ијану Хекингу, подразумева „различите идеолошке, историјске или филозофске пројекте чији је циљ да прикажу или анализирају актуелне, историјски ситуиране друштвене интеракције или каузалне везе које доводе или су укључене у настајање или афирмисање неког присутног ентитета или чињенице“ (Heking 2012, 76). Конструкционизам је критичан према *status quo* и заснива се на низу претпоставки (од којих је само прва неизоставна): а) није нужно да дата појава, X, егзистира и да буде таква каква јесте – она није детерминисана природом ствари или неизбежна, већ је обликована друштвеним силама и историјом; б) такво какво је, X је лоше, те би в) било боље ако бисмо X одстранили или макар темељно трансформисали (Heking 2012, 22–23, 30). Сразмерно интензитету реакције на три претпоставке, разликују се „ступњевни конструкционистичког ангажмана“: од најблажег, историјског, преко ироничног, реформистичког или демаскирајућег, побуњеничког, до револуционарног (Heking 2012, 38–41). Хекинг уз то препознаје и, тешко одрживо, становиште „универзалног конструкционизма“, по којем је дословно било који објект друштвено конструисан (Heking 2012, 44–45).

Ендру Ебот дефинише „конструкционистички аргумент“ као теорију која је идеалистичка, дијахрона и интерактивна¹², најчешће се асоцира с

¹¹ Постоји и дилема да ли су *конструктивизам* и *конструкционизам* различити појмови, или само две термилошке варијанте. Неки аутори ту разлику праве (мада не сви на исти начин), док је други игноришу. Тамо где се разликовање уводи (нпр. Gubrium i Holstein 2008, 8; Ber 2001, 32; Marinković 2006, 6, 25–30), конструктивизам се везује за математику и за психологију Жана Пијажеа и Џорџа Келија (о којој в. Stojnov 2003), а конструкционизам више за социологију, антропологију и покрет социјалног конструкционизма Гергена и Шотера (в. Pavlović 1994). Бест (2008, 61–62) пак наводи да се „конструктивизам“ преферира у британском енглеском, а подсећа да је конструкционизам био и важан уметнички правац раног 20. века. Хекинг (2012, 75–76) додаје и конструкционализам као филозофски приступ. Стојећи на становишту да су сви ти варијетети на свој начин важни, Маринковић (2006) се одлучује за инклузивно, премда незграпно решење „конструк[тив/цион]изам“.

¹² У специфичном смислу ових израза: 1) идеализам: стварност није напросто ту, мора се интерпретирати и сазнати; 2) дијахронија: конструкција је процес који се одвија у времену;

интерпретативним методима, а супротност јој је реализам (Abbott 2000, 66). С тог полазишта, Ебот разликује два облика конструкционизма – радикалнији, *конститутивни*, који почива на идеји консензуса, посматра микродруштвену стварност као пролазну и крхку, а значење као суштински неизвесно; и *идеолошки*, који пониче у конфликтној теорији и проучава како друштвени положај обликује перцепцију стварности. Док се први пита како људи уопште успевају да изграде свет у којем има толико заједничког, други се, обрнуто, пита како је могуће да се толико размимоилазе у погледу нечег што делује као заједничка, обична стварност (Abbott 2000, 61–63).¹³

Према Скоту Харису, конструкционистичка перспектива се употребљава на два конкурентска начина који, чак и кад говоре истим језиком, промичу дубоко различите аргументе. *Интерпретативни* конструкционизам је радикалнија верзија, с коренима у прагматизму, симболичком интеракционизму и етнометодологији, а доприноси му и наративна анализа, когнитивна и семиотичка социологија и постмодернизам. Његова кључна премиса гласи: значење није инхерентно стварима (Harris 2008, 232). *Објективни* конструкционизам се не бави конструкцијом значења, већ „стварних стања ствари“; он не захтева суспензију веровања у друштвени свет такав какав јесте. Овде је реч о „стандарднијем социолошком објашњењу“ шта се „стварно догађа“ и зашто, односно, како се егзистенција или поједине димензије одређеног друштвеног феномена обликују у зависности од других друштвених чинилаца (Harris 2008, 234).

Џеол Бест разликује *строги* конструкционизам, који забрањује било какве реалистичке, објективистичке претпоставке (што у крајњем исходу води томе да се сасвим одустане од проучавања емпиријске реалности) и *контекстуални*, у којем се прихватање неких онтолошких претпоставки као унапред валидних третира као минорно и нужно зло (Best 2008, 48–49). А као „посебно неистанчана верзија“ издваја се *вулгарни конструкционизам*, особено „искривљење“ којим друштвена конструкција почиње да се поистовећује „са мањкавим знањем, с идејама које су погрешне, управљане интересима или произвољне“; у том смислу, рећи да је нешто „друштвени конструкт“ значи дискредитовати га (Best 2008, 45).

У домаћој литератури, ауторка ових редова (Spasić 1996) раздваја *епистемолошки* и *онтолошки* вид конструкционизма, с обзиром на то да ли се баве природом сазнања о друштву или природом саме друштвене реалности. Док први показује да појмови којима друштвена наука оперише нису директан

3) интерактивност: конструкција се остварује у интеракцији, односно у оквиру и путем практичног деловања у свакодневном животу (Abbott 2000, 61).

¹³ Филозофски корени конститутивног конструкционизма су егзистенцијализам, феноменологија, прагматизам и немачки идеализам, а оличавају га Чикашка школа, Шиц, Бергер и Лукман, Гарфинкел, Бурдије; за идеолошки је извориште Маркс, а представници Манхајм, Голдман, Лукач, Хаузер. Изван социологије настаје и трећи облик конструкционизма – структурализам Сосира, Барта и Леви-Строса, а из њега постструктурализам (Abbott 2000, 61–65).

одраз „самих ствари“ него неизвесни резултати процеса тумачења, преговарања и спорења, други испитује процес конституисања друштвених макроентитета посредством структурисаних ланаца микроделања,¹⁴ првome је противник позитивизам, другome хипостаза сегмената друштвене структуре. Прихвата се и подела на строги („радикално десупстанцијализаторски“) и контекстуални конструкционизам.

Напослетку, Дарин Вајнберг примењује другачију стратегију: уместо да разликује типове или ступњеве конструкционизма, он предлаже јасно разграничење са „деконструкцијом“. На једној страни, термином „друштвена конструкција“ хоћемо рећи да је неки феномен, који се иначе сматра социоисторијском инваријантом под влашћу природних и/или метафизичких закона, у ствари производ конкретних друштвеноисторијских и друштвеноинтерактивних процеса (Weinberg 2014, 4). Тако схваћен конструкционизам, којем су темеље ударили класици социологије, избегава да се конфронтира са природним наукама и формалном епистемологијом (питањима научне ваљаности, објективности, истинитости сазнајних исказа) и напросто их унапред искључује (Weinberg 2014, 4–7). На другој страни су деконструкција и постмодернизам, који имају другачије теоријске темеље и, још важније, другачији однос према емпиријској валидацији и класичним епистемолошким појмовима; они, за разлику од конструкционизма, нису заинтересовани да се упуштају у методичне анализе конкретних друштвених узрока и динамике којима се обликују праксе и веровања актера, нити да допринесу дебатама у којима се барата емпиријским подацима као аргументом. За разлику од њих, друштвени конструкционизам – осим радикализоване („екстравагантне и интелектуално немарне“) мањине припадника – не одбацује све епистемичке стандарде као такве (Weinberg 2014, 60–61).

Ако погледамо где се у тим типологијама налази ДКС, видимо да се често смешта „између“ различитих врста конструкционизма, тако да обухвата оба (или више њих) – по принципу „и/и“ пре него „или/или“. Тако Харис (2008, 235) код Бергера и Лукмана налази „преплитање“ и „заједнички терен“ између интерпретативног и објективног конструкционизма, а Спасић (1996) и онтолошки и епистемолошки вид. Ебот такође препознаје оба своја типа конструкционизма, али њихов однос одређује на оригиналан начин. Његова интригантна, премда у коначници неодржива теза гласи да су конститутивни и идеолошки конструкционизам у књизи „накалемљени“ један на други и спојени у „брак без љубави“ (Abbott 2000, 64, 90).¹⁵

¹⁴ „Ако је значење конститутивно за делање и ако оно, да би постало интерсубјективно, израста кроз многоструке интеракције актера и група (...) онда се мора суспендовати, ставити у заграде претпоставка о постојању друштва, и његових сегмената, као таквих; друштво постаје људско дело, плод сплета делања његових чланова-учесника у активностима које га конституишу“ (Spasić 1996, 36). Ово личи на Харисов „објективни конструкционизам“, мада је по смислу уже.

¹⁵ Први тип је, наводно, изложен у 1. поглављу (о социологији знања), а други, који доминира књигом, у 2. (о друштву као објективној стварности); веза међу њима остаје

На Хекинговој скали интензитета конструкционистичког ангажмана ДКС спада међу „почетне“, благе облике, јер она није пример (погрешног) „универзалног конструкционизма“. Бергер и Лукман напросто тврде да „наше искуство реалности, наш доживљај реалности (...) као независног од нас, није кантовски априори нити искључиво производ психолошког сазревања. То је резултат процеса и активности за које су они сматрали да се прикладно може назвати друштвена конструкција“ (Heking 2012, 45). Они, дакле, не мисле да је „све друштвени конструкт, укључујући, на пример, укус меда и планету Марс – то јест, сам укус и саму планету, насупрот њиховим значењима, нашем доживљају или осећањима које буде у нама“ (Heking 2012, 46).

Бергер и Лукман су далеко и од Бестовог „вулгарног конструкционизма“: они би и НЛО и налазе модерне хемије подједнако назвали „друштвеним конструктима“, али не би спорили да је хемија адекватнији опис емпиријске стварности (Best 2008, 45). Друштвена конструкција је за њих била концепт који може да надахне социолошку анализу, а не некакво довођење у питање постојања физичког универзума (Best 2008, 43). Међутим, њихово дело је задобило властити живот и запутило се у непредвиђеним правцима, а један од пресудних корака на том путу Бест препознаје у појави „наизглед безазленог ’само‘“, као у исказу: „То је *само* друштвени конструкт“. Ово „само“ делује невино, али ствара велику збрку, јер може значити да је у питању или термин без емпиријског референта (реч за нешто што не постоји), или произвољна интерпретација, супротна реалности. Иако је то у нескладу с концепцијом Бергера и Лукмана, много су појам управо тако схватили (Best 2008, 47).

То нас води натраг нашој средишњој теми, питању „неспоразума“. Наиме, за разлику од овлашних прегледа који у корен конструкционистичког родослова рутински стављају ДКС, међу коментаторима који се дубље и подробније баве савременим конструкционизмом већина подржава, на овај или онај начин, тезу о раскораку. Ектор Вера, рецимо, каже да, иако Бергера и Лукмана многи виде као претече друштвеног конструкционизма, „идеје које најчешће иду уз тај епитет су туђе експлицитним циљевима исказаним у ДКС“ (Vera 2016, 11). Нова традиција се наводно развила „из“ ДКС, али је првобитна спона прекинута: „Формула ’друштвене конструкције’ садржана у наслову књиге једно је од њених најочигледнијих наслеђа, али можда и најповршније“; упркос распрострањеној примени синтагме, „њена веза са садржином Бергерове и Лукманове књиге се често сасвим губи“ (Vera 2016, 4). Готово идентично пишу Велоди и Вилијамс¹⁶ и Линч.¹⁷ Ебот такође уочава

слаба. Међутим, теза је неодржива јер се Еботове две врсте конструкционизма јасно преплићу кроз целу књигу (в. нпр. Berger i Luckmann 1987, 16–17, 28, 56–60 и тако даље).

¹⁶ „Иако многе студије које себе називају конструкционистичким наводе дело Бергера и Лукмана као пионирско, феноменолошки карактер њихове перспективе се ретко задржава“ (Velody i Williams 1998, 2).

¹⁷ „ДКС остаје важна углавном као кључан *наслов* (...). Из те књиге је у савременим конструкционистичким радовима мало тога у интелектуалном смислу очувано (...) изузев наслова, аутора и године издања“ (Lynch 1998, 24).

дисконтинуитет, јер је, као што знамо, тежиште ДКС, према њему, на идеолошком конструкционизму, а главнина потоње продукције припада конститутивном типу.¹⁸

Пишући поводом 25-годишњице, феноменолошкиња Мери Роџерс оцењује да је најчешћи однос према ДКС – декларативно позивање (*theoretical tokenism*): већини социолога „друштвени конструкционизам“ служи „тек као теоријски шиболет, за којим следи неколико плитких фраза о томе како људи 'конструишу' своје идентитете, погледе на свет и начине живљења“; ритуални наклон конструкционизму иде у пару с аисторијским, филозофски наивним анализама, док су они који заиста користе апаратуру ДКС и показују сву њену дубину и комплексност малобројни изузеци (Rogers 1992, 6). И Чарлс Лемерт види неспоразум и, не би ли се он разјаснио, предлаже – попут Хариса – да се „конструкционизам“ раздвоји од „деконструкције“. За разлику од ове потоње, ДКС није намеравала да „уништи стварност, колико да редефинише наше социолошко знање о њој“ (Lemert 1992, 10).

Може се рећи да се „друштвена конструкција“ придружује другим изразима (значајни други, харизма, *role model*...) који су поникли у социологији, али су се проширили далеко изван њених граница и у том се процесу дубоко изменили, попримајући сасвим нова значења. Бест описује пут овога појма, од ДКС, преко културних студија (где ту књигу углавном и не читају), до шире јавности (Best 2008, 52–56). Осим раније помињаних политичких разлика, овде се као битна истиче и логика међудисциплинарног преноса. Наиме, док је у ДКС појам друштвене конструкције чврсто укореван у социологију, у хуманистичким дисциплинама он прераста у неконтролисани релативизам – што је и разумљиво, јер је хуманистика, изворно заснована на херменеутици, дакле вишеструким тумачењима, по својој конституцији склона релативизму. На крају се у широј јавности популаризује управо та вулгаризована верзија,¹⁹ која онда постаје лака мета за конзервативне нападе у оквиру тзв. „културних ратова“, а у томе социолошки корени конструкционизма посве нестају (Best 2008, 56). И Бестов закључак, тако, представља верзију „тезе о неспоразуму“: иако је ДКС оживео синтагму „друштвена конструкција“ и тиме покренуо савремени конструкционизам, „подозревамо да велики део оних који марширају под овим или оним конструкционистичким барјаком никада нису читали ДКС“ (2008, 60). Отуд, уместо једног, постоји мноштво самопроглашених конструкционизама, који гаје „веома различите претпоставке о природи стварности, о томе како треба спроводити конструкционистичку анализу, о типовима одговора које та

¹⁸ „Бергер и Лукман су допринели садашњем имену друштвеног конструкционизма и цитати им за то одају признање. Али, садржај њихове књиге имао је мало утицаја. (...) Чини се да је књига Бергера и Лукмана (...) била последњи, елегантни израз старе дилеме идеологија; пре крај но почетак“ (Abbott 2000, 90).

¹⁹ Кључни моменат у томе била је „афера Сокал“ (у домаћој литератури, о томе в. истоимени тематски блок у часопису *Филозофија и друштво* XIII, 1998), после које постаје уобичајено да се сваки конструкционизам изједначава са извитопереним облицима вулгарног конструкционизма (Best 2008, 54).

анализа треба да изнедри, о политичким импликацијама конструкционистичког става и тако даље“ (Best 2008, 61). У том контексту може бити индикативно да једна запажена књига, са „друштвеним“ и „конструкцијом“ у наслову, Бергера и Лукмана уопште не помиње: реч је о *Конструкцији друштвене стварности* филозофа Џона Серла (Searle 1995). Аутор је, штавише, признао да у време писања за ДКС није био ни чоу (Vandenberghе 2018, 413).²⁰

Ипак, на „неспоразум“ око наслеђа ДКС може се гледати и оптимистичније. Можда су управо трансформација идеје друштвене конструкције и губљење првобитне везе са Лукмановом и Бергером књигом омогућили настанак масовног академског покрета. „Изгледа да је успех друштвеног конструкционизма повезан са (...) амбивалентношћу рецепције“ (Knoblauch i Wilke 2016, 62). Уосталом, за противречна тумачења заслужни су и сами аутори. Они су својој теорији, постављеној доста амбициозно и далекосежно, дали само прву формулацију, а потом се окренули другим стварима. Како је књига постајала све утицајнија, они су изгубили интересовање.²¹ Од конструкционистичког покрета су се ограђивали, али нису с њиме улазили ни у какве озбиљне, садржајне дебате. Како рече Лукман – „нисмо се много супротстављали, просто смо игнорисали“.

Сви смо ми помало конструкционисти?

А ако је на делу амбиваленција, онда се не може говорити ни о јасном дисконтинуитету. „Мноштво“ конструкционизма није међу собом одељено чврстим преградама и тешко да је случајно што се сви они означавају истим именом. Циљ овог завршног одељка јесте показати да Бергер и Лукман нису били сасвим у праву, и да између њихове књиге и савременог конструкционизма има више повезаности него што су они покушавали да нас увере.

У најобухватнијем и најкомпетентнијем историјату конструкционизма, и пледоајеу за њега, у домаћој друштвеној науци, Душан Маринковић (2006) приказује целокупан тај развој као у суштини један те исти корпус идеја, заснован на низу заједничких премиса; ДКС ту није посебно издвојен. У питању је, истина, једна доста постмодернизована, „фукоизирана“ верзија конструкционизма, али споне које му изнутра дају кохеренцију приказане су убедљиво. У истом духу су и „најмекше“ карактеризације данашњег конструкционизма, које без искључивања обухватају све његове врсте. Тако

²⁰ Постоје разлози да се Серлова књига постави сасвим изван укупног овде разматраног тока, зато што практично не дели заједничке основе не само са ДКС него ни са каснијим конструкционизмом (тако мисле и Knoblauch i Wilke 2016; Хекинг /2012, 30/ једноставно каже да „то није књига о друштвеној конструкцији“; опширније о Серловом схватању у: Marinković 2006, 181–183; Endreß 2016).

²¹ „Бергер и Лукман нису основали школу, нису полагали право на књигу, они су је безмало напустили“ (Knoblauch i Wilke 2016, 54).

га, рецимо, Губриум и Холштајн (Gubrium i Holstein 2008, 5) описују као „посебан начин сагледавања и пропитивања друштвеног света – један речник, идиом, језик интерпретације“, а Спасић (1996, 44) као „врсту сензибилитета“. Кноблаух и Вилке (2016, 60) предлажу да се „друштвена конструкција“ назове *формулом* која, подвргнута сталним редефиницијама, постаје „заједнички именуатељ“ – чији се смисао, по њиховом мишљењу, ипак понајбоље сагледава из ДКС – преко којег дисциплине „успостављају везе и обављају превођење између различитих академских вернакулара“.

Ово широко и толерантно виђење конструкционизма доводи до става који се може назвати, парафразом једног старог овдашњег политичког слогана, „сви смо ми помало конструкционисти“. Вајнберг је, на пример, мишљења да конструкционизам не само да није никаква претња него је, управо супротно, „усвајања неког облика друштвеног конструкционизма нужна одлика сваког истраживања у друштвеним наукама“ (Weinberg 2014, 1). Посебно је то видљиво у социологији, где се „друштвена конструкција“ показала веома корисном у преусмеравању дисциплине, са друштвене статике и структуре на културу и процес, те су се до данас конструкционистичке идеје прошириле на велик део социологије, „иако је можда претерано рећи да смо 'данас скоро сви ми друштвени конструкционисти'“ (Best 2008, 56–57, 60). Спасић (1996, 43) такође сугерише: „Ако се напусти механицистичко виђење друштвеног живота, што је у социологији до данас углавном обављено, и ако се спозна конститутивна улога значења и тумачења, аутоматски се прихвата и извесни конструкционизам“. Сасвим слично, Дејвид Мејнс тврди да ће већина социолога, кад мало боље размисли, признати да, на овај или онај начин, користе конструкционистички оквир, мада можда не и сам термин.²² Отуд, „не постоји нека дубока и трајна линија расцепа између конструкциониста и неконструкциониста, што је фикција коју социолози перпетуирају међу собом“ (Maines 2000, 581–582). Према Маринковићу, пак, друштво се у конструкционистичкој перспективи поима као „тоталитет колективних и институционалних пракси, које су резултат процеса седиментирања дефинисаних социјалних реалности“, а друштвене институције су „поље у којем се пасивност принудне објективности социјалне реалности и субјективност интерпретативних схема те реалности сусрећу на непротивречан начин“ (Marinković 2006, 185). Ово, доиста, звучи као сажета формулација темељних идеја на којима почива највећи део савремене социологије.

На тој заједничкој конструкционистичкој подлози, реконституисаној упркос Бергеровим и Лукмановим приговорима, неке линије разликовања се ипак и даље разазнају. Једна је несагласност између феноменолошко-хуманистичке и постструктуралистичке концепције. На једној страни имамо дејственике који, посредством свакодневног знања и пракси, стварају свој

²² „Конструкционистичку агенду“ он дефинише као „настојање да се покаже да се друштвене околности, ма колико очврсло деловале, производе, одржавају и мењају путем интерпретативних процеса“ (Maines 2000, 577).

свет (у томе је, може се рећи, суштина бергер-лукмановске „нове“ социологије знања), на другој, надмоћ структуре и децентрирање субјекта, односно, посматрање субјеката „као ефеката дискурса, који се могу појмити без позивања на интенционалност и свест“ (Knoblauch i Wilke 2016, 62).²³ У теоријском здању ДКС, социопсихолошке и филозофскоантрополошке концепције (Мид, Кули, Сартр итд.) играју важну улогу, а читаво треће поглавље књиге („Друштво као субјективна стварност“) посвећено је развоју људске субјективности, сопства и идентитета, у дијалектичком процесу – а да би било дијалектике, морају постојати „две“ стране, дакле, мора бити и богатог, расцветалог субјекта, а не само „поредака дискурса“. Ипак, то није расцеп „између“ ДКС и конструкционизма него сукобљене тенденције у окриљу потоњег.

Друго је статус природног света и природних наука или, шире, оно што Вера (2016) назива „питањима релативизма и нихилизма“ – теме на којима, као што смо видели, сами Лукман и Бергер посебно инсистирају у свом дистанцирању. Ова разделница је, међутим, мање недвосмислена него прва. С једне стране, природа у ДКС несумњиво „постоји“ независно од наших хтења (в. нпр. Berger & Luckmann 1987, 65), али она није есенцијализована и фетишизована, те многа места у књизи указују пре на континуитет но на рез спрам каснијег конструкционизма.²⁴ Двојица аутора изричито изузимају природне науке из „конструисања знања“. На почетку књиге се ограђују од крајњих онтолошких и епистемолошких питања и своје амбиције ограничавају на социолошки терен (Berger & Luckmann 1987, 14–15, 25–26, 34, 55).²⁵ Строго говорећи, пишу они, термине „стварност“ и „знање“ би сваки пут требало означити наводницима; али, док обичан човек узима стварност здраво за готово, а филозофу је професионална обавеза да „одлучи где треба ставити наводнике, а где се они безбедно могу испустити – дакле, да разграничи ваљане и неваљане тврдње о свету“, социологова позиција је

²³ То се може рећи и овако: Бергер и Лукман су прожети либералном, модернистичком вером у човека и свет, док деконструкционисти попут Фукоа и Дерида све то доводе у питање (Lemert 1992: 11).

²⁴ На пример: „Иако се може рећи да човек има природу, важније је рећи да човек конструише сопствену природу, или једноставније, да човек производи самог себе“ (Berger & Luckmann 1987, 67), а та производња је колективна: „Човекова самопроизводња је увек, и нужно, друштвени подухват. Људи *заједно* производе људско окружење, са укупношћу његових социокултурних и психолошких формација. Ниједна од ових формација не може се разумети као производ човекове биолошке конституције“ (Berger & Luckmann 1987, 69). И даље: „Друштвени поредак није биолошки дат или изведен из ма каквих биолошких датости у својим емпиријским манифестацијама. Друштвени поредак (...) није дат ни у човековом природном окружењу (...) није део 'природе ствари' и не може се извести из 'закона природе'“ (Berger & Luckmann 1987, 70).

²⁵ Док су питања везана за крајњи статус „стварности“ и „знања“ међу најрасправљанијим темама у историји људске мисли, „ми сместа одбацујемо било какву претензију да социологија има одговор на те древне филозофске преокупације“ (Berger & Luckmann 1987, 13).

између то двоје: „Логички, ако не и стилски, он је осуђен на наводнике” (Berger & Luckmann 1987, 14).

Међутим, то што они намерно искључују питања о природи стварности и ваљаности знања, не значи да је искључивање нужно. Узмимо, на пример, кључну реченицу, преузету од Шица (о томе в. Berger 2011, 67), да „социологија знања мора да се бави процесима којима *било* који корпус 'знања' постаје друштвено установљен *као* 'реалност'“, односно, „свим оним што важи као 'знање' у једном друштву, без обзира на крајњу ваљаност или неваљаност (...) таквог 'знања'. А у мери у којој се људско 'знање' развија, преноси и одржава у друштвеним ситуацијама, социологија знања мора настојати да разуме процесе путем којих се то догађа“ (Berger & Luckmann 1987, 15). Бергер и Лукман су се клонили науке као предмета дискусије, јер им је циљ био да преутемеље социологију знања, до тада претежно усредсређену управо на научно и филозофско сазнање. Али, није ли логично продужити тим правцем? Није ли и наука, природна као и друштвена, такође један тип „онога што важи као 'знање'“, што се друштвено формира, преноси, легитимише и бива прихваћено, а настаје кроз процесе интеракције и у друштвеним ситуацијама? Другим речима, овај начин размишљања се може развијати – чак би се могло рећи да нас сама логика њихове поставке наводи на то – од свакодневног ка научном знању. А то је управо пут којим је каснији конструкционизам и кренуо (о том развоју в. нпр. Marinković 2006, 24–25). Дакле, Лукман и Бергер су пренаглашено и помало неправедно одбијали сваку сродност с интелектуалним подухватима који с њиховом књигом стоје, ипак, у дубинској вези.

Можемо се запитати, зашто они нису учили ту блискост? Један разлог је сигурно љутња због идеолошког „преузимања“. Заиста, нагла популаризација ДКС као референце била је условљена тиме што су је многи видели као „рецепт“ за друштвену промену, а једна од водећих тема у конструкционизму управо је могућност промене постојећег: „Реалности које су конструисане могу бити и деконструисане и склопљене на неки други начин“ (Gubrium & Holstein 2008, 9). Други разлог, дубље теоријске природе, јесте усвајање Шицовог схватања научног рада (Šic 1998).²⁶ Појмљена као једна од „омеђених области значења“, наука је провалијом одвојена од свих других таквих области, укључујући и свет свакодневног живота. Можда је тај (преоштри) рез условио да наши аутори не буду у стању да увиде како њихова рedefиниција свакодневног знања, логично проширена, води и у конструкционистичко сагледавање научног знања – односно, ка једном

²⁶ Да је тај модел преузет без измене види се нпр. на 1987, 27, 39–40, 55. Бергер и Лукман своју социологију замишљају као „праву“, емпиријску, вредносно неутралну науку (нпр. 1987, 210–211; в. и Vera 2016, 11).

целовитом дискурсу о „питањима статуса знања, науке, теорија, реалности, идеологије, језика, моћи и идентитета“ (Marinković 2006, 10).²⁷

Лукман и Бергер континуитете, дакле, нису могли или нису хтели да виде. Релативизујући њихове заједљиве протесте, ми то ипак можемо: гледано уназад, лакше се уочава унутрашња, ненаметнута веза. Као што су многи коментатори у различитим формама приметили, ДКС је „отворила људима очи за арбитарност друштвене стварности“ (Lemert 1992, 11). Њени аутор не могу, нити треба, да се одрекну одговорности за тај кардинални одјек.

Коришћена литература

- Abbott Andrew. 2000. *Chaos of Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ber, Vivijen. 2001 [1995]. *Uvod u socijalni konstrukcionizam*. Prevela Slobodanka Glišić. Beograd: Zepter Book World.
- Berger, Peter. 1963. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter. 1992a. “Sociology: A Disinvitation?” *Society* 30 (1): 12–18.
- Berger, Peter. 1992b. “Reflections on the 25th Anniversary of the *Social Construction of Reality*.” *Perspectives* 15 (2): 1–4.
- Berger, Peter. 2011. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World Without Becoming a Bore*. New York: Prometheus Books.
- Berger, Peter. 2016. “An Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert, interviewed by Hector Vera.” *Cultural Sociology* 10 (1): 21–29.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. 1987 [1966]. *Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Best, Joel. 2008. “Historical Development and Defining Issues of Constructionist Inquiry.” U *Handbook of Constructionist Research*, прир. James A. Holstein i Jaber F. Gubrium, 41–64. New York and London: The Guilford Press.
- Dirkem, Emil. 1982 [1912]. *Elementarni oblici religijskog života*. Preveo Aljoša Mimica. Beograd: Prosveta.
- Eberle, Thomas. 1992. “Social Construction in Context.” *Perspectives* 15 (2): 7–8.
- Endreß, Martin. 2016. “On the Very Idea of Social Construction: Deconstructing Searle’s and Hacking’s Critical Reflections.” *Human Studies* 39 (1):127–146.

²⁷ Можда их је исто опредељење учинило слепима и за конструкционистичку бит Диркемове социологије знања из *Елементарних облика* (1982: 10–20), иако се на овог класика веома много ослањају. Није је, додуше, увиђао ни Диркем сам.

- Gubrium, Jaber & James Holstein. 2008. "The Constructionist Mosaic." U *Handbook of Constructionist Research*, prir. James A. Holstein i Jaber F. Gubrium, 3–10. New York and London: The Guilford Press.
- Heking, Ijan. 2012 [1999]. *Društvena konstrukcija, ali čega?*. Novi Sad: Mediterran.
- Harris, Scott. 2008. "Constructionism in Sociology." U *Handbook of Constructionist Research*, prir. James A. Holstein i Jaber F. Gubrium, 231–247. New York and London: The Guilford Press.
- Holstein, James A. & Jaber F. Gubrium, prir. 2008. *Handbook of Constructionist Research*. New York and London: The Guilford Press.
- Knoblauch, Hubert & René Wilke. 2016. "The Common Denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann's *The Social Construction of Reality*." *Human Studies* 39 (1): 51–69.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills: Sage.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton U. Press.
- Latur, Bruno & Nikolas Gejn. 2010. „Društveno kao asocijacija.“ *Treći program* 146: 87–100.
- Lemert, Charles. 1992. "What's Real After All These Years?" *Perspectives* 15 (2): 10–11.
- Luckmann Thomas 1992. "Social Construction and After." *Perspectives* 15 (2): 4–5.
- Luckmann, Thomas. 2016. "The Social Construction of Reality, A Four-Headed, Two-Fingered Book: An Interview with Thomas Luckmann", interviewed by Jochen Dreher and Hector Vera. *Cultural Sociology* 10 (1): 30–36.
- Lynch, Michael. 1998. "Towards a Constructivist Genealogy of Social Constructivism." U *The Politics of Constructionism*, prir. Irving Velody i Robin Williams, 13–32. London: Sage.
- Maines, David. 2000. "The Social Construction of Meaning." *Contemporary Sociology* 29 (4): 577–584.
- Marinković, Dušan. 2006. *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiji*. Novi Sad: Prometej.
- Rogers, Mary F. 1992. "Weather Vanes, Tokens and Texts." *Perspectives* 15 (2): 6.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Shakespeare, Tom. 1998. "Social Constructionism as a Political Strategy." U *The Politics of Constructionism*, prir. Irving Velody i Robin Williams, 168–181. London: Sage.

- Spasić, Ivana. 1996. „Vidovi konstrukcionizma: neke konvergencije u savremenoj sociološkoj teoriji.“ *Sociologija* 38 (1): 30–46.
- Stojnov, Dušan. 2003. *Psihologija ličnih konstrukata: uvod u teoriju i terapiju*. Beograd: Zepter Book World.
- Šic, Alfred [Schütz, Alfred]. 1998 [1962]. „O višestrukim stvarnostima.“ U *Interpretativna sociologija*, prir. Ivana Spasić, 87–108. Beograd: ZUNS.
- Vandenberghe, Frédéric. 2018. “Under the Sacred Canopy: Peter Berger (1929–2017).” *European Journal of Social Theory* 21 (3): 407–415.
- Vera, Hector. 2016. “Rebuilding a Classic: *The Social Construction of Reality* at 50.” *Cultural Sociology* 10 (1): 3–20.
- Velody, Irving & Robin Williams, prir. 1998. *The Politics of Constructionism*. London: Sage.
- Velody, Irving & Robin Williams. 1998. “Introduction.” U *The Politics of Constructionism*, prir. Irving Velody i Robin Williams, 1–12. London: Sage.
- Weinberg, Darin. 2014. *Contemporary Social Constructionism: Key Themes*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Hajrudin Hromadžić

Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci
hhromadzic@ffri.hr

Helena Popović

Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu
helena.popovic@fpzg.hr

Socijalna konstrukcija zbilje – kanonsko djelo integrativnih socioloških teorija. Konteksti, analiza, perspektive

Rad se bavi klasičnim djelom sociološke teorije *Socijalnom konstrukcijom zbilje* autora Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, knjigom koja je obavljena polovicom šezdesetih godina 20. stoljeća i dala je ključni doprinos razvoju sociologije znanja, ali i socioloških teorija općenito. U članku se izlažu temeljne teze ovog djela koje su obrađene s obzirom na pripadajuće dihotomije poput esencijalizam vs. konstruktivizam, te struktura naspram djelovanje. Navode se i neki primjeri aplikacije njihove teorije koja je, unutar akademske zajednice, naišla na vrlo široku primjenu, iako interpretacija njihovih teza u nizu slučajeva, kako su istakli Berger i Luckmann, nije bila u skladu s autorskom intencijom. Unatoč tome, teorija socijalnog konstruktivizma se nakon objave ovog djela ubrzano razvijala, stoga su na kraju rada prikazani neki njeni daljnji razvojni pravci.

Ključne riječi: socijalna konstrukcija zbilje, sociologija znanja, sociološke teorije, struktura, djelovanje

The Social Construction of Reality – Canonical Work of Integrative Sociological Theories. Contexts, Analysis, Perspectives

The paper deals with one of the classics of sociological theory *The Social Construction of Reality* written by Peter L. Berger and Thomas Luckmann, published in the mid-sixties of the 20th century. It was a key contributions to the sociology of knowledge as well as sociological theory in general. The article outlines the fundamental ideas presented in the book, situated within related dichotomies such as essentialism versus constructivism, structure versus agency. We included a few examples of the application of their theory that was widely accepted within the academic community, even though their ideas, as pointed out by Berger and Luckmann, were often misinterpreted compared to the authorial intention. Regardless of that fact, the social constructivist theory rapidly expanded after the publication of the book, and we specify a few developments in the end of the article.

Key words: social construction of reality, sociology of knowledge, sociological theory, structure, agency

Širi uvodni kontekst

Podlogu teoriji o socijalnom konstruktivizmu čini teza da načini na koje razumijemo svijet i stvari oko nas, načela istinitog ili stvarnog, principe i modele onog što znamo... nisu „prirodni“, unaprijed za svagda zadani niti samorazumljivi, već su aktivno konstruirani od strane ljudi bezbrojnim i permanentnim procesima njihovih interakcija, individualnih i kolektivnih, u društvenom svijetu. Pritom su takvi procesi i odnosi uvijek društveno kontekstualizirani. Bez obzira na to što pojedinci u društvenom svijetu nisu marionete – tek lutke vođene nevidljivim nitima s pozicija moći – naši su izbori i odluke u bitnome određeni postojećim socijalnim prilikama, ekonomskim okolnostima, institucionalnim okvirima i političkim praksama, hegemonijskim borbama, iskustvima socijalizacije i kulturalizacije... Dakle, procesima koji su dijalektički, u stalnim su transformativnim mijenama. Stoga je za socijalni konstruktivizam historizacija fenomena također od velike važnosti, što znači da je svaki oblik znanja povijesno situiran, uokviren pripadajućim ideološkim i političko-ekonomskim praksama te društveno-kulturalnim vrijednostima.

U svrhu šireg određenja socijalne konstrukcije zbilje kao temeljnog problemskog motiva kojim se bavimo u članku, upotrebljivim se nadaju neke prikladne dihotomije, primjerice: materijalizam/idealizam; realizam/nominalizam, esencijalizam/konstruktivizam. Nas će na ovom mjestu primarno zanimati treća među navedenim. Postavka o esencijalizmu polazi od teze da je društveni svijet objektivniji te da postoji eksterna realnost koja se može spoznati. Pretpostavlja objektivno postojeću realnost koja može biti doživljena, percipirana i artikulirana kao prikaz „realnog svijeta“ koja ima utjecaj na recipijente. Na drugoj strani, među zagovornicima konstruktivizma, nailazimo na prethodno skiciranu tezu prema kojoj recipijent, u suodnosu s predmetom svoje recepcije, aktivno sukreira realnost.

Gergen i Davis (1985) smatraju da je socijalna konstrukcija zbilje postignuće pojedinaca, odnosno njihovih iskustava realnosti, što potkrepljuju s četiri teze. Prva je da svijet sebe ne reprezentira kao nešto objektivno za promatrača, već mu postaje poznat kroz ljudsko iskustvo življenja, u ključnoj mjeri određeno jezikom. Na tom tragu, ovi autori iznose drugu tezu da jezične kategorije, koje se koriste za klasifikaciju stvari, nastaju iz društvene interakcije unutar skupine ljudi na određenom mjestu u određeno vrijeme. Treća teza glasi da je način razumijevanja realnosti u određenom trenutku definiran vodećim komunikacijskim konvencijama tog vremena, te kao četvrtu tezu navode da je realnost društveno konstruirana međusobno povezanim modelima komunikacijskog ponašanja.

S tim u vezi, unutar društvene skupine ili kulture, realnost nije toliko definirana individualnim djelovanjem, već složenim i organiziranim praksama/interakcijama. Negdje „na pola puta“ između esencijalističkog i konstruktivističkog poimanja koncepta društvene realnosti nalaze se interpretacije koje uključuju obje razine, kako onu neovisnu o promatračkoj perspektivi, tako i onu koja ne postoji izvan recepcijskog rakursa. Takva je, primjerice, Searlova (1995)

teorija koja tezu o socijalnoj konstrukciji realnosti gradi pomoću guste mreže koncepta govornih činova, performativnosti i intencionalnosti.

Teorije strukture i djelovanja: razvoj integrativnih pristupa

Znamo da je djelo *Socijalna konstrukcija zbilje* Bergera i Luckmanna već dugo vremena opće, kanonsko mjesto u sociološkim teorijama. Zašto je tomu tako i oko čega to postoji svojevrsan konsenzus kada je u pitanju ova knjiga i teze u njoj iznesene? Naime, već je početkom druge polovice 20. stoljeća bilo jasno da su gotovo sve sociološke teorije vezane uz neku od dvije temeljne, metateorijske paradigme (na to, primjerice, već u 50-im godinama prošlog stoljeća upozorava Talcott Parsons). U najkraćem, jedne su utemeljene na pretpostavci o ontološkom primatu čovjekova subjektivnog djelovanja – imenujemo ih veberijanskim – a druge na predodžbi o objektivnosti postojećih društvenih struktura – tzv. dirkemijanske teorije.

Zagovornici prve paradigme vođeni su temeljnom pretpostavkom da društveni svijet nastaje tek neprestanom kreativnom, interpretativnom aktivnošću pojedinaca u procesu komuniciranja, pa se u tom kontekstu najčešće spominju tradicije simboličkog interakcionizma (Mead, Blumer, Goffman...), etnometodologija (Garfinkel, Sacks...), teorija racionalnog izbora (Coleman) i fenomenološka sociologija (Schütz). Nazivamo ju veberijanskom paradigmom jer je na nju ključno utjecao Max Weber svojom neokantovskom podlogom u razumijevanju smisla djelovanja društvenih aktera. Na drugoj su strani teorije koje zagovaraju drugačiju interpretaciju, prema kojoj je društvo na neki način objektivna činjenica, ponaša se i razvija prema više ili manje već određenim zakonitostima, što znači da se na konkretne motive i ponašanja pojedinaca ne treba previše osvrutati. U podlozi takvog pristupa je Durkheimova preformulacija Comteova pozitivizma, to jest postulat o društvenim činjenicama kao pojavama *sui generis*, a najvažnije teorije takve sociološke tradicije su funkcionalizam, strukturalizam (Lévi-Strauss), konfliktna teorija (Dahrendorf), kao i neke tradicije marksizma, primjerice Althusserova.

Međutim, od šezdesetih godina 20. stoljeća u sociologiji se započinju pojavljivati pristupi koji zagovaraju tezu o nužnosti integralnijih oblikovanja društvenih teorija. Takva, integralna teorija bi dosljednije uzimala u obzir oba pola socijalne realnosti, kako mikro-, tako i makrodruštvenu razinu, to jest kako načelo subjektivne kreativnosti djelujućih aktera u njihovim svakidašnjim rutinama, tako i esencijalne karakteristike objektivnih društvenih struktura, u smislu datosti na koju kao pojedinci nemamo prevelikog utjecaja. Time smo dospjeli do mjesta na kojemu možemo ponuditi prvi odgovor na pitanja postavljena s početka članka. Bergerova i Luckmannova *Socijalna konstrukcija zbilje*, prvi put objavljena 1966, temeljno je rano djelo koncipirano upravo spomenutim tipom integrirajućeg pristupa u sociologiji. Nešto kasnije pridružit će im se Giddens s knjigom *Nova pravila sociološke metode* (1976), kao i Bourdieu s nekim svojim radovima iz istog razdoblja¹.

¹ Pierre Bourdieu je u ovom kontekstu posebice zanimljiv i važan autor, no fokus u ovom radu dozvoljava nam tek da se uzgredno osvrnemo na ključna mjesta u njegovoj ostavštini koja se odnose na zadane problemske motive ovog članka. U tom se smislu treba prisjetiti Bourdieuvog bi-

Socijalna konstrukcija zbilje – prikaz nosivih teza i nalaza

U ovom dijelu teksta navest ćemo neke osnovne teze iznesene u, sada već klasničnom, djelu Bergera i Luckmanna kako bismo ponudili neke odgovore na problemska pitanja koja nastaju preformulacijom ishodišne teze, nakazane već i samim naslovom članka. Koji je to potencijal za teorijsku integrativnost u njihovom djelu? Kojim postavkama, kakvom teorijskom i analitičkom rešetkom grade svoje teze? Zašto je ova knjiga tijekom proteklih više od pedeset godina, koliko je prošlo od njenog prvog objavljivanja, postala sociološki klasik?

No prije toga potrebno se nakratko osvrnuti na opće mjesto vezano uz ovu teoriju, koje do sada nismo otvarali u članku, a nezaobilazno je i upisano već u sami podnaslov knjige koji glasi – rasprava o sociologiji znanja. Naime, Bergerov i Luckmannov problem socijalne konstrukcije zbilje nerazdvojivo je povezan s pitanjem *kako čovjek može znati* (Berger & Luckmann 1992, 15)? Dakle, ovdje je riječ o uvodnom motivu sociologije znanja, klasične sociološke poddiscipline koja je teško zamisliva bez ove studije, ali i o pitanju na čemu se baštine znanja u svakodnevnom životu, koji su temelji tih i takvih znanja. Pored toga što nas podsjećaju na izvornost termina u njegovom njemačkom originalu (*Wissenssoziologie*) i početnog autora (Max Scheler) u 20-im godinama 20. stoljeća, kao i na važnost tri razvojna pravca njemačke intelektualne misli koji mu prethode u 19. stoljeću, a bitni su za ovaj kontekst (marksistički, ničeanski i historicistički), Berger i Luckmann eksplicitno navode da sociologiju znanja smatraju dijelom empirijske sociološke discipline koja se neće morati baviti samo raznovrсношću znanja u ljudskim društvima, već se mora baviti bilo čime što se u nekom društvu prihvaća kao znanje (prije „zdravorazumsko znanje“ nego „ideje“). Ovaj zaokret u redefiniranju sociologije znanja, autori ističu, duguju Alfredu Schützu koji se, kako navode, „koncentrirao na strukturu zdravorazumskog svijeta svakodnevnog života“ (Berger & Luckmann 1992, 30). Na tragu toga nam nude prvu, kratku definiciju koja šturo dovodi u neraskidivu vezu spomenute ishodišne problemske motive: *sociologija znanja bavi se analizom socijalne konstrukcije zbilje* (Berger & Luckmann 1992, 17). Upečatljiv detalj satkan je u ovoj definiciji: problemski motiv zadan kao primaran u naslovu studije (socijalna konstrukcija zbilje), u ovoj je definiciji prebačen na sekundarnu razinu, podveden njenom podnaslovu (rasprava o sociologiji znanja), što jasno i znakovito ukazuje na vrijednosnu nivelaciju središnjih tema knjige.

Dvije metateorijske paradigme s kojima smo u užem uvodnom kontekstu rada trasirali putanju bavljenja ovom temom, kod Bergera i Luckmanna su

narnog koncepta objektivizam-subjektivizam koji se naslanja na klasičnu sociološku dihotomiju struktura-djelovanje/agencija; pri čemu Bourdieu pledira na važnost nadilaženja ograničenja koja se nalaze u pristupima koji pokazuju sklonost ka interpretacijama društvenog svijeta isključivo iz jedne ili druge perspektive. S tom svrhom Bourdieu gradi svoju čuvenu teorijsku trijadu: polje–praksa–habitus; u kojoj je treći član, koncept *habitus*, upravo integrativni faktor koji uključuje ukupnost akterovih dispozicija na individualnoj i društvenoj razini. Ključna Bourdieuova djela na ovu, ali i ostale teme kojima se bavio, nastaju na prijelazu iz 70-ih u 80. godine prošlog stoljeća (*La Distinction. Critique Social du Jugement/Distinkcija. Društvena kritika suđenja*, 1979/2011; i *La Sans Pratique/Praktični osjećaj*, 1980/2002).

višestruko jasno naznačene. Oni ih pri kraju uvodnog poglavlja nazivaju dvjema „maršutama“ koje spadaju među najčuvenije i najutjecajnije u sociologiji – referirajući se preciznije na Durkheimova *Pravila sociološke metode* i Weberovu *Ekonomiju i društvo* – a ukazuju na „dvojaki karakter društva, određen objektivnim fakticitetom i subjektivnim značenjem“ (Berger & Luckmann 1992, 34). S obzirom na to da je društvo rezultat neprekidnog dijalektičkog procesa kojeg, prema autorima, sastavljaju tri elementa: eksternalizacija, objektivacija i internalizacija; svako razumijevanje društva mora obuhvatiti oba aspekta, objektivnu i subjektivnu zbilju (Berger & Luckmann 1992, 155). Stoga su središnji dijelovi studije kojima ćemo se baviti u nastavku rada jasno određeni takvim pristupima: *društvo kao objektivna zbilja*, sazdana na kategorijama institucionalizacije i legitimacije; te *društvo kao subjektivna zbilja*, s nosivim elementima pounutrivanja zbilje, karaktera socijalizacije i identiteta. Ovih pet kategorija izdvajamo kao ključne za analizu i interpretaciju središnjeg problemskog motiva članka i smatramo shodnim da ih, svaku ponaosob, pregledno i jasno prikazemo.

Putanja kojom Berger i Luckmann trasiraju put do institucionalizacije vodi preko tipova odnosa čovjeka s njegovom društvenom okolinom i društvenim poretom koji su proizvodi ljudskog djelovanja, odnosa koji je – naglašavaju Berger i Luckmann na više mjesta u svojoj studiji – dijalektički. Sama institucionalizacija je pak vezana uz modele tipizacija društvenih aktera i njihovih akcija, obrasce vladanja i socijalnu kontrolu. Rezultat toga je da se „institucionalan svijet, dakle, doživljava kao objektivna zbilja“ (Berger & Luckmann 1992, 81) te se „bilo kakvo radikalno odstupanje od institucionalnog poretka pojavljuje kao udaljšavanje od zbilje“ (Berger & Luckmann 1992, 87), uz važan dodatak da, za razliku od institucija koje teže „uskom povezivanju“, proces institucionalizacije „se u principu može odvijati na bilo kojem području kolektivno relevantnog ponašanja“ (Berger & Luckmann 1992, 84). Prema analizama autora, dva su naročito važna aspekta institucionalizacije, *jezik* – kao klasična forma znakovnog sistema koja objektivira zajednička iskustva – i *uloge*, oblik tipizacije određenih formi djelovanja i „institucionalne reprezentacije i posredovanja institucionalno objektiviranih nakupina znanja“ (Berger & Luckmann 1992, 99). Vezivni član između praksi institucionalizacije i objektiviranog društvenog svijeta, kojemu Berger i Luckmann dodjeljuju posebnu važnost jest *postvarenje* – veliki marksistički koncept blizak i srodan konceptima robnog fetišizma i otuđenja – a „implicira da je čovjek kadar zaboraviti svoje vlastito autorstvo nad ljudskim svijetom, te, nadalje, da je dijalektika između čovjeka, proizvođača, i njegovih proizvoda izgubljena za svijest“ (Berger & Luckmann 1992, 111).

Što se pak tiče kategorije legitimacije, nju autori, premda je u njihovoj studiji pozicionirana u sklopu objektivističke paradigme, preuzimaju od Webera, ali joj daju širu upotrebu. Za nju će reći da joj je temeljna funkcija „da ‘prvostepene’ već institucionalizirane objektivacije učini objektivno raspoloživima i subjektivno uvjerljivima“ (Berger & Luckmann 1992, 115). Berger i Luckmann razrađuju četiri razine legitimacije, povezane s procesima ‘objašnjavanja’ institucionalnog poretka, definiranjima društvene zbilje i ideološkim borbama. To su – predteorijska, koja je utemeljenje samoevidentnog ‘znanja’; potom teorijski sudovi u rudimentarnoj

formi, koji su pragmatični i neposredno povezani s konkretnim djelatnostima; na trećoj razini su eksplicitne teorije s diferenciranim korpusom znanja; te naposljetku simbolički univerzumi, to jest institucionalni poredak u simboličkom totalitetu najviše razine.

Pounutrivanje – kategorija društva kao subjektivne zbilje – direktno je isprepletena sa socijalizacijom. Na početku raščlambe ovog dijela studije, autori iznose tezu s kojom aktualne konzervativno-kreacionističke snage društva imaju veliki problem. Ona glasi da se individuum ne rađa kao član društva, rađa se tek s predispozicijama prema društvosti, a članom društva tek postaje (Berger & Luckmann 1992, 155), a za to je potrebno upravo iskustvo socijalizacije. Berger i Luckmann pišu o primarnoj i sekundarnoj socijalizaciji, pri čemu se, jasno, sekundarna naslanja na strukturu primarne. U kakvoj pak vezi stoje socijalizacija i pounutrivanje? Za pounutrivanje će reći da u „općem smislu tvori osnovu, prvo, za razumijevanje naših bližnjih, i, drugo, za zahvaćanje svijeta kao smisaone i socijalne zbilje“ (Berger & Luckmann 1992, 156), odnosno da se radi o svojevrsnom „preuzimanju“ već zatečenog svijeta kreiranog od strane drugih koji u njemu žive, što je preduvjet da bi se postalo članom društva.

Što se tiče socijalizacije, ona „se uvijek odvija u kontekstu određene socijalne strukture. Ne samo njen sadržaj, nego i njena mjera ‘uspjeha’ imaju socijalno-strukturalne uvjete i socijalno-strukturalne posljedice“ (Berger & Luckmann 1992, 190). Pritom dosta prostora namjenjuju razradi podkategorija, primarnoj i sekundarnoj socijalizaciji (Berger & Luckmann 1992, 159–173). U kontekstu primarne socijalizacije, za nju je najvažnije istaknuti da, pored toga što sadržaj koji se njome pounutruje varira od društva do društva, te da uključuje učenje društveno definiranih redosljeda, u primarnoj socijalizaciji se konstruira prvi pojedinčev svijet i formira generalizirani drugi koji se smatra odlučujućom fazom. Zapravo, uspostavom generaliziranog drugog ova se faza socijalizacije završava. Sekundarna socijalizacija je pak složeniji set fenomena, jer uključuje institucionalno posredovane „pod-svjetove“, diobu rada, varijante društvene raspodjele znanja, kao i kompleksnost u proizvodnji značenja društvenih simbola. Ona je puno manje subjektivna u usporedbi s primarnom socijalizacijom, ne traži visok stupanj identifikacije, ali uključuje nizove procedura kako bi se integrirali različiti korpusi znanja.

I konačno, identitet je „ključan element subjektivne zbilje, te, kao i sva subjektivna zbilja, stoji s društvom u dijalektičkom odnosu“ (Berger & Luckmann 1992, 201). Berger i Luckmann su zainteresirani za problemsko pitanje identiteta kao procesnog, dijalektički određenog socijalnog fenomena koji se oblikuje na potezu pojedinac–društvo. Rubove kategoriji identiteta postavlja organizam, što raspravu o ovoj kategoriji pomjera u pravcu dijalektike između prirode i društva. Drugim riječima, evidentna činjenica da je čovjek već i biologijskom nužnošću u znatnoj mjeri prisiljen svoj socijalni svijet graditi s drugima, navodi na zaključak da „u posve socijaliziranom pojedincu postoji trajna dijalektika između identiteta i njegova biologijskog supstrata“ (Berger & Luckmann 1992, 211).

Daljnja primjena socijalno-konstruktivističkih teza u izgradnji teorija

Kao što je ranije već navedeno, teze Bergera i Luckmanna iznesene u *Socijalnoj konstrukciji zbilje* imale su daleki odjek i primjenu. Knjiga je prevedena na dvadesetak jezika i doživjela je niz reizdanja. Unutar sociološke zajednice ova se knjiga smatra jednom od najvažnijih publikacija 20 stoljeća. Prema anketi provedenoj 1998. godine među članovima Internacionalne Sociološke Asocijacije, *Socijalna konstrukcija zbilje* našla se među pet ključnih socioloških knjiga (Dreher i Vera 2016). Unutar akademske zajednice obilježavaju se i značajne obljetnice vezane uz ovu studiju, pri čemu se raspravlja o njenoj vrijednosti koja se procjenjuje uz vremenski odmak koji, dakako, proizvodi nova, drugačija, često suprotstavljena čitanja, uključujući i kritike. Tako je, primjerice, 2016. godine, prilikom 50. obljetnice ove knjige objavljen temat u okviru časopisa *Cultural Sociology* pod nazivom „Rebuilding a Classic: The Social Construction of Reality at 50“, gdje možemo vidjeti potpuno različita „čitanja“ ovoga djela.

Tako Alan Sica autorima upućuje niz kritika, ističući kako je njihovo djelo, u kontekstu razvoja sociologije znanja, odvratio pažnju sa makroekonomskih političkih pitanja. Riječima Sicae, djelo je „neodgovorno apolitično i oslobođeno određene razine političko-ekonomskih uvida te je stoga, bez stvarne namjere da to bude, izrazito konzervativno u usporedbi s prethodnicima u polju sociologije znanja” (Sica 2016, 47). No, za razliku od njega, Jochen Dreher zauzima potpuno suprotno stajalište, ističući da se mnogi elementi knjige odnose upravo na koncept moći. Prema autoru, njihova pozicija uopće nije apolitična; njihov „teorijski aparat doista nudi mogućnost da se rekonstruiraju postojeće strukture moći kao dio objektivne zbilje” (Dreher 2016, 1).

Sama sintagma „socijalna konstrukcija“ danas se primjenjuje na najrazličitije društvene fenomene. Pojavljuje se uz pitanja rase, etniciteta, roda, smrti, samopoštovanja, prirode, koncepta prava, raznolikosti, sigurnosti, majčinstva, mentalnih bolesti, znanosti, proizvodnje, nezaposlenosti, vremena, slobodne razmjene, pa čak i pecanja... Osim često paušalnih i površnih čitanja i interpretiranja njihovih teza, niz je teorija koje su postale vrlo značajne u okviru društvenih znanosti, a koje su utemeljene upravo na Berger/Luckmannovoj teoriji.

Primjerice, u domeni medijskih studija, gdje je svakako prijelomna bila njena aplikacija na trop zamišljenih nacionalnih zajednica u vidu analize koju je napravio Benedict Anderson (1983). Riječ je o dobro poznatoj, široko prihvaćenoj i često primjenjivanoj tezi o naciji kao imaginarnom kolektivno-identitetskom konstrukt koji nastaje kao rezultat „tisak-kapitalizma”. Radi se o varijanti tiskovne standardizacije nacionalnih vernakulara do koje dolazi tijekom 19. stoljeća i paralelnim praksama općeg opismenjevanja, što je omogućilo anonimnim čitateljima da se virtualnim iskustvom čitanja – to jest kolektivnog subivanja u skupnom jeziku posredovanog tiskom i temama koje su selektirane ideološkom normom „zajedničkog interesa“ – prepoznaju kao pripadnici iste etničke skupine. Ta ideja u značajnoj mjeri stupa u dijalog s klasičnom Habermasovom (1969) studijom o konstrukciji polja javnosti i javnoga mnijenja nacionalno osviještene moderne Europe

18. i 19. stoljeća, za što je upravo tisak predstavljao presudno važan faktor. Bliska ovim je i teza povjesničara Erica Hobswbawma (1990) o „diskurzivnim zajednicama“, entitetima koji ne samo da se konstruiraju kroz procese svojevrsnog nagovora – ideoloških interpelacija proizvedenih sa svrhom prepoznavanja pripadnosti istom etnosu – već takvo iskustvo neprekidno rekonstruiraju permanentnim diskurzivnim praksama. Rastom važnosti medijizacije u suvremenom društvu problematizira se i uloga medija u socijalnoj konstrukciji zbilje, gdje se ponovo analiziraju i revidiraju njihove ideje. Primjer za to je knjiga Nicka Couldryja i Andreea Heppa, *The Mediated Construction of Reality* (2016).

Autorska intencija i pogrešna čitanja

Kao što je ranije istaknuto, ovo je djelo imalo širok odjek i primjenu u akademskoj zajednici. No, sami su autori, u kasnijim osvrtima na vlastito djelo, često govorili o nenamjeranim posljedicama objavljivanja knjige, te su isticali kako su njihove ideje često pogrešno interpretirane. Pritom su posebno naglašavali da se sintagma „socijalna konstrukcija zbilje“ često pogrešno interpretirala, možda baš zato jer je upotreba pojma „konstrukcija“ navodila mnoge na pogrešan trag. Ipak, u toj se raspravi stavovi dvojce autora razlikuju. Berger je istaknuo da je upotreba pojma „konstrukcija“ imala negativne posljedice jer sugerira da se događa *ex nihilo*, te da bi pojam „interpretacija“ možda bolje funkcionirao, budući da je jedna od osnovnih teza da se realnost uvijek podvrgava procesima društvene interpretacije (Berger i Zijderveld 2009 u Sica 2016, 40). Luckmann je, s druge strane, smatrao da bi umjesto pojma *konstrukcija* upotreba termina *izgradnja* (*building*) bila bolje rješenje (Dreher i Vera 2016, 34) kako bi se jasno naglasilo da ljudi kreiraju/proizvode društvenu zbilju.

Drugi problem koji se, prema autorima, često pojavljivao u interpretacijama njihovog djela jest to da se pojam *konstrukcija* tretira kao sinonim za subjektivizam ili individualnu poziciju, ili se pak konstruktivizam reducira na simboličku i subjektivnu razinu, dok su sami autori insistirali na kolektivnim definicijama zbilje (Dreher i Vera 2016). Treće, iako se autori često smatraju utemeljiteljima socijalnog konstruktivizma, sami se nisu svrstavali u tu kategoriju, posebno u kontekstu njene aplikacije u postmodernističkim teorijama koje negiraju postojanje društvene strukture. Luckmann ističe da smatra „socijalni konstruktivizam u temeljima metafizičkim u pejorativnom smislu te riječi“ (Luckman u Dreher i Vera 2016, 34).

No, u intertekstualnoj mreži cirkuliranja značenja uvijek se događa diskrepancija između autorske intencije i interpretacija čitatelja, pri čemu je manje važna autorska intencija budući da određeno djelo počinje „živjeti vlastiti život“ tek u čitanjima i interpretacijama. Vrijednost *Socijalne konstrukcije zbilje* leži u njenom heurističkom potencijalu za razvoj daljnjih koncepta, teorija i perspektiva u području sociologije znanja i sociološke teorije općenito.

Umjesto zaključka. Perspektive socijalnog konstruktivizma

Umjesto sumiranja izrečenog, u zaključku ćemo ponuditi kratki pregled nekih suvremenih teorija društvenog konstruktivizma preko kojih je moguće detektirati trendove u ovoj (pod)disciplini koji su se artikulirali nakon Bergera i Luckmanna, bez obzira na intencije autora. Općenito, tijekom protekla dva desetljeća oblikovala se distinkcija između konvencionalnog i tzv. radikalnog konstruktivizma, a neki autori, poput Checkela, toj podjeli pridodaju i treću verziju, interpretativni konstruktivizam. Pregledan prikaz glavnih karakteristika spomenutih modela dijelom preuzimamo od Špehara i Jerbića (2016), iz njihovog članka posvećenog teorijskoj analizi Europe kao „praznog označitelja“. Konvencionalni konstruktivisti su propozitivističke i znanstveno realističke orijentacije, zagovaraju teze o mogućnostima za postizanje objektivne znanstveno-promatračke perspektive. Čak i u slučajevima kada su objekti istraživanja konstrukti, konvencionalni konstruktivisti smatraju da ih je moguće uvidjeti objektivno, to jest neovisno o našim vlastitim, personalnim istraživačkim spoznajama. Adler razumije konvencionalni konstruktivizam kao međuzonu između racionalizma i interpretativizma, pri čemu se izbjegava isključivo opredjeljenje za objektivizam ili relativizam. Prema njemu, konvencionalni konstruktivizam jest „razvojni modernizam“ koji ne pokušava potkopati vlastite mogućnosti za kvantitativna istraživanja, kao ni kapacitete za promatranja. Ipak, smatra Wendt, s obzirom na to da i konvencionalisti dijele ideju konstruktivizma, spremni su na „ustupke“. Prihvaćaju važnost ideja, identiteta ili normi kao varijabli koje trebaju biti uključene u istraživačku perspektivu, ali su nespremni proširiti takav tip refleksivnosti na način da bi uključili elemente diskontinuiteta, kontradikcija ili ambivalencija u središtu koncepata kojima se služe, poput primjerice identiteta, jezika ili kulture.

Radikalni konstruktivizam, pak, set je labavo povezanih perspektiva o identitetu, subjektivitetu, jeziku, diskursu, ideologiji, progresu, rodu, kulturi, struktura spoznaja... a derivira iz radova autora postmodernističke i poststrukturalističke provenijencije (Derrida, Foucault, Lacan, Barthes...). Radikalni konstruktivisti su zainteresirani kako jezik/diskurs oblikuje ne samo naše razumijevanje realnosti već i ograničava naše mogućnosti za zaokruženu spoznaju, jednim dijelom zahvaljujući temeljnoj nedostupnosti realnosti po sebi, a po drugoj strani zbog unaprijed određenih modaliteta razumljivosti i povijesno specifičnih kriterija razlikovanja tipova znanja. Prema autorima kakav je Glasersfeld, epistemološka polazišta radikalnog konstruktivizma su takva da odbacuju „korespondencijsku“ teoriju znanja i istine razvijajući teoriju znanja u kojoj znanje ne reflektira „objektivnu“ ontološku realnost, već ekskluzivno poredak i organizaciju svijeta konstituiranu našim iskustvom. To je odricanje od „metafizičkog realizma“ jednom i za svagda (Špehar i Jerbić 2016, 24–28).

Nadalje, recentnija literatura na temu suvremenog socijalnog konstruktivizma pokazuje kako su ključne teme ove (pod)discipline – u sučelju s klasičnim pravcima mišljenja poput pozitivizma, hermeneutike ili feminizma, koji su se pokazali od konstitutivne važnosti za njen daljnji razvoj u smislu njihovog kritičkog sučeljavanja – u kasnijim etapama dospjele u produktivan dijalog s prob-

lemskim pitanjima tijela, biologije ili samorazumijevanja, što je (pod)disciplini donijelo analitičku snagu i utjecaj. Na taj način, primjerice, suvremeni socijalni konstruktivizam interpretira Darin Weinberg u istoimenoj studiji (Weinberg 2014). Naposljetku, zanimljiv uvid o teoriji konstruktivizma koji nam može poslužiti kao zaključni moto članka, a istovremeno je itekako aktualan u kontekstu nekih prezentnih hegemonijskih strujanja, nudi Alexandra Galbin. Prema nalazima ove autorice, „konstruktivistička teorija je način mišljenja i djelovanja koji se odmiče od ekspertnih, racionalnih, hijerarhijskih i na rezultate fokusiranih modela te je više okrenuta participativnosti, ko-kreativnosti i procesnosti“ (Galbin 2014, 91).

Korištena literatura

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann. 1992. *Socijalna konstrukcija zbilje. Rasprava o sociologiji znanja*. Zagreb: Naprijed.
- Bourdieu, Pierre. 2011. *Distinkcija. Društvena kritika suđenja*. Zagreb: Antibarbarus.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Praktični čut I–II*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Couldry, Nick, Andreas Hepp. 2016. *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press.
- Dreher, Jochen. 2016. “The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu.” *Cultural Sociology* 10 (1): 53–68.
- Dreher, Jochen, Vera Hector. 2016. “The Social Construction of Reality, A Four-Headed, Two-Fingered Book: An Intervju with Thomas Luckmann.” *Cultural Sociology* 10 (1): 30–36.
- Galbin, Alexandra. 2014. “An Introduction to Social Constructionism.” *Social Research Reports* 26: 82–92.
- Gergen, Kenneth J., Keith E. Davis. 1985. *The social construction of the person*. New York: SpringerVerlag.
- Habermas, Jürgen. 1969. *Javno mnijenje*. Beograd: Kultura.
- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searl, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Sica, Alan. 2016. “Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann’s The Social Construction of Reality after 50 Years.” *Cultural Sociology* 10 (1): 37–52.

Špehar, Hrvoje, Vedran Jerbić. 2016. "Europe as an 'Empty Signifier'." U *Globalization of Culture. European and Global Networks*, prir. Vedran Jerbić, Anđelko Milardović i Hrvoje Špehar, 22–43. Zagreb: Politička misao.

Weinberg, Darin. 2014. *Contemporary Social Constructionism*. Philadelphia: Temple University Press.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Душан Маринковић

Одсек за социологију, Филозофски факултет – Универзитет у Новом Саду
dusan.marinkovic@ff.uns.ac.rs

„Епистемолошка скромност“ Питера Л. Бергера: против ортодоксије

У овом раду аутор се бави социологијом Питера Л. Бергера (Peter L. Berger), анализирајући концепт „епистемолошке скромности“. Заступа се мишљење да је Питер Бергер један од ретких социолога који је у својој „епистемолошкој скромности“ био спреман да се одрекне некада стратешки важних хипотеза на којима је деценијама грађена модерна социологија. У том смислу, „епистемолошка скромност“ је служила као борба против социолошких ортодоксија разних врста. Такође, мада никада није припадао главним токовима америчке социологије, а посебно не њеном универзитетском естаблишменту, већ пре маргиналним бочним линијама европске „емигрантске“ социологије, Бергер, као и његови коаутори, били су *деца свог времена*. Поред тога, у раду се истичу и оне фундаменталне хипотезе којих се Питер Л. Бергер никада није одрекао, а изнете су у коауторском ремек-делу са Томасом Лукманом *Друштвена конструкција стварности*.

Кључне речи: Питер Л. Бергер, Томас Лукман, епистемолошка скромност, социологија знања, друштвена реалност

„Epistemological Modesty“ of Peter L. Berger: Against Orthodoxy

In this paper author enquire sociology of Peter L. Berger through the concept of „epistemological modesty“. It is considered that Peter L. Berger is one of the few sociologists who, in his „epistemological modesty“, was willing to give up some of the strategically important hypotheses on which modern sociology has been built for decades. In this sense, „epistemological modesty“ has served as a struggle against sociological orthodoxy of various kinds. Also he never belonged to the main streams of American sociology, and to the university establishment in particular. He rather belonged to marginal lines of European „immigrant“ sociology, but Berger and his co-authors were *children of their time*. This paper also emphasizes those fundamental hypotheses which Peter L. Berger and Thomas Luckmann never gave up, and these hypotheses are found in *The Social Construction of Reality*.

Key words: Peter L. Berger, Thomas Luckmann, epistemological modesty, sociology of knowledge, social reality

Увод

Прошло је више од педесет година откако је објављена Бергер-Лукманова *Друштвена конструкција стварности* (Berger and Luckmann 1966) – дела које је наговестило потребу за ревитализацијом једне дуго маргинализоване социолошке дисциплине са изразито европским призвуком. Био је то један од ретких приступа у *новој* социологији знања који је свесно ставио у заграде историјско наслеђе и развојну хронологију ове дисциплине. То је готово једино новије дело социологије знања које не креће *увек* испочетка: оно не сумира релативно кратку историју ове дисциплине, оптерећену различитим епистемолошким, филозофским и социолошким наслеђима. Из аргументација *Друштвене конструкције* уклоњена су (сувишна) имена. Није то чин социолошке дрскости. То је „епистемолошка скромност“ која је отворила простор за много прецизније и јасније разумевање традиционално сумњиве претпоставке о томе да су људска знања (на одређен начин) друштвено условљена. Уклоњене су „епистемолошком скромношћу“ и друге баријере: не постоји никаква хијерархизација која би вредносно квалификовала или класификовала знања, јер социологија знања (као вредносно неутрална дисциплина) бави се оним што људи у неком времену и простору прихватају као знање. Повратком свакодневици као врхунској друштвеној стварности уклоњена је препрека која је дуго времена социологију знања ограничавала на посебна, изолована и специјализована знања. Постављајући у средиште свакодневице здраворазумско знање, Бергер-Лукман нису тиме одузели знању његову друштвеност. Управо супротно: здраворазумско знање не почива на неком *разуму* који је природно дат пре или изван друштва. Здраворазумско знање је оно које је друштвено условљено. Да би се уопште и могло говорити о *разуму*, он управо мора бити друштвено конструисан. Он је друштвени производ.

Намера овог рада није критичко преиспитивање социологије Питера Л. Бергера. Исто тако, ово није ни општи преглед вредности и доприноса његове социологије у контексту развоја социолошке теорије током последњих пет деценија. Овде се пре ради о покушају да се једна интелектуална биографија разуме преко концепта „епистемолошке скромности“ – као врсте интелектуалног поштења. То је образложено у првом делу рада. Други део рада посвећен је *времену* у којем је настајала и *утицајима* који су обликовали Бергерову социолошку мисао. Иако је Бергеров дисциплинарни социолошки идентитет тројако конструисан: социологијом религије, социологијом знања и социологијом модернизације (плурализма и глобалне економске културе), у трећем делу рада биће образложено зашто се управо социологија знања може сматрати основним оквиром који контекстуализује све друге теме. На неколико места у раду је наглашено да социологија Питера Л. Бергера никада није припадала главним токовима америчке социологије, али је неоспорно била производ свог времена. Но упркос томе, или управо захваљујући „епистемолошкој скромности“ коју је захтевао од сопствене социологије, он се данас с правом може сматрати једним од последњим социолошких класика.

„Епистемолошка скромност“ као део интелектуалне биографије

У једном од својим интервјуа Питер Л. Бергер (Berger 1997) – сада већ класик социолошке мисли – позвао се на синтагму „епистемолошке скромности“ Адама Селимана. Бити „епистемолошки скроман“ је једноставна особина која краси искрене истраживаче. То значи „да верујете у одређене ствари, али сте скромни што се тиче тврдњи о њима. Можете бити верник, а ипак, при томе рећи: ‘Нисам потпуно сигуран’. Мислим да је ово фундаментална гранична тачка. Нагињем ка одређењу теолошког либерализма у смислу да сам на једној страни ове граничне тачке, пре него да сам у границама било којег специфичног уверења“ (Berger 2003, 141; Berger 1997). И као што је Рајт Милс истраживачима у друштвеним наукама препоручивао „социолошку имагинацију“ као неопходан алат за увид у *ширу историјску сцену* смисла људског живота; као методолошки инструмент који ће у ускомешаној друштвеној свакодневици разоткрити чињеницу да људи „често свесно искривљују слику свог друштвеног положаја“ (Mils 1964, 9–10), тако је и „епистемолошка скромност“ једна „болна поука, док је у много чему дивна“ (Mils 1964, 9–10). Она је неопходна мера опреза која штити од опасности великих система мишљења, од теоријских ортодоксија разних врста и „методолошког фетишизма“ (Berger 2002). „Епистемолошка скромност“ штити од доминације бирократизованих методолошких процедура над богатством друштвеног живота. „Епистемолошка скромност“ је свест да постоји „средина између фанатизма и релативизма“ (Бергер 1997). Коначно, „епистемолошка скромност“ штити од опасности олакхих дедукција (Fuko 2012a, 105) у којима се губи сингуларност (Ven 2014) и бледи разумевање зашто конкретни људи у конкретним друштвеним и историјским оквирима раде одређене ствари; зашто се не може изговорити било шта у било ком историјском контексту; зашто је људски (друштвени) свет и све што је у њему произведено једина врхунска реалност, те како је могуће да управо оно што је *наш* производ ствара *нас*. Можда и најважније, „епистемолошка скромност“ је облик критике и није само одлика критичке социологије, већ је израз личног интелектуалног поштења према ономе што је изговорено. Изнад свега, интелектуално поштење које произилази из „епистемолошке скромности“ је спремност да се изгуби све што је уложено – уколико се покаже да су хипотезе биле погрешне.

Управо је Питер Л. Бергер један од ретких социолога који је у својој „епистемолошкој скромности“ био спреман да призна и да се одрекне некада стратешки важних хипотеза на којима је деценијама грађена модерна социологија као *социологија модерности*. Иако никада није припадао главним струјама америчке социологије, а посебно не њеном научном и универзитетском естаблишменту Харварда, Колумбије или Чикага, већ пре маргиналним бочним линијама заборављене европске „емигрантске“ социологије (Berger 2013a, 12), Бергер није могао да избегне време у којем је живео, као ни да буде у потпуности отпоран на идеје које су га окруживале – јер „Бергер и његови коаутори били су деца свог времена“ (Pfadenhauer 2013,

xix). Но он је, за разлику од већине водећих теоретичара са социолошког Олимпа структурал-функционализма или марксизма, био спреман да призна да оно што је некада изгледало као велико обећање модерне – да ће бити изграђена наука о друштвеним променама на коју ће моћи да се ослоне предвиђања и даљи правци развоја глобалног друштва – данас више личи на „банкротирано предузеће“ (Berger 2006, 191). У својој „епистемолошкој скромности“, која је водила (само)маргинализацији, Бергер је признао да „поклања оскудну пажњу ономе у шта су укључени људи из исте дисциплине, и усуђујем се да кажем да ми је комплименат узвраћен. То је сасвим у реду“ (Berger 2006, 191). Управо је Бергер са својим коауторима (пре свега Томасом Лукманом, Хенсфридом Келнером и Бригитом Бергер) признао да они нису били спремни да антиципирају све оне промене које ће се дешавати у „на терену“ (Berger 2013a, 12), у стварном животном, практичном свету. Али, додаје Бергер, то их признање „није учинило мање маргиналним“ (Berger 2013a, 12). Питер Бергер је био тај који је признао да стратешке социолошке хипотезе више не функционишу на очекивани начин, те да је очигледно да оне ни у самом почетку нису биле пажљиво постављене; да је методолошки фетишизам закривио поглед на стварност, те да се, очигледно, у постављању стратешких хипотеза за развој након Другог светског рата социологија више ослонила на стара просветитељска обећања: о нужној прогресивности рационалности и размађијавању света, као и на даљи развој капитализма и глобализације модерности. Једно речју, на стару научну политику.

Требало је бити „епистемолошки скроман” и интелектуално поштен да би се признало да културни преокрет из шездесетих и седамдесетих година двадесетог века није био очекиван. Уместо прећутно очекиване интеграције у друштвени и културни систем који је створен након разарања у Другом светском рату, генерације рођене током ратних година и у поратном периоду почеле су да се буне. Свакако, није то први пут у историји да млади више не следе старије и њихове традиције, вредности и норме. Но историјски је преседан, који социологија није могла да предвиди, то да ће се генерације, за чију су будућност гинули њихови очеви, побунити против света који је створен за њих. Дакле „како је могуће да су се неки од најпривилегованијих људи на Земљи, уистину у историји, насилно побунити против истог друштва које им је омогућило такву привилегованост?“ (Berger 2006, 191–192). Било је сасвим очекивано да генерација одрасла без рата, у историјски никада снажнијем технолошком узлету, са свим слободама и привилегијама које је пружао послератни западни свет, са све либералнијим приступом образовним институцијама, са новим медијима и животним стилевима – прихвати тековине за које се гинуло. Али – они су побуњеници! Не само против државе и политике, против естаблишмента који је отпочео нове ратове у Азији и Јужној Америци, већ против устаљених друштвених и културних пракси – против „старих” институција које одржавају „стари поредак”: против конвенционалног облачења и стандарда пристојности; против досадне средњокласне свакодневице у предграђима; против ритуалних недељних одлазака у локалну цркву; против моногамних бракова и моногамне сексуалности; против малограђанских породичних ритуала; против живота

везаног за осмочасовни рад; против друштвених, расних, етничких и сексуалних неједнакости; коначно – и против старе, истрошене уметности. Није то била само побуна против *неких*, већ и побуна против *нечијих* рутина и норми. „Шта је пошло напак?“ – пита се Бергер (Berger 2006, 192). То је питање постављено тек *post factum* када је постало очигледно да младалачка бунтовничка поткултура поседује снагу за дубље друштвене промене (видети: Hebdidž 1890; Hall, Jefferson [1975] 2003, видети и Spasenić 2015). Иако се талас младалачких побуна гасио већ средином седамдесетих, социологија није приметила да се иза прогресивне побуњеничке сценографије, прекривене новом музиком, медијима и плурализацијом животних стилова, рађала неолиберална (а заправо неоконзервативна) политика која ће озваничити своје стратегије у сутону побуњеничких таласа крајем седамдесетих године са Маргарет Тачет и Роналдом Реганом. Управо ће та нова политика својим дивергентним тактикама *институционализовати и културно и политички „касне шездесете“* (Berger 2006, 193)¹.

Вероватно стога што је историјски, политички и друштвени производ рационализованог европског Запада, социологија је своју стратешку теорију модернизације видела као повлашћену географију. Модернизација, са свим својим претпоставкама – то је географско питање западне хемисфере. Није за ову повлашћену друштвену, културну, привредну и историјско-географску ограниченост мање крива олака генерализација оних Веберових претпоставки о рационализацији Запада: „да су на тлу Запада, и само овде, наступиле културне појаве које су се ипак – како барем себи радо замишљамо – одвијале у правцу развоја од универзалног значаја и важења“ (Veber 2011, 9). Требало је бити интелектуално поштен као Питер Бергер и признати да су ове дубинске претпоставке, као „претпоставке домена“ (Gouldner 1970, 29–35), функционисале у позадини оних ставова који су изнети у његовој сопственој скици за теорију модернизације, пре свега у *Бескућном уму (Homeless Mind: Modernization and Consciousness)* (Berger, Berger and Kellner 1973). Стандардна социолошка парадигма модернизације, ограничена на Запад, није видела успон азијских и пацифичких привреда. „Као што сам тврдио неко време, овде се ради о другом случају капиталистичке модерности, очигледно од великог интереса унутар феномена... али и од снажнијег значаја са становишта теорије модерног друштва. Једноставно речено, Јапан је значајан за наше разумевање, не толико због њега самог, колико због нас. Опет, нико то није очекивао“ (Berger 2006, 194). Поново је социологија *post factum* посматрала како се на глобалном нивоу уздиже привреда једне Кине, са базичним неповерењем у могућност да један комунистички политички систем може да изгради растућу капиталистичку привреду. Економске реформе које је покренуо Денг Сјаопинг, готово у исто време када и Тачер и Реган (Harvi 2012, 13), дуго су времена остале у сенци преокупације западних теоретичара кинеском унутрашњом политиком. Социолошка теорија модерности морала је значајно

¹ За дебату о „шездесетим“ више видети: (Hunt 1999; Førland, Korsvik and Christophersen 2010; Agar 2008; Lemert 1988). Такође, видети и претпоставку о „дугим шездесетим“ (*long 1960s*) које трају од средине педесетих до средине седамдесетих (Agar 2008, 567).

да се модификује западним концептима модерности. Иако ће касније тврдити да су многи од појмова који су изнети у *Бескућном уму* у контексту теорије модернизације „изненађујуће примењиви“ на савремену модернизацију и глобализацију, јер „rekli смо да модерност долази у ‘пакетима’ који садрже обрасце понашања и свести“ (Berger 2002b, 11), Бергер је истовремено био спреман да призна да ревизија концепта модернизације мора подразумевати увођење нових појмова, као што су „локализација“ и „хибридизација“ (Berger 2002b, 10) у културним контекстима.

Упркос важности дела *Бескућни ум*, Бергер и његови коаутори не би се могли назвати тврдим заговорницима класичне теорије модернизације, нити то чини фундаменталну окосницу њиховог социолошког идентитета. Било је потребно много више храбрости да се призна погрешка у хипотези о секуларизацији – а тиме се већ дубоко залази у Бергеров идентитет као социолога религије. Дакле, „теорија за коју се чинило да је добро постављена у 1950-им и 1960-им била је такозвана *теорија секуларизације*. Укратко, она поставља тврдњу да модернизација са собом нужно носи опадање значаја религије у људском животу, како у друштвеним институцијама, тако и у појединачним свестима“ (Berger 2006, 196). Његово рано дело *Свети балдахин (Sacred Canopy)* (Berger 1969) управо на тај начин и одређује секуларизацију: „као процес у којем су сектори друштва и културе уклоњени од доминације религијских институција и симбола“ (Berger 1969, 107). Тачно је да је Бергер као и већина других социолога религије „подржавао тезу о секуларизацији“ (Pfadenhauer 2013, 55), али је исто тако тачно да је он био један од првих социолога религије који је био спреман да призна да генерализација веберијанске хипотезе о *размађивању света (Entzauberung der Welt)*, која је била стални пратилац теорије о модернизацији, мора да се редефинише. Ретко који социолог је био спреман да призна чињеницу да социологија није могла да антиципира обнову религијских идеја и њених друштвених утицаја упркос модернизацији, урбанизацији, индустријализацији и глобалним технолошким променама. Бергер за ову слабост социологије наводи и веома прихватљив разлог, који многи други не би прихватили. Наиме „социолози су имали тешких проблема да се помире са снажним религиозним карактером савременог света. Било да су политички на левици или не, они болују од идеолошких повеза на очима када се ради о религији, те због тога постоји склоност да се погрешно објасни оно што не може бити објашњено“ (Berger 2006, 197). Поново је, дакле, социологија прибегла старој методолошкој замци „приписивања“ – старом проблему социологије знања (Čajld 2015) – генерализовања и олакхих дедукција. С обзиром на то да је садржај глобализације заправо *модернизација* (Gidens 1998), сасвим је очекивано да се модел *размађијаног* западног света примени или припише и на све остале делове света. Било је потребно још једном бити „епистемолошки скроман“ и признати, као што је то учинио Бергер – чак и по цену сопственог идентитета – да социологија мора да мења фундаменталне осе од којих је сачињена. Иако у својој раној фази бављења социологијом религије није могао да изађе из доминантног оквира хипотезе о секуларизацији, касније ће констатовати да грешка није проистицала једино из општеприхваћене хипотезе, већ и из

нераздевања плурализма као коегзистенције различитих погледа на свет и вредносних система (Berger 2013b, Berger, Luckmann 1995, Berger 2014, ix, Berger 2016a). Јер уколико модерност нужно подразумева плурализацију животних светова и погледа на свет, онда је било потребно управо то уградити у фундаменталне хипотезе социологије религије. Признао је Бергер: „модерност не води нужно секуларизацији“ (Berger 2013b, 20). Хипотезу о секуларизацији требало је ревидирати у контексту умножавајућег плурализма.

Коначно, како је било могуће да се пред социолошким очима за веома кратко време уруши читав један политички и привредни систем који је деценијама одржавао биполарну структуру света? Готово стихијски колапс „совјетског царства и светска криза социјализма постављају изузетан изазов социолошком разумевању модерности“ (Berger 2006, 198). Са немалим закашњењем, социологија је посматрала велику трансформацију с краја осамдесетих година двадесетог века.

„Шта ови случајеви откривају о ономе што данас задаје бол социологији? Може се указати на четири симптома: ограниченост, тривијалност, рационализам, те идеологија. Сваки од њих је парализујући. Њихова комбинација је била смртоносна. Ако се погледа опус великих класичних социолога, на челу са Максом Вебером и Емилом Диркемом, подсећамо се Веслијеве изреке: 'Свет је моја парохија'. Мали број социолога би то данас могао да каже, а они који кажу веома често одају незгодан недостатак историјске дубине“ (Berger 2006, 199).

Свакако, треба истаћи и оно чега се Питер Бергер никада није одрекао. То су све оне фундаменталне хипотезе изнете и образложене у коауторском ремек-делу са Томасом Лукманом *Друштвена конструкција стварности* (Berger, Luckmann 1966, 1992). Питер Бергер јесте био социолог религије, али изнад свега он је био посвећеник једне маргинализоване дисциплине – социологије знања (Berger 2015; Marinković, Ristić 2015). Због чврсте повезаности две дисциплине, социологије религије и социологије знања и, што је још важније, њихове неодвојивости код Бергера, који религију интерпетира у кључу социологије знања (Wilson 1969, 426), постојала је опасност да старе тезе о секуларизацији угрозе темељне поставке његове социологије знања. Но то се ипак није догодило. Упркос томе што је ово дело доживело многобројне научне, али и политичке интерпретације са којима се Бергер-Лукман нису слагали (Pfadenhauer 2013, xix), основне идеје *Друштвене конструкције* за њих су остале важеће (Berger 2016, Luckmann 2014); „нас двојица, као што смо недавно поново закључили, мењали бисмо веома мало у књизи, уколико бисмо је поново писали“ (Berger 2013a, 12). Управо у контексту социологије знања која се појавила као „друштвена конструкција стварности“, име Питера Бергера трајно ће остати повезано са Томасом Лукманом. Биће то „једно име“ Бергер-Лукман. Биће то један важан социолошки догађај; покушај да се обнови маргинализовано европско наслеђе социологије знања, као и да се оно још једном врати из филозофије у просторе социологије; да се од једног „вечитог“ хибрида епистемологије и социологије, идеологије и здравог разума, марксизма, феноменологије и историзма, људско

знање ситуира у своју врхунску реалност – свакодневицу друштвеног живота. Бергер-Лукманов социолошки идентитет трајно ће се ослањати на социологију знања. Од једне непретенциозне намере, која такође припада духу „епистемолошке скромности“, Бергер-Лукманова социологија знања преобратила се у неочекивани глобални утицај и успех² (Berger 2016b; Lukmann 2014). Но пре него што буду изложене претпоставке о томе шта је *ново* у једној *новој социологији знања*, треба се осврнути на две димензије које су чиниле могућом Бергерову социологију, а то су *време* и *утицаји* на њен настанак и развој.

Време и утицаји: још једна европеизација америчке социологије

Већ је раније напоменуто да је Бергерова социологија неоспорно била производ свог времена, али и то да се она развијала изван главних токова америчке социологије, на маргинама великих америчких парадигми шездесетих година. Она се није ослањала ни на традицију ране америчке социологије (Marinković 2010), нити на неку од истраживачких традиција развијаних у триједру естаблишмента Харвард–Колумбија–Чикаго. Постоје, свакако, и приближавања неким типично америчким теоријама, као што је то случај са симболичким интеракционизмом, етнометодологијом или социјалном драматургијом. Но одмах треба нагласити да Бергерова социологија никада није могла да се подведе под ове теорије. Шта више, Лукман је, по Бергеровим речима, био критички настројен према овим (етнометодолошким) „провинцијалним ортодоксијама“ (Berger 2011). Иако је етнометодологија инспирисана и развијана управо на шицовским (Afred Schutz) појмовима као и Бергерова (посебно видети: Schutz, Luckmann 1973, Šic 2012), он сам никада у њој није видео значајан теоријски допринос, изузев интересантних емпиријских истраживања (Berger 2011, Eberle 2012). По много чему, Бергерова социологија није припадала географији у којој је настајала. Она је доминантно европска, а најмање америчка. Мада се за сваку социологију може рећи да је европска у својим коренима, те да су главне социолошке идеје у Сједињене Државе стизале или „Луфтхансом“ (немачки утицаји) или „Еир франсом“³ (француски утицаји), Бергерова социологија доминантно је остала „емигрантска“. Интелектуална традиција на којој је грађена Бергер-Лукманова социологија интегрише идеје кључних имена социологије класичног периода: Макса Вебера, Емила Диркема, Карла Маркса, али и филозофске антропологије Арнолда Гелена, Херберт Мидовог симболичког интеракционизма (који такође има европске корене), те коначно и најважније – феноменологију Алфреда Шица. Микела Фаденауер ће

² Године 1998. Међународна социолошка асоцијација је *Друштвену конструкцију стварности* прогласила петом најзначајнијом социолошком књигом двадесетог века.

³ Алузија на Бергерову критику француског постструктурализма као моде у Сједињеним Државама (видети више: Berger 2006, 201).

приметити да се у заснивању Бергер-Лукманове социологије, поред ових утицаја, могу видети и извесни елементи структурал-функционализма (Pfadenhauer 2013, 1). Уколико је таквих утицаја и било, они су се односили на социологију религије раног периода, али Бергер се од функционалистичке теорије брзо удаљио (Wilson 1969, 426). Ипак, уколико би требало да се издвоји један главни утицај, што представља опасност од редукционизма, то би ипак био утицај Макса Вебера. Бергер ће то и сам признати: „у мојим годинама нисам више шампион ортодоксија, изузев веберијанизма“ (према: Pfadenhauer 2013, 2). Та „веберијанска ортодоксија“ преваходно се односи на ону врсту интелектуалног поштења и „епистемолошке скромности“ коју познајемо као *вредносну неутралност*, али ту се Веберов утицај на Бергер-Лукманову социологију не завршава. Врхунски веберијански теоријски постулат који стоји у средиштву њихове социологије гласи: „[Али] за социологију (...) као и за историју управо је та узајамна повезаност *значања* делања предмет схватања“ (Veber 1976, 9; Pfadenhauer 2013, 2), као што је средишњи методолошки постулат њихове социологије (методолошки) индивидуализам и номинализам. Бити доследан веберијанској социологији не мора да представља никакву посебну „ортодоксију“. Много већу опасност по конзистентност теоријског концепта представља укрштање других традиција које су засноване на другачијим или чак опозитним претпоставкама. Управо то је случај са Бергер-Лукмановом социологијом знања чија је фундаментална оса сачињена од два супротна пола – она је веберијанско-диркемовска. Да се не ради о веберијанској ортодоксији говори и чињеница да је Бергеру веберијански приступ више служио као „корисни баланс дикремовској“ (Berger 1963, 145) традицији спољашње принудности друштвене стварности, а не као „свети текст“.

Није то први покушај европеизације америчке социологије. Интелектуална биографија социологије у Сједињеним Државама од својих је почетака европска. Исто важи и за каснији парсонсовки структурал-функционализам и за његов опозит у облику (америчког) микроинтеракционизма (Херолда Гарфинкела и Ервинга Гофмана) током шездесетих година. Међутим, у интеракционизам диркемовска социологија може само да унесе забуну. Он је супстантивно веберијански (и шицовски). Могућа је и другачија стратегија која не подразумева искључивање супротних традиција, већ њихово превазилажење, што је случај са развојем Парсонсове социологије која је у почетку веберијанска, а касније, у својој структуралној фази, диркемовска (видети: Gouldner 1970, Marinković 2003, Marinković 2006). По томе је Бергер-Лукманова социологија (знања) заиста посебна. Она на једноставан и непротивречан начин уклапа веберијански номинализам и интерпретативну методологију са диркемовским методолошким нацртом о спољашњој објективности (и реификацији) друштвеног света. Али ни у својим средишњим језгрима Веберова и Диркемова социологија нису чврсте „ортодоксије“. Тако Вебер од социологије захтева и разумевање субјективних делања, али и објашњење друштва у свом историјском и узрочном току. Чврстина диркемовског спољашњег, чињеничног, објективног света попушта оног тренутка када он изговара: „Свет постоји све дотле док је он за нас

представа“ (Durkheim [1909] 1982). Дакле, Бергер-Лукманова социологија (знања) није саграђена ни на каквим Вебер-Диркемовим теоријским „ортодоксијама“. Она пре личи на Мебијусову траку: она је површина у коју се две стране стапају у једну *логички непротивречну* целину (Berger 1963, 149). То је површина која елиминише традиционалне социолошке дихотомије појединац/друштво; субјективно/објективно; интерпретативно/чињенично. Дакле, синтетизовати Веберове и Диркемове претпоставке у дијалектичко јединство потакнуто Марксовом антропологијом и Шицовом феноменологијом (Berger, Luckmann 1992, 31, Berger, Berger 1976, 9), заиста је могло другим социолозима тог времена да изгледа као покушај еклектицизма „неспојивих“ претпоставки. Ако и јесте еклектицизам, онда је „Бергер показао изворни еклектицизам и склоност синтези рафиниране врсте“ (Wuthnow at al. 2010, 21). У том смислу, они који би једнострано сврстали Бергерову социологију у веберијанизам или неовеберијанизам не би потпуно били у праву. Такође, постоје уверења да, за разлику од Јиргена Хабермаса, Мери Даглас и Мишела Фукоа, који су успели да створе „школе мишљења“, Бергер то није урадио на традиционалан начин. Са великим опрезом се може рећи да постоји „бергеријанство“ (Wuthnow at al. 2010, 21), али се он вероватно са том квалификацијом не би сложио – јер подсетимо: постоји „епистемолошка екромност“ Питера Л. Бергера. Коначно, рећи да постоји „бергеријанство“ није исто што и рећи да постоји теорија Питера Бергера. Уколико је Мишел Фуко могао за себе да каже да није утемељио никакву теорију (моћи) (Fuko 2010, 342–343), слично би се могло рећи и за Питера Бергера. Он је као социолог, примећује Фаденауер, играо три улоге: „као теоретичар модерног живота, аналитичар модерне религиозности и емпиричар глобалне економске културе“ (Pfadenhauer 2013, xii). Као и код Фукоа, код Бергера пре постоји *аналитика*: знања у свакодневном животу; религије у модерном свету; културе у глобализованом свету. Нема никакве велике Бергерове социолошке теорије која би подсећала на систем; која би га трајно лоцирала у „границе било којег специфичног уверења“ (Berger 2006, 141). Тако историјски развој саме социологије пре треба схватити као „корак у развоју перспективе (угла гледања)“ (Berger, Kellner 1991, 31), а не као позитивистички пројекат развоја теорије. У томе је још једна врлина „епистемолошке скромности“.

Бергер-Лукманова социологија знања: излаз из идеолошког лавиринта

*Свако друштво представља један
подухват стварања света.*

(Berger 2015, 469)

С правом се може рећи да је социологија знања представљала трајну преокупацију Питера Л. Бергера. Она стоји у средишту целокупне његове социологије, без обзира на то да ли је реч о истраживањима религије, о истраживањима модернизације или глобалне културе. Све кључне теме којима се бавио контекстуализоване су у оквиру *социологије знања* (Wilson

1969, 426). Но покушаји младог социолога - који започиње своју каријеру на њујоршкој Новој школи за друштвена истраживања - да се важна теоријска и методолошка питања истражују у кључу социологије знања деловали су европски. Сувише европски за америчко окружење шездесетих година. У времену када се у америчкој социологији одвијају борбе између доминантне структурал-функционалистичке парадигме и израстајућих алтернативних „микро“ парадигми у сенци (етнометодологије и социјалне драматургије) које радикално мењају *сентименте* младе генерације социолога (Gouldner 1970, 37–40); када се изнова преиспитује значај марксизма у (америчким) радикалним критичким теоријама; те када постструктуралистичка мода „слеће“ на престижне америчке универзитете Еир франсом – Бергер се враћа једној маргинализованој „субдисциплини“, „социолошкој фусноти у историји идеја“ (Berger 2011) – *социологији знања*. Неоспорно је да су многа велика имена америчке социологије била повезана са социологијом знања. Но исто тако је тачно да су Роберт Мертон, Рајт Милс, Алвин Гулднер и Талкот Парсонс улазили у ову европску „субдисциплину“, али и брзо излазили из ње. У Сједињеним Државама социологија знања је остала маргинална дисциплина „и на њу се још увек често гледа као на неприлагођени европски увозни производ за који се занима неколицина колега са благо ексцентричним интересовањима за историју идеја“ (Berger 2015, 466). Уз то, изграђивати своју социологију на социологији знања која је више веберовска, диркемовска, шицовска и мидовска, а мање манхјамовска и марксистичка, био је велики искорак. Вратити се поново Веберу (када америчком социологијом кружи питање „ко још данас чита Макса Вебера?“), који никада није припадао главној већ споредној струји у социологији знања; вратити се Диркему, који је заслужан за успостављање многих социолошких дисциплина али не и социологије знања под тим именом – заиста се чинило маргиналним. Дакле, када се Бергер-Лукманова књига *Друштвена конструкција стварности* појавила 1966. године већ је „постојало широко незадовољство дугом хегемонијом структурал-функционализма и уског позитивизма у свакодневним праксама већине социолога“ (Berger 2013, 12). Када је први пут објављена, књига је била „у духу културне атмосфере, *zeitgeist*, тог времена“ (Berger 211). Колико год да је у наредним деценијама ова књига доживела успех и постала незаобилазни класик светске социологије, она је, заправо, у својим намерама била неамбициозна. У том смислу, може се рећи да је она такође припадала једној врсти „епистемолошке скромности“ Бергер-Лукмана.

Наиме, основне дијалектичке хипотезе на којима је саграђена *нова* социологија знања Бергер-Лукмана нису припадале (очекиваној) Манхјамовој парадигми (Manhajt 1978, Manhajt 2009) *тоталног појма идеологије*, као ни његовој главној поставци да је „социологија знања (...) систематизација сумње која се у друштву испољава као нејасна несигурност и неизвесност“ (Manhajt 1978, 50). Бергер-Лукманова социологија знања била је епистемолошки скромнија у својим захтевима. Она је покушај да се знање ситуира управо тамо где му је једино право генеричко место: у конкретни животни људски свет међусобних интеракција; у свет производње друштвеног живота или, како би то назвали Бергер-Лукман: у свет *друштвене конструкције* нама

једино доступне реалности. Стога се „социологија знања интересује за једну ширу дијалектику, која је са тим проблемима повезана – ону која настаје у односу друштвене структуре и ‘светова’ у којима појединци живе, односно, за разумљиве организације стварности у оквиру којих појединачна искуства могу да буду смислено интерпретирана“ (Berger 2015, 469). И као што се Мишел Фуко усудио да каже да је *истина од овог света, у њему је произведена* (Fuko 2012b, 132), тако и Бергер-Лукман знање враћају друштвеном свету као једином могућем свету. Али то није свет нејасне и неодређено лоциране (манхајмовске) друштвене условљености знања, као ни Маркова (2015) претпоставка о условљености знања (свест као надградња) производним односима (материјална база). Није то ни социологија знања као потрага за *истином* (Stark 1991; Znanjecki 2015, 317). Није то ни старо релативистичко бреме социологије знања, нити оно што су касније други препознали као *конструктивизам*, јер „ми нисмо конструктивисти“ – јасно ће ставити до знања Бергер-Лукман (Berger 2011). Они су „развили своју теорију за социологију знања у експлицитној контрадикцији према релативизму“ (Pfadenhauer 2013, 93), па стога и даље од њених централних поставки у Шелеровој (Šeler 2015) и Манхајмовој социологији знања.

Ако постоји стално постављано питање Бергеру и Лукману: *шта је ново у новој социологији знања* (McCarthy 1996, Pfadenhauer 2013, 107), онда је то управо излаз из старог релативистичког и идеолошког лавиринта. Бергер-Лукманова социологија знања је у својој „епистемолошкој скромности“ захтевала од ове маргинализоване дисциплине повратак здраворазумском знању (*commonsense knowledge*) какво затичемо у свакодневном животу. За многе класичне социологе и социологе знања овај би захтев био на граници *банализације* важних социолошких питања, али је исто толико банална чињеница да је социологија своју врхунску реалност (*paramount reality*) (како би то рекао Алфред Шниц) „баналног“ свакодневног живота неоправдано касно открила (више видети: Inglis 2005). Требало је много више, у заснивању нове социологије знања, послушати Зимелову поуку да је „чак и најбаналнија спољашњост живота израз ширег друштвеног и културног поретка“ (Simmel, према: Inglis 2005, 2)⁴, а мање захтев за заснивање *нове епистемологије*: „ми из социологије знања искључујемо епистемолошке и методолошке проблеме који су мучили обојицу аутора од којих је потекла“ (Berger & Luckmann 1992, 29). Управо то сугерише „епистемолошка скромност“ и окамовска једноставност главне дијалектичке (веберовско-диркемовске) хипотезе изнете у *Друштвеној конструкцији стварности*: „Друштво је људски производ. Друштво је објективна реалност. Човек је друштвени производ“ (Berger & Luckmann 1992, 82). Ако је основна хипотеза тако постављењена, онда нема ничег чудног у повратку људског знања врховној реалности свакодневног живота јер: „наша је теза, дакле, да се социологија знања мора бавити било

⁴ У оригиналу стоји: „all the most banal externalities of life finally are connected with the ultimate decisions concerning the meaning and style of life“ (Simmel 1950, 412); „Поново можемо рећи да су најбаналније површности живота на крају крајева блиско повезане са коначним одлукама које се тичу значења и стила живота“ (Zimel 2008, 283).

чиме што се у неком друштву прихвата као 'знање', без обзира на крајњу ваљаност или неваљаност (по било којим критеријумима) таквог 'знања'... Другим речима, тврдимо да се социологија знања бави анализом друштвене конструкције стварности" (Berger & Luckmann 1992, 17). Излазак из старог идеолошког лавиринта социологије знања и повратак знању у свакодневном друштвеном животу истовремено је представљао захтев за променом традиционалног теоријско-методолошког карактера социологије знања. *Нова социологија знања* схваћена је као „део емпиријске дисциплине социологије“ (Berger & Luckmann 1992, 29), а то значи да се она мора бавити „свим оним што се у друштву прихвата као знање“ (Berger & Luckmann 1992, 29). Ипак, тај несвакидашњи захтев који је стављен пред једну европску теоријску област, дуго времена оптерећену историзмом и релативизмом, није био никакав позитивистички пројекат. Управо супротно. То је пре био покушај да се социологија знања приближи једној себи сродној истраживачкој области која је мидовска у својим темељима – социјалној психологији (Berger 2015).

„Будући да је тако, социологија знања се пре свега мора позабавити оним што људи у својим свакодневним, не- или пред-теоријским животима 'знају' као 'стварност'. Другим речима, средишње жариште социологије знања пре мора бити здраворазумско 'знање', него 'идеје'. Управо то 'знање' твори ткиво значења без којег ниједно друштво не би могло да постоји“ (Berger & Luckmann 1992, 30).

По свему судећи, једна од важнијих историјских грешака класичне социологије знања и јесте била у томе што је граничне линије тражила у епистемологији и филозофији, а не, као социолошка дисциплина, у социјалној психологији која је својом истраживачком традицијом могла много одређеније и прецизније да лоцира друштвену условљеност знања у институционалним оквирима људских интеракција. „Социјална психологија је била у могућности да покаже на који начин је субјективна стварност индивидуалне свести друштвено конструисана“ (Berger 2015, 466). Чак и пре него што је *Друштвена конструкција стварности* објављена, Бергер је већ понудио такав емпиријски нацрт једне *микросоциологија знања* (Berger & Kellner 1964; Luckmann & Berger 1964). Јер једино се *институционални свет може доживљавати као објективна друштвена реалност* (Berger & Luckmann 1992, 81), а институције нису ништа друго него оно што људи примарно стварају у својим узајамним интеракцијама како би оспољили, реификовали и учинили релативно трајним, извесним, разумљивим и стварним свој свет.

Закључак

Ако се класични социолог може одредити као онај „чији рад заузима централно место међу социолошким идејама свог времена“ (Pfadenhauer 2013, xii), онда је Питер Бергер неоспорно социолошки класик. На известан начин, његова је социологија била и „социологија неприпадања“, пре свега простору и академском амбијенту у којем је настајала. Постоји у његовој социологији

нешто што је *old fashioned*; изузимајући Макса Вебера, ту нема „светих“ имена и „светих“ текстова; нема много референци; из главних аргументација углавном су уклоњена имена; његов је стил једноставан, неоптерећен помодним појмовним конструкцијама; коначно, нема много самосталних научних радова које потписује Питер Л. Бергер. Његова је социологија углавном ко-ауторска, а његови сарадници – као и он – европски имигранти у Сједињеним Државама. Овај биографски моменат није мање важан, јер је сама његова социологија изразито *биографска*, те се видљиви и намерни недостатак историјског у његовој социологији надомешта биографском перспективом.

Грађена на Шицовим и Вебер-Диркемовим коренима, Бергерова је социологија (знања) понудила нову дијалектику „неспојивог“, у којој је стара социологија видела трајни расцеп *methodenstreit-a*. Због свог еклектичког карактера Бергерова је социологија, а то посебно важи за социологију знања, омогућила бројне интерпретације, како научне тако и политичке и шире културне. Неки су у њој видели још једну европеизацију (америчке) социологије, неки су у хипотези о *конструкцији стварности* видели корене успона разних врста конструктивизама. Други су опет у *конструкцији* видели и тражили легитимитет за политичке *re-конструкције* друштва. Без обзира на многоструке и разнородне утицаје на којима је грађена, као и на различите утицаје које је сама изазвала, више по моделу *неантаципираних последица*, Бергерова социологија остаје аутентични израз једне интелектуалне биографије „неприпадања“ – дубоко инспирисане „епистемолошком скромношћу“.

Коришћена литература

- Agar, Jon. 2008. “What Happened in the Sixties?” *The British Journal for the History of Science* 41(4): 567–600.
- Berger, Peter and Kellner, Hansfried. 1964. “Marriage and the Construction of Reality: An Exercise in the Microsociology of Knowledge”. *Diogenes* 46: 5–22.
- Berger, Peter, L. 1963. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Penguin Books.
- Berger, Peter, L. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter, L. 1997. “Epistemological Modesty. An Interview with Peter Berger.” October 29, 1997.
https://www.christiancentury.org/article/epistemological-modesty_
Pristupljeno 17.01.2019.
- Berger, Peter, L. 2002a. “Whatever Happened to Sociology?” Pristupljeno 5.10.2018.

<https://www.firstthings.com/article/2002/10/whatever-happened-to-sociology>

- Berger, Peter, L. 2002b. "The Cultural Dynamics of Globalization." In *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, ed. Peter L. Berger and Samuel Huntington, 1-16. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Berger, Peter, L. 2011. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*. New York: Prometheus Books.
- Berger, Peter, L. 2013a. "Reflections on the Twenty-Fifth Anniversary of The Social Construction of Reality." In *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*, ed. Michaela Pfadenhauer, 11–15. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Berger, Peter, L. 2013b. "Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle." In *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*, ed. Michaela Pfadenhauer, 33–45. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Berger, Peter, L. 2014. *The Many Altars of Modernity*. Boston and Berlin: de Gruyter.
- Berger, Peter, L. 2016a. "Peter Berger on The Failure of The Secularization Hypothesis." Pristupljeno 15.10.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=62zSU-U9GGE&t=374s>
- Berger, Peter, L. 2016b. "Interview with Peter L. Berger on The Social Construction of Reality." Pristupljeno 15.10.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=Da1qN5QOSPM&t=1374s>
- Berger, Peter, L. and Brigitte Berger. 1976. *Sociology: A Biographical Approach*. New York: Penguin Books.
- Berger, Peter, L. i Hensfrid Kellner. 1991. *Sociologija u novom ključu*. Niš: Gradi-na.
- Berger, Peter, L. and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London and New York: Penguin Books.
- Berger, Peter, L. and Thomas Luckmann. 1992. *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- Berger, Peter, L. and Thomas Luckmann. 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Giltersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, Peter, L., Berger, Brigitte and Hansfried Kellner. 1973. *The Homeless Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.

- Berger, Piter, L. 2003. „Epistemološka skromnost – Intervju sa Piterom L. Bergerom.” *Žurnal za sociologiju* 1: 135–141.
- Berger, Piter, L. 2006. „Sociologija: povlačenje poziva?” *Žurnal za sociologiju* 4: 191–202.
- Berger, Piter, L. 2008. „Desekularizacija sveta: opšti pregled.“ U *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, ur. Piter L. Berger, 11–30. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Berger, Piter, L. 2015. „Identitet kao problem sociologije znanja.“ U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 465–477. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Čajld, Artur. 2015. „Problem pripisivanja u sociologiji znanja.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 206–224. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Durkheim, Emile. [1909] 1982. “The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy.” U *The Rules of Sociological Method*. S. Lukes (ed.), 236–240. New York: Free Press.
- Eberle, Thomas, S. 2012. “Phenomenological Life-World Analysis and Ethnomethodology’s Program.” *Human Studies* 35(2): 279–304.
- Førland, Tor Egil, Trine Rogg Korsvik and Knut-Andreas Christophersen. 2010. “Protest and Parents: A Retrospective Survey of Sixties Student Radicals in Norway.” *Acta Sociologica* 53 (3): 229–245.
- Fuko, Mišel. 2010. „Strukturalizam i poststrukturalizam.” U *Mišel Fuko: spisi i razgovori*, 314–351. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2012a. „Predavanje od 14. januara 1976.” U *Mišel Fuko: Moć/znanje*, 97–112. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2012b. „Razgovor sa Mišelom Fukoom.” U *Mišel Fuko: Moć/znanje*, 113–134. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Gidens, Entoni. 1998. *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić
- Gouldner, Alvin, W. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Book.
- Hall, Stuart and Tony Jefferson (eds.). [1975] 2003. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London: Routledge.
- Harvi, Dejvid. 2012. *Kratka istorija neoliberalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hebdiž, Dik. 1980. *Potkultura: značenje stila*. Beograd: Rad.
- Hunt, Andrew. 1999. „When Did the Sixties Happen? Searching for New Directions.” *Journal of Social History* 33(1): 147–161
- Inglis, David. 2005. *Culture and Everyday Life*. London and New York: Routledge.

- Lemert, Charles. 1988. "Future of the Sixties Generation and Social Theory." *Theory and Society* 17(5): 789–807.
- Luckmann, Thomas and Peter Berger. 1964. "Social Mobility and Personal Identity." *European Journal of Sociology* 5 (2): 331–344.
- Luckmann, Thomas. 2014. "50th Anniversary Social Construction Thomas Luckmann." Pristupljeno 15.10.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=ObEsOZxslfE&t=232s>
- Manhajm, Karl. 1987. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- Manhajm, Karl. 2009. *Eseji o sociologiji znanja*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, Dušan i Dušan Ristić. 2015. „Sociologija znanja – marginalnost i borba za disciplinarni identitet.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 11–28. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marinković, Dušan. 2003. *Refleksivna sociologija Alvina Guldnera*. Novi Sad: Visio mundi.
- Marinković, Dušan. 2006. *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiji*. Novi Sad: Prometej.
- Marinković, Dušan. prir. 2010. *Rana američka sociologija, 1892–1914*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marks, Karl i Fridrih Engels. 2015. „Proizvodnja društvene svesti.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 29–51. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- McCarthy, Doyle, E. 1996. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Mils, Rajt. 1946. *Sociološka imaginacija*. Beograd: Prosveta.
- Pfadenhauer, Michaela. 2013. *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Schutz, Alfred and Thomas Luckmann. 1973. *The Structures of the Life-World*. London: Heinemann Educational Books.
- Šeler, Maks. 2015. „Formalni problemi sociologije znanja.” U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 145–161. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Šic, Alfred. 2012. *Problem društvene stvarnosti*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Simmel, Georg. 1950. "Metropolis and Mental Life." In *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt H. Wolff, 409–424. New York: Free Press.
- Spasenić, Jelena. 2015. "The Significance of Serbia's Recent War-Ridden Past for Young People's Identity Perceptions." *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* 63(2): 317–336.

- Stark, Werner. 1991. *The Sociology of Knowledge*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books.
- Veber, Maks. 1976. *Privreda i društvo* (tom I). Beograd: Prosveta.
- Veber, Maks. 2011. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Ven, Pol. 2014. *Fuko: kao mislilac i kao čovek*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Wilson, John. 1969. "The De-Alienation of Peter Berger." *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 52 (4): 425–433.
- Wuthnow, Robert, James Davison Hunter, Albert Bergesen and Edith Kurzweil, 2010. "The Phenomenology of Peter L. Berger." In *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, eds. Robert Wuthnow and James Davison Hunter, 21–76. London and New York: Routledge.
- Zimel, Georg. 2008. „Metropolis i duhovni život.” U *Georg Zimel 1858-2008*, prir. Dušan Marinković, 280–290. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Znanjecki, Florijan. 2015. "Sociologija i teorija znanja." U *Društvo i znanje*, prir. Dušan Marinković i Dušan Ristić, 314–328. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Часлав Копривица

Факултет политичких наука -- Универзитет у Београду
caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs

Аутобус ни не треба гурати. Анализа Бергер-Лукманове философије без философије

У овом чланку преиспитује се темељна теоријска одлука Бергера и Лукмана да питање социјалног конструкционизма држе и развијају с оне стране философије. Иманентном текстуалном анализом, унутар релевантног епистемолошког окружења, показује се да је њихова поставка богата и философским претпоставкама и консеквенцијама, а најпроблематичније је укидање смисаоне самосталности интенционалне предметности. И искључење философије и нерелевантно „бављење“ њоме Бергер-Лукманов социјални конструкционизам излажу озбиљним, у овом раду изнесеним приговорима.

Кључне речи: Социјални конструкционизам, Бергер-Лукман, интерпретационизам, епистемологија, реализам

There is no need to push the bus. An Analysis of Berger-Luckmann's Philosophy without Philosophy

This paper examines the theoretical decision of Berger and Luckmann to place and develop the question of social constructionism on the other side of philosophy. By the immanent textual analysis, within the relevant epistemological environment, it is shown that their position is rich in philosophical assumptions and consequences, and the most problematic is the abolition of the autonomy of the intentional objectivity. Both the exclusion of philosophy and the unreflective “dealing“ with her exposed Berger-Luckmann’s social constructionism to serious, in this paper raised objections.

Key words: Social constructionism, Berger-Luckmann, interpretationalism, epistemology, Realism

У ономе што слиједи испитиваћемо Бергер-Лукманову (надаље: БиЛ) *Друштвену конструкцију стварности*, тачније философску заснованост и импликације више од педесет година једног од утицајнијих дјела савремене друштвене науке. То, примјеном превасходно иманентног приступа („интерпретација текста“), може бити корисно, јер однос према философским питањима дотиче његову срж, будући да им аутори, донекле супротно својим декларативнима намјерама, ипак дају средишњи значај.

1. Може ли социологија знања побјећи од философије?

Они већ у Уводу наглашавају нефилософске претензије и карактер својег дјела: „[о]дмах се одричемо било какве претензије у погледу тога да социологија има одговор на ове древне философске заокупљености [питања: *Шта је стварно?, Како се може знати?*]“; „[ф]илософ је покренут [...] да разликује ваљане од неваљаних тврдњи о свијету. Социолог то нипошто не може чинити.“ (Berger i Luckmann 1967 13, 14) Према њима, „методологија друштвених наука подухват [је] који припада философији, што је, по дефиницији, различито од социологије“, као „емпиријске дисциплине“ (Berger et al. 1967, 25). „[И]з социологије знања искључују се епистемолошки и методолошки проблеми...“ (Berger et al. 1967, 25-6), тј. стављена су „у заграде било каква епистемолошка и методолошка питања важења социолошких анализа“ (Berger et al. 1967, 26). Укратко, БиЛ-а не занимају питања епистемолошко-методолошке оправданости поступка социологије знања, која треба да се се рјешавају на метанивоу, који покрива философија.

Но, за разлику од почетних најава, као да им се при крају књиге промијенила визура на философске проблеме:

„Пошто заснивање стварног традиционално бијаше средишњи проблем философије, ово разумијевање [изложено у њиховом дјелу] има извјесне философске импликације. Утолико је било снажне усмјерености ка овом проблему [...] да би он био тривијализован у савременој философији, социолог се [...] испоставио насљедником философских питања чије разматрање више не занима професионалне философе.“ (Berger et al. 1967, 211)

Ако су на почетку покушавали да се одрекну било какве претензије од давања (*социолошких*) одговора на ова (*философска*) питања, БиЛ на крају не само што тврде, лаконски, без било каквог поткрепљења, да је питање заснивања стварног – без сумње философско, и уз то једно од најважнијих – у философији тобоже „тривијализовано“, него износе и изненађујући закључак да је, због губитка занимања (прије или после њиховога „тривијализовања“?) код „професионалних философа“ (за философска питања [sic!]), то тобоже пало у дио социологији, тј. *конструкционистичкој* социологији знања.¹ Чак и да је философија заиста изгубила занимање за ова

¹ Насупрот (социјалном) *конструкционизму*, фигурише његов двојник – философски *конструктивизам* (ову терминологију разлику треба узети као конвенционалну), који је почео себи да крчи пут баш у вријеме настанка БиЛ-ове књиге, у виду Ерлангенско-констанцке школе. Поред тога што заступа сличне тезе као социјални конструкционизам, он се креће на епистемолошком тлу, тиме прећутно свједочећи о свом *философском* *исходишту*, које спрам епистемологије изолационистички самоконструисана БиЛ-ова социологија знања жели да избјегне. Конструктивизам би се, у најкраћем, могао описати путем сљедећих карактеристика: „Философија конструктивизма заснива се на тези да предмети (у најширем смислу) нијесу затечени и накнадно означени, већ су 'из најприје нерашчлањеног окружења омеђени сходно извјесним становиштима'.“ „Притом прагматика

питања, нејасно је како би она (због тога?) могла припасти социологији, ако стоји строго разграничење њиховога посла, од којег аутори изворно полазе.

Паушално изношење оваквих тврдњи подједнако збуњује колико и спочетка најављена намјера да се, на трагу некакве аксиоме дисциплинарног изолационизма, расправа уопште не бави ничим философски релевантним, већ само социологијом, као да теоријско трагање за ваљаним увидима уопште мари за, током повијести градње људскога знања успостављане интердисциплинарне међе. Но, судећи по посљедњем наводу, увиди задобијени током расправе ипак су подстакли БиЛ-а да преиспитају почетни покушај „стављања у заграде“ философије, и да се осмјеле на директно суочавање с њом.

У уводном, програмском дијелу, гдје теоријски ситуирају своје становиште, они се ограђују и од (одвећ) „философске“ претповијести социологије знања у ликовима Шелера [Max Scheler], Манхајма [Karl Mannheim] и Штарка [Werner Stark], баш ту дајући један од кључних исказа у цијелој књизи: „Укључивање епистемолошких питања која се тичу важења социолошког знања социологије знања нешто је попут покушаја гурања аутобуса којим се возимо“ (Berger et al. 1967, 25). БиЛ овим устврђују наводну начелну непотребност уздизања теоријског обзора до метанивоа – ради процјене одрживости закључака заступаних на објективноу социологије знања. Иако, из теоријскотактичких разлога, најприје изјављују да немају „никаких резерви према овим двама скуповима питања“ (епистемолошка и питања интелектуалне повијести), одмах затим износе мнијење да је оваквим приступом „затомљен пуни теоријски значај социологије знања“ (исто). За њих се, дакле, социологија знања треба конституисати као некаква „трансепистемолошка“ емпиријска дисциплина.

Када је ријеч о сликовитом поређењу, путем којег БиЛ желе да избјегну директну философску дискусију, најприје ваља довести до појма њихова епистемолошки релевантна вјеровања, која у њиховим излагањима, упркос њиховој намјери, ипак долазе до израза. Претпоставимо да се не може евидентирати, односно епистемолошки описати, тренутак када се ушло у *епистемички* „аутобус“ (тј. када се прихватило оно што „у друштву пролази

у конструктивизму фигурише као основа семантике, будући да у њој треба пребивају оне норме које омогућују образовање семантичких творевина. Питање о истицивости претензије на истину [...] поставља се као питање да ли се општост [...] семантичких творевина може образложити из разлике спрам прагматичке основе, односно [...] свјетоживотне праксе.“; (Jäger 2001, 173; 170). А циркуларност оваквог поимања прихватљивости, које је у директној вези с прагматичким укидањем двополоног појма знања (стварност – мишљење/дјелање), што нагони на посезање за епистемолошки тешко оперативним појмом свијета живота, види се из овога: „Важење исказа о предмету, следствено, може бити испитано само у оквиру поступка који би поредио употребу предиката с његовим претходним увођењем. [...] А само увођење образложено је управо ако изражава смисао неке свјетоживотне праксе.“ (177)

као 'знање' [Berger et al. 1967, 15]),² јер би само евидентирање значило да се макар привремено и условно „еманципујемо“ од интрасоцијалног важења својих увјерења, и да их посматрамо из ракурса фиктивне спољашњости, *као да* су туђа, за шта би нам мањкала и концептуална апаратура. На сличан начин, вјероватно није могуће ни изаћи из „аутобуса“, тако што би се непосредно мотрила „сама стварност“, дакле без посредовања икакве епистемички релевантне традиције, као „наочара“ кроз које посматрамо и помоћу којих тумачимо постојеће. Но то не значи да није могуће *рефлектовати о утицају* своје „вожње аутобусом“ на оно што видимо из њега, нити процијенити природу тог утицаја. Ако би, међутим, било могуће вршити „мјерења“ и тумачења из „аутобуса“ онога што нам се спонтано нуди као чулна датост, али и интерпретативни учинци, док се њиме возимо, већ то би значило да нас наше *епистемичко стање* не детерминише (безостатно), тако да не бисмо могли препознати, анализирати, а на концу и критички рефлектовати налазе о стварности које добијамо из своје текуће перспективе. Тада *епистемички условљен* не би значило и бити *епистемолошки слијеп*. То је кључна ствар, зато је поменуто гурање аутобуса док се њиме возимо, иако реторички убједљива, овдје теоријски нецјелисходна фигура.

Уосталом, када би се и ако би се изашло из (епистемичког) аутобуса, тиме би се, сходно тези о медијалности нашег сазнајаног апарата, морало претпоставити ступање у другачију епистемичку парадигму, па би „гурање“, тј. задржавање оне из које се управо изашло, било и немогуће и бесмислено. Ако већ настоје да апсолутизују човјекову тобожњу епистемичку детерминисаност његовом фактичком ситуацијом, тј. ако желе да устврде немогућност критичко-епистемолошког релативизовања наше условљености социјално произведеном апаратуром, БиЛ-у би било савјетно да су узели у обзир физикалну теорији о релативности (кретања), не само стога што се поређењем с аутобусом директно „позивају“ на њу већ и стога што је то теоријски узорни облик тематизовања топоса релативности, које задржава своју релевантност независно од разлике између природних и друштвено-хуманистичких наука. А према физици, да бисмо могли да научно-епистемолошки установимо да се крећемо бродом који плови ријеком, потребно је да се налази мјерења субјекта који се налази на покретном броду (или аутобусу) *могу поредити* с налазима субјекта који се налази на обали и не креће се. Или, пренесено на епистемолошку раван, неопходно је, а према физици и могуће, моћи *фиктивно-аналитички* иступити из својег ситуативног оквира (из брода/аутобуса). То је потребно да би се могло извршити поређење двију епистемичких слика, оне коју има човјек у покрету и човјек у мировању. Само се, дакле, могућношћу поређења слика двију различитих парадигми може *установити фактум релативности*.

² За разлику од епистемологије, која изричито рефлектује о питањима заснивања, обликовања и оправдања знања (одговарајући придјев гласи: *епистемолошки*), облик епистемички упућује на све оне облике опхођења са питањима релевантним за знање који се обављају у нерелевантном, прећутном режиму свијести и држања.

Начелно није неопходно да иједан човјек на свијету има „савршен вид“, да види стварност онакву каква она заправо јесте, да би човјечанство, дакле сви људи који носе неке своје, социо-културално типизоване „наочаре“, схватило не само да носе наочаре него и да би, макар донекле, могли епистемолошки реконструисати како и колико им њихова свагдашња „диоптрија“ искривљује „чисту“ стварност. Иако нема „бездиоптријске“, тј. одређеним епистемичким апаратом непосредоване, свеобухватне слике стварности, човјек ипак има могућност да рефлектује и о њеном постојању и конкретної одређености, и да је на основу тога и *интерпретативно* исправља. Само је тако могућа (само)критика, а онда и промјена, евентуално и напредовање, у људском знању – и појединачном и колективном.

Ако за вријеме „вожње“ човјек не би могао не само да схвати да се вози него и на који начин му вожња обликује његов обзор и слику виђене стварности, тада он не би могао да разумије разлику ни између стварности и своје представе о њој. Према схватању БиЛ-а, могуће је описивати процес вожње аутобусом, али не и примјереност тако стечене слике ономе на шта се она односи. Ако се не пође од тога да постоји оно што се „конструираше“ и мимо његовога конструисања, дакле од неке врсте макар хипотетичког реализма, тада ће питање примјерености конструкције конструкту бити у потпуности укинута. Овај *објекатски адуализам*, неразликовање тумачења и тумаченога, доводи до драматичне ситуације коју је Кремер [Hans Krämer] описао сљедећом алтернативом: „или знамо *шта* тумачимо, или боравимо у неизвјесности о томе да (ли) [уопште] тумачимо” [Кремер 2010, II]. А то „[д]а ли се и колико тумачи [...] представља основно питање интерпретационизма“ (Кремер 2010, 107). Интерпретационизам својим „антиинтенционализмом“ полази од таквог степена „тумачеве дјело-творности“ што води „идентитету субјеката и ствари“ (Кремер 2010, 108, 100, 212), чиме се ефективно укида самосталност предметности, тј. интерпретандума. Тада се више не може говорити о значењу и смислу, чак ни о самом бићу тумаченога, које се у потпуности утапа у интерпретативну конструкцију.

Једна од крајњих, вјероватно најважнијих посљедица овакве позиције је сљедећа:

„И *конструкционизам* упада у дилему коју је обећао да ће ријешити. Он начелно не може да објасни то да свијет није онакав каквим га ми ’конструирашемо’, те да стога наводна ’конструкција’ уистину [можда] јесте ’реконструкција’. При томе, може чак наступити и случај да се [у конструкцији] приближавамо стварном свијету – уопште то не примјерујући.“ (Кремер 2010, 262)

Другим ријечима, *епистемичка слика* аутореферентнога произвођења смисла какву заговара конструкционизам, који прелази у интерпретационизам, и адекватност виђења и његовог интенционалног корелата у стварности, на другој страни, *имаментно посматрано*, могу бити веома сличне, при чему би првој позицији, за разлику од друге, реалистичке, недостајала методолошко-епистемолошка оруђа за разликовање двају

„сценарија“, тј. онога у којем је тумачење примјерено тумаченоме, и оне када се ништа не тумачи, већ се само производе значења и смисао. И због тога интерпретационизму – чија теоријски смисао није тврдња постојања одређеног пропозиционалног тумачења интерпретандума, већ само на метанивоу успостављени општи исказ да је свака тврдња о њему само једна њена интерпретација/конструкција – *начелно недостаје доказна снага*. Будући да контруктивистички конструисана теоријска ситуација ништа теоријски релевантно не оставља изван себе, ништа што није одређено њеним „параметрима“, њој не преостаје никаква екстерна инстанција на којој би потврдила своју исправност, па стога и „не може доказати примјереност својега тумачења“ (Kremer 2010, 108, ф. 53). Зато,

„[н]е може нешто бити квалификовано као 'интерпретативно' ако се истовремено не покаже чији је оно интерпретамент. Интерпретандум и интерпретамент саприпадају тако да прво не може неопазимице потиснути и замијенити друго. [...] Покушај да се [...] уведе ново значење, према којем би интерпретаменти требало да се односе на неки *начелно непознати интерпретандум*, води у заблуду зато што би тиме израз 'интерпретација' [као и 'конструкција' – прим. аут.] изгубио сваки смисао...“ (Kremer 2010, 243-4; наше истицање).

Ако се тумаченб не може аналитички издвојити из здања тумачења, то се, *mutatis mutandis*, преноси и на однос између јаства, у првом лицу, и другог човјека, који се за њега појављује као (интерактивни) интерпертандум. Немогућност начелног разликовања онога што се приликом когнитивно-дјелујућег општења учитало у стварност од онога што она носи у себи независно од мојих читавања, за собом може повући и начелну тешкоћу различивања својих погледа на другог и погледа самога другог. То може, на крају, водити и опасности потчињавања другог (било нечега бивајућега, било другог човјека) од стране „империјалне субјективности“ која не разликује своје интенције од карактеристика самога интендума. Други/друго у начелу може имати свој посебни, на моје (самовољно) огледање о њега несводиви смисао, као што и, *комуникативноетички*, оно мора имати *право* на свој „глас“, радило се о другом човјеку, штиву или нечем бивајућем.

Субјект – било да је индивидуални или колективни (што посљедњих деценија увелико прихвата нова „звјезда“ међу философском дисциплинама: социјална онтологија), било да се посматра као синхронијски или дијахронијски конституисан – не смије да се безобзирно опходи са својом темом, односно са својим предметом, а коначно и са стварношћу уопште, јер није он тај који је, према нахођењу, смије колонизовати аутономно произведеним смислом, већ она, на неки начин, структуру смислености већ носи у себи, прије него јој приступимо са својим концептуалним схемама, навикама, потребама, интересима итд. Семантичка сфера је интерактивна, а не аутореферентна и аутопојетичка. *Биће стварности*, као и смисао текста, то је оно што, након свега, измиче неспорној владавини концептуалних схема с којима им приступам, које, као своје теоријско-практичке *пред-па[з-]суде*, у њих, по природи ствари, читавам. Разумије се, без априорне, са собом

донесене предрасудне концептуалности не би било могуће никаквога разумијевања, никаквога откривања смисла,³ али тумач мора бити не само свјестан да се *биће датости* у начелу не исцрпљује начином на који јој он приступа, тј. како је *конструише*, већ он треба и да рефлектује о начину успостављања корелације (не и детерминација!) између његовог концептуалног апарата и предрасудног „пртљага“, на једној страни, и конституције смисла конкретне предметности, на другој.

Овим је заправо исказана реформулација истинитоснога начела адекватности, тј. схватања истине као *adaequatio rei et intellectus*. Наиме, стварност у општем случају не говори директно; глас „истине по себи“ (за тумача) је одсутан, јер он не може чути њен од свог гледања, односно слушања, посве независни глас. Но, с друге стране, смисао стварности, односно смисао (говора) другога, не смије бити тотално апсорбован тумачевим гласом/погледом, односно његовом концептуалном конструкцијом.⁴ Пристати на нешто такво значило би не само починити херменеутички „првобитни гријех“ него и отворити простор и за практично непожељне друштвене консеквенције привилегизовања гласа/погледа/концептуалности самовласнога интерпретативно-интерактивног Субјекта. Тумач, ако то заиста јесте, мора моћи бити кадар да увиди, а затим, колико је то могуће, и да методолошки верификује (не)поклапање своје пројекције/конструкције смисла (текста, односно бића другости) и онога што он говори/јесте с оне стране или, евентуано, прије његовога приступања њој. Ако му његов приступ не помаже да иманентно-проблемски непротивречно састави цјелину смисла интерпретандума, ако му не отвара перспективе за даљу интеграцију његовог тумачења дате теме/бивајућега у шире херменеутичке (научнотрадицијске, културноинтерпретативне и ине) склопове, тада је то знак да она није плодотворна, да не ставља у изглед приближавања *реформулисаном критерију адекватности* (стапању хоризонта смисла [*Horizontverschmelzung*; Гадамер] интерпретације и хоризонта смисла саме ствари – и да је стога ваља корјенито измијенити.

Разликовање плодних од бесплодних интерпретативних (властитих) предрасуда важно је да би се, с једне стране, успоставила дистанција спрам догматског предубјеђења против свих предрасуда, као тобоже без остатка етички и/или епистемички штетних, као и, на другој страни, спрам схватања о анонимној социјалној конструисаности онога што треба да важи као „стварно“, које се, такорећи „иза леђа“, свагда одиграва *путем* интерпретативно-практичног субјекта. Особеност социјалног конструкционизма је у томе што он, иако „развлашћује“ предметну објективност, то не

³ „Пошто је људски дух преслаб да би [са својим темама] излазио на крај без предрасуда, тада је управо срећа што је могао бити васпитаван уз истините предрасуде.“ „’Предрасуда’ стога нипошто не значи нужно погрешан суд. Њен појам садржи то да она можа бити вреднована и позитивно и негативно.“ (Gadamer 1990, 277, 275).

⁴ Kretmer 2010, 92: „Штавише, ту је важно да се пронађе средњи пут између апсолутних мјерила и апсолутно схваћеног релативизма.“

чини по цијену опуномоћења индивидуално-личног интерпретативног субјекта, већ тако што говори о друштвеној конструисаности која је премоћна и у односу индивидуални субјект. Стапање до неразлучивости субјекта и објекта плаћено је њиховим симултаним „пражњењем“ од моћи и значења.

Одговор на „сујевјерје чињеница“ (Хусерл [Edmund Husserl]), које то јесте због некритичког повјерења, безмало псеудовјере, да су „чињенице“ мање-више праволинијски равне самој истини, не смије бити преокренуто „противсујевјерје“ неконтролисаних конструкција, које би заслуживало такав епитет због подједнако некритичког вјеровања да је истина напросто равна социјалним конструкцијама „знања“. Прави одговор на један облик *теоријског екстремизма*, какав је фактуалистички позитивизам, не смије бити његова *конструкционистичка* супротност, већ налажење праве мјере до које би се дошло међусобно умјеравајућем и приближавајућем двоструком кретању које би полазило од двају епистемолошких полова-екстрема, који би се, редом, именовали као ставови-крилатице: *Истина је у (само) датостима* и *Истина је (само) у конструкцијама*. Притом реални критериј релативне, свакако провизорне прихватљивости – не и коначне прихваћености – сваке од ових радикалних тврдњи треба бити обезбијеђен корективом потеклим са супротног пола епистемолошког спектра.

Јасно је, нема више могућности да се говори о смислу по себи предметности, али се ипак о предметности независној од тумачеве перспективе, тј. од његове конструкције онога шта она јесте, може говорити уколико се освијести значај епистемолошке фигуре опирања *тоталној интеграцији* предметнога смисла датости (теме/другога/бивајућег) у тумачеву конструкцију смисла. Баш то свједочи да интерпретативна датост у општем случају посједује тумачу можда никада до краја доступни смисао. Тај смисао „по себи“ не може се као такав докучити, али га, као пол ваљане херменеутичке схеме, треба узети као *регулативни критериј* плодне интерпретације. Утолико би се могло рећи да у мјери у којој се смањује јаз између тумачевога хоризонта очекивања/конструкције смисла и онога што се испоставља као таквој конструкцији измичући смисао „говора“ другога/другости, у тој мјери се и тумачење примиче идеалу (реформулисане) адекватности, када би субјективно тумачење, скупа са својом ситуативно-повијесном условљеношћу, ипак могло отворити објективни смисао интенционалног предмета/интерпретандума.

Ако би се допустило да субјект, односно субјективност у ширем смислу, може и смије да самовољно конструише социјално важећи смисао објекта, односно да мишљење суверено влада бићем, тада се те конструкције не би могле критиковати с разлога истинитости и научности, већ само евентуално – као што је, уосталом, данас и помодно – на основу своје еманципаторске, или са већ неке ине, идејно-идеолошки формулисане позиције, социјално успостављене, да не кажемо наметнуте, (не)прихватљивости. Тиме би научни ангажман био замијењен идеолошким, што се често маркира самоименовањем данас популарнога и социјално махом важећег, иако теоријски неверификованог ангажовања „критичким“, при

чему се превиђа да је *критика* изворно, а, држимо, и трајно, у вези и с питањем истине, а тек онда, изведено, с питањима правде, еманципације и осталим социјалним приоритетима. Ако би субјект суверено владао објектом, умјесто традиционалне дуалне епистемичке структуре мишљење – биће, допустила би се једино унитарна структура *мишљење* (које конструише) – *мишљеност* (конструисана као „стварност“).

Интерпертаивни субјект, иако заступа своје почетно/тренутно виђење проблема, мора бити способан и вољан (за шта се изискује и додатни научно-етички критерији – тзв. „интелектуално поштење“) да се брине за, хусерловски казано, *саму ствар*, да јој, дакле, допусти да се и под условима свог интерпертаивног приступа, ипак пројави – не нужно и обавезно онако како он жели и како јој намеће, већ, колико је то могуће, онако како баш она сама изискује, макар то свједочило о томе да тумачева почетна проблемска визура не бијаше одржива. Њему, дакле, од бриге за заступање своје позиције мора бити важнији смисао о којем „говори“ интерпертаивни – прије и независно од било какве интерпретације. Овдје философска херменеутика слиједи Хусерла [Edmund Husserl], који је, с једне стране, установио да је свијет доступан само као корелат свијести, дакле, никако у чистом облику некакве „ствари по себи“,⁵ али да притом та свијест, као једина позорница објелодањивања свијета, у складу с начелом „феноменолошке критике ума“, мора бити способна да рефлектује о својим интенционалним чиновима,⁶ и да их, по потреби, коригује тако да би *сама ствар* могла да се пројави на што чистији, самој себи што примјеренији начин.⁷ Могућност ауторефлексивне, самокритичке интерпретације предметности/другости тиме задобија одсудни значај.

2. Стварност и мишљење у конструкционизму

Не може се разумјети природа Бил-овог односа према епистемолошким аспектима њихове тематике ако се пажња изричито не поклони кључном питању – односу стварности и мишљења. Према њиховом схватању, „[Т]ипологија знајућих и незнајућих, као и 'знање', [...] ствар је друштвеног одређења [*definition*]; и 'знање' и 'не-знање' односе се на оно што је друштвено одређено као стварност, а не на неке вандруштвене критерије когнитивне ваљаности.“ (Berger et al. 1967, 88). Дакле, контекст у којем се успоставља

⁵ Husserl 1967, 14: „Ако теорија сазнања ипак хоће да проучава проблеме односа свести и бића, она може да има пред очима само биће као корелат свести...“

⁶ Husserl 1967, 28: „Даље, пуно тога зависи од увида да је заиста могуће 'чисто иманентно' истраживање психичкога, у овдје употребљаваном најширем смислу речи – феноменалнога као таквога.“

⁷ Gadamer 1990, 265: „[и]сторијско сазнање [није] планско пројектовање, екстраполисање жељених циљева, никакво распоређивање ствари према жељама, предрасудама или сугестијама моћника, већ оно остаје [тумачево само]одмјеравање на [тумаченој] ствари, *mensuratio ad rem*.“

однос стварности и мишљења, односно знања, до краја је друштвено посредован, тако да су и знање и стварност „друштвено одређени“ и, као такви, неопозиво медијализовани, при чему кључно престаје бити питање адекватности знања и стварности, већ је, напротив, релевантно једино постојање њиховога односа. Тада би теоријски био обавезан само задатак његове дескрипције, али не и нормативнога вредновања које би укључивало процјену адекватности. Поменуто „друштвено одређење“, у оба случаја, није ствар изричитога „дефинисања“, већ је ријеч о прећутном, непропозиционалном одређивању на нивоу уходане, у свакодневици свијета живота прећутно прихваћене друштвене праксе. „Знање“ о којем БиЛ говоре није *заправо знање*, дакле низ интерпретативних, иманентно повезаних представа-тврдњи које би претендовале да одговарају „спољњој“ стварности, чија конституција као стварности не би била идентична са конституцијом знања,⁸ већ је то само практична компонента, махом институционално одређеног социјалног понашања, која је по природи ствари пререклексивна, нетематска, и није ствар каквога индивидуалнога (*пропозиционалнога*) знања. Пошто „[с]вако у друштву учествује у ‘знању’ на овај или онај начин“ (Berger et al. 1967, 27), тада то значи да је учешће у „знању“ у високом степену истовјетно живљењу у стварности, посматраном из једног одређеног, латентног, когнитивно-практичног угла, гдје није ријеч о адекватности, већ о друштвено условљеном успостављању важења одређених представно-предметних склопова као тих и тих. „Знање“ је тада синоним за један аспект, махом нереклексиване животно-„дискурзивне“ праксе, онога *savoir-faire*.⁹

Додатни проблем се помала на теоријском хоризонту када се утврди да БиЛ, чини се несвјесно, користе два појма „знања“, који одговарају двјема „епистемологијама“, које они, и другима и себи, представљају за једну те исту. Када говоре о установама, које су за њих оличење друштвености уопште, они, наизглед коректно, устврђују: „Међутим, на претеоријском нивоу, свака институција садржи корпус пренесених примљених знања, то јест знања која обезбјеђује институционално примјерена правила понашања.“ (Berger et al. 1967, 83). „Знање“ о којем се овдје говори није *интенционално знање* сазнајног субјекта, већ став свијести који је интегрисан са бићем институција у облику пререклексивног држања, што омогућује социјално прилагођено, институционално саобразно понашање и/или дјеловање појединаца. На истој страници, иако је и даље ријеч о установама, они се

⁸ БиЛ, на једном мјесту преузимају феноменолошку „редефиницију“ онога што треба да важи као *стварност*: „За наше сврхе биће довољно да ‘стварност’ дефинишемо као каквоћу припадајућу феноменима које препознајемо као оне које имају биће независно од нашега хтијења (не можемо их ‘хтијењем поништити’ [*wish them away*]), а да ‘знање’ дефинишемо као извјесност да су феномени стварни и да носе особена својства.“ (Berger et al. 1967, 13.) Касније ће се испоставити да је то било одступање од њиховог програмског довођења до потпуне конвергенције појмова „знања“ и „стварности“, тако да потоње буде апсорбовано првим.

⁹ Berger et al. 1967, 95: „[д]ок је друго знање релевантно само за двије особе (*savoir-faire* лезбејке или, у другом случају, хетеросексуалног завођења).“

„пребацују“ на епистемологију која одговара предметима (рецимо и физичкој природи) који су у својем бићу и конституцији независни од институционалних радњи, односно од установама саобразнога држања: „Пошто је ово знање друштвено објективизовано као знање, то јест, као корпус општеважећих *истина о стварности*...“ (исто; наше истицање). Када је ријеч о институционално саображеним радњама и убјеђењима, „когнитивна“ саставница одговарајућег става нема посла ни са чиме независним од дјелања и „мишљења“, већ је ријеч о институционалној пракси гдје су когнитивно-практични дио на страни појединаца и биће установа малтене стопљени уједно, тако да ту нема говора о пропозиционалним истинама. Утолико се може рећи да БиЛ овдје прибјегавају неосвијешћеној *еквивокацији* утолико што појам знања користе у различитим, чак суштински другачијим значењима – оном традиционалном, блиском философији и епистемолошкој поставци питања, коју они желе да искључе, и онај који одговара њиховом специфичном поимању „знања“ унутар институционално насељенога окружења.

БиЛ уводе појмове „знања“ и „стварности“, притом и даље прећутно рачунајући на традиционалну епистемолошку представу о њиховој (не)адекватности, али, парадоксално, да би интронизовали начелни став да (више) у (социјалној) епистемологији нема мјеста баш за ту двојну схему *биће – стварност*.¹⁰ Тако редукована друштвена наука била би одређена својим превасходно описивачким обзором, и тешко би могла ишта критиковати са становишта стварне адекватности, будући да би сва ова питања била унапријед убачена у Прокрустову постељу *унитарне схеме* „друштвенога знања“ које конструише себи уподобљену „друштвену стварност“, а тиме, у крајњем, дублира своје фактичке, контингентно затечене, не и епистемолошки конституисане, а камоли оправдане епистемичке схеме.

То се може видјети и из слједећег:

„Особени поступци одржавања универзума постају неопходни када симболички универзум постане проблематичан. Све док није тако, он је самодржив, то јест, самолегитимишући – путем *луке чињеничности својег објективног постојања у дотичном друштву*.“ (Berger et al. 1967, 123; наше истицање)

Другим ријечима, овако истумачени „симболички универзум“ јесте функционално, екстерној интерпретацији неподлежуће јединство стварности, представе о њој („знања“) и њене (строго интерне) легитимности, при чему је ријеч о инхерентној легитимности слике свијета, која не мора имати додирних тачака с епистемолошким питањем о оправданости представе и стварности. Повијесна појава нефункционалности симболичког универзума, наравно, нема никакве везе с појавом теоријског питања о њеној утемељености, односно „истинитости“.

¹⁰ Kremer 2010, 215: „Безизлазност тезе све-је-интерпретација најприје се показује у вјештачкој наивности начина приказивања тезе које у потпуности слиједи традиционалне обрасце утолико што се оно интерпретативно готово увијек описује споља...“

Стварно је за БиЛ-а само оно што је *као такво* „друштвено одређено“, а (анонимно) „друштво“ је априорни оквир унутар којег нешто уопште једино може фигурирати као „стварност“, као што, на другој страни, оно дјелује и као трансцендентално *a priori* било какве (релевантне) „спознаје“ стварности. Друштво је уједно, доста необично, и услов могућности бивања било чега стварнога, што га чини нечим *прафактичким*, што претходи било каквој могућности бивања чињеничним, али, на другој страни, и до крајности *идеализовани* услов могућности конструкције, односно рекогниције стварности стварнога на страни сазнајног (?) субјекта. Овакав теоријски „кентаур“ позитивизма и (кантовског) идеализма није само концептуално контраинтуитиван него је вјероватно и неинтенционално настао – не тако што се можда покушало с мирењем међусобно супротстављених проблемских усмјерености, већ напросто зато што је изостала епистемолошка поставка питања.

Умјесто строге елаборације изузетно осјетљивих теоријских питања на чијем пољу се крећу њихова разматрања, БиЛ радије прибјегавају једноставним, за њих неупитним, симптоматичним тврдњама, попут ове: „[к]орпус ‘знања’ је друштвено успостављен као ‘стварност’“ (Berger et al, 1967, 15). Они сматрају да стварности нема мимо њене социјалне конструкције као „знања“, као што ни знање није нешто што се односи на стварност, већ на оно за шта се само (погрешно) вјерује да је „по себи“ стварно.

Како је могуће доказати непостојање стварности мимо и изван њене конструкције, те како је могуће показати неодрживост у било којем епистемолошки релевантном облику представе о одговарања човјекових представа нечему што постоји прије и/или њих, а што у својем смислу није – у потпуности или махом – зависно од нашега начина предочавања? Да би се ово могло устврдити, потребно би било, рецимо, *макар* покушати потврђивање сазнајне слике на нечему што важи као *стварност*, и тада назначити, ако већ не и доказати, да потврђивање није могуће. БиЛ то не покушавају, јер су пошли од готове, претпостављене „истине“ – „чињеница њихове [стварности и знања] друштвене релативности“ (Berger et al. 1967, 15). Притом нигдје нијесу покушали да дају увјеравања за ову „чињеницу“, па се стога може рећи да је, *макар* унутар њихове теоријске конструкције ријеч о непровјереној догми.

У оваквој теоријској констелацији „знање“ има јасну предност пред „стварношћу“, а то шта је заправо оно прво можда најбоље показује сљедеће мјесто: „[с]ама социологија знања мора се старати за било шта што у друштву пролази као ‘знање’, без обзира на крајњу ваљаност или неваљаност (према било ком критерију) таквог ‘знања’.“ (исто). БиЛ овим радикално редефинишу оно што се у теорији, прије свега у философији, а затим и у наукама, нарочито природним, сматрало знањем, а то је одговарање теоријског тумачења истини о самој стварности. Овдје „знање“ није теорија која испоставља истину, већ све оно– став, интерпретација, рутинизована пракса – што друштвено важи као прихваћено, независно од своје стварне примјерености.

Кретање на пољу епистемологије без изричите поставке *ту* незаобилазних епистемолошких питања, тј. *философирање без философије*, БиЛ-а је довело у неприлику, па су озбиљан мањак елаборације и образложења покушали да, дакако само привидно, надокнаде резолутним тоном својих далекосежних закључака. Примјера ради, они устврђују: „[с]ви друштвени феномени повијесне су *конструкције* произведене путем људске дјелатности“ (Berger et al. 1967, 123). Није, дакле, људско мишљење то које „конструирате“ повијесне феномене, како би се понајприје очекивало, већ људска дјелатност. Нејасно је како дјелатност, усмјерена ка чињењу, иако опремљена и когнитивном, додуше махом латентном „компонентном“, може да се појави у својству „конструктора“. Изгледа да БиЛ желе рећи да се „конструисање“ не обавља интенционално и свјесно, као, рецимо, код Канта, оца тезе конструктивне уобличености стварности у модерној философији, већ, напротив, путем човјека, тако да, чини се, и само помињање ријечи *конструкција*, без обзира на културнолингвистичку особеност њене употребе у енглеском језику, подлијеже преиспитивању. Ако се има на уму да се, према њима, „[с]амо мали дио укупних људских искустава задржава у свијести“ (Berger et al. 1967, 85), то испада да се „конструисање“ обавља махом с оне стране свијести. Ако су претходно полазили од првенства „знања“ пред „стварношћу“, да би сада постало јасно да се говори о првенству „не-свијести“ пред свијешћу, тада испада да се као (несвјесни, неперсонални) „субјект“ социјалне *конструкције* знања појављују безимене друштвене силе.

Но док је, како малочас видјесмо, на једном мјесту речено да друштвене феномене конструирате људска дјелатност, тада се на крају књигу тврди управо супротно: „Може се, онда, рећи да друштвена стварност одређује не само дјелатност и свијест...“ (Berger et al. 1967, 202). Дакле, друштвене феномене, као „стварне“, одређује човјекова дјелатност, а пошто за БиЛ, тада би друштвена стварност требало бити одређена човјековом дјелатношћу. Но сада се испоставља да се тврди управо супротно. Постојање „конструисања“, које се, упркос основном значењу ријечи (интенционална градња), обавља мимо свијести, чак и без субјекта – и индивидуалног и колективног – може се доказати само ако се пође од тога, а онда у аргументисању још једном, макар вербално-реторички, то „потврди“ – да је „појединачна свијест друштвено детерминисана“ (Berger et al. 1967, 96). Ово је кључни став БиЛ-овог конструкционизма. Дакле, пошавши од тврдњи да је институционално „знања“, тј. практична компонента институционалног понашања, везано за стварност самих установа – што је неспорно, чак можда и не одвећ информативно – БиЛ прелазе на знатно неизвјеснији *детерминистички закључак* да је и појединачна свијест, као таква и уопште, о чему год размишљала и чиме год се бавила – друштвено детерминисана.

Из претходног излагања проистиче да су БиЛ остали дужни за покушај поткрепљивања овакве генералне тврдње, макар методолошки-процедурално, ако би већ било превише очекивати некакве непобитне емпиријске доказе о томе. Но умјесто тога, они су се задовољили понављањем у традицији затечених тврдњи („Од Маркса је [БиЛ-ова] социологија знања

извела свој начелни став да је човјекова свијест одређена његовим друштвеним бићем“; Berger et al. 1967, 17), које су их до те мјере импресионирале да су сматрали да нијесу дужни да о њима положе рачуна, шта таква увјерења тада чини *луким* тврдњама. Од тога до догматизма, чему, иначе, нагињу разне форме екстремног теоријског детерминизма, какав заступају и БиЛ – мали је корак.

Библиографија

- Berger, Peter & Luckmann, Thomas. 1967. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books.
- Huserl, Edmund. 1967. *Filosofija kao stroga nauka*. Beograd: Kultura.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Jäger, Mechtold. 2001. „Was ist Begründung? Schwierigkeiten durch den Primat Pragmatik vor Semantik am Beispiel des Erlanger/Konstanzer Konstruktivismus.“ *Journal for General Philosophy of Science* 32/1: 167–192.
- Kremer, Hans. 2010. *Kritika hermeneutike. Filosofija intrpretacije i realizam*. Novi Sad: Akademska knjiga.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Душан Ристић

Одсек за социологију, Филозофски факултет – Универзитет у Новом Саду
risticd@ff.uns.ac.rs

Знање, дискурс и методолошки заокрет у Социјалној конструкцији реалности Питера Бергера и Томаса Лукмана

Циљ рада је идентификација значаја књиге *Социјална конструкција реалности*, аутора Питера Бергера и Томаса Лукмана, у контексту савремених истраживања социологије знања и социолошке анализе дискурса. У раду је диференцирано подручје утицаја књиге и самог термина „социјална конструкција“. Претпоставка у овом раду је да – поред тога што представља незаобилазно наслеђе за савремена социолошка истраживања – књига ова два аутора садржи и важан заокрет у домену методологије. Тај заокрет значи да су Бергер и Лукман социолошко истраживање преусмерили ка језику и значењу као кључним оруђима објективације друштвене реалности, а самим тим отворили и другачији приступ за истраживање односа знања и друштвене реалности. То су били важни истраживачки импулси који су за консеквенцу имали отварање простора за нова и другачија социолошка истраживања. У раду је такође представљен један од најразвијенијих савремених истраживачких програма у социологији знања и социолошкој анализи дискурса – тзв. СКАД, који је развијен под утицајима, између осталих, идеја и наслеђа Питера Бергера и Томаса Лукмана и њихове *Социјалне конструкције реалности*.

Кључне речи: социологија знања, социолошка анализа дискурса, друштвена конструкција, Питер Бергер, Томас Лукман

Knowledge, Discourse and the Methodological Turn in Peter Berger and Thomas Luckmann's *The Social Construction of Reality*

The aim of this article is to reconsider Peter Berger and Thomas Luckmann's book *Social construction of reality* in the context of the contemporary research in sociology of knowledge and sociological discourse analysis. The impact and reception of the book is differentiated from the impact of the term „social construction“. The assumption is that methodological turn in this book is very important for contemporary sociological research of knowledge and discourse. It is emphasized that methodological turn meant turn towards the study of language and meaning as the key tools in the process of objectivation of social reality, but also the new approach to knowledge and social reality. At the same time, the research impulses of the book opened the space for new sociological research. One of the prominent contemporary research agenda within the sociology of knowledge – Sociology of knowledge approach to discourse – is also presented, since it is developed after the influence of Peter Berger and Thomas Luckmann's *Social construction of reality*.

Key words: sociology of knowledge, sociological discourse analysis, social construction, Peter Berger, Thomas Luckmann

Увод

Као што је познато, књига *Социјална конструкција реалности (СКР)* јесте једна од најутицајнијих и најпревођенијих социолошких књига. Она је резултат заједничког рада два социолога – Питера Бергера и Томаса Лукмана (Berger and Luckmann, 1991; Berger i Luckmann, 1992) и први пут је објављена 1966. године. *Међународна социолошка асоцијација* је рангирала ову књигу међу пет најутицајнијих.¹ Несумњиво је да се ради о делу које је извршило огроман утицај у социологији и, посебно, социологији знања, али и у другим друштвеним наукама и хуманистичи. Па ипак, многобројни радови који су се директно или индиректно позивали на то дело нису према њему били искључиво благонаклони, нити се допринос ове књиге у литератури процењује искључиво у позитивном светлу.

Овај рад није покушај да се књига *СКР* смести у шире теоријско-социолошке оквире, нити да се процени њен свеукупни значај у корпусу социологије знања – као дисциплине и оквира у којем је и написана.² Циљ рада је да издвојимо одређене елементе – за које претпостављамо да су кључни, односно да представљају важне тачке методолошког заокрета у развоју социологије знања – као једног истраживачког поља које обухвата низ различитих социолошких приступа, а између осталог, и истраживања дискурса. У том смислу, у раду ће поред представљања утицаја књиге *СКР* и самог термина или синтагме „социјална конструкција“, бити представљен један од најважнијих теоријских и методолошких праваца у социологији знања и дискурса, с обзиром на то да он развој дугује утицају Бергерових и Лукманових идеја из *СКР*.

О утицајима књиге и „социјалној конструкцији“ као заједничком именитељу

Бергер-Лукманова теза о друштвеној конструкцији реалности сматра се препознатљивим обележјем нове фазе у истраживањима социологије знања која траје и данас. То је посткласична фаза коју је њихова књига и њихова главна теза да је конструкција реалности и знања о њој *друштвени процес*, према мишљењу Дојл Макарти (Doyle McCarthy), управо и иницирала (McCarthy 1996, 20; Ristić 2018, 138). Према Бергеру и Лукману, потреба за социологијом знања дата је тиме што се друштва „уочљиво разликују с обзиром на оно што се у њима сматра сигурним ‘знањем’“ (Berger i Luckmann

¹ За детаљнији преглед рада Бергера и Лукмана и утицаје *СКР*, консултовати: Schnettler 2006; Pfadenhauer and Berger 2013; Pfadenhauer and Knoblauch 2018.

² О томе више видети у: Knoblauch and Wilke 2016.

1996, 39). А овај став је у складу са њиховим схватањем појма знања – они га стављају под наводнике. То значи да је „знање“ све оно што се у неком друштву прихвата као знање. Другим речима, различити типови знања, као „извесности да су феномени реални и да поседују одређене карактеристике“ (Berger i Luckmann 1996, 15) у сваком друштву учествују у креирању онога што се може назвати друштвеном реалношћу. Поред тога, улога знања је у друштву и конструкцији реалности, према њиховом мишљењу, кључна, јер управо оно усмерава наше понашање и наш свакодневни живот (Berger i Luckmann 1991, 33).

Са друге стране – када је у питању рецепција књиге *СКР* – има различитих мишљења. Тако, на пример, Алан Сика (Alan Sica) сматра да многе претпоставке књиге данас нису више релевантне, односно плаузибилне, али да се упркос томе, не може порећи да је књига извршила многе и ненамераване утицаје (Sica 2016, 37).³ Поред тога, Сика наводи да, иако је књига врло често и готово рутински навођена као „кључна“ или „класична“, она још увек није довољно и детаљно прочитана. Чак и студије које се експлицитно позивају на њу, односно на тезу о *друштвеној конструкцији*, често не приказују и не објашњавају до детаља одређене проблеме о којима је у *СКР* писано (Sica 2016, 39; Hacking 1999; Heking 2012; Harris 2010; Lock and Strong 2010). То је, делом, из разлога што је основна претпоставка књиге представљена на јасан начин – или се бар чини јасном и недвосмисленом – али књига у целини представља захтевно теоријско дело (Sica 2016, 39). Има такође и аутора који сматрају да је књига имала „занемарљив утицај“ (Abbott 2001) и да је она пре „била крај, а не почетак“ (Lynch 1998, 24) – у контексту тога што су се, након њене објаве, Бергер и Лукман дистанцирали од различитих рецепција и реакција на књигу, али и од заједничке научне сарадње, коју су поново остварили тек тридесетак година касније.⁴

Важно је напоменути да је поред утицаја књиге *СКР*, могуће говорити и о утицају самог термина „социјална конструкција“ као нечега што Кноблаух и Вилке називају *заједничким именитељем* (Knoblauch and Wilke 2016). Иако Бергер и Лукман нису утемељили школу или парадигму „социјалне конструкције“, та синтагма је „нашла свој пут“ и утемељење у *социјалном конструкционизму* као интелектуалном и академском покрету који се у друштвеним наукама накнадно јавио (Burr 1996; Ber 2001; Gergen 1985; Hjelms 2014; Holstein and Gubrium 2008; Marinković 2003; Stojnov 2001) и то свакако под утицајем идеја у *СКР*. Према мишљењу Кноблауха и Вилкеа (Knoblauch and Wilke 2016, 62), управо је успех социјалног конструкционизма показатељ

³ Нпр. добра критика, али и разрада основних претпоставки књиге *СКР* – у подручју истраживања интернета и свакодневног живота – може се наћи у раду: Zhao 2006.

⁴ Може се ипак рећи да су оба аутора наставила рад на „теми књиге“ још неколико година након њеног објављивања, али више у домену социологије религије. Док је Бергер наставио рад у области религије и проучавања модерног друштва, Лукман се више бавио теоријским радом и истраживањима могућности феноменолошког утемељења претпоставки о којима су заједно писали у *СКР* (Knoblauch and Wilke 2016, 53).

амбивалентне рецепције саме књиге и различите употребе синтагме „социјална конструкција“. Јасно је да Бергер и Лукман нису себе сматрали конструктивистима, јер су о томе – након различитих реакција на књигу, а посебно оних које им се нису свиделе – и говорили: „Ми нисмо конструктивисти“ (Berger 2011, 95); „Када су Бергера и мене називали социјалним конструктивистима, нас је то иритирало. Ми никада нисмо видели себе као конструктивисте“ (Dreher and Vera 2016, 31). Социјални конструкционизам, „шта год он значио – ако уопште нешто и значи – за нас је била метафора која се односила на градњу – као што постоји конструкција куће, тако постоји и људски свет који су конструисали људи“ (Dreher and Vera 2016, 32). Чини се зато да су у праву Кноблаух и Вилке (Knoblauch and Wilke 2016) који су синтагму „социјална конструкција“ назвали заједничким именитељем (*common denominator*). То значи да је у питању термин која има различита значења и интерпретације не само у подручју социјалног конструкционизма, већ и у пољу конструктивизма.⁵

То да је „социјална конструкција“ најмањи заједнички именитељ значи да се, са једне стране, може довести у везу са теоријама радикалног друштвеног конструктивизма – утолико што се њиме упућује на темељни значај социјалности у оквиру процеса конструкције. Са друге стране, синтагма садржи различите аргументе којима је могуће подупрети значај објективности, материјалности и (конструисане) реалности (Knoblauch and Wilke 2016, 65). Такође, идентификација социјалне конструкције као *заједничког именитеља* јесте препознавање могућности повезивања различитих наука и дисциплина које се баве питањима и проблемима у овом домену.

И даље, важност идентификације *заједничког именитеља* може се сагледати и у контексту заокрета који је донела СКР. Наиме, у питању није идиосинкратички или искључиво психолошки процес конструкције стварности, већ се ради о *друштвеном* процесу који има различите димензије делања (акције) а затим и актере, њихове интеракције и институције. Пример за то је чињеница да су и Бергер и Лукман у књизи разликовали појмове конституције (*constitution*) и конструкције (*construction*). Термин конституције се више односи на процесе који су посредовани свешћу и део су човекове природне конституције (Berger & Luckmann 1991, 65–66). У овом значењу, конструкција реалности је нешто што има више везе са идејама конструктивизма, као метатеорије (Маринковић 2003) која истиче значај когниције, односно психе у процесу конструкције реалности. Са друге стране, термин „конструкција упућује на производњу друштвених структура која настаје као последица интеракције, у друштвеним односима у којима учествују различити актери“ (Knoblauch 1995, 41).

⁵ Видети нпр. Maturana and Varela 1980. О разлици конструкционизма и конструктивизма, али и о постконструктивизму аутора попут Бруна Латура, видети код: Knoblauch and Wilke 2016. У домаћој литератури за преглед становишта о конструктивизму и социјалном конструкционизму консултовати: Stojnov 2001 и Marinković 2003.

Конечно, нешто што и данас остаје несумњиво наслеђе *СКР* и представља – у времену након објављивања књиге, значајну теоријску иновацију и заокрет у контексту тада актуелних социолошких парадигми и теорија – говоримо наравно о крају 60-их година прошлог века – јесте идеја да социјална конструкција не значи интересовање за процесе који се одвијају унутар умова људи или изван њиховог домаћаја – већ *између* људи. Другим речима, према становишту које је заступано и у *СКР*, знање се генерише тако што људи међусобно делају и установљавају скуп заједничких значења. Та значења се „стварају у дискурсу и омеђена су правилима граматике, тако да су настојања социјалних конструкциониста „измештање субјекта у дискурс“ и „децентрација посесивног индивидуализма“ декартовске традиције (Shotter & Gergen 1989; према Stojnov 2001, 34).

Важно је било одбацивање „објективистичког поимања знања“ као искључиво „унутрашње репрезентације“ и наглашавање друштвене условљености и *градње* конструкција захваљујући којима *функционишу* људске интеракције и друштвени односи – и то је важан заокрет и допринос *СКР*. У том смислу је и концепција „друштвене конструкције“ представљала не толико теоријски, колико методолошки заокрет ка новим *начинима* истраживања и објашњавања друштвених односа. Односно, значила је заокрет ка другачијем приступу значењима, симболима, знању и – нешто касније – дискурсу у друштвеним наукама и социологији.

Методолошки заокрет *Социјалне конструкције реалности*: ка социолошкој анализи дискурса

Један од аспеката методолошког заокрета који покушавамо да идентификујемо у *СКР* јесте скретање пажње на важност *језика* и *значења* у свакодневном животу, с обзиром на то да су они од кључног значаја у процесу *објективације* реалности свакодневног живота. То се може видети из следећег става аутора: „Посебан, али круцијално важан случај објективације јесте означавање, то јест људска производња знакова. Знак се од других објективација може разлучити својом изричитом интенцијом да служи као показатељ субјективних значења. Додуше, све објективације могу бити употребљене као знаци, чак и кад изворно нису произведене с том намером“ (Berger i Luckmann 1992, 54). И даље, језик је „систем гласовних знакова“, а „заједничке објективације свакодневног живота одржавају се првенствено језичким означавањем“ (Berger i Luckmann 1992, 55). Дакле, могућност објективације друштвене реалности условљена је постојањем језика који „твори мостове међу различитим зонама унутар стварности свакодневног живота и интегрише их у смислену целину. Та трансцендирања имају просторну, временску и социјалну димензију“ (Berger i Luckmann 1992, 58). Језик такође значи и могућност диференцијације семантичких поља, односно стварање различитих *регистара* значења. Унутар тих регистара се објективирају и акумулирају различита људска искуства. Та акумулација је опет *селективна*, јер се одређена искуства задржавају а нека *заборављају*, те

се захваљујући тој акумулацији ствара „друштвена залиха знања“ (Berger i Luckmann 1992, 60) у оквиру које је друштвена реалност диференцирана према различитим степенима познатости. У *СКР* још увек не можемо говорити о социолошкој анализи дискурса, али можемо приметити да је Бергерово и Лукманово препознавање значаја језика не само као посредника, већ као оруђа – „објективатора“ у процесу социјалне конструкције стварности отворило пут и за социолошко схватање дискурса као типа друштвеног регистра (начина категоризације) и *друштвене праксе* у којој се и захваљујући којој се друштвена реалност артикулише и репродукује. Другим речима, дискурсе можемо схватити – попут језика и значења – као оруђа која друштвени актери имају на располагању у процесу објективације својих искустава као друштвених односа.

Друга важна димензија методолошког заокрета јесте, наравно, схватање једног од кључних појмова у *СКР* – самог *знања*, односно препознавање значаја које оно има у смислу усмеравања нашег понашања и реалности свакодневног живота (Berger i Lukmann 1991, 33). Стављање термина знање под наводнике, односно одрицање од претензије на сазнавање онтолошких и искључиво „истиносних импликација“ – у корист истраживања друштвених ефеката и последица које оно има када је у питању конструкција реалности у различитим друштвима – значајно је, јер отвара могућност да се знање и дискурси повежу, односно да знање буде препознато као мултидискурзиван феномен.

Препознавање социолошког детерминизма у процесу конструкције стварности и кључне улоге које знање има у том процесу, отворило је могућност не само за схватање чињенице да постоје многе и различите реалности или различити *типови знања* – већ могућност за другачији социолошки аналитички однос према тако схваћеном феномену „знања“. У том контексту има значај и питање о *дискурзивности знања*, односно питање о „знању“ као ефекту дискурса. Различити дискурси или концепти уз помоћ којих се знање дефинише указују на чињеницу да се ниједно знање не уобличава без неког система комуникације, регистравања, акумулације, померања (Foucault 1994, 389). Знање је увек, како је Фуко о томе писао, скуп елемената „правилно образованих дискурзивном праксом“. Другим речима, о знању „се може говорити у оквиру једне дискурзивне праксе“ (Fuko 1998, 196). И даље, знање је, како пише Дејвид Блур (David Bloor) – у сагласју са методолошким заокретом *СКР* – „за социологе све оно што људи сматрају знањем“ (Bloor 1991, 5). У питању је, свакако, само начелно методолошко правило. Оно што је важно, то је да „знање“ о којем овде говоримо, на трагу *СКР*, јесте *знање као тип дискурса*. Јер, захваљујући дискурсима, друштвене праксе и односи могу бити реконтекстуализовани (Ristić 2018) у различитим регистрима као „извештајима“ о друштвеној стварности (научни дискурси, религијски дискурси, идеолошки дискурси итд.). Дискурси и знања о друштвеној реалности се испољавају на мноштво различитих начина: тако што идеје и перспективе људи упућују на њихове партикуларне позиције у животу; у препознавању многих супротстављених идеја и интерпретација

јединствених догађаја, приликом чега се повећава смисао о моћи знања да креира и контролише оно што се спознаје; у растућем уверењу да постоје многоструке стварности које кореспондирају са различитим интересима друштвених група, од којих свака покушава да успостави своју интерпретацију као истиниту итд. (McCarthy 1996). Друштвена реалност има „битак независан од нашег хтења“ (Berger i Luckmann 1992), али је она увек и *производ* различитих нивоа реконтекстуализације који настају у различитим регистрима дискурса, у различитим дискурзивним праксама, захваљујући различитим друштвеним актерима и њиховим *вокабуларима* (Rorty 1990). Кључни аспекти тих процеса су, свакако, друштвене норме.

Знање је, дакле, централно место различитих регистара у којима оно настаје, у којима се сабира, из којих се преноси. Када су у питању регистри филозофије или природних и друштвених наука, критеријум за легитимно знање је свакако истинитост знања. Оно се процењује у бинарној опозицији истинитог и лажног и схвата као оправдано и истинито уверење. Знање је такође често уплетено и у друге велике бинарне опозиције: субјективно–објективно, појединачно–колективно, база–надградња, идеолошко–научно, легитимно–забрањено, приватно–јавно, знање истине и знање смисла итд. Сваки од регистара знања указује на његову семантичку слојевитост, на његову дискурзивност, али и претпоставља некакав оквир и критеријум захваљујући којем се одређена артикулисана симболичка пракса процењује и легитимише као знање (Ristić i Marinković 2016; Ristić 2018).

Конечно, на основу претходних разматрања о „знању“, можемо рећи да, иако се Бергер и Лукман у *СКР* нису непосредно бавили проблемима дискурса, њихови увиди су значајни у контексту генеалогije ове врсте истраживања. Наиме, дискурзивни заокрет у социолошкој анализи дискурса значи становиште према којем су дискурзивне праксе – као језичке праксе и праксе стварања значења – препознате као *конститутивне за друштвене односе и конструкцију друштвене реалности*. Ипак, не треба заборавити да друштвене праксе и друштвени односи не могу бити редуковани на дискурзивност – на језичку комуникацију, праксу или говорне чинове. Захваљујући дискурзивним праксама, долази до структурирања смисла друштвених односа. Дискурзивност се у том смислу може разумети на два нивоа: праксе и односи су дискурзивни јер имају симболички значај, а такође су и дискурзивно представљене (Chouliaraki and Fairclough 2001, 37). Другим речима, дискурси су специфични начини сазнања друштвених пракси и претпоставка за њихово репрезентовање (Van Leeuwen 2008, 6–7).

Конечно, дискурси не само да издвајају „поља објеката“ (Fuko 1998), него их и дефинишу – у том смислу, долазимо до значаја и лекције коју налазимо у *СКР* – знања као типови дискурса нису само репрезенти реалности или њен „одраз“, већ њени *конституенти*. Другим речима, како то каже и Пјер Бурдије – дискурси „дају егзистенцију ономе што исказују“ (Bourdieu 1992, 19).

Наслеђе Бергера и Лукмана у социологији знања као оквир за социолошку анализу дискурса

Генерално говорећи, социолошко истраживање дискурса обухвата интересовање за проучавање друштвених пракси захваљујући којима актери друштвеној реалности приписују смисао (Ruiz Ruiz, 2009). Управо су критеријуми значења и смисла ти који омогућују да се одређене друштвене праксе, односи или искуства аналитички реконструишу и реконтекстуализују као облици дискурса и знања. Иако би се у начелу могло рећи да социолошка анализа дискурса има много заједничког са анализама и истраживањима дискурса у лингвистици, етнографији, антропологији, филозофији или психологији, она није једно у потпуности одвојено и дисциплиновано научно поље, већ обухвата различите приступе, који опет, у зависности од дефинисања самог појма дискурса, осцилирају или ка лингвистици или ка филозофији, или ка психологији или неким другим наукама.

Уместо дистинктивног социолошког приступа и метода за анализу дискурса, социолози често прибегавају низу различитих пракси и процедура. У том смислу, можемо рећи да, иако не постоји неки консензус у вези са тим шта би могла да обухвата социолошка анализа дискурса – и с обзиром на то да тај појам и не можемо често наћи у употреби – кључне димензије са којима се дискурси у социолошкој анализи доводе у везу јесу *знање, друштвени актери, интеракције* или *практике и институције*. Социолошки приступ дискурсу полази од исте начелне претпоставке коју већ можемо наћи и у *СКР* – све оно што перципирамо и што постаје део нашег заједничког искуства јесте посредовано друштвено конструисаним и типификованим знањем – знањем које је у мањој или већој мери легитимно и мање или више „објективно“.

Један од актуелних и важних социолошких приступа дискурсу који се у великој мери ослања на теоријски приступ Бергера и Лукмана налазимо у истраживањима немачког социолога Рајнера Келера (Keller 2012; 2013a; 2013b), који анализу дискурса види као истраживачки метод социологије знања и развија тзв. *СКАД* приступ (*Sociology of knowledge approach to discourse*). *СКАД* покушава да премости разлике између културалистичких приступа у истраживању дискурса и теоријског оквира који је развио Мишел Фуко. Овај приступ се у великој мери ослања и на наслеђе Бергера и Лукмана, посебно на идеје развијене у *СКР*. Заједничко схватање поменутих приступа, као и приступа *СКР*, јесте становиште према којем ми, као људи, немамо директан и непосредан приступ свету. Другим речима, наше *знање о свету* јесте увек *посредовано*, условљено друштвено креираним или конструисаним симболичким системима који су артикулисани захваљујући дискурсу (Keller 2013a, 61). *СКАД* истражује друштвене и комуникативне праксе конструкције, стабилизације и трансформације симболичких поредака, односно њихове последице. На пример, овај приступ полази од тога да су закони, статистика, научне или неке друге класификације, технике, објекти и праксе истовремено ефекти дискурса али и предуслови за настанак нових дискурса. Циљ анализе

је *реконструкција процеса социјалне конструкције*, објектификације, комуникације и легитимизације значењских структура (Keller, 2013a, 61). Употреба фукоовског наслеђа у истраживању дискурса за *СКАД* значи усмеравање анализе ка друштвеним актерима, друштвеним „аренама“ дискурзивности, односно „преговарањима“ и сукобима око дискурса – јер су дискурси увек и артикулације моћи/знања (Фуко 2005).

У комуникацији са наслеђем *СКР*, *СКАД* значи покушај да се поље анализе прошири на истраживање различитих процеса конструкције знања у институционалним контекстима, јавним или полујавним просторима друштвености. *СКАД* такође посебну пажњу посвећује истраживању ефеката моћи, које се може довести у везу са настанком и репродукцијом знања у неком друштву (Keller 2013a).

Када је у питању сам назив приступа – *СКАД* – он имплицира следеће: на првом месту је чињеница да социолошко истраживање дискурса јесте истраживање које отвара питање о појавама које припадају дисциплини социологије знања; у том смислу је овај приступ последица развоја теорије и методологије не само у социологији (знања), већ и у другим друштвеним наукама; и даље, овај приступ покушава да повеже истраживање дискурса са развојем квалитативне методологије (Keller 2013a, 62). *СКАД* такође значи истраживање процеса и пракси које су повезане са друштвеном производњом знања у подручју различитих институционалних подручја у савременим друштвима (као што је то нпр. поље науке или јавни домен). Дискурси су, у том смислу, схваћени као *скупови друштвених пракси* захваљујући којима се стварају и приписују значења (Keller 2013a, 63). У том смислу и начелу, можемо препознати јасан утицај *СКР*, али не искључиво ове студије. Однос између индивидуалних дискурзивних догађаја и потпуних дискурса јесте такође карактеристично подручје истраживања *СКАД*-а.⁶ Иако се *СКАД* приступ развија највише у Немачкој и на немачком говорном подручју, његов утицај се шири (Keller & Truschkat 2013).

Без обзира на варијетете приступа⁷, Рајнер Келер сматра да истраживање дискурса у друштвеним наукама обухвата проучавање: 1) односа говорења и стварања текстова као друштвених активности или *друштвених пракси* које (ре)продукују различите значењске (симболичке системе); 2) друштвених актерâ, правила и ресурса који чине елементе друштвених пракси и процесâ; 3) последице ових пракси и процесâ у различитим врстама друштвених колективитетâ (Keller 2013a, 2). Појам дискурса у том смислу односи се на тоталитет или целину исказа-догађаја

⁶ Пример могу бити истраживања дискурса о заштити животне средине и њихове реконструкције или репродукције у конкретним ситуацијама и проблемима („догађајима“) у вези са одлагањем смећа (Keller 2013b).

⁷ Приступ *комуникативни конструктивизам* који се развија у Немачкој, такође је у великој мери под утицајем идеја и концепата развијених у *СКР*. Поред литературе на немачком, објашњење најважнијих аспеката тог приступа могуће је пронаћи и на енглеском језику. Видети рад Хуберта Кноблауха, кључног аутора у том подручју (Knoblauch 2013).

(као системâ друштвених пракси) који се могу дефинисати с обзиром на различите критеријуме и који се истражују као *институционално стабилизовани* обрасци структурâ, пракси, правила и ресурсâ за стварање значења (Keller 2013a, 72). Из наведеног следи да је општи појам дискурса у сваком конкретном приступу и истраживању потребно додатно прецизирати.

Закључак

Сигурно је да су утицаји књиге и „социјалне конструкције“ као заједничког именитеља превазишли оквире социологије знања, али и социологије. Да се аутори нису одлучили да у наслов књиге уђе термин „социјална конструкција“, него, можда, „социјална интерпретација“ или неки други термин, оправдано је запитати се да ли би се сви ти утицаји и накнадне реакције на књигу и јављали у толикој мери (Sica 2016). Па ипак, наш задатак није био да процењујемо свеукупан значај књиге и заједничког именитеља, већ да укажемо на њихов значај у контексту савремених истраживања знања и дискурса у социологији. Зато смо посебно истакли важност методолошког заокрета који је означила појава *СКР*.

Не чуди податак да, упркос опадању утицаја термина „социјална конструкција“, број радова који користе *СКР* као референцу у различитим наукама константно расте. Поредџи резултате по деценијама, Кноблаух и Вилке пишу да је у седамдесетим годинама прошлог века број радова који се позивају на *СКР* био 341, у осамдесетим 507, у деведесетим 759, до 854 у првој деценији овог века и 633 чланка у првој половини друге декаде у 21. веку (Knoblauch and Wilke 2016).

Не треба заборавити да *СКР* јесте у великој мери „отворено дело“, односно да није у питању заокружен истраживачки програм или парадигма. Чини се да је у праву Алан Сика када пише о томе да *СКР* још увек није детаљно прочитана. У том смислу се могу очекивати нове интерпретације и даља истраживања.

У раду смо истакли да је управо Бергероно и Лукманово инсистирање на значају проучавања *језика и значења* било посебно важно за каснија истраживања дискурса, зато што су они те појаве довели у везу са процесом *објективације* као кључним аспектом друштвене конструкције реалности. Поред тога, они су проучавање језика и значења ставили у контекст проучавања свакодневних интеракција друштвених актера – уважавајући тако и материјалну димензију реалности. Дакле, они нису сматрали да не постоји ништа изван друштвене конструкције: објективна реалност је „робусна реалност која постоји независно од наших жеља“ (Berger 2011). Лукман је, у том смислу, отишао и корак даље, тврдећи да је *СКР* развила материјалистички приступ (Luckmann 1999). Управо је заокрет ка материјалности и препознавање значаја друштвених актера, интеракције, свакодневних (ре)конструкција и приписивања значења у процесу друштвене конструкције реалности – важан допринос *СКР* за истраживања дискурзивне

конструкције реалности. Јер дискурси нису нешто апстрактно и „невидљиво“ – већ их стварају и репродукују актери у дискурзивним *праксама* и *догађајима* свакодневице.

Чини се да ће се, поред утицаја у савременим студијама социологије знања и социолошке анализе дискурса, утицај *СКР* са несмањеним интензитетом ширити и на друга и нова подручја истраживања у друштвеним наукама. Ако ни због чега другог, онда због чињенице да данас живимо у друштвима у којима се умножавају друштвене стварности – захваљујући развоју медија и информационих и комуникационих технологија – што ће можда бити тема и неких потоњих обележавања годишњица објављивања *СКР*.

Коришћена литература

- Abbott, Andrew. 2001. *The Chaos of Disciplines*. Chicago: Chicago University Press.
- Ber, Vivijen. 2001. *Uvod u socijalni konstrukcionizam*. Beograd: Zepter Book World.
- Berger, Peter L. 2011. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 1992. *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- Bloor, David. 1991. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: Chicago University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *Što znači govoriti – ekonomija jezičnih razmjena*. Zagreb: Naprijed.
- Burr, Vivien. 1995. *An Introduction to Social Constructionism*. London and New York: Routledge.
- Chouliaraki, Lilie and Norman Fairclough. 2001. *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dreher, Jochen and Hector Vera. 2016. “The Social Construction of Reality, A Four-Headed, Two-Fingered Book: An Interview with Thomas Luckmann.” *Cultural Sociology* 10 (1): 30–36.
- Foucault, Michel. 1994. *Théories et institutions pénales*. In *Dits et écrits II, 1970–1975*, eds. Daniel Defert and François Ewald, 389–393. Paris: Gallimard.
- Fuko, Mišel. 1998. *Arheologija znanja*. Beograd: Plato.

- Fuko, Mišel. 2005. „Poredak govora.“ U *Mišel Fuko 1926–1984–2004*, ur. Pavle Milenković i Dušan Marinković, 37–58. Novi Sad: VSA.
- Gergen, Kenneth J. 1985. “The Social Constructionist Movement in Modern Psychology.” *American Psychologist* 40 (3): 266–275.
- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harris, Scott R. 2010. *What is Constructionism? Navigating Its Use in Sociology*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Heking, Ijan. 2012. *Društvena konstrukcija – ali čega?* Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hjelm, Titus. 2014. *Social Constructionisms. Approaches to The Study of the Human Worlds*. New York: Palgrave Macmillan.
- Holstein, James A. and Jaber F Gubrium. 2008. “The Constructionist Mosaic.” In *Handbook of Constructionist Research*, eds. James A. Holstein and Jaber F. Gubrium, 3–10. New York and London: Guilford Press.
- Keller, Reiner. 2012. “Entering Discourses: A New Agenda for Qualitative Research and Sociology of Knowledge.” *Qualitative Sociology Review* 8/2: 4675.
- Keller, Reiner. 2013a. *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*. London: Sage Publications.
- Keller, Reiner. 2013b. “Zur Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse.” In *Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse*, hrsg. Reiner Keller und Inga Truschkat, 27–68. Wiesbaden: Springer.
- Keller, Reiner & Inga Truschkat, hrsg. 2013. *Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse*. Wiesbaden: Springer.
- Knoblauch, Hubert. 1995. *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin and New York: De Gruyter.
- Knoblauch, Hubert. 2013. “Communicative Constructivism and Mediatization.” *Communication Theory* 23: 297–315.
- Knoblauch, Hubert and René Wilke. 2016. “The common denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann’s *The Social Construction of Reality*.” *Human Studies* 39: 51–69.
- Lock, Andy and Tom Strong. 2010. *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Luckmann, Thomas. 1999. „Wirklichkeiten: Individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion.“ In *Hermeneutische Wissenssoziologie*, eds. Ronald Hitzler, Jo Reichertz & Norbert Schröer, 17–28. Konstanz: UVK.

- Lynch, Michael. 1998. "Towards a Constructivist Genealogy of Social Constructivism." In *The Politics of Constructionism*, eds. Irving Velody & Robin Williams, 13–32. London: Sage.
- Marinković, Dušan. 2003. „Sociologija i konstruktivistička perspektiva: sociološka teorija i konstruktivistička metateorija.“ *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 114/115: 109–124.
- Maturana, Humberto R. and Francisco J. Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Holland and Boston, USA: D. Reidel Publishing Company.
- McCarthy, Doyle E. 1996. *Knowledge as Culture*. New York: Routledge.
- Pfadenhauer, Michaela and Peter L. Berger. 2013. *The New Sociology of Knowledge*. New Brunswick: Transaction.
- Pfadenhauer, Michaela and Hubert Knoblauch, eds. 2018. *Social Constructivism as Paradigm? The Legacy of The Social Construction of Reality*. London and New York: Routledge.
- Ristić, Dušan. 2018. *Granice diskursa*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Ristić, Dušan and Dušan Marinković. 2016. "The Disciplinary Society and the Birth of Sociology: A Foucauldian Perspective." *Družboslovne razprave XXXII*, 83: 29–43.
- Rorti, Ričard. 1990. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Ruiz Ruiz, Jorge. 2009. "Sociological Discourse Analysis: Methods and Logic [71 paragraphs]." *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 10(2), Art. 26. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902263> Pristupljeno 30.11.2018.
- Schnettler, Bernt. 2006. *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK.
- Shotter, John & Kenneth Gergen. 1989. *Texts of Identity*. London: Sage.
- Sica, Alan. 2016. "Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann's *The Social Construction of Reality* after 50 Years." *Cultural Sociology* 10 (1): 37–52.
- Stojnov, Dušan. 2001. „Konstruktivistički pogled na svet: Predstavljanje jedne paradigme.“ *Psihologija* 34 (1,2): 9–48.
- Van Leeuwen, Theo. 2008. *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Zhao, Shanyang. 2006. "The Internet and the Transformation of the Reality of Everyday Life: Toward a New Analytic Stance in Sociology." *Sociological Inquiry* 76 (4): 458–474.

⇐ Гласник Етнографског института САНУ LXVII (1); 77–90 ⇐

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Saša Bosančić

Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät - Universität Augsburg

(University of Augsburg)

sasa.bosancic@phil.uni-augsburg.de

Relations, Discourses and Subjectivities: The Social Construction of Reality and beyond

The Sociology of Knowledge and the Interpretive Paradigm of Sociology, as it was outlined in Berger's and Luckmann's *Social Construction of Reality* is often misunderstood as a cognitivist approach that essentializes subjects as powerful sources of meaning. In contrast, this article argues that this interpretive approach is grounded in the perspective of the *decentered subject* and that it takes the materiality of meaning making processes into account. Therefore, three modifications of Berger's and Luckmann's interpretive sociology are outlined in this paper: first, the theoretical transition from a interactionist to a *relational* perspective; second, the specification of symbolic orders as universes of *discourses* and, thirdly, the conceptualization of identity as ongoing *self-positioning* processes. The article aims to show that these developments broaden the perspective the Social Construction by clarifying the methodological standpoint in order to enrich empirical research in the fields of discourse and subjectivation studies as well as in the classical research fields of the interpretive sociology that focus on interactions in the life-world.

Key words: Social Construction, Sociology of Knowledge, Interpretive Paradigm, Sociology of Knowledge Approach to Discourse, Interpretive Subjectivation Analysis, Discourse, Subjectification

Односи, дискурси и субјективитети: После Друштвене конструкције стварности

Социологија знања, те интерпретативна парадигма у социологији, као што је наглашено у Бергеровој и Лукмановој књизи *Друштвена конструкција стварности*, често је погрешно схваћена као когнитивистички приступ који есенцијализује субјекте као снажне изворе значења. Насупрот томе, у овом чланку се предлаже да је такав интерпретативистички приступ заснован у перспективи *децентрираног субјекта* и да у обзир узима материјалност процеса стварања значења. Стога се у овом чланку наглашавају три измене Бергерове и Лукманове интерпретативне социологије: прво, теоријски прелаз од интеракционистичке ка *релационој* перспективи; друго, спецификација симболичких поредака као универзума *дискурса* и, треће, концептуализација идентитета као трајног процеса *самопозиционирања*. Овај чланак има за циљ да укаже како ове промене проширују перспективу *Друштвене конструкције* путем разјашњавања методолошког полазишта, те обогати емпиријска истраживања у пољу студија дискурса и субјективације, као и она у класичним истраживачким областима интерпретативне социологије које се усмеравају на интеракције у домену света–живота.

Кључне речи: Друштвена конструкција, социологија знања, интерпретативна парадигма, социолошка анализа дискурса (СКАД), интерпретативна субјективативна анализа, дискурс, субјектификација

Introduction

Peter L. Berger's and Thomas Luckmann's "The Social Construction of Reality" (1991/1966) is undoubtedly one of the most influential works in the history of sociology, which has enabled many productive theoretical developments and guided many empirical studies in various disciplines. At the same time, their work has provoked numerous critiques, some of which are justified and some of which are based on misunderstandings. Both the positive and the critical voices often refer to the concept of action and the concept of the subject which Berger and Luckmann have developed in response to the classical sociological question on how social order and structures emerge.

„The most general answer to this question is that social order is a human product, or, more precisely, an ongoing human production. It is produced by man in the course of his ongoing externalization. Social order is not biologically given or derived from any biological data in its empirical manifestations. Social order, needless to add, is also not given in man's natural environment, though particular features of this may be factors in determining certain features of a social order (...). Social order is not part of the 'nature of things', and it cannot be derived from the 'law of nature'. Social order exists only as a product of human activity. No other ontological status may be ascribed to it without hopelessly obfuscating its empirical manifestations. Both in its genesis (social order is the result of past human activity) and its existence in any instant of time (social order exists only and in so far as human activity continues to produce it) it is a human product.” (Berger and Luckmann 1991, 69-70)

While at the time of publication in 1966 the theories of the decentered subject have been pushed forward by the French (post-)structuralist theories and the 'death of the subject' was proclaimed, Berger and Luckmann presented an integrative theory that focuses on the human being and human interaction. The assumption that society is a social construction is accompanied by an initial misunderstanding that Hacking (1999) criticized early on because, independently of Berger and Luckmann, many constructivist approaches assume that social phenomena are not 'real', since they are merely human products that have arisen in contingent historical processes and which should therefore be criticized and changed. Berger and Luckmann, however, did not have this kind of constructivism in mind when they spoke of society as a constant human production. On the contrary, the authors wanted their theory to be understood in Karl Marx's materialistic sense as dealing with 'hard' and 'realistic' constructions, as they emphasize in later works (Berger 2011, 95; Luckmann 1999). Even though realities are socially constructed, they represent a reality *sui generis* which has its own powerful effects by forming subjectivities and materialities. Socially constructed realities are legitimized and objectified; they constitute a reality "independent of our own volition (we cannot 'wish them

away'”) (Berger and Luckmann 1991, 13); it is a product “that acts back upon the producer” (Berger and Luckmann 1991, 78).

In addition to this classical critique based on misunderstandings, however, there is also criticism of Berger's and Luckmann's focus on interactions in the everyday life-world and their concept of the relationship between structures and subjects, which led to various modifications. In this paper, these modifications of the work of Berger and Luckmann will be discussed with a focus on the newer perspectives on the Sociology of Knowledge (Pfadenhauer and Knoblauch 2019) and the perspective of the communicative construction (Keller, Knoblauch and Reichertz 2013). The first step in modifying *Social Construction* was to question Berger's and Luckmann's concept of the subject in order to transform their dialectical starting point into a relational social theory. After discussing this move from interactions to relations in the second chapter, the next chapter will show, how Michel Foucault's concept of discourse was used to problematize Berger's and Luckmann's programmatic demand to focus on interactions in the everyday life-world. Finally, in the fourth chapter, Berger's and Luckmann's distinction between objective and subjective realities will be modified with a reference to the concept of subjectivation. With these three theoretical developments, this article aims to outline that the Sociology of Knowledge and the theories of the Interpretive Paradigm of Sociology are based on the assumption of a *decentered subject* and therefore they are preceding the theoretical perspectives of the post-structural theories. The modifications of Berger's and Luckmann's *Social Construction* therefore are not major revisions that needed to be made because of the validity of the post-structural critique. On the contrary, this article will argue that these further theoretical developments can be understood as clarifications of the approach, which are based on the fruitful and broad empirical research tradition in this methodological framework.

From interactions to relations

Alfred Schütz's phenomenological approach is the main point of reference for Berger and Luckmann's conception of subjects and sociality (Schütz and Luckmann 1973). One problem with Schütz's conception of the subject is that the subject is ultimately conceived as a lonely ego that remains 'trapped' in its mind and subjectivity. Schütz tries to solve this classical philosophic problem of solipsistic subject with his thesis of the *intersubjectivity of the life-world*. However, the idea that we perceive the other as a variation of our own self ultimately means that in understanding the other, we always only understand ourselves, and so the ego and its mind stay solipsistic. Schütz, therefore, reformulates the problem of intersubjectivity with the concepts of the *natural attitude* in the everyday life-world (Schütz and Luckmann, 3 pp.) and the *general thesis of the reciprocity of perspectives* (Schütz and Luckmann, 61). Thus, Schütz conceives the understanding of others more or less as unproblematic, since the other is undoubtedly present in the natural attitude and our consciousness idealizes the reciprocity of perspectives. The life-world thus consists of non-reflected automatisms and self-evidences that form the background of the perception of world and the perception of ourselves. Schütz also assumes that these ways of perceiving the life-world have universal structures,

which means there is an unchangeable framework or horizon that all people share, e.g., the time structures or spatial structures of the subjectivity. As Knoblauch (2017, 39-41) criticizes, there are fundamental social changes, e.g., through technological developments, that constitute a new concept of the *here and now* of presence, which was regarded as universal. Comparative studies on culture also show that time and space structures in particular are by no means universal; and postcolonial approaches point to the fact that universal assumptions are situated socially and historically. Knoblauch (2017, 41) therefore concludes that the assumptions of a pre-social subjectivity that constitutes sociality cannot be generalized and that the life-world is not only the correlate of subjective experiences, but *per se* social.

In order to re-think the relations between the subjective and the social, however, Berger and Luckmann's starting point must be modified. It is therefore necessary to no longer conceive the social as the result of a dialectical subject-subject relation, i.e., the assumption that the social construction of reality takes place through interactions between two subjects and is concluded by passing it on to third parties as objectivation. Objectivations and meaning, however, are not only the *result* of the interactive processes; on the contrary, the meaning making processes already includes objectivations, e.g., materiality or bodies. This modification into a triadic *subject-subject-object relation* (Knoblauch 2019) is not a critique of Berger and Luckmann's approach, but merely an elaboration of the perspective of objectivations that Berger and Luckmann primarily understand as linguistic objectivations. In the triadic and relational model of subject-subject-object perspective, Knoblauch emphasizes:

„Objectivation is what makes sense in the relation of subjects. It is, however, not only ‘meaning’ but something that is part of the related subject's environment. Even more, it is the third that represents any material thing (even if it is the other's body or part of it) focused reciprocally by the subjects in the environment. Objectivations are the reason why the social reality is really beyond the mere relation of the subjects.” (Knoblauch 2019, 287)

With this theoretical framework, it becomes clear that the newer Sociology of Knowledge takes into account the significance of materialities and bodies, as, e.g., Bruno Latour's (2010) Actor-Network-Theory or the approaches of the New Materialism (Barad 2007) demand. The main critique of these approaches, according to which constructivism is ‘cognitivist’ and ultimately only takes into account what ‘takes place in people's minds’, may apply to certain varieties of constructivism (Burr 2003): In many cases, this critique refers more to approaches from psychology and social psychology, like Kenneth Gergen's (1985) or Rom Harré's (1986) theories. In contrast, the concept of the triadic subject-subject-object relation makes it clear that Berger and Luckmann's objectivations are not only products of the individual interacting subjects and exist only in their consciousness, but they co-construct consciousness and reality in the sense of *intra-actions* (Barad 2007).

From the everyday life-world to the universe of discourse

There is another reason, why social reality is beyond the mere relation of the subjects and their interactions. This modification of the *Social Construction* starts with a critique of Berger and Luckmann's focus on interactions in the everyday life-world:

“The theoretical formulations of reality, whether they be scientific or philosophical or even mythological, do not exhaust what is ‘real’ for the members of a society. Since this is so, the sociology of knowledge must first of all concern itself with what people ‘know’ as ‘reality’ in their everyday, non- or pre-theoretical lives. In other words, common-sense ‘knowledge’ rather than ‘ideas’ must be the central focus for the sociology of knowledge. It is precisely this ‘knowledge’ that constitutes the fabric of meanings without which no society could exist.” (Berger and Luckmann 1991, 27)

Berger and Luckmann formulate a critique of the philosophical and scientific interpretations of the world that claim the legitimate production of knowledge for themselves and assign a subordinate status to the production of knowledge in the everyday life-world. In contrast to these traditions, they emphasize that the everyday life-world is the basis for the specialized knowledge; therefore, it is the structures of this knowledge that should first be taken into account. At the same time, they point out the importance of specialized “definers of reality”, experts who “devote themselves full-time to the subjects of their expertise” (Berger and Luckmann 1991, 134). These experts are in conflict with other experts or with lay people and “practioners” (Berger and Luckmann 1991, 137) in order to establish their definition of reality as truth. Power also plays an important role in this symbolic struggles (Berger and Luckmann 1991, 127) as they write: “He who has the bigger stick has the better chance of imposing his definitions of reality.” They also mention that the control over socializations processes means “the power to produce reality” (Berger and Luckmann 1991, 137).

Berger and Luckmann are also already suggesting that expert knowledge can have effects on the subjects in the everyday life-world. They assume, for example, that the theoretical concepts of psychology not only depict the ‘psychological reality’ of patients, but that this subjective reality is generated in a dialectical process by the theories, as the show in an example:

“The rural Haitian who internalizes Voudun psychology will become possessed as soon as he discovers certain well-defined signs. Similarly, the New York intellectual who internalizes Freudian psychology will become neurotic as soon as he diagnoses certain well-known symptoms.” (Berger and Luckmann 1991, 199)

Scientific truths, theories, or ‘ideas’, differentiate themselves from the everyday life-world, but as soon as they are institutionalized and professionally produced by experts and organizations, they can have a strong impact on the everyday life-world and the subjectivities. Berger and Luckmann thus make it clear that the construction of reality also takes place through specialized knowledge, but they fail to systematize the effects of this knowledge production on the everyday life-world.

The Sociology of Knowledge Approach to Discourse (Keller 2018, 2019) takes these shortcomings as the starting point for a modification and further development of the approach. This approach combines Michel Foucault's discourse theory with the pragmatic tradition in Berger and Luckmann's thinking. The pragmatist philosophers have a basic understanding of social communication processes taking place in *universes of discourse*:

“This universe of discourse is constituted by a group of individuals carrying on and participating in a common social process of experience and behavior, within which these gestures or symbols have the same or common meanings for all members of that group, whether they make or address them to other individuals, or whether they overtly respond to them as made or addressed to them by other individuals.” (Mead 1963, 89-90)

Schütz (1973) takes up this pragmatic concept of the *universe of discourse* to describe the production of knowledge in scientific communities. The concept of discourse is also used in a similar way in the Symbolic Interactionist approach of *public discourses*, which is focused on the analysis of conflicts over definitions of social problems in public arenas (Gusfield 1981, Gamson 1988). The fundamental perspective shared by Symbolic Interactionism and the Sociology of Knowledge can be illustrated by the classical formula of William I. Thomas (1978): “If men define situations as real, they are real in their consequences.” Public debates, for example, focus on how certain situations or phenomena are defined by whom and how, and which definitions prevail and what effects these definitions have. This perspective is close to Foucault's (1990b) understanding of the ‘games of truth’. In his genealogical analyses of historical discourses, Foucault (1995) asks how truths are produced in certain scientific communities and by experts in institutions or organizations. He shows that every society controls the production of truth by controlling the production of statements; there are mechanisms and rules that define, how statements are to be formulated; it is regulated who is allowed to speak, who is considered as a legitimate expert and this is controlled by ‘rituals of qualification’, e.g., by academic degrees, reputation, networks and so on. In medicine, psychology, pedagogy or social science, for example, statements about normal and deviant sexuality (Foucault 1990a) are formulated and different actors struggle about the legitimacy of these statements. These processes of knowledge production are linked to power relations, which is why Foucault ultimately always speaks of *power/knowledge-regimes* that produce knowledge in the course of the ‘games of truth’. Foucault thus develops a specific understanding of power according to which power is not understood as being possessed by a particular group that suppresses another group, as in traditional conceptions of power where the bourgeoisie rules over the working class for instance; nor does power have a hierarchical effect from a central point on all subordinate levels by means of prohibitions, laws and other coercive measures, but is interwoven in a network of relationships of discourses, practices, institutions, disciplines, authors, administrative apparatuses, etc. Power, therefore, is not only repressive, but also productive in the sense that the ‘games of truth’ influence materialities, practices and self-relations. Thus, Foucault no longer understands the constitution of truth as the effect of the structures of discursive for-

mations, but as the result of complex power relations. In this conception of power, actors are the central entities for understanding the genesis and transformation of symbolic orders. However, these actors are not essentialist subjects outside power relations, but co-constituted by them.

The Sociology of Knowledge Approach to Discourse (Keller 2018) takes up these assumptions in order to expand the focus on the interactive construction of reality in the everyday life-world. Instead, the approach focuses on the production of knowledge at the level of institutions and social actors:

„Discourses become real through the actions of social actors, who supply specific knowledge claims and contribute to the reproduction, liquefaction and dissolution of the institutionalised interpretations and apparent unavailabilities. Discourses crystallise and constitute themes in a particular form as social interpretation and action issues.” (Keller 2018, 19)

This concept of discourse aims to analyze the “politics of knowledge” (Keller 2018, 19) as one form of the social construction of reality. Therefore, it proposes some conceptual tools to examine the discursive construction of reality and the power effects empirically. On the level of the subject, it differentiates between speakers, subject positions and subjectivation in order to examine the power relations between social actors and discourses. In this frame of reference, *speakers* are the “producers of discourse” (Keller 2018, 35), they “draw upon different resources in order to authorise their contribution” (Keller 2018, 35); becoming a speaker might happen by acquiring qualifications in scientific field (like psychology or economy) or by engaging in social movements or organizations that are concerned with public issues (like climate change activists). Speakers take part in the ‘games of truth’ and one element of their knowledge productions is the construction of *subject positions*; they “refer to identity and action templates for subjects or role models constituted in discursive meaning making” (Keller 2018, 35). One well-known subject position that Foucault already reconstructed and that was taken up by the governmentality studies is the ‘entrepreneurial self’ (Rose 1999). According to the Sociology of Knowledge Approach to Discourse, subject positions such as the ‘entrepreneurial self’ address people to form their self in a certain way, for instance they call upon them to be flexible or the self-optimize the ‘human capital’ according to the needs of labor markets. Or the ‘eco-citizen’, a subject position as a role model that acts environment friendly, which means that one should not produce too much waste and use plastic bags, use the bike instead of a car and so on. These subject positions have power effects in the sense of *interpellations* (Althusser), but one has to keep in mind that they are not determining what happens on the level of the speaking, living and embodied subject:

“Subject positions can be core instances of the interpellation processes that discourses perform. But we should not confuse discursive templates with occurring processes of *subjectification*, for example in organisations or in everyday life. If we are addressed as entrepreneurial subjects or ecologically friendly subjects, we have a capacity for maneuvering such interpellations, ignoring them, refusing them or giving them a most personal shape” (Keller 2018, 36)

But the questions how subjectifications take place on an empirical level, cannot be answered by the Sociology of Knowledge Approach to Discourse, because this research program focusses on social actors as „definers of reality“ (Berger and Luckmann 1991, 134), that means producers of discourses, and their products like subject positions or legitimizations. In order to conceptualize the relations between subjectivities and human self-relations on the one hand and the objectives realities and subject positions on the other hand, a third modification is necessary, as will be outlined in the next section.

From identities to self-positioning processes

Berger and Luckmann’s first reflections on the theories of identity in the *Social Construction* have similarities to the concept of subjectivation:

“Identity is, of course, a key element of subjective reality and, like all subjective reality, stands in a dialectical relationship with society. Identity is formed by social processes. Once crystallized, it is maintained, modified, or even reshaped by social relations. (...) Identity is a phenomenon that emerges from the dialectic between individual and society. Identity types, on the other hand, are social products *tout court*, relatively stable elements of objective social reality (the degree of stability being, of course, socially determined in its turn).” (Berger and Luckmann 1991, 194-195)

They make it clear that subjective realities are formed in a dialectical process in such a way that an identity is created. This process of formation is guided by “identity types” ((Berger and Luckmann 1991, 194-195) that are situated in the objective realities. This perspective on human self-relations is also found in Foucault’s concept of subjectivation:

“What are the games of truth by which man proposes to think his own nature when he perceives himself to be mad; when he considers himself to be ill; when he conceives of himself as a living, speaking, laboring being; when he judges and punishes himself as a criminal?” (Foucault 1990b, 7)

Interpretive Subjectivation Analysis (Bosančić 2016, 2017, 2018a, 2018b) takes both perspectives into account and understands subjectivation as a process in which people are addressed by discursive ‘games of truth’ and subject positions; they are addressed to shape their own being and their self-relations in a certain way (e.g., as an ‘entrepreneurial self’). However, in Foucault’s concept of subjectivation, in Berger and Luckmann’s reflections on identity and in the Sociology of Knowledge Approach to Discourse (Chapter 2), it remains unclear what happens at the level of the actually living and embodied subjects when they are addressed by subject positions. Interpretive Subjectivation Analysis (ISA) develops the concept of *self-positioning* in order to gain an insight into this level. Self-positioning is a tentative, precarious and changeable process of dealing with subject positions and discourses. This sensitizing concept (Blumer 1954) is developed based on Mead’s (1963), Strauss’ (1959) and Goffman’s (1974) concepts of the self and of identity.

Following Goffman, for instance, it is clear, that individuals are constantly confronted with normative identity expectations in social situations, in institutional and organizational contexts; as members of groups individuals are always being identified with social constructed markers like race, class or gender and personal characteristics like their looks. This social and personal identity 'facts' are entangled around the individuals like "candy floss" (Goffman 1986, 57) and they always have to struggle with these kinds of identification processes as Goffman shows with his concepts of *role distance* (2013) and *secondary adjustment* (1961). Thus, self-positioning is to be understood as a process that inevitably runs along due to the nature of the social contexts and situations, without requiring a reflected attention to the subject position one is addressed with. For example, it is possible for people to consciously challenge the demands of the subject position of a capitalist society as a 'consumer'. People can try alternative ways of self-positioning in relatively self-sufficient communities and perhaps even generate new subject positions through collective activities in internet blogs or political organizations. The confrontation with subject positions can also take place completely unreflected, e.g., when students at universities are trained for the 'New Spirit of Capitalism' (Boltanski and Chiapello 2005) by having to work in teams and in projects.

Self-positioning thus means more or less creative engagement with subject positions, which can take place reflexively or non-reflexively. As already mentioned with Goffman, self-positioning is always accompanied by processes of distance-making and deviation. These deviations inevitably unfold due to the structure of subject positions: they function only as instructions, which must necessarily be specified in historically unique situations. Moreover, subject positions are mostly complex, overstraining, ambivalent and very often even contradictory, so it is impossible that a full adoption can take place. The interpellations by subject positions are also dependent on interpretations, so even attempts to adopt the subject position fully will usually produce something different from what is prescribed in the subject positions. Moreover, the subject positions are merely scientific ideal types in Max Weber's sense, so it cannot be expected that these reconstructions of the researchers can be completely adapted by individuals. And as Berger and Luckmann (1991) as well as Schütz and Luckmann (1973) have already emphasized, people are also confronted with complex *stocks of knowledge*; they are located in different positions in the social structure; they have different biographical experiences, situational relevancies and they position themselves and are constantly positioned in different and changing institutional and organizational settings. For this reason, creative deviation processes are not a special, but rather the regular form of self-positioning. However, this does not mean that these processes inevitably result in transformations of subject positions or social change. Even though self-positioning means more or less deviation and distance, not every deviation results in shifts of meaning at the level of the symbolic order. Ultimately, it is always an empirical question of concrete power relations, if and how people are no longer only addressed by discursive subject positions and when they turn to collective subversive practices and enter the arena of the 'games of truth' in order to create alternative or new subject positions.

Conclusion

In the Sociology of Knowledge and in particular in the German-language tradition of *hermeneutic sociology of knowledge* (Reichertz 2013), some essential modifications of Berger and Luckmann's *The Social Construction of Reality* have been made. This was necessary because, on the one hand, continuous empirical work on the basis of *Social Construction* resulted in new theoretical insights; on the other hand, more recent theoretical developments (such as post-structuralism, new materialism, etc.) stimulated a further development of the concepts in *Social Construction*, which was published more than 50 years ago. A central aspect traced in this article is Berger and Luckmann's focus on the actors and their interactions. This focus is made clear as *hermeneutic sociology of knowledge* examines the question,

„of how subjects of action – situated and socialised within historically and socially developed routines and interpretations of the given field of action – on the one hand encounter and (are compelled to) appropriate these routines and interpretations, and on the other (are compelled to) reinterpret, and in this way invent, them. These interpretations and routines are available to the members of a field of action in the form of knowledge, and new interpretations and routines are similarly fed back as knowledge into the field of action.“ (Reichertz 2013, 4)

Following Alfred Schütz' phenomenological approach to sociology and George Herbert Mead's socialization theory, Berger and Luckmann have developed the concept of an actor who is produced by symbolic orders. These socially and historically situated actors, however, are not determined by objectified symbolic orders, but are able to transform them in a co-constructive process through more or less creative actions within these symbolic orders. These minimal anthropological assumptions of a human being who is more or less free in a not freely created environment on the one hand, and the theories of the human capacity to use symbols on the other hand, is the methodological starting point for a rich empirical research tradition.

However, following Berger and Luckmann's programmatic demand to focus not on 'ideas', this research has concentrated very strongly on face-to-face-interactions in the process of the social constructions of reality in the everyday life-worlds. By reconstructing these subjective and interactive realities, essentialist subject conceptions have often been introduced unintentionally; this is partially due to the phenomenological foundation that Berger and Luckmann inherited from Alfred Schütz. As I have shown in the second chapter, Schütz' thesis of the intersubjectivity of the life-world and the general thesis of the reciprocity of perspectives are unable to completely leave the 'cage' of the solipsitic ego. This creates a significant subsequent problem for Berger and Luckmann. They cannot theoretically explain the genesis of sociality, since in their model actors must already be socialized in order for the dialectical process of constructing reality to get under way. Hubert Knoblauch's triadic model of subject-subject-object relations (Chapter 2) breaks up this problematic conflation, since the emergence of sociality is now understood as a

process in which two subjects act in relation to objects in the environment. Thus, the construction of meaning and the social construction of reality is again more strongly linked to the pragmatist traditions as formulated by George Herbert Mead and others.

In addition to the solipsistic ego, there is another problem for the Sociology of Knowledge due to the focus on the actor. There is a danger that the decentered subject will be taken as a basis in theory, but will then be resurrected in empirical as an essentialist subject with “unique ‘voices’ waiting to be set free by emancipatory researchers” (Adams St. Pierre 2014, 10). One reaction to this partly justified criticism was the reference to Michel Foucault in the *Sociology of Knowledge Approach to Discourse* (Reiner Keller) and *Interpretive Subjectivation Analysis* (Saša Bosančić), as shown in chapter three and four. Foucault’s genealogical and historical-empirical analyses of the modern subject make it clear that on the one hand the subject is decentered by being constituted through mechanisms of power in symbolic orders. On the other hand, the decentered subject is empirically formed as an ‘autonomous subject’ by the ‘games of truth’ and the subject positions. The empirical research in the Sociology of Knowledge perspective is, therefore, not based on essentialist subject concepts, but they merely *reconstruct empirically* how the decentered subject is essentialized by the “technologies of the self” (Foucault 1990b).

What are the future challenges for the Sociology of Knowledge in the tradition of Berger and Luckmann considering these theoretical modifications? From my perspective, Sociology of Knowledge as well as the Interpretive Paradigm of Sociology must investigate and ask empirically, how power relations in a society are structured: what are the restrictions and constraints this entails for the living and embodies subjects in concrete situations? How much agency do they have to act subversively and which resources are necessary? Thus, Sociology of Knowledge, as a critical analysis of society, can again increasingly turn to questions of social disintegration, social inequality, discrimination and stigmatization. This is especially necessary in times of social crises, in which, for example, economic, gender, ethnic and other inequalities increase again. A critical perspective is also necessary because the constructivist approaches are suspected of being responsible for the ‘post-truth era’, that is why Sociology of Knowledge should again increasingly emphasize the productivity of its own ideology-critical tradition following Karl Marx and Karl Mannheim. This perspective of critique should not, however, be satisfied with showing that social realities and phenomena are the results of contingent historical processes of social constructions. This form of critique could „run out of steam“, as Latour (2004) puts forward in his criticism of social constructivism. Even if I do not agree with Latour and I still consider the empirical inquiry of the historical contingency of the genesis of social realities as a necessary form of critique, the critique practiced by Sociology of Knowledge should not stop there; nor is it enough to simply reconstruct the critique of social actors empirically, as Boltanski (2011) suggests. Rather, a critical Sociology of Knowledge must take different levels of critique into account. This includes both the perspective of critique proposed by Boltanski, but also the critique of power relations and structures in a capitalist society with global markets; epistemological critique of the scientific knowledge pro-

duction must also be systematically included, as in Foucault's approach or the approaches of Science and Technology Studies. And finally, an emancipatory critique should be possible, which has *external* critique as its object, that means such forms of critique as the Frankfurt School of Critical Theory proposes, which criticizes the 'totality' of social conditions; or *internal* emancipatory critique, which criticizes power relations according to normative standards formulated and codified in the respective society.

References

- Adams St. Pierre, Elizabeth. 2014. "A Brief and Personal History of Post Qualitative Research." *Journal for Curriculum Theorizing* 30 (2): 2-19.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press
- Berger, Peter L. 2011. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*. Amherst: Prometheus Books.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1991[1966]. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London & New York: Penguin Books.
- Blumer, Herbert. 1954. "What is Wrong with Social Theory?" *American Sociological Review* 18: 3-10.
- Boltanski, Luc and Eve Chiapello. 2005. *The New Spirit of Capitalism*. London and New York, Verso.
- Boltanski, Luc. 2011. *On critique: A sociology of emancipation*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Bosančić, Saša. 2016. "Zur Untersuchung von Subjektivierungsweisen aus wissenssoziologisch-diskursanalytischer Perspektive. Methodologische Überlegungen." In *Perspektiven wissenssoziologischer Diskursforschung*, eds. S. Bosančić and R. Keller, 95-119. Wiesbaden: Springer VS.
- Bosančić, Saša. 2017. "Selbst-Positionierung zwischen Reflexivität, Eigen-Sinn und Transformation – die Forschungsperspektive der Interpretativen Subjektivierungsanalyse." In *Geschlossene Gesellschaften*. Verhandlungen des 38. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2016, ed. Stephan Lessenich. http://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2016
- Bosančić, Saša. 2018a. "Die Forschungsperspektive der Interpretativen Subjektivierungsanalyse." In: *Subjekt und Subjektivierung*, eds. Alexander Geimer, Steffen Amling & Saša Bosančić, 43-64. Wiesbaden: Springer VS.
- Bosančić, Saša. 2018b. "Self-positioning of semi-skilled workers. Analysing subjectification processes with SKAD." In *The Sociology of Knowledge Approach to Discourse. Investigating the Politics of Knowledge and Meaning-*

- ⇨ S. Bosančić, *Relations, Discourses and Subjectivities: 'The Social Construction of Reality'...* ⇨
- making*, eds. Reiner Keller, Ann-Kathrin Hornidge & Wolf J. Schünemann, 186-201. London & New York: Routledge.
- Burr, Vivien. 2003. *Social Constructionism*. London & New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1990a [1978]. *The History of Sexuality Volume I*. New York, Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1990b [1980]. *The Use of Plesure. The Volume 2 of The History of Sexuality*. New York, Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1995 [1975]. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. New York, Vintage Books.
- Gamson, William A. 1988. "The 1987 Distinguished Lecture: A Constructionist Approach to Mass Media and Public Opinion." *Symbolic Interaction 2*: 161-174.
- Gergen, Kenneth J. 1985. "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology." *American Psychologist 40*: 266-275.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Graden City & New York: Anchor Books.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York et al.: Harper Colophon Books.
- Goffman, Erving. 1986 [1963]. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Touchstone.
- Goffman, Erving. 2013 [1961]. *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*. Mansfield Centre: Martino Publishing.
- Gusfield, Joseph. 1981. *The Culture of Public Problems*. Chicago: Chicago University Press.
- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of what?* Cambridge: Havard University Press.
- Harré, Rom. 1986. "An Outline of a Social Constructionist Viewpoint." In *The Social Construction of Emotions*, ed. Rom Harré, 2-15. Oxford: Blackwell.
- Keller, Reiner, Hubert Knoblauch & Jo Reichertz. 2013. *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*. Wiesbaden: Springer VS.
- Keller, Reiner. 2018. "The Sociology of Knowledge Approach to Discourse: an Introduction." In *The Sociology of Knowledge Approach to Discourse. Investigation the Politics of Knowledge and Meaning-Making*, eds. Reiner Keller, Ann-Kathrina Hornidge & Wolf J. Schünemann, 48-72. London & New York: Routeledge.
- Keller, Reiner. 2019. *The Sociology of Knowledge Approach to Discourse. Grounds for a Research Agenda*. New York: Springer.

- Knoblauch, Hubert. 2017. *Die Kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*. Wiesbaden: Springer VS.
- Knoblauch, Hubert. 2019. "From the social to the communicative construction of reality." In *Social Constructivism as a Paradigm? The Legacy of the Social Construction of Reality*, eds. Michaela Pfadenhauer and Hubert Knoblauch, 275-291. London & New York, Routledge.
- Latour, B. 2004. "Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern." *Critical Inquiry* 30: 225-248.
- Latour, Bruno. 2010. *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham/London: Duke University Press.
- Luckmann, Thomas. 1999. "Wirklichkeiten: individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion." In *Hermeneutische Wissenssoziologie: Standpunkte zu einer Theorie der Interpretation*, eds. Ronald Hitzler et al. Konstanz: UVK.
- Mead, George Herbert. 1963 [1934]. *Mind, Self, Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: Chicago University Press.
- Pfadenhauer, Michaela and Hubert Knoblauch, eds. 2019. *Social Constructivism as a Paradigm? The Legacy of the Social Construction of Reality*. London & New York: Routledge.
- Reichertz, Jo. 2013. "Hermeneutic Sociology of Knowledge." *Arbor* 189 (761), a036. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.761n3004>
- Rose, Nikolas. 1999. *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London & New York: Routledge.
- Schütz, Alfred and Thomas Luckmann. 1973. *Structures of the Life-World*, Volume I. Evanstone: Northwestern University Press.
- Schütz, Alfred. 1973 [1945]. "On Multiple Realities." In *Collected Papers I, The Problems of Social Reality*, eds. M. A. Natanson and H.L. van Breda, 207-259. Den Haag: Nijhoff.
- Strauss, Anselm L. 1959. *Mirrors and Masks: The Search for Identity*. Glencoe: The Free Press of Glencoe.
- Thomas, William I. 1978 [1923]. *The Definition of the Situation*. In *Social Deviance*, eds. R. Farrel and V. Swiggert, 54-57. Philadelphia: Lippincott.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Милош Јовановић

Департман за социологију, Филозофски факултет – Универзитет у Нишу
milos.jovanovic@filfak.ni.ac.rs

Лукманова теорија личног идентитета¹

Рад се бави излагањем теорије личног идентитета Томаса Лукмана. Након дефинисања појма личног идентитета и описа Лукмановог приступа као интердисциплинарног и дијалектичког, прелази се на елаборацију утицаја различитих нивоа стварности на изградњу, одржавање и преображај личног идентитета. Креће се од датих биолошких основа и еволуције људског организма, затим прелази на ниво индивидуалне свести и интересубјективни ниво односа лицем-у-лице, где се посебно наглашава значај различитих темпоралних структура. Коначно се долази до разматрања структуралних детерминанти личног идентитета. У оквиру овог последњег нивоа, пратећи Лукмана, идеалнотипски се разматрају услови за обликовање личног идентитета у „архаичном“ и модерном друштву. Лукманова промишљања личног идентитета у модерности упоређују се са Гиденсовом теоријом личног, односно самоидентитета.

Кључне речи: Томас Лукман, лични идентитет, еволуција, интересубјективност, структуралне детерминанте

Luckmann's Theory of Personal Identity

The paper deals with the presentation of Tomas Luckman's theory of personal identity. After defining the concept of personal identity and description of Luckmann's approach as an interdisciplinary and dialectic, attention is shifted to the elaboration of the influence of different levels of reality on the construction, maintainance and transformation of personal identity. The explanation starts from the given biological base and evolution of the human organism, and continues at the level of individual consciousness and intersubjective level of face-to-face relationships, where the importance of different temporal structures is especially emphasized. Finally, structural determinants of personal identity are being put under consideration. Within this last level, following Luckman, the conditions for the formation of personal identity are compared in “archaic” and modern societies, conceived as ideal types. Luckman's deliberations on personal identity in modernity are compared with Giddens' theory of personal, that is, self-identity in modernity.

Key words: Thomas Luckmann, Personal Identity, Evolution, Intersubjectivity, Structural Determinants

¹ Припремљено у оквиру пројекта *Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција* (179074), који се реализује при Центру за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Увод

Попут Диркема (Durkheim) који се прихватио анализе самоубиства, не би ли показао да је феномен, који се сматрао индивидуалним, заправо друштвено условљен, Томас Лукман је развио теорију о настанку и преображајима личног идентитета као, у суштинском смислу, производу друштвених интеракција, насупротив здраворазумском схватању о персоналном идентитету, као „нечему што проистиче изнутра“ (Luckmann 2004, 186)², и другачијим „заводљиво психологизирајућим“ начинима тумачења и примене овог концепта (Luckmann & Knoblauch 1993, 716).

Но, за разлику од Диркема који пренаглашава утицај друштвених чинилаца³ и тако „пада“ у социологизам, Лукманово прилажење феномену идентитета је интердисциплинарно. Његова промишљања могу да се лоцирају у пресек разноврсних дисциплина: социјалне психологије, историје, антропологије, (феноменолошке) филозофије, биологије (теорије еволуције), хумане етологије и, наравно, социологије (знања). Вишеструко бављење идентитетом се чини неизбежним „јер сама творба историјског особног идентитета сувременика посједује уједно и природословне (‘природне’), као и (људско)повијесне перспективе“ (Luckmann 1988, 1235).

Оно што битно карактерише Лукманову теорију идентитета јесте дијалектички приступ – наглашавање непрекидних и испреплетених међуутицаја различитих нивоа стварности. Сажет приказ ове дијалектике Лукман, заједно са Питером Бергером (Berger)⁴, даје у *Друштвеној конструкцији стварности*:

„Идентитет је, наравно, кључни елемент субјективне стварности, те се, као и сва субјективна стварност, налази у дијалектичком односу са друштвом. Идентитет је обликован друштвеним процесима. Пошто је једном кристализован, друштвени односи га одржавају, мењају или чак преобликују. Друштвени процеси укључени како у формирање, тако и у одржавање идентитета одређени су друштвеном структуром. И обрнуто, идентитети произведени узајамним деловањем организма, појединачне свести и друштвене структуре реагују на дату социјалну структуру, тако што је одржавају, мењају, чак и преобликују. Друштва имају историје у чијем се току појављују одређени

² „Ово гледиште баштини старију и дуго времена владајућу традицију идеалистичке филозофије за коју је индивидуални идентитет замислив једино као производећи из елементарних нивоа субјекта: Сопство је само-конституисано (The Self is self-constituted)“ (Luckmann 2004, 186).

³ Диркемово претеривање произлази из потребе афирмације социолошког приступа у циљу институционализације социологије као научне дисциплине у Француској на крају XIX века.

⁴ Занимљиво је напоменути да се и Бергер, и то у више наврата – како сâм, тако и у сарадњи са Бригитом Бергер и Хансфридом Келнером (Kellner) – бавио проблемом идентитета (за преглед видети: Jovanović 2016, 26–27; 30–31; 35–36; 45).

идентитети; међутим, те историје стварају људи одређених идентитета.“ (Berger & Luckmann 1991, 194)

Овај рад ће, излагањем Лукманове теорије личног идентитета, покушати да концептуално осветли дијалектику биолошке основе људског организма, слоја индивидуалне свести и наткриљујуће историјско-социјалне структуре, тј. система институција које управљају понашањем људи, уз језик и културу као системе разумевања света.

Но, пре елаборације наведених дијалектичких момената, требало би навести Лукманово одређење личног идентитета, који он дефинише као:

„сложени облик организације живота који одликују две међусобно зависне карактеристике. Прва је способност појединачног организма да дела (то јест, да пројектује своје понашање, како на краћи рок, тако и дугорочно, или да намерно пројектује уздржавање од конкретног понашања) и да контролише своје поступке (actions) у релативној независности од (не)повољних утицаја конкретне ситуације. Друга је претпоставка (наметнуте или добровољне) одговорности за делања (actions).“ (Luckmann 2004, 188)

Или, у нешто краћем облику, као: „облик живота који одликује централна, далекосежна контрола организма над понашањем“ (Luckmann 2008, 286; видети и: Luckmann 1979a, 60; Luckmann 1983, 71; Luckmann & Knoblauch 1993, 716). Суштину личног идентитета Лукман, заједно са Бергером, најкраће одређује као „субјективну контролу делања за коју је појединац објективно одговоран“ (Berger & Luckmann 1995, 19).

Еволуција личног идентитета

Како је из перспективе историје људског рода дошло до настанка личног идентитета као форме живота? Будући да је наша „база знања о условима који утичу на рану еволуцију људи и даље танка“ (Sedikides, Skowronski & Dunbar 2006, 55), у покушају давања одговора на наведено питање мора да се крене од хипотеза о еволуцији одређених биолошких фактора.

Лукманово теоријско полазиште је природна чињеница да се људско дете рађа са телом које је резултат дуге филогенезе која је поставила људски организам у ситуацију да утицаје своје околине прима посредством више чула и то као стабилну и предвидиву структуру објеката и процеса. Притом је дата генетска могућност за развој темељних структура свести. Синхронијски и дијахронијски акти свести омогућили су људском организму да променљиву околину структурише – предмети и својства се разврставају у типове, а след ситуација опажа као догађање са типским фазама. Тако човек има способност одлагања реакција на непосредне надражаје или потпуно запречавање реакција на основу вољно замишљених циљева који надилазе конкретну ситуацију. Другим речима, има способност да се сам одреди и изгради след

делања у свету (видети: Luckmann 1979a, 59–64; 1988, 1235–1236; 2004, 188–190).

Не мање битна природна претпоставка јесте постојање емоционалних и друштвених потреба новорођенчета, за чије је настајање кључно индивидуализовање друштвених односа, што је, у мањој или већој мери, својствено свим сисарима, а условљено је релативно дуготрајном телесном, сазнајном и осећајном зависношћу детета од мајке. Индивидуализовање односа значи да су „индивидуални чланови врсте оријентисани према другим члановима на специфичан начин (...) као посебне индивидуе са посебним склоностима за делање на одређене начине“ (Luckmann 2004, 190). Оваква оријентација се заснива на могућности да се преузме перспектива другог, као и на способности да се памти понашање других као посебних, односно одвојених од окружења и препознатљивих.

„[И]ндивидуација свести је могућност људског организма која може да се оствари само у оквиру друштвених процеса (...) друштвени процеси су основа за одвајање које је претпостављено у конструкцији интерпретативних шема које „транскендирају“ ток непосредног искуства.“ (Luckmann 1967, 46)

Лични идентитет је, дакле, специфично људски облик организације живота који, за разлику од биљака и животиња, одликује *ексцентричност* (Plessner 1981, 353), као базични начин људске егзистенције – човек *је* тело, *има* тело и то заједно у исто време, што значи да себе доживљава као биће који није истоветно са својим телом, већ има тело на располагању – „човеково искуство њега самог увек лебди у равнотежи између бивања телом и имања тела, равнотежи која увек мора да се изнова успоставља“ (Berger & Luckmann 1991, 68). Људско бивствовање не одликује затвореност и коначност, већ отвореност и константна потреба за успостављањем динамичне границе „ја“ и „не-ја“. Заправо, човек сâм је та граница.

Наведени биолошки дати елементи не одређују само физиномију врсте него и профил сваке појединачне јединке, тако да филогенеза има свој пандан у свакој појединој онтогенези. Но, иако онтогенеза човека одређује „природу“ његовог живота, она не одређује његову „историјску“ биографију – језик, култура и друштвена структура нису „неприродне“⁵, али не могу да се једноставно и без остатка изведу из биолошких процеса. Друштвени односи нису регулисани генима „изнутра“, већ социјалним институцијама „споља“. Како то сумирају Бергер и Лукман:

„Човек је биолошки предодређен да свет изграђује и настањује с другима. Тај свет постаје за њега владајућа и коначна стварност. Његова ограничења поставља природа, али пошто је једном конструисан, тај свет повратно делује на природу. У дијалектици између природе и друштвено конструисаног света преображава се сâм људски организам. У тој истој дијалектици човек

⁵ Плеснер користи синтагму: „природна артифицијелност“ (Künstlichkeit).

производи стварност и тиме производи себе.“ (Berger & Luckmann 1991, 204)

Интерсубјективна конституција личног идентитета

Могло би се рећи да је лични идентитет производ социјалног учења, у смислу да је у односима лицем-у-лице искуство сопства изграђено на искуствима другог (Luckmann 1979а, 66): „дете не развија сопство интроспекцијом, већ тако што види себе у одразу: у очима других, у изразу њихових лица, у њиховим гестовима, њиховим делањима и касније њиховим исказима“ (Luckmann 2004, 192–3). Лукман се овде ослања на Кулија (Cooley), који је сковао метафору „ефекат огледала“, да би објаснио последицу људских интеракција: „Човек почиње да гледа себе кроз очи својих ближњих“ (Luckmann 1967, 47).

Реципрочно огледање је нужен услов за стварање личног идентитета, а довољан услов постојање узајамних сећања на делања из прошлих сусрета лицем-у-лице уз узајамно приписивање одговорности за прошле чинове, тако да други остаје „тај исти“ током времена⁶. „[Л]ични идентитет је интерсубјективан и има ситуациону и биографску димензију“ (Luckmann 1979а, 67). Он није дефинитиван и увек је отворен за измене, будући да касније друштвене интеракције могу да утичу на његово учвршћивање, измену или, у крајњим случајевима, потпуно напуштање, односно разарање.

Још један нужни услов за стварање личног идентитета јесте пресек и прожимање неколико временских димензија у људском искуству (Luckmann 1991а, 151).

„Лични идентитет као темпорална структура може да се опише као текућа синтеза унутрашњег времена везаног за тело, доживљеног као трајање, интерсубјективног времена, доживљеног као синхронизација друштвене интеракције лицем-у-лице и биографског времена, доживљеног као след главних

⁶ „Људски организам узет у строго биолошкој перспективи би био затворен у непосредност својих тренутних искустава. Могао би да учи из прошлих искустава, али искуство не би могло да се наталожи у интерпретативне шеме. Другим речима, људски организам није могао да се самостално одвоји од текућег искуства и да га тумачи у светлу прошлих искустава. Нити је могао да планира будуће понашање, бирајући међу алтернативама, јер би и ово претпоставило одвајање од ‘привидне садашњости’. Упркос томе што поседује тело и ‘унутрашњост’ која га разликује од свог окружења и способност учења вишег степена у односу на друге животиње, људском организму, ограниченом на своје биолошке ресурсе, недостају временске димензије у којима би текуће искуство могло да постане смислено. Не би имао прошлост која би била дистинктивна и које би могао да се сећа, нити ‘отворену’ будућност са алтернативним изборима за делање. Његов живот не би могао да развије кохерентан облик као биографија. Укратко, људски организам не би могао аутономно да створи значење. Другачије речено, не би могао да се развије у индивидуално Сопство“ (Luckmann 1967, 46).

смислених фаза у изградњи и реконструкцији читавог животног тока.“ (Luckmann 1983, 71)

Унутрашње време је елементарна временска структура која одликује интенционалне процесе људске свести: јединство тока људске свести је засновано на континуираној синтези онога што је „управо дато“ са оним што је било дато „управо сада“ тренутак пре, и онима што још није „управо сада“, мада ће да постане „сада“ у следећем тренутку (Husserl 2003). Ритмови унутрашњег времена, који се појављују у телу индивидуе и представљају непосредну везу тела и свести, јесу основа на којој су „подигнуте“ све остале темпоралне структуре, које, пак, немају своје порекло у унутрашњем времену, већ у интеракцији.

Друштвени свет (свакодневног живота) је сфера у којој влада прагматични мотив, тако да појединци ретко могу да остану утопљени у ритам унутрашњег времена. Свакодневица је нужним начином интерсубјективна и могло би се рећи да представља заједничко време у коме су присутне две врсте прилагођавања: елементарно – синхронизација два тока свести, и деривативно – које је резултат наметања друштвено објективираних темпоралних категорија на конкретну социјалну интеракцију.

Централне за историјску конструкцију личног идентитета остају временске категорије везане за биографске шеме. Као и интеракцијске категорије, оне служе за уређивање секвенци делања у времену, с тим што постоји разлика у временском распону. Интеракцијске категорије интегришу следове делања у поновљиве и кратке распоне свакодневног живота, док биографске шеме уређују секвенце (временски већ претходно уређених) делања у свеобухватне, непоновљиве и дуге секвенце, тј. ток индивидуалног живота у његовој целости. Биографске шеме обдарају значење краткотрајних делања дуготрајним смислом. Оне „решавају“ проблем смрти тако што повезују индивидуалну егзистенцију са нечим што је превазилази.

Тако што ситуирају индивидуу у историјско време, биографске шеме имају дубок утицај на то какав ће живот она да води, обезбеђујући моделе за живот. Такође, биографске шеме су посебно важне као саставни део свесних и експлицитних димензија личног идентитета.

„Поред оних елемената индивидуалног живота који су предодређени друштвеном структуром и оних који су једноставно случајни, постоје они који су резултат човекових сопствених чинова – а они се руководе биографским шемама које је он интернализовао. Може да се каже да, барем на овај посредан начин, појединци стварају своје личне идентитете.“ (Luckmann 1983, 88)

Да би друштвена интеракција могла да се разуме као одлучујући (determining) чинилац историјских процеса, која је заузврат одређена историјским процесима, поред „друштвене институције“ потребна је, сматра Лукман, додатна систематска категорија: „лични идентитет“, која, иако (попут „институције“) проистиче из (биолошке) еволуције, „када се једном појави,

постаје релативно независна структура и, тиме, експланаторна категорија на нивоу историјског процеса“ (Luckmann 1979b, 84).

Структуралне детерминанте личног идентитета

Када теоретише о структуралном нивоу изградње личног идентитета, Лукман се бави друштвеним установама. Он се умногоме ослања на Арнолда Гелена (Gehlen) и његово схватање да управо институције чине људско понашање „предвидивим“ и „правилним“, тако што човекову „отвореност према свету“ (Weltoffenheit), „невероватан пластицитет“ и „нестабилност“, условљену „редукцијом инстиката“ (Instinktarmut), „поједностравају, хабилитизирају и тиме стабилизирају“ (Gehlen 1974, 77). Тако, институције служе као неболошки „спољашњи ослоњци“ (Außenstütze), „стубови носачи“ и „преграде“ за људско понашање које производе стабилну „позадину“ (Hintergrundserfüllung) за људске активности (Berger & Kellner 1965, 111–112).

Институције „као такве“ нису замисливе кад не би било могућности за преношење значења, вредности и „решења“ за одређене проблеме, једном речју – знања која су настала „таложеем“ значења претходних делања. Улога језика у овом процесу је кључна, јер повезује историјски поглед на свет са делањем конкретне индивидуе.

„Историјски специфична друштвена структура и историјски специфичан поглед на свет утичу на ток људског живота преко институционалних ‘норми’. Делање и оријентација појединца су уско повезани са овим ‘нормама’ начином на који их појединац схвата, а схвата их посредством комуникативних и, што је још важније, симболичких процеса заснованих на присвајању и употреби језика.“ (Luckmann 1991b, 799)

„[Ј]език је темељна и универзална компонента обликовања личног идентитета“ (Luckmann 1991b, 796). Социјализација почиње у прелингвистичким друштвеним односима, а њих одређује „спољашња“ друштвена структура (поглед на свет и језик) – „јер они (који учествују) у овим односима са дететом припадају датом друштву, укореењени су у специфичну културу и говоре посебним језиком“ (Luckmann 1991b, 802). Будући „један од најопштијих друштвених феномена“ и, у исто време, можда парадоксално, феномен који је „најинтимнији и најнепосреднији друштвени феномен“ (Luckmann 1975a, 42) – језик – „филтрира“, посредује стварност појединцу „и тако постаје прожимајући аспект његове личне оријентације у свету (...) и омогућује му да пронађе своје место у свету као особа“ (Luckmann 1975a, 43; 50).

Лукман идеалнотипски разматра утицај институција на обликовање личног идентитета, тако што упоређује ситуације у „архаичном“, „примитивном“ и модерном друштву, наравно уз пуну свест о симплификацијама које овакав приступ носи са собом.

„Архаична“ друштвена организација се одликује релативном једноставношћу институционалне сфере, осим кад је у питању институција сродства. Подела рада и друштвена дистрибуција знања су на релативно ниском нивоу. Друштвена структура није организована постојањем одвојених сектора са функционално специјализованим институцијама. Парсонсовим (Parsons) језиком речено: још увек није дошло до друштвене диференцијације. Друштвени односи су непосредни и одређени сродничком структуром. Поглед на свет је пренешен директним друштвеним интеракцијама, примарним социјалним односима у заједници.

„Лични идентитети су обликовани искључиво у непосредним, интимним и односима лицем-у-лице“ (Luckmann 2004, 197) и то на релативно непроблематичан начин: „[в]ећина људи је постајало оно што се од њих очекивало да постану и што су они сами очекивали да ће постати још од детињства“ (Luckmann 2004, 198) и тиме су индивидуални идентитети били интегрисани у групу на један „аутоматски“, подразумевајући начин.

„Максимално поклапање значења у процесима интерсубјективног огледања је, такорећи, већ обезбеђена самом друштвеном структуром. Претпоставка појединца да он живи у ‘истој’ стварности као и његови ближњи конкретно је и стално изнова потврђивана у непосредним друштвеним односима од најранијих фаза социјализације до зрелости. Ова претпоставка је вероватно од пресудног значаја за стабилност сопства.“ (Luckmann 1979a, 69)

Таква друштвена ситуација није стварала мотивацију за рефлектовање личне ситуације, ако је уопште било времена за такву активност (Luckmann 2006, 6). Живот је вероватно био тежак и препун проблема везаних за преживљавање, али оно што није било проблематично био је идентитет. Није било друштвених основа за оно што данас зовемо „кризом идентитета“:

„Свако за сваког другог зна ко је, а зна и ко је он сам. Витез је витез и кмет је кмет, како за друге, тако и за себе. Ту, дакле, не постоји *проблем* идентитета. Тешко да ће у свести да се појави питање „Ко сам ја?“, јер је друштвено предодређен одговор субјективно масивно стваран и доследно потврђиван свим значајним друштвеним интеракцијама. Из тога никако не следи да је појединац задовољан својим идентитетом. Примера ради, вероватно никад није било посебно пријатно бити кмет. Бивање кметом увек је повлачило разноразне проблеме, који су били субјективно стварни, који су човека тиштали и тешко да су га чинили срећним. Но, то *није* значило да је постојао проблем идентитета. Човек је био бедан, можда и бунтован кмет. Али *био је кмет*.“ (Berger & Luckmann 1991, 184)

Лични идентитет у модерном друштву

Кроз историјски развој, традиционална социјална структура је претрпела дубоку промену као резултат диференцијације, тј. потпуне специјализације друштвених функција одређених институционалних домена. Политика, привреда, религија итд. постали су посебни системи, свакако у одређеној мери међузависни, али ипак уређени тако да функционишу према њиховим сопственим нормама. Ово подразумева да правила инхерентна једном систему, а која произлазе из основне функције коју тај систем обавља, не могу да се непосредно пренесу у друге системе. Институционална правила теже да буду рационална (Luckmann 1975b, 10–15), у циљу што ефикаснијег вршења функције коју та институција има.

„Функционисање модерне државе и модерне привреде подразумева рационализацију норми, бирократизацију процедура и стога безличност. За то се не тражи обликовање специфичних типова личног идентитета; потребне су прилагодљиве индивидуе.“ (Luckmann 2006, 8)

Тако живот у модерном друштву одликује скуп специјализованих улога које појединац треба да преузме. Те улоге су скоро потпуно анонимне и њихову дистрибуцију и могућност преузимања одређују високоспецијализоване економске и политичке институције, „удаљене“ од интеракција лицем-у-лице. Одређени идентитет овде није подразумеван:

„Све док се специјализоване обавезе везане за одређене улоге „адекватно“ испуњавају у одговарајућем институционалном контексту, играч улога је, да тако кажемо, слободан да „изабере“ свој лични идентитет. С тим што, наравно, овај идентитет мора да остане у позадини његове изведбе улоге или, чак, мора да буде потпуно порекнут.“ (Luckmann 1979a, 70)

Објективна значења која имају делања у највећем делу свакодневног живота битна су за одржавање стабилности друштва, али више немају једнаку важност за лични идентитет појединца. Она више не представљају примарне одреднице његовог идентитета. „Када већина друштвених улога постане анонимна и тиме деперсонализована, лични идентитет индивидуе више није јасно обликован друштвеним поретком у коме она живи“ (Luckmann 1979a, 71). Нема више јединственог и обавезног погледа на свет, какав је постојао у „примитивном“ друштву – нема јединственог модела за вођење „доброг живота“ и бивање „добром особом“. Категорије помоћу којих јединка учи да види себе и друге, и које су битна компонента личног идентитета, постају друштвено расподељене на нејединствен начин.

Након примарне социјализације, не јавља се више ни један поглед на свет који може да претендује на апсолутни монопол. Јавља се дубок јаз између примарне и свих секундарних социјализација, тако да „постизање стабилног личног идентитета постаје субјективан и уистину суштински приватни подухват (...) поверен ‘институцији’ која, по својој природи, *није* институција, индивидуалном субјекту“ (Luckmann 1979a, 72; 74). Приватно

обликовање личног идентитета постаје ствар *en masse*, што је социјалнопсихолошки корелат модерног плурализма.

„У једној области друштвеног система (јавним институцијама – прим.аут.) појединац добија улогу извођача, док је у другој (приватном животу – прим.аут.) њему самом остављено да открије претпостављени „суштински идентитет“. Ниједна од ових области није у стању да обликује високо профилисане идентитете тако карактеристичне за друге историјске периоде (рецимо, „кмет“, „аристократа“ или, чак, „пролетер“). Да би се задовољила потреба за „суштинским идентитетима“, појављује се тржиште идентитета, које снабдевају секундарне институције. Појединац постаје потрошач идентитета који се нуде на овом тржишту.“ (Luckmann & Berger 1964, 336–337)

По свом домету и тематизовању преображаја које (лични) идентитет трпи у модерно време, Лукманова теорија може да се, по свом домету и неким битним увидима, упореди са Гиденсовом (Giddens 1991).

„Идентитет' сопства, за разлику од сопства као генеричког феномена, претпоставља рефлексивну свест. То је оно „чега“ је појединац свестан, изражено термином „самосвест“ (self-consciousness). Самодентитет (self-identity), другим речима, није нешто што је просто дато, као последица континуитета делатног система индивидуе (continuities of the individual's action-system), већ је нешто што мора да се рутински ствара и одржава у рефлексивним активностима појединаца.“ (Giddens 1991, 52)

У условима несигурности и вишеструких избора које доноси позна модерност, када утицај традиције слаби и када је свакодневни живот реконституисан дијалектичким међуутицајима локалног и глобалног, људи су, у све већој мери, „ принуђени на преговарање о начину на који ће водити своје животе“ (Giddens 1991, 5), тако да је „питање ‘Ко ћу да будем?’⁷ неодојиво везано за упит ‘Како ћу да живим?’“ (Giddens 1992, 198). Промене допиру до нивоа који се држи за најличнији (и тиме, према „здраворазумској“ логици, најотпорнији на „спољашње“ утицаје), тако да Гиденс паралелно развија тезу о преображају интимности – која се, пре свега, односи на љубав и сексуалност које држи кључним за изградњу рефлексивног пројекта сопства (Giddens 1992).

Гиденсова теорија идентитета ставља посебно јак нагласак на „богатство процеса стварања значења/смисла“ (Elliott 2008, 37). Мешање извесности (и пратећег осећаја сигурности) са неизвесношћу (и пратећим

⁷ Гиденс наводи питање у футуру („Ко ћу да будем?“) што упућује на схватање идентитета као *процеса* и, у принципу, никада окончаног подухвата: „Нисмо оно што јесмо, већ оно што направимо од себе“ (Giddens 1991, 75), што је слично са Сартровим (Sartre) разматрањем „људске стварности“, о којој он пише као о бићу „које јесте оно што није и које није оно што јесте“ (Sartre 1981, 80).

стрепњама) чини софистицирано „читање“/тумачење социо-културних појава и процеса императивом позне модерности.

Однос сопства и друштва је врло флуидан, због тога што укључује стално преговарање о смислу у условима интензивних промена и развоја. Ова динамика се односи на стално рушење традиционалних начина „на који се ствари раде“ – „ако нема Бога, свако сопство (идентитет – прим.аут.) је могуће“ (Berger 1984/1985, 650). Тако Гиденс, оптимистично, види сопство као увек отворено за конструктивно обнављање.

Структуралне особине модерног друштва које наводи Гиденс представљају плодно тло за јављање проблема „кризе идентитета“, који Бергер и Лукман тематизују у расправи о модерности, плурализму и кризи значења. „Појединци који живе у модерном друштву су често суочени са питањем није ли требало да живе њихове животе на сасвим другачији начин од онога на који су то чинили до сада“ (Berger & Luckmann 1995, 40). Могуће је овакву ситуацију, попут Гиденса, вредновати позитивно – као ослобођеност да се отворе нови хоризонти и могућности живљења. Но, могуће је и доживети је као притисак да се стално хвата у коштац са новим и непознатим, за које не постоје предефинисани начини „исправног“ поступања. Има оних који у овоме могу да уживају („виртуози плурализма“), међутим „већина ће се осећати изгубљенима и несигурнима у збуњујућем свету пуном могућности за тумачења“ (Berger & Luckmann 1995, 41).

Препрека „зарази“ идентитетских криза је, према Бергеру и Лукману, постојање „посредујућих институција“⁸ које подржавају „мале светове живота“ (Luckmann 1970). Ради се о структурама које су двосмерни посредници између друштва и појединца. Пошто, као што је већ речено, нема јединствених моралних основа које обезбеђују поредак и стабилност друштва (и личних идентитета), те изостаје и једнообразно преношење истих, „неки појмови о добру и злу се и даље преносе кроз различите канале, од којих су највидљивији и најважнији посредујуће институције“ (Luckmann 1997, 17–18). Ту се, пре свега, мисли на породицу, вршњачке групе, месне огранке већих друштвених група, удружења грађана, клубове, локалне религијске заједнице...

Само уколико ове врсте установа обезбеде токове смисла у оба смера, тако да субјективни образци искуства и делања активно доприносе друштвеној изградњи објективних значења, појединци могу да избегну последице негативних притисака на лични идентитет у модерном друштву, које је погођено претњом аномије, отуђења и тоталитарне контроле.

⁸ Диркем користи појам „посредујуће групе“, а Гелен „секундарне институције“.

Закључак

Томас Лукман категорију идентитета схвата као еминентно социолошку, не мање битну од централног социолошког концепта институције⁹. Он је, стога, систематично и прецизно развио синтетичку теорију персоналног идентитета, притом се ослањајући на европске класике социолошке мисли, уз посебно наглашавање способности човека да препозна и изгради себе у перспективи другог, што је признати дуг теорији социјализације америчког (социјалног) филозофа Џорџа Херберта Мида (Mead)¹⁰.

Простор овог рада нам не дозвољава детаљније бављење местом које Лукманова теорија заузима међу осталим савременим теоријама идентитета у социологији¹¹. Но, свакако треба поменути да Лукманови луцидни увиди, попут оних Гофмана (Goffman) и Елијаса (Elias), стоје насупрот идеји о „затвореној личности“ (*homo clausus*). Заједно са другим „великим социолошким мајсторима“, Лукман сведочи о друштвеном пореклу идентитета (његовој интерсубјективној конституцији и социјалној конструкцији), те релационој и процесуалној природи овог феномена. Одсуство строгог, супстантивног језгра идентитета посебно је видљиво у данашњем свету, у коме влада императив сталног прилагођавања, без постојања једног доминантног погледа на свет који би омогућио „кристализовање“ непроблематичног идентитета појединаца.

Откривање бројних комбинација културних формула и објективних услова живота које конкретне субјекте у глобалним друштвима или њиховим сегментима доводе до тога да се индивидуализују на одређени начин питање је за емпиријска истраживања, за која Лукман пружа један општи теоријски оквир.

Коришћена литература

Berger, Peter L. 1984/1985. “Robert Musil and the Salvage of the Self.” *Partisan Review* (Double Issue: Fall 1984/Winter 1985) 51–52 (4–1): 638–650.

Berger, Peter L. & Hansfried Kellner. 1965. “Arnold Gehlen and the Theory of Institutions.” *Social Research* 32 (1): 110–115.

⁹ „Пре много година Питер Бергер и ја смо се бавили интеракцијском генезом институција као језгра друштвене стварности. Постало је очигледно да институционална теорија претпоставља паралелно разматрање личног идентитета“ (Luckmann 2004, 185).

¹⁰ Мид је елаборирао раније поменути Кулијев увид и развио теорију изградње „ума“/„духа“ (mind) и сопства (self) у друштву (Mead 1972, 354–378).

¹¹ Као врло корисне прегледе социолошких разматрања идентитета видети: Jenkins 2008 и Lawler 2014. За мапу главних токова, у којима се појављује „идентитет“ у „социолошкој социјалној психологији“, где су своје место нашли и Лукман и Бергер, видети: Weigert, Teitge & Teitge 2006, 26.

- Berger, Peter & Thomas Luckmann. 1991 [1966]*. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh: Bartelsmann Foundation Publishers.
- Elliott, Anthony. 2008 [2001]. *Concepts of the Self* (2nd ed.). Cambridge; Malden MA: Polity Press.
- Gehlen, Arnold. 1974 [1940]. *Čovjek: njegova priroda i njegov položaj u svijetu*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Huserl, Edmund. 2003 [1928]. *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Jenkins, Richard. 2008 [1996]. *Social Identity* (3rd ed.). London; New York: Routledge.
- Jovanović, Miloš. 2016. *Identitet, religioznost, seksualnost: problem identiteta religioznih LGBT osoba u Srbiji*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Lawler, Steph. 2014 [2008]. *Identity: Sociological Perspectives* (2nd ed.). Cambridge: Polity Press.
- Luckmann, Benita. 1970. "The Small Life-Worlds of Modern Man." *Social Research* 37 (4): 580-596.
- Luckmann, Thomas. 1967 [1963]. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. The MacMillan Company; London: Collier-MacMillan Ltd.
- Luckmann, Thomas. 1975a. *The Sociology of Language*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Luckmann, Thomas. 1975b. "On the Rationality of Institutions in Modern Life." *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 16 (1): 3–15. DOI:10.1017/S0003975600003003
- Luckmann, Thomas. 1979a. "Personal Identity as an Evolutionary and Historical Problem." In *Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline*,

* У угластим заградама су наведене године оригиналних издања публикација уколико се разликују од коришћених.

- eds. Mario von Cranach, Kurt Foppa, Wolfgang Lepenies & Dieter Ploog, 56–74. Paris & Chicago: Chicago University Press.
- Luckmann, Thomas. 1979b. “Reply to Harré’s Comments”. In *Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline*, eds. Mario von Cranach, Kurt Foppa, Wolfgang Lepenies & Dieter Ploog, 83–85. Paris & Chicago: Chicago University Press.
- Luckmann, Thomas. 1983. “Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time.” In *Identity: Personal and Socio-Cultural: A Symposium*, ed. Anita Jacobson-Widding, 67–91. Uppsala: Academiae Upsaliensis.
- Luckmann, Thomas. 1988. „Socijalni i strukturni uvjeti tvorbe identiteta.“ *Filozofska istraživanja* 8 (4): 1235–1242.
- Luckmann, Thomas. 1991a. “The Constitution of Human Life in Time.” In *Chronotypes: The Construction of Time*, eds. John Bender & David E. Wellbery, 151–166. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Luckmann, Thomas. 1991b. „Jezik in osebna identiteta.“ *Teorija in praksa* 28 (7): 796–803.
- Luckmann, Thomas. 1997. “The Moral Order of Modern Societies, Moral Communication and Indirect Moralizing.” In *Konfigurationen Lebensweltlicher Strukturphänomene: Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung*, hrsg. Michael Wicke, 11–24. Opladen: Leske+Budrich.
- Luckmann, Thomas. 2004. “On the Evolution and Historical Construction of Personal Identity”. In *Unverwechselbarkeit: Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, hrsg. Peter von Moos, 185–205. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.
- Luckmann, Thomas. 2006. “Personal Identity as a Sociological Category.” Predavanje održano 27.4.2006. na Pravnom fakultetu u Zagrebu. Pristupljeno 5.10.2018
<http://www.scienzepostmoderne.org/OpereComplete/LuckmannThomasPersonalIdentitySociologicalCategory.pdf>
- Luckmann, Thomas. 2008. “On Social Interaction and the Communicative Construction of Personal Identity, Knowledge and Reality.” *Organization Studies* 29 (2): 277–290. DOI:10.1177/0170840607087260.
- Luckmann, Thomas & Hubert Knoblauch. 1993. “Language and Communication in the Construction of Personal, Ethnic and National Identity.” *Teorija in praksa* 30 (7–8): 716–725.
- Luckmann, Thomas & Peter Berger. 1964. “Social Mobility and Personal Identity.” *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 5 (2): 331–344. DOI:10.1017/S0003975600001077.

- Mead, George Herbert. 1972 [1934]. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Plessner, Helmuth. 1981 [1928]. *Stupnjevi organskog i čovjek: uvod u filozofsku antropologiju*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Sartre, Žan-Pol. 1981 [1943]. *Biće i ništavilo: ogledi iz fenomenološke ontologije*. Beograd: Nolit.
- Sedikides, Constantine, John J. Skowronski & Robin I. M. Dunbar. 2006. "When and Why Did the Human Self Evolve?" In *Evolution and Social Psychology*, eds. Mark Schaller, Jeffrey A. Simpson & Douglas T. Kendrick, 55–80. New York: Psychology Press.
- Weigert, Andrew J., J. Smith Teitge & Dennis W. Teitge, 2006 [1986]. *Society and Identity: Toward a Sociological Psychology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Marina Simić

Faculty of Political Science – University of Belgrade
marina.simic@fpn.bg.ac.rs

Social construction of (post)postsocialist reality: ethnographic research into the everyday¹

In this paper, I want to discuss the main proposition from Berger and Luckmann's seminal book, *The social construction of reality* (or. 1966) – the idea that the everyday is the arena through which the social world comes into being--and to pair it with the understanding of memories and everyday life in postsocialist studies. It seems that various disciplines dealing with postsocialism sometimes treat the memories of socialism as an untheorized background of the analysis. I propose that postsocialist studies should do better by actively engaging in understanding the memories of socialism (and its aftermath) as an active force in shaping the present that should be addressed not only through the narratives of the past, but through the concept of the "everyday." For that purpose, I deploy the contemporary Western idea of ethnography as a specific qualitative study of the present that can be a useful tool for the understanding of society and social reality in the way they are described by Berger and Luckmann. I believe that Berger and Luckmann's account may shed new light on some of the central topics of related to the post-Yugoslav predicament (like the state, society, morality, and "normality") and I offer new readings of some scholarly works that deal with these concepts (including my own).

Key words: social construction of reality, everyday life, ethnography, (post)postsocialism

Социјална конструкција (пост)постсоцијалистичке реалности: етнографско истраживање свакодневног

У овом раду анализира се једна од основних теза Бергера и Лукмана изнета у познатој књизи *Социјална конструкција стварности* (ор. 1966) по којој су простор и време свакодневице кључни за разумевање начина на који настаје наша социјална стварност. Полазећи од постулата Бергера и Лукмана, ауторка указује на могућност употребе етнографије као теоријско-методолошког оквира за разумевање постсоцијалистичке трансформације у Европи. Објашњавајући значење овог појма, ауторка предлаже да се улога сећања (и на социјализам и на прве године „транзиције“) у разумевању садашњице и замишљању будућности сагледа посредством анализе свакодневних пракси, уместо уобичајеног фокуса на наративе. Користећи наведени теоријско-методолошки оквир, ауторка нуди ново читање неких од централних тема

¹ This paper is published as a part of the project "Cultural heritage and identity" (177026) financed by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

постсоцијалистичке трансформације у Србији, као што су друштво, држава морал и „нормалност“.

Кључне речи: социјална конструкција стварности, свакодневни живот, етнографија, (пост)постсоцијализам

Introduction: what was postsocialism and what comes next

There is a hot debate about the scope and meaning of postsocialist studies. Some authors claim that social life in the region usually labeled as “postsocialist” “is not reducible to an outcome of the recent histories” (Empson 2011, 24). Others, like David Kideckel, reject the category altogether, as it defines societies by what they are not, rather than what they are (Kideckel 2004, 115). My understanding of postsocialism stems from the idea of postsocialism as a category “that marks the post–Cold War reconfiguration of power relations and the ideological and geopolitical fault lines that continue to shape the present” (Dzenovska and Kurtović 2015). In accordance with Dzenovska and Kurtović (2015), I use the term “postsocialism” to denote “the specific features of actually existing post–Cold War liberalisms that come into view when we deploy socialism and postsocialism as heuristic devices” (Dzenovska and Kurtović 2015). Although I find Dzenovska and Kurtović’s account extremely helpful, I would like to add the term post-postsocialism to postsocialist vocabulary in order to indicate the way in which people in the former Yugoslavia perceive chronology and by so doing to encompass the passage of time² which enables them to distinguish between “the transition” of the 1990s and the transition after “the transition” in the post-2000s.³

In that sense, it is obvious that (post)postsocialist studies has to deal with the past in its life in the present. There seems to be two main academic trends in dealing with such necessity. On the one hand, those who deal with the present seem to treat the memories of socialism (or those of the immediate transitional years of the 1990s) as an untheorized background of the analysis or representations of the past, while, on the other hand, those dealing with the past treat memories through objects and/or narratives disconnecting them from the contemporary practices of the current “posts.” I propose that postsocialist studies should do better by actively engaging in understanding memories of socialism as an active force in shaping the present that should be addressed not only through the narratives of the past, but

² The passage of time is of crucial importance in/for postsocialist studies more generally. Some recent studies even use the term such as “(post)socialism” (see Thelen 2011, 2012; Dunn and Verdery 2011), but the debate surrounding this issue is beyond the scope of this paper. The issue of time will be addressed through the discussion of importance of time for Berger and Luckmann’s account and its convergence with the study of postsocialism.

³ Dzenovska and Kurtović’s (2015) account may imply „post-postsocialism“ under the umbrella term “postsocialism” and, in that sense, I agree that post-postsocialism is still “part” of postsocialism understood as an exploratory tool, but I still find it helpful to add the new term for the reasons explained. Thus, I will use both terms interchangeably.

through the concept of the “everyday.”⁴ For that purpose, I will deploy the contemporary Western idea of ethnography as a specific qualitative study of the present that can be a useful tool for the understanding of society and social reality in the way they are described by Berger and Luckmann (1991) in their seminal work *The social construction of reality* (or. 1966). I believe that Berger and Luckmann’s account may shed new light on some of the central topics of regarding the post-Yugoslav predicament (like the state, society, morality, and “normality”) and my aim is to offer new readings of some scholarly works that deal with these concepts (including my own).

Everyday and memory in The social construction of reality...

Berger and Luckmann operate with a few basic principles: social order is the result of human actions. It is produced by humans through their current dispositions and practices. Thus, it exists only as a continuous human product. We cannot give it any other ontological status, since we will obscure its empirical manifestations. The process of institutionalization is based on the habitualization – it occurs whenever there is a reciprocal typification of habitualized actions by types of actors (Berger and Luckmann 1991, 72). This habitualization and its consequent institutionalization originate in everyday life making the “everyday” crucial for the social construction of reality. “Among multiple realities,” the reality of everyday life “presents itself as the reality par excellence” (p. 35). It is constantly reiterated through every day activities, making the “everyday” and reality mutually constitutive.⁵

There is a temporal dimension to the everyday – it is embedded in the present. Raymond Williams (1977) considers time to be the most important aspect of our everyday experience of society. As Berger and Luckmann explain, “the world of everyday life is structured both spatially and temporally” (p. 40). According to them, it is organized around the “‘here’ of my body and the ‘now’ of my present” (Berger and Luckmann 1991, 36); “both dimensions constitute the real of the subjects’ consciousness” (Rizo García 2015, 23). Thus, in order to understand the social reality in any of its temporal dimensions, one has to study the here and now. Still, although social reality is embedded in the present, it does not exhaust itself in

⁴ Although it was a staple of anthropological knowledge from the days of Malinowski in the late 1920s, the concept of “everyday” acquired a wider use in sociology and other disciplines after its theoretical elaboration in the works of Berger and Luckmann (1966), Henri Lefebvre (2000, or. 1971), and Michael de Certeau (1984, or. 1980), although it figured prominently in the work of Raymond Williams (1977) as well.

⁵ For Luckmann and Berger “everyday reality” is considered to be “ordinary,” “mundane reality” unlike “special worlds” of aesthetic or religious experience (or theory for that matter). It seems to me that this idea of the ordinary and the exclusion of the religious experience from it, stems from the Durkheimian sociological tradition that separates the world of the secret from that of the mundane (for example in the work of Mary Douglas) and Berger and Luckman equate the later with the ordinary. I find this equation problematic as it seems to me that there are numerous ways to consider religious experiences to be “every day experiences” if not mundane. Similar applies to Luckmann and Berger’s idea of aesthetics.

the present, as “it also covers phenomena that occurred in the past” (Rizo García 2015, 23). But the present is the point from where the subject can experience the daily life in its gradual proximity or remoteness, both in temporal and spatial terms. This temporal remoteness, argues Burkitt (2004) in his take on Williams, “enables us to experience the social world as an objective formation of fixed and stable institutions and ideologies that are somehow separate from subjective experience” (p. 219). As Williams further explains, “thus, relationships, institutions and formations in which we are still actively involved are converted, by this procedural mode, into formed wholes rather than forming and formative processes” (Burkitt 2004, 219).

This is all well known to the students of memory studies. Despite some important oppositional voices, such as the famous French historian Pierre Nora (1996),⁶ it is widely acknowledged that memory is the result of social practice, malleable phenomenon that is produced in the present and are also a function of it (cf. for example Radstone and Schwarz 2010).⁷ The only way to approach the memory is through the study of the present. Put differently, the study of the present is by virtue of the necessity pertinent to its subject matter the study of memory. There are various possible ways to study the present (and memories as its constituent), but if we follow Berger and Luckmann’s idea that social reality is constructed through everyday life, then ethnography, may be one of the most suitable ways of reaching it.

From everyday to ethnography

The most common understanding of ethnography is that it is a [method] of studying social and cultural phenomena *in action* (Murchison 2010, 3). Although ethnography can be about the everyday and/or mundane, it is not about any mundane. It is about the mundane (or the extraordinary for that matter) in the present.⁸ In that sense, I find it important to separate the study of the everyday (however defined) from ethnography. In my view, ethnography is the study of the present

⁶ It is important to stress that Nora’s argument is not that “memory is objective” in line with van Ranke’s idea of “objective history.” Rather, he argues that in a modern society, lived memory is lost and we live in the constant simulacra of remembering. This is similar to Berger and Luckmann’s concepts of “habitualization” and “institutionalization.” They consider reality as everyday reality of intersubjectivity. In other words, reality comes to being through face to face interaction that becomes progressively anonymous as we distance ourselves from the here and now of the face to face situations. Still, for Berger and Luckmann, this is the process that applies to all societies across space and time, while for Nora, that is a historical specificity of modern (European) societies.

⁷ Similarly, David Lowenthal, one of the most important historians dealing with memories, argues that any memory of the past must be seen as an “artifact of the present,” inextricable from its surrounding context of ideas and institutions (Lowenthal 1985, xvi).

⁸ Actually, ethnographies quite often deal with “the extraordinary” either in terms of frequency of certain phenomena or their interpretations as such by subjects involved. Their non-everyday quality usually forces ethnographers to ground their meanings in contrast to everyday practices and occurrences, which is also Berger and Luckmann’s theoretical proposition.

through physical presence of the researcher who actively engages with his or her subjects. Ethnographies may be about the past in/through the present, but they are not the study of the past through the past itself (available through archives for example – although there might be ethnographies of archives production or their use). Hence, it is possible to study the everyday in the past, as did for example Sheila Fitzpatrick (2000) in her book on “everyday Stalinism” in Soviet Russia in the 1930s, or Andrea Matošević (2015) in his book on shock work in Yugoslavia. I believe that in order for a study of shock work in socialist self-management to be ethnographic, this specific dynamics of statecraft has to be “channelled through the recollections” of people involved (Jansen 2015, 28).

This is not methodological exaggeration about the proper use of the term “ethnography,” or an attempt to impose a specific Anglophone theoretical vision of the concept. I am well aware of various ethnographic traditions in which the term figures as “the description of the people” that is not necessarily tied to the study of the present, but I believe that there is something to be gained from treating ethnography as the specific qualitative study of the here and now. It may be argued that the dynamic characterizing ethnographic research is aptly depicted as follows:

“by assuming an intrinsic link between what is observed objectively and the subjective interpretation given to it, the researcher explains how people give objects and actions meaning in accordance with their beliefs and the conventions of society. Reality is thus appreciated as inseparable from human experience, with knowledge deemed as existing only in a social context” (Bray 2008, 301-302).

Jansen’s (2015) book about yearning for “normal life” in Sarajevo, conceptualizes normality exactly in terms of lives (i.e., *experience*), which makes him question how to approach such elusive phenomena.⁹ He casts light on the issues:

“in Dayton BiH, everyone said that current life was not normal, and was not about to become normal any time soon. The shared concern with ‘normal lives’ could therefore not be studied empirically through a description of people’s routines (the ‘is’)” (Jansen 2015, 43).

He asks how the presentist methodology of ethnography can approach “normal lives” “in a situation where they appear only as an absence, as the affectively overcharged object of evocations of what ‘was’ and what ‘ought to be’?” (Jansen 2015). Furthermore, his emphasis on the future or, more precisely, on the hope for the future (there can also be hopes about the past) makes him rethink ethnography and its “presentist” character as ill-equipped to deal with the future. One possibility to avoid this predicament is to focus on memories in conjunction with their future oriented counterparts. This fits well into the traditional ethnographic

⁹ The idea of normality figures prominently in scholarly analyses of the former Soviet Socialist Republics and post-Yugoslav spaces (Erdei 2006; Greenberg 2011; Simić 2014). Yet, what counts as “normal” may vary across the postsocialist world. Sometimes, the idea of normality is conceptualized through consumption (Crowley 2000; Fehervary 2002; Rasuing 2002), but it is not the only means through which people construct and understand it (see also Simić 2018b).

approaches that privilege the past in the present due to their focus on “what we can observe, and we can only observe what is” (ibid) that necessarily “includes traces of what was” (Jansen 2015).

This approach resonates with Berger and Luckmann’s main conceptions about the way society itself (not only social reality) gets constructed. According to them, society is an objectively existing entity, but it is built through the *practices* through which subjective meanings are expressed. In other words, through social actions, social meanings become social facts. That is society’s “double character” – it is determined both through the objective facticity and the subjective meanings, which makes it “*sui generis* reality.”¹⁰ For that reason it is usually said that Berger and Luckmann’s account reconciles Weber’s and Durkheimian’s respective sociologies in a singular sociological theory of knowledge.¹¹ This dual character of the social is a well-known anthropological premise that enables ethnographers to understand both natives’ point of view and to explain it in the wider context (social, cultural, political, and the like). In line with Berger and Luckmann’s main argument, ethnography is based on the idea that the key to knowledge is human experience, both in terms of its production and its understanding. In that sense, if we want to understand the postsocialist present, we need to ground it in the current circumstances from where we can look both at the past and the future.

(Post)postsocialist dissolution of the everyday

To my knowledge, there are no ethnographic studies of postsocialism that directly engage with Berger and Luckmann’s account. Some other postsocialist studies-- although dealing with “social construction”-- do not mention Berger and Luckmann at all (for example Wilmer 2002). Still, it seems that Berger and Luckmann’s account of the “order of everyday life” offers a perfect theoretical background for the understanding of the postsocialist “disorder.” Berger and Luckmann state that phenomena of (social) reality are “prearranged in patterns that seem to be independent” of our “apprehension of them and that [they] impose themselves upon the latter” (Berger and Luckmann 1991, 35). We apprehend that reality as *the ordered* reality of everyday life. Most ethnographic studies about the postsocialist condition immediately after the fall of the Berlin Wall noted that for most people, alongside the Wall, collapsed ordered reality of everyday life. Nazpary (2002), for

¹⁰ This subjective-objective split in sociological thought is usually ascribed to the traditions of Weber and Durkheim. For Weber, the only way to make sense of things sociologically is to understand their meaning for the actors involved. The aim of sociology is to understand subjective meanings of action (Weber 1978, or. 1922), while Durkheim famously proclaimed, the “first and the most important rule” of a sociological method is: “*treat social facts as things*” (Durkheim 1982, 60).

¹¹ Berger and Luckmann were determined to put their theory of knowledge aside from the mainstream of sociological theories of knowledge. Although it builds on Weber and Durkheim, it is widely accepted that their book “re-defines a materialistically based sociology of knowledge by founding a sociological theory on phenomenology and philosophical anthropology” (Dreher 2016, 53).

example, describes the 1990s in Kazakhstan as the time of “chaos” (*bardak*). Nazpary provides a neo-Marxist analysis, in which he writes that postsocialist chaotic mode of domination lead to

“a total void which permeate[d] all aspects of life. [...] The breakdown of social trust and the sudden emergence of the random and invisible logic of the market [...] create[d] the experience of a very *ontological* disruption” (emphasis added, Nazpary 2002, 4).

Similarly, Pedersen (2011) writes that in 1990s, for the people in northern Mongolia this “relentless breakdown of the world as people had known it, was not conceived of as merely a transition from one political and economic system to another,” but rather “a veritable ontological meltdown, as the once immutable institutions of the socialist welfare state (such as infrastructure, health services, and education) gradually crumbled to dust” (Pedersen 2011, 8). Pedersen’s analysis differs from those of Nazpary, as he argues that *agsan* (quintessentially postsocialist phenomenon that refers to the disturbing condition of drunken rage) was “not simply understood by people in Ulaan-Uul as being caused by rising unemployment and the neoliberal downsizing of the state” (ibid, 4), but they embody the ontological quality of the world as such. In other words, it was not only about how people see things, but it was about the postsocialist world as it was (for ontology in postsocialist anthropology, see Simić 2018a).

The postsocialist condition is characterized by a constant sense of elusiveness and permanently fluctuating social norms making their changing quality seem to have become the new ordinary (for various postsocialist settings where the above applies, cf. for example Pedersen 2011, Brković 2017). However, it is disputable if this „ordinariness“ is equated with normality. Thus, although socialist Yugoslavia was rather different from the Soviet Union or Mongolia, the fall of socialism created a sense of chaos that in subsequent years turned into a prolonged feeling of uncertainty and “permanent transition” usually called simply “situation” (*situacija*). *Situacija* denotes “the state of affairs as it is,” which applies not only to the circumstances of the Serbian state (corruption or inefficiency, for example) but also to “moral and social degradation” that developed during the 1990s and has been going on ever since (Simić 2016, 94). It is “a place of specific liminality” (Jansen 2005, 99) that trapped people in the region in permanent transition of the future not-yet-to-come.

In order to understand both *the ontological quality of the situation* and *the feelings* of liminality (i.e., the social world as it is and the way we interpret it), we may again look at Berger and Lukmann’s account. For them, the order of social reality is connected with the knowledgeable. As they further explain, “what is taken for granted as knowledge in the society comes to be coextensive with the knowable, or at any rate provides the framework within which anything not-yet-known will come to be known in the future” (Berger and Luckmann 1991, 83). This knowledge is learned through socialization that further mediates the internalization of the objectivated structures of the social world” (Berger and Luckmann 1991, 83). A properly socialized individual considers his social world as a consistent whole,

which makes him/her ready to explain both “its functioning and malfunctioning in terms of this ‘knowledge’” (Berger and Luckmann 1991, 82). Of course it does not mean that social institutions indeed function and integrate as they are “supposed to,” as it sometimes seems in some functionalist explanations (Berger and Luckmann 1991, 222). Nor do people experience them as such.

Accordingly, in his study of the “last Soviet generation” – people who came of age in the early and mid 1970s in Leningrad--Yurchak (2006) writes that most people in the late socialist period considered official state ideology to have little relation to the everyday life experience. Still, they believed that “the system” was there to stay. He explains that for many, socialism was a system of human values that sustained everyday reality of “normal life” (*normal’naia zhizn*) (cf. very similar accounts for the dissolution of the former Yugoslavia in Jansen 2015). In line with Berger and Luckmann’s main argument, the system was seen (even if falsely for the great part) as “omnipresent and immutable” (Yurchak 2006, 183-184) to the extent that its fall came to a great surprise for many.¹²

It seems that this surprise and disbelief stem from the idea that “normality” cannot disintegrate, since abnormality is simply unthinkable – without normality there is no framework that makes the future knowledgeable. I find this idea of normality particularly important for the understanding of the (post)postsocialist predicament. It can be applied equally to people, institutions, societies, and states in order to denote that something is ordinary in a good way: stable and predictable. It can be used for the description of the past, as for example in Yurchak’s (2006) account of postsocialist Russia, but it can also be part of the hopes for the future as we saw it in Jansen’s (2015) account of Sarajevo mentioned before. In both cases, the idea encompasses everyday life as including both the “official” practices of the state and state institutions and “unofficial” practices that seem to be outside of it.

My recent research in Serbia shows that “normality,” understood as certain living standards, has been somewhat restored, but the yearning for normal life seems to be here to stay (Simić 2016). This normality refers to the totality of social fabric. These beliefs were widely shared among people from various social strata. The people with whom I have worked since the mid-2000s belong to different social classes and age groups. Their common characteristic is that they do not belong to the new economic and political elites, but they are not “transition losers” either. They commonly perceive society as a structured form of social interaction with values, rules, and regulations resembling Durkheim’s (Durkheim 1994, 2002) idea that society is brought into existence by people’s moral beliefs and a sense of obligation toward one another. If this erodes, society begins to suffer from *anomie*, which is a condition of instability resulting from a breakdown of standards and values in a society as a whole (Simić 2016, 101).

¹² Everyday cynical distance between everyday practices and events organized by the Party (like parades, for example) opened up the space for the reconciliation between one’s disbelief in official ideology and one’s own participation in its reproduction (Yurchak 1997, 171). This cynical distance enabled the persistence of the (late) socialist system at least in the worldview of Yurchak’s interlocutors.

Durkheim describes *anomie* as connected with *egoism* (Watts Miller 2003), while egoism is described as a “modern ill” – “morally unconstrained pursuit of self-interest” or “a self-absorbed withdrawal that numbs feelings of attachment to our milieu” (ibid, 4). “This is part of a pathology” that Durkheim later diagnosed as *anomie* — “unfettered, morally unconstrained and limitless desire” (Watts Miller 2003, 4). Durkheim insists that morality depends on the sense of obligation or duty for which we are motivated “by respect for the moral law’s imperative authority, and by the will to control and order the crowd of our desires” (Watts Miller 2003, 11). In that sense, for Durkheim, solidarity is the very condition of social life and the source of morality (Watts Miller 2003, 25, see Simić 2016).

People deploy similar ideas of morality and order in understanding of community and society. For them, society as a whole is based on a moral order, while solidarity is understood as a cement of social life and moral order without which the society ceases to exist. Although the disruption of this moral order was rather sudden – a consequence of the 1990s fall [from grace of socialism] that produced “acute *anomie*” (cf. Besnard 2005 the classification of *anomie* in Durkheim’s work) or temporary absence of norms--it seems that the anomic situation has become chronic.” These ideas of normlessness have been variously used in local politics as a reason for its oppressive turn, but what interests me here is the liberating potential of the grassroots critique of social *anomie* in its everyday social and political nexus.

The collapse of socialism went hand in hand with the global neoliberal turn. As Boris Buden (2017, 347) wrote in the Afterword to the recent edited collection on post-postsocialism, “the world of late industrial modernity was collapsing, and turning its eyes away from the future” – a future in which there was no place for social welfare state and not for the society either. In accordance with Margaret Thatcher’s famous proclamation “there is no such thing as society,” it seems that the “age of society was politically over” (Buden 2017, 347). Consequently, the very idea that normality consists of participation in the “society” seems like an odd remnant of the past.¹³

In contemporary Western politics, the idea of community is usually opposed to the idea of society. In her critique of the idea of community, Joseph (2002) combines the insights of Marx and Judith Butler and claims that social formations are made possible through the performativity of (social and cultural) production that makes “capitalism the very medium in which community is enacted” (Joseph 2002, xxxii). She observes that the usual discourse of community “contrasts community to

¹³ In the nineteenth century England, for example, “society” was usually understood as involving a particular group of people with certain social relations. People could be members of “society,” or they could go, visit, or participate in “society” (society happened in particular places and times); but there were also people who were too humble to be acceptable to “society” (as in Jane Austen novels, for example). In other words, society was understood as very concrete: it meant a group of people who formed the elite and who interacted in a particular elite way, which also meant that it was strictly hierarchical and class based.

modern capitalist society structurally: the foundation of community is supposed to be values, while capitalist society is based only on value (economic value)” (Joseph 2002, 1). Still, I do not think that contemporary society “is a sort of death mask” for “the politically death concept” as Buden writes (Buden 2017, 347). Buden argues that “in its political post-mortem, society is a cultural artefact that no longer hosts real life but provides commemoration” (Buden 2017, 347). Yugoslav society, as a reified entity (as found for example in museums or some academic writings), might be exactly that. Yet, I think that the idea of society as evoked by the so called ordinary people in ordinary circumstances has not only a utopian, but also a hope evoking quality.

In that sense, I find the study of the present embedded in the physical presence in the present especially important. If people in the former Yugoslavia hold on to the idea of society that resembles contemporary Western idea of community without clear ideas about the future, that is because there is no predictable future, not because they are hostages of socialism. The lack of the predictable future makes the present opaque, not the other way round. In that sense, in contemporary post-socialist reality, the present is suspended. It is accessible either as a past or the future of (proper) capitalism yet to come. However, if we take everyday life to be “the arena for an effort towards ‘disalienation,’” making a contribution to the art of living and forming a critique of the very everyday from which it stems (Lefebvre 1991, 40), then ethnography embedded in Luckmann and Berger’s theory should provide fertile ground for its understanding.

Conclusion

To find the concept of everyday life taken as the “the single plane of immanence” in which official and unofficial “practices and articulation interrelate and affect one another” (Burkitt 2004, 211) is very important for the understanding of the postsocialist quandary. As Burkitt (2004) explains, “everyday life must relate to all daily activities” simply “because it is here that our social relations are produced and reproduced.” It relates to “all activities and is the sum total of relations that constitute the human – and every human being – in terms of our collective as well as our individual experience” (p. 211). It can help us to avoid the split between the institutional and the non-institutional as two separate realms. Following Berger and Luckmann, it allows for the arena that can explain the ways in which the very social fabric is created. Therefore, I suggested ethnography as the apt methodology for such a task. It is important to stress that ethnography should be understood as the mode of understanding, not as naïve empiricism. “Being there” has a seemingly paradoxical ability to turn our attention to the non-obvious. As Murchison (2010, 26) explains, participant observation “allows the ethnographer to appreciate multiple perspectives and to engage different types and sources of data.” It should “reveal things of which the participant is sometimes unaware, and in other cases participation is the only way to gain an experiential understanding of various components of cultural and social worlds” (Murchison 2010, 26). It could be argued if we pair debates about representation of memories “with the description of everyday lives

and situations” (Chushak 2013, 208), we may produce “a much more nuanced picture of the complex processes of construction of the past” (Chushak 2013, 208) and the present.

References cited

- Berger, L. Peter and Thomas Luckman. 1991. [1966] *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Besnard, Philippe. 2005. “Anomie and Fatalism in Durkheim’s Theory of Regulation.” In *Emile Durkheim Sociologist and Moralist*, ed. Stephen P. Turner, 163-183. London and New York: Routledge.
- Bray, Zoe. 2008. “Ethnographic Approaches.” In *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*, eds. Donatella della Porta and Michael Keating, 297-315. Cambridge University Press.
- Brković, Čarna. 2017. *Managing Ambiguity: How Clientelism, Citizenship, and Power Shape Personhood in Bosnia and Herzegovina*. New York and Oxford: Berghahn.
- Buden, Boris. 2017. “Afterword: And So They Historicized.” In *The Cultural Life of Capitalism in Yugoslavia: (Post)Socialism and Its Other*, edited by Dijana Jeleča, Maša Kolanović and Danijela Lugarić, 345-350. Palgrave Macmillan.
- Burkitt, Ian. 2004. “The time and space of everyday life.” *Cultural Studies* 18 (2-3): 211-227.
- Crowley, David. 2000. “Warsaw’s Shops, Stalinism and the Thaw.” In *Style and Socialism: Modernity and Material Culture in Post-War Eastern Europe*, eds. Susan E. Reid and David Crowley, 25-47. Oxford and New York: Berg.
- Chushak, Nadiya. 2013. *Yugonostalgic against All Odds: Nostalgia for Socialist Federal Republic of Yugoslavia among Young Leftist Activists in Contemporary Serbia*. Doctoral dissertation (US). University of Melbourne.
- de Certeau, Michel. 1984. [1980] *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, Emil. 1982. [1895] *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- Durkheim, Emil. 1994. [1893] *The Division of Labour in Society*. London: Macmillan.
- Durkheim, Emil. 2002. [1897] *Suicide: A Study in Sociology*. London and New York:

- Dzenovska, Dace and Kurtović, Larisa, 2018. "Introduction: Lessons for Liberalism from the 'Illiberal East'." Hot Spots, *Cultural Anthropology* website, accessed on April 25, 2018. <https://culanth.org/fieldsights/1421-introduction-lessons-for-liberalism-from-the%20illiberal-east>.
- Dreher, Jochen. 2016. "The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu." *Cultural Sociology* 10(1) 53–68.
- Dunn, C. Elizabeth and Katherine Verdery. 2011. "Dead ends in the critique of (post)socialist anthropology: Reply to Thelen." *Critique of Anthropology* 31 (3): 251–255.
- Erdei, Ildiko. 2006. "It Takes Two to Tango: Encounters of 'East' and 'West' in Everyday Economies in Post-Socialist Serbia." In *Places of Encounter*, eds. Rajko Muršič and Jaka Repič, 151-168. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Empson, Rebecca. 2001. *Harnessing Fortune: Personhood, Memory, and Place in Mongolia*. Oxford: Oxford University Press.
- Fehérváry, Krisztina. 2002. "American Kitchens, Luxury Bathrooms, and the Search for a 'Normal' Life in Postsocialist Hungary." *Ethnos* 67 (3): 369-400.
- Fitzpatrick, Sheila. 2000. *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenberg, Jessica. 2011. "On the Road to Normal: Negotiating Agency and State Sovereignty in Postsocialist Serbia." *American Anthropologist* 113 (1): 88–100.
- Hann, M. Chris. 1993. "Introduction: Social Anthropology and Socialism." In *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, ed. Chris M. Hann, 1-26. London and New York: Routledge.
- Jansen, Stef. 2005. *Antinacionalizam: Etnografija Otpora u Beogradu i Zagrebu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Jansen, Stef. 2015. *Yearnings in the Meantime: 'Normal Lives' and the State in a Sarajevo Apartment Complex*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Joseph, Miranda. 2002. *Against the Romance of Community*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Kideckel, A. David. 2004. "The Unmaking of an East-Central European Working Class." In *Postsocialism: Ideals, Ideologies, and Practices in Eurasia*, ed. Chris M. Hann, 114-132. London and New York: Routledge.
- Lefebvre, Henri. 1991. *Critique of Everyday Life: Volume One*. London: Verso.
- Lefebvre, Henri. 2000. [1971] *Everyday Life in the Modern World*. London: Athlone Press.

- Lowenthal, David. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matošević, Andrea. 2015. *Socijalizam sa udarničkim licem: etnografija radnog pregalašatva*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Sveučilište Jurja Dobrile u Puli.
- Murchison, Julian M. 2010. *Ethnography Essentials: Designing, Conducting, and Presenting Your Research*. San Francisco: John Wiley & Sons, Inc.
- Nazpary, Joma. 2002. *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*. London: Pluto Press.
- Nora, Pierre. 1996. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press.
- Pedersen, Morten Axel. 2011. *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Radstone, Susannah and Bill Schwarz. Eds. 2010. *Memory: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press.
- Rausing, Sigrid. 2002. "Re-constructing the 'Normal': Identity and the Consumption of Western Goods in Estonia." In *Markets and Moralities: Ethnographies of Postsocialism*, eds. Ruth Mandel and Caroline Humphrey, 127-142. Oxford and New York: Berg.
- Rizo García, Marta. 2015. "Reality Construction, Communication and Daily Life – An Approach to Thomas Lukmann work." *Intercom – RBCC* 38 (2): 19-36.
- Simić, Marina. 2014. *Kosmopolitska Čeznja: Etnografija Srpskog Postsocijalizma*. Beograd: Centar za studije kulture FPN.
- Simić, Marina. 2016. "Moral (Dis)order and Social Anomie: Concepts of Community and Society in Post-socialist Serbia." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 64 (1): 93-105.
- Simić, Marina. 2018a. "'(Not) turning in the Widening Gyre': (Im)possibility of the Ontological Turn in Eastern Europe." *Anthropological Notebooks* 24 (2): 61-73.
- Simić, Marina. 2018b. "Teaching Postsocialism in a Postsocialist Country: Everyday as a Source of the Political." *Genero: časopis za feminističku teoriju i studije kulture* 22: 143-161.
- Thelen, Tatjana. 2011. "Shortage, Fuzzy Property and Other Dead Ends in the Anthropological Analysis of (Post)socialism." *Critique of Anthropology* 31(1): 43-61
- Thelen, Tatjana. 2012. "Economic Concepts, Common Grounds and 'New' Diversity in the Anthropology of Post-socialism: Reply to Dunn and Verdery." *Critique of Anthropology* 32 (1) 87-90.

Watts Miller, William. 2003. *Durkheim, Morals and Modernity*. London and New York.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wilmer, Franke. 2002. *The Social Construction of Man, the State, and War: Identity, Conflict, and Violence in the Former Yugoslavia*. New York and London: Routledge.

Weber, Max. 1978. [1922] *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley: University of California Press.

Yurchak, Alexei. 1997. “The Cynical Reason of Late Socialism: Power, Pretence, and the Anekdot.” *Public Culture* 9: 161-188.

Yurchak, Alexei. 2006. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton and Oxford: Princeton UP.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Лидија Б. Радуловић

Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет –
Универзитет у Београду
lradulov@f.bg.ac.rs

Питер Л. Бергер: у потрази за смислом и значењем религије*

Амерички социолог аустријског порекла, Питер Л. Бергер, један је од најзначајнијих социолога религије у 20. и 21. веку. У овом раду излажем, по мом мишљењу и избору, најзначајнија истраживачка питања којима се Бергер бавио у оквиру социјалне конструкције реалности, религије, секуларизације, десекуларизације и религијског плурализма. Настојала сам да нагласим, између осталог, оно што је заједничко Бергеровом социолошком приступу религији и антрополошким истраживањима. Основна идеја, истакнута у наслову рада, потрага за смислом и значењем религије, разматра се на примеру сличности и разлика између Клифорда Герца и Бергера. Категорија „значања“ послужила је као кључ за разумевање културе, па и религије као културног система који преноси значење.

Кључне речи: Питер Л. Бергер, религија, секуларизација, десекуларизација, религијски плурализам

Peter L. Berger: Searching for the sense and meaning of religion

American sociologist of Austrian origin, Peter L. Berger, is one of the most significant sociologists of religion in the 20th and 21st century. In this work I present, pursuant to my opinion and choice, the most important research issues Berger dealt with within the social construction of reality, religion, secularization, desecularization and religious pluralism. It was my aim to highlight, among other things, that which is common to Berger's sociological approach to religion and the anthropological researches. The basic idea, pointed out in the title of the work, the search for the sense and meaning of religion, is reviewed through examples of similarities and differences between Clifford Geertz and Berger. The category of "meaning" served as a key to understanding of culture, and even religion as a cultural system which transfers meaning.

Key words: Peter L. Berger, religion, secularization, desecularization, religious pluralism

* Текст је резултат рада на пројекту „Трансформација културних идентитета у савременој Србији и Европска унија”, (177018), финансираног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Увод

Питер Л. Бергер. Имао је изузетну меморију, смисао за хумор и причање вицева, куцао је са два прста на писаћој машини, кампање против пушења сматрао је идеологијом, са 17 година се изјаснио као лутеран, са 37 објавио књигу која је сврстана у првих десет најзначајнијих социолошких књига, са 86 се опростио од социолошкиње Брицит са којом је био у срећном браку, са 88 јој се придружио.

Моје досадашње познавање Бергеровог научног рада, морам признати, заснивало се на прочитаних неколико текстова и три књиге: *Социјална конструкција збиље* (1992), *The Social Reality of Religion* (Berger, 1973)¹, *Десекуларизација света: оживљавање религије и светска политика* (2008). Истражујући његову библиографију и биографију, за потребе писања овог рада, имала сам прилику не само да читам Бергерове текстове и књиге, као и текстове које су други аутори писали о њему, већ и да гледам и слушам његове интервјуе и предавања. Доступан видео-материјал на интернету омогућио ми је комплетнији доживљај, па и доживљај „присутности“, посматрала сам и слушала еминентног научника и то из првог реда.

Библиографија радова и монографија о религији је толико обимна да је, наравно, немогуће у овом раду укратко изложити Бергеров допринос истраживању религије, као и све теме и проблеме којима се бавио у веома дугој и плодној каријери. Требало је направити избор. Одлучила сам се да на основу сопственог интересовање из перспективе некога ко се бави антропологијом религије изложим, по мом мишљењу и избору, најзначајније истраживачке проблеме којима се Бергер бавио. Након краћег осврта на податке из биографије кључне за његову преокупацију религијом, у првом делу укратко излажем о социјалној конструкцији реалности и Бергеровом схватању религије, затим следи део о секуларизацији и десекуларизацији, на крају говорим о теоријском концепту религијског плурализма.

Иако га многи сматрају, пре свега, социологом религије, он је оставио упечатљив траг и у другим областима: социологији знања, теорији културе, теологији, теоријској социологији, модернизацији, а бавио се и културном изградњом институција и јавним политикама. Предавао је религију и теологију на Бостонском Универзитету и био професор емеритус. Поред бројних научних радова и монографија, Бергер је писао за популарне часописе, а од 2010. године је вероватно био један од најстаријих блогера (ако не и најстарији), писао је блог “Religion and Other Curiosities”² за *The American*

¹ *The Social Reality of Religion* је енглеско издање књиге под називом *The Sacred Canopy* први пут објављене 1967. године.

² Бергер се, како каже, опробао у новом књижевном жанру, high-tech варијанти класичног новинарског фељтона. Види на: <https://www.the-american-interest.com/v/peter-berger/>, Бергер је преминуо тачно месец дана од објављивања последњег текста на блогу 27. маја 2017. године. Види текст на: <https://www.the-american-interest.com/2017/05/17/the-consolations-of-segetony/>, приступљено у новембру 2018.

Interest Online. Као друштвено ангажовани интелектуалац учествовао је у јавним дебатама и друштвеним збивањима широм света³, реаговао онако како најбоље уме⁴, својим промишљањима и тумачењима стварности.

Питер Бергер је рођен 1929. године у Бечу, у јеврејској породици која је 1938. прихватила протестантизам због претњи које су долазиле од стране фашистичког режима. Са породицом је 1946. године емигрирао у Америку. Већина биографа наводи контрадикторну професионалну оријентацију Бергера као академског социолога и лутеранског теолога. Међутим, он је сам више пута изјавио и написао да настоји да занемари сопствена верска уверења, те да говори из позиције социолога, области за коју је компетентан, док, на другој страни, нема никакве „теолошке квалификације“ (Berger 2008, 16). Бергер је, дакле, био либерални протестант лутеранске провенијенције (Berger 2012, 313). Како је написао у својим мемоарима, „много је више Лутеран него било који други тип хришћанина“ (Berger 2008, мемоари према Pfadenhauer 2013, xv). Истина, он се најпре образовао за позив лутеранског свештеника, али је прекинуо и затим наставио студије социологије на *New School*, данас познатој као *New School for Social Research*. Након што је магистрирао на Новој школи (1950), Бергер је провео и годину дана на Лутеранском теолошком семинару у Филадельфији. Међутим, дефинитивно је одустао од свештеничког позива и докторирао 1952. године са радом под називом *The Baha'i Movement: A Contribution to the Sociology of Religion*.

Био је оснивач и директор института CURA (Institute on Culture, Religion and World Affairs) при Бостонском универзитету. Истраживачки пројекти су се фокусирали на импликације и последице доминантних религијских покрета у специфичним регионима света, као што је, на пример, проучавање пентакостализма у Латинској Америци и Африци, неокофучијанизма у Азији.

Позиционирати Бергера у односу на интелектуелну традицију којој је припадао није једноставан задатак, његова теоријска перспектива у анализи културе је оригинална, док би било какво одређивање оквира и класификација његовог научног и интелектуалног рада били превише ограничавајући за оно што је Бергер у животу урадио и написао. Подједнако је немогуће истражити његово интелектуално наслеђе (Wuthnow et al. 2010, 21). Поменућу само најосновније. Свакако је неоспоран утицај Вебера, пре свега у основним методолошким и теоријским поставкама проучавања друштва и културе, због чега га поједини сврставају у веберијанце или неовеберијанце. На Бергера су утицали класични филозофи – Кант и Хегел, видљив је утицај Маркса, касније Диркема, Зимела, Сартра. Будући да је Бергер Мидов рад сматрао најзначајнијим доприносом америчке социологије, може се говорити и о

³ Поред бројних признања и награда бечка комора му је доделила признање „личност међународног угледа“ (Pfadenhauer 2013, xiii).

⁴ Крајем шездесетих година протествовао је против америчке политике према Индокини, односно, противио се рату у Вијетнаму. Интересовао се за проблеме „Трећег света“, модернизацију и економски развој.

Мидовом утицају. Када је реч о теологији, приметан је утицај Карла Барта као најзначајнијег протестанског теолога XX века (Wuthnow et al. 2010, 21).

Социјална конструкција стварности

Социјална конструкција стварности је, као што сам напоменула, једно од десет најзначајнијих и најутицајнијих дела у XX веку. Мало је научника који имају срећу да формулишу сасвим нову теоријску парадигму као што су то учинили Бергер и Лукман, као веома млади научници, на мало познатој и периферној институцији каква је била *New School for Social Research*.

Продуктивна научна сарадња Бергера и Лукмана заснивала се на заједничким интересовањима, делили су исту естетику, исти матерњи језик и политичке ставове, пре свега, били су добри пријатељи, како је нагласио Бергер у једном интервјуу⁵. То је свакако био добар предуслов за писање књиге која ће временом постати класик социолошке литературе. Истина, њихове намере су биле веома скромне (Berger 2013, 11), ни сами нису очекивали да ће књига изазвати такву пажњу научне јавности. Она је уследила знатно касније, у тренутку када се књига појавила 1966. године, „било је као да свирате камерну музику на рок концерту“, Бергер је дао пластично поређење у интервјуу Хектор Вери (Vera 2015, 3). У то време владало је незадовољство доминацијом структуралног функционализма и позитивизма у социолошкој науци. Било је потребно нешто ново што би превазишло ограничења Парсонсовог схоластицизма и прецизност квантитативног метода (Berger 2013, 12). На изванредан начин, почетна идеја им је била да реализују пројекат свог учитеља Алфреда Шица, да формулишу основе социологије знања које би се темељиле на феноменологији и Веберовој теорији (Berger 2013, 11). Међутим, временом је почетна идеја прерасла у веома амбициозан пројекат изградње нове теоријске парадигме.

Концепт конструкције стварности, елабориран у овом Бергеровом и Лукмановом класичном делу, сем увођења самог термина *конструкција* у социолошку теорију, нема додирних тачака са прилично дифузним теоријским правцем конструкционизмом. Иако се може наићи и на ауторе који их сматрају зачетницима социјалног конструкционизма, они себе не препознају као такве, као што је Маркс у неком тренутку рекао да није марксист, тако су Бергер и Лукман више пута наглашавали „Ми нисмо конструктивисти!“ (Vera 2015, 4). Дакле, погрешно је сврставати их у теоретичаре друштвеног конструкционизма, јер је њихова почетна теорија знатно модификована од стране других научника у различитим дисциплинама као што су психологија, етнометодологија, постструктурализам, постпозитивистичка филозофија итд. Бергерово и Лукманово дело јесте било иницијално за развој теорије социјалне конструкције, али се ова теорија

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=Da1qN5QOSPM>, приступљено у новембру 2018. године.

развијала у више различитих праваца, тако да данас и не можемо говорити о једној кохерентној теорији.

Бергер и Лукман се баве социологијом знања, односно, природом и социјалном конструкцијом стварности. Основно питање од којег су пошли јесте како концептуализујемо, објашњавамо и разумемо, те на тај начин добијамо знање о друштвеном свету. Друштвени свет се производи субјективно смисленим активностима, иако нам се чини да је он објективно нама дата стварност, иако је прихватамо, како се то обично каже „здрово за готово“ (Berger & Luckmann 1973, 37). Оно што обични људи перципирају као очигледне чињенице свакодневног друштвеног живота чине кохерентан свет испуњен значењима. Под утицајем Алфреда Шица, Бергер и Лукман су се упустили у даље развијање Шицових основних теза овог теоријског приступа. Бергер проналази смисао у начинима на које људи организују њихово свакодневно искуство, наглашава субјективна значења и приближава се интерпретативној социологији веберијанске традиције, у којој научници настоје да разумеју субјективна значења и интенције актера друштвеног деловања (Wuthnow et al. 2010, 29). У том смислу, категорија „значења“ послужила је као кључ за разумевање културе, па и религије као културног система који преноси значење. Међу антрополозима у потрагу за смислом и значењем религије најдоследније се упуштао Клифорд Герц, те ћу у наставку овог текста покушати да повучем паралелу између Бергера и Герца, да истакнем оно што им је заједничко, као место сусретања антрополошког и социолошког приступа проучавању религије.

Смисао и значење религије

Бергер и Лукман су кренули са исте позиције социологије знања, али су различитим путевима стигли до својих концепата религије. Бергеров допринос се највише огледа у изградњи метатеорије религије. Док је Бергер најпре био један од заговорника теорије секуларизације, доминантне научне парадигме шездесетих и седамдесетих година прошлог века⁶, а касније њен страствени критичар, Лукман је сматрао да секуларизација више одговара модерном научном миту него ли разумној, објективној социолошкој или

⁶ Секуларизација је двадесетак година била тема број један у социологији религије, с једне стране, теоретичари, почев од класика као што су Вебер, Диркем и Маркс, сматрали су да је слабење религије неминовност која ће пратити технолошки развој и индустријализацију у модерном свету. С друге стране, извесни теоретичари социологије религије сматрали су да религија не слаби већ се само појављује у новим облицима. Већина се слаже да однос према секуларизацији зависи и од саме дефиниције религије. Неслагања постоје и око начина на који се врше процене и мери секуларизација, на пример, које ће димензије бити узете у обзир: број чланова, друштвени утицај верских организација, степен религиозности (веровања, религијске праксе, вредности итд.). Литература у вези са секуларизацијом је огромна, издвојићу само пар јединица: Berger 1973, 111–173; Dobbelaere 2002; Вгусе 2011. За детаљније упознавање са дискусијама различитих теоретичара у вези секуларизације видети: Hamilton 2003, 303–351.

историјској категорији (Lukman 1994, 81). Исте године, 1967, објавили су књиге које ће постати веома значајне и утицајне у проучавању религије, Бергер *The Sacred Canopy* а Лукман *The Invisible Religion*.

У овој књизи Бергер се заправо ослања на основну тезу из књиге *Социјална конструкција стварности* – социологија религије је део социологије знања. Вероватно је из тог разлога друго енглеско издање *The Sacred Canopy* објављено под називом *The Social Reality of Religion* 1973. године (Berger 1973)⁷. Суштински дијалектички карактер друштвеног феномена је друштво као производ човека, али истовремено и човек као производ друштва (Berger 1973, 13). Овај процес се одвија у три корака: екстернализација, објективизација и интернализација. Делујући на свет око себе, човек ствара вештачке производе, обавља активности, ствара друштвене и културне артефакте. Како човек непрестано производи и репродукује културу, тако производи и друштво, јер друштво Бергер види као део нематеријалне културе. „Људски произведен свет стиче особину објективне стварности“, наизглед одвојен од субјекта произвођача, он се објективизује, друштво постоји независно од нас, постојаће и када нас не буде било (Berger 1973, 13). Друштво има карактер објективне реалности коју спознајемо када приметимо да нас контролише, награђује, кажњава, намеће нам улоге и идентитете. Обрасце понашања везане за одређене улоге, на пример, усвајамо као моделе индивидуалног понашања, на тај начин „објективизујемо део себе унутар своје свести“. Процесом социјализације нове генерације „интернализују“ улоге као део своје свести и активно их примењују.

Бергер је и религију, у складу са својом општом теоријом о конструкцији реалности, посматрао као људски производ и друштвену конструкцију која добија ореол објективне стварности посредством процеса институционализације и легитимације. Најважнија функција друштва је успостављање смисленог реда у конституисању симболичког универзума значења. У том смислу, постоје и секуларни симболички системи, као што су филозофија или наука, али оно што разликује религију јесте чињеница да она пружа „божански космос“ и „свети балдахин“⁸ (Pfadenhauer 2013, 49). *Свето*⁹ је, дакле, и за Бергера суштина религије (Berger 1973, 34–36). Оно се може искусити и као „надмоћна другост“; управо из тог разлога религиозне пројекције суочавају човека са нечим у потпуности ванземаљским, а самим тим и отуђују човека од себе и свог производа.

⁷ За потребе овог рада углавном ћу користити издање из 1973.

⁸ *The Sacred Canopy* је, сматрам, адекватније превести на српски језик као „свети балдахин“ јер он, за оне који верују, виси над њиховим главама, штити их и даје сигурност и одговоре на питања.

⁹ Бергер појам „свето“ преузима од Рудолфа Отоа (Berger 1973, 180). Из угла феноменолошког приступа Ото тумачи *свето* као нешто што је сасвим другачије, узвишено и *нуминозно*, нешто што произилази из осећаја тајне и мистерије – *mysterium tremendum*, и има амбивалентну моћ, истовремено привлачну и фасцинантну – *mysterium fascinans*, али и одбојну и узвишену, ону која улива страхопоштовање (Ото 1983, 40–80).

За разумевање Бергерове концепције религије важан је појам „номос“ – то је „урођена потреба човека да стварности намеће смисаоно устројство“ (Berger 1973, 31). *Номос* усвајамо у процесу социјализације, тако да постаје део нашег субјективног искуства. Појединац је урођен у друштво у намери да води сврсисходан живот, те свако радикално одвајање од друштва доводи до губитка ослоња и аномије. *Номос* можемо да разумемо и као штит којим успевамо да одржимо антрополошку претпоставку трагања за смислом (Berger 1973, 31, 36). Религија у процесу изградње света даје смисао том свету тако што легитимише један симболички универзум који Бергер назива „свети космос“. „Религија је људски производ којим се успоставља свети космос“ и задовољава потреба за смислом (Berger 1973, 34).

Управо је потрага за смислом и значењем религије заједнички именоватељ Бергеровог и Герцовог промишљања¹⁰. Они схватају религију као симболички систем којим се постиже трансцендентно и свеобухватно значење које се тиче нашег целокупног живота. Герц у томе види важност религије која има моћ да и свакодневне активности постави у крајњи контекст и да послужи као „модел стварности“ и „модел за стварност“ који функционише унутар те стварности (Gerc 1998, 128). То значи да религија пружа оквир опажања и доживљаја религијског искуства, али као „модел за“ она утиче на религијску праксу и усмерава поглед на симболичко тумачење света. Религију можемо да разумемо као један од културних образаца, за које Герц тврди да имају интринсичан двоструки аспект: „они дају значење, то јест објективну појмовну форму друштвеној и психолошкој реалности тако што истовремено обликују себе према њој, а њу према себи“ (Gerc 1998, 128). Урођена људска потреба за тражењем смисла¹¹ и стварањем значења води до успостављања реда и уверљивог космичког поретка. Бергер и Герц сматрају да религија помаже да схватимо свет и своја искуства, да нам преведе неразумљиво у разумљиво и бесмислино учини смисленим. То се догађа посебно у ситуацијама када постоје искуства као што су патња, смрт и болест која изазивају осећај да не постоји неки устаљени ред нити смисао (Berger 2004, 38–40, Berger 1973, 63–66). За Бергера је то проблем теодиције¹², не само као теолошко питање већ, што је важније, као питање које верници себи обично постављају када се суоче са кризом вере „Како Бог, који би требало да буде добар и свемоћан, дозвољава да у свету постоји патња и зло?“ (Berger 2004, 32). Појаве које би могле да изазову хаос, догађаји који су „непротумачиви“ (Gerc 1998, 137) стално прете да наруше смислене конструкције стварности и,

¹⁰ У овом раду указујем само на сличности, о разликама између Герца и Бергера види: Segal 1990.

¹¹ Хамилтон је критиковао ову идеју „потребе за смислом“, јер Бергер полази од претпоставке да је реч о урођеној људској потреби, независној о друштвених околности (Хамилтон 2003, 300). Иако је Бергеров приступ истраживању религије превасходно феноменолошки, када истиче улогу религије у успостављању реда и давању смисла свету у коме живимо, налази се на позицијама функционализма.

¹² Овим питањем се Бергер бави и у *The Social Reality of Religion* (Berger 1973, 61–87).

као такве, захтевају смислено објашњење да би се тај хаос зауставио (Бергер 1973, 61–63). Теодицеја је својствена свим слојевима друштва, од неписменог сељака који објашњава смрт детета позивајући се на Божију вољу, до теолога који објашњава да патња невиних не негира концепцију Бога као доброг и свемоћног (Бергер 1973, 61). Они који пате не мисле да је могуће патњу избећи, они имају потребу да им се понуди смислено тумачење како да прихвате патњу, како да је учине подношљивом, каже Герц (Gerc 1998, 143), док Бергер наглашава да је и у ситуацијама патње потреба за значењем веома јака, чак и јача од потребе за срећом, важнија је људска потреба да зна значење патње, да зна зашто пати (Berger 1973, 66).

Бергер се питању теодиције много директније враћа у књизи *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Cristianity* (2004) када расправља о смрти. „Могао бих да прихватим перспективу сопствене смрти“, каже Бергер, чак и са дозом равнодушности, али оно што одбија да прихвати јесте смрт детета његовог комшије (Berger 2004, 163). У том смислу, нуди и један другачији поглед на религију и улогу религије у друштву. Води дијалог са општеприхваћеним тврдњама, као што је: „Религија је основа морала“, а онда их аргументовано негира – религија није неопходна за морал, „етичко учење Исуса Христа не може бити водич за савремени индивидуални и друштвени живот. Не, хвала!“; Религија пружа моћне симболе за потребе људске егзистенције. „Тачно је, али постоје и други извори. Не, хвала!“; Религија захтева покоравање божијој вољи „без обзира на то какво значење смрт детета мог комшије може имати.“ Можемо да поставимо ствари и другачије – „ја се покоравам само Богу који неће дозволити да деца умиру, било које друго религиозно покоравање Богу имплицитно негира доброту Бога. Не хвала!“ Бергера не може да умири ни обећање да ћемо сви ми прећи у једну космичку, крајњу реалност, за њега, када је у питању смрт детета, ово је само друга верзија смрти. Хришћанска вера потврђује јединствену и вечну судбину и детета и целокупног човечанства кључним концептом васкрсења, без којег ова вера постаје „узалудна“, закључује Бергер (Berger 2004, 164). Управо нам теодицеја омогућава да у недаћама свакодневног живота разумемо смрт као догађај у космичкој историји, који има крајње значење, да наставимо живот након смрти неког нама блиског и драгог.

Издвојила бих, као значајно за антрополошко разумевање религије, како је Бергер тумачио искуство *друге реалности* и колико је пажње посветио управо искуствима самих верника. Сматрао је да просечно људско биће никада не може бити сигурно у природу контакта са „другом реалношћу“, у том смислу, за већину обичних људи вера заправо значи да немају сазнање о другој реалности, светом космосу, да оно заправо није ни могуће. Хришћанска вера је инсистирала на свеprisутности Бога и Светог духа, али и на институционалном посредовању, међутим, широм света верници су тежили доживљају непосредног искуства, нарочито у пентекосталним црквама и харизматичним покретима, захваљујући популарним искуствима крштења и

силаска Светог духа, моћи оздрављења и исцељења, глосолалији¹³ (Berger 2004, 122). Како се односити према овим искуствима?

Посебно и занимљиво питање којим се Бергер бави у књизи *Questions of Faith* јесте како се различите верске организације, поготово хришћанске цркве, односе према питањима натприродних чуда и исцељења (Berger 2004, 97–102; 122–129)¹⁴. „Може ли се веровати у чуда?“, пита Бергер и најпре даје дефиницију чуда: „Чудо је натприродна интервенција у каузалним секвенцама емпиријског света“ (Berger 2004, 98). И поред тога што је веровање у чуда можда неспојиво са модерним начином живота, сматра Бергер, милиони савремених људи тражи контакт на различите начине са „стварностима изван емпиријског света“, верује у магију, чуда и „заклиње се својим хорскопом“. Уједно, Бергер сматра да су ова веровања и праксе заправо „контракултурне“, окренуте против секуларног погледа на свет који се заснива на науци, а који је културно успостављен посредством институционалног, образовног система и медија масовне комуникације (Berger 2004, 99).

Бергер је проблематизовао феномен „религијског“ и „духовног“, сматра да се та разлика истиче код људи који су незадовољни својим црквама или људи који у оквиру *New Age* идеологије трагају за хармоничним животом. Таквих људи је данас много у Америци и Европи, додала бих – па и у Србији, они ће се радије изјаснити као „духовни“ а не „религиозни“, изричито тврде да не припадају ни једној традицији, често негирају управо ону из које долазе, али за велики број њих карактеристично је да се упуштају у потрагу за искуствима директног контакта са трансцендентном реалности, као и да су њихови концепти еклектички¹⁵, комбинују различите религијске традиције посебно оне које имају развијене контемплативне технике, у настојању да допру до „духовног искуства“ (Berger 2004, 122–123).

Секуларизација и десекуларизација

Бергер разликује две димензије секуларизације, на нивоу структурних манифестација и на нивоу секуларизације свести (Berger 1973, 115).

¹³ Пентекостализам је иначе познат по глосолалији – изговарању бесмислених речи, верници то искуство доживљавају и тумаче као силазак Духа светог. Глосолалија се сматрала духовним даром првих хришћана.

¹⁴ Протестантизам је довео у питање и могућност појаве чуда, посебно је калвинизам био искључив у томе. Хришћанским црквама, пре свега, римокатоличкој и протестантским, изузев евангелизма, не одговара да верници сами успостављају директан контакт са Светим духом изван институционалних оквира. Црквене институције се представљају као „главни чувари и администратори“ Светог духа (Berger 2004, 124). Бергер је пратио историјски развој харизматичних покрета у оквиру хришћанства, описује такве примере од средњег века до данас са посебним освртом на Лутера (Berger 2004, 123–129).

¹⁵ Када у интервјуу говори о карактеру религиозности јапанског друштва, наводи да поједини људи не виде никакав проблем у томе да одлазе у шинто светилишта у одређеним годишњим добима, да се ванчају на хришћанској церемонији и да их покопа будистички монах. Еклектицизам је честа појава и у читавој источној Азији и Кини (Mathewes, 2006).

Веродостојни емпиријски подаци се односе на први ниво под којим се конкретно подразумева да су верске институције одвојене од државе, да немају више монопол над образовањем, економијом итд. Ту је реч о структуралној или објективној секуларизацији, која се односи на диференцијацију друштвених институција и место религије у објективној структури друштва. Субјективна секуларизације се догађа на нивоу свести, односно, значи губитак верског утицаја на појединце (Berger 1967, 107).¹⁶ Значења и одговори на питања о смислу живота се траже у другим институцијама или секуларним алтернативама. Дакле, у многим друштвима су религијске институције изгубиле утицај и моћ али, тек у изношењу тезе о десекуларизацији, двадесетак година касније, Бергер увиђа да то не значи да је религија нестала, религијска веровања и праксе могу да остану значајни у животима појединаца, на индивидуалном нивоу. Могућ је и обрнут случај – да верска институција буде утицајна и моћна, да игра друштвену и политичку улогу иако мали број верника верује и практикује оно што институција проповеда (Berger 1999, 3; Berger 2008, 13).

Како је Бергер објаснио свој „коперникански обрт“ од заговорника теорије секуларизације до њеног главног критичара на основу тезе о десекуларизацији? До промене је дошло постепено, у етапама али не у смислу промене филозофске или теолошке позиције, већ на основу уважавања емпиријских чињеница и тежине доказа.¹⁷ Дужим процесом запажања и размишљања, још од седамдесетих година, Бергер је увидео да теза о секуларизацији постаје неодржива, пре свега, основна, веома једноставна идеја о корелацији модернизације и секуларизације: модернизација доводи до секуларизације, односно, до опадања религиозности „како у друштву тако и у свести појединаца“. Наиме, емпиријске чињенице показале су да неке верске институције губе друштвени значај и утицај али, као што сам већ поменула, Бергер је сматрао да то није имало импликације на нивоу индивидуалне свести и у животима појединаца (Berger 2008, 13). Модерност није нужно довела до секуларизације, можда у појединим деловима света и код појединих људи, али ту не постоји нужна међузависност и условљеност. Често се помиње аргумент да су Америка и Јапан неоспорно веома развијени делови света и ништа мање модерни у односу на државе Западне Европе. Бергер ипак из генерализације о општој религиозности у свету издваја два случаја: Западну и Централну Европу и међународну интелектуалну елиту¹⁸, из чије

¹⁶ За разлику од Бергера, његов близак сарадник, Лукман је сматрао да појединац може остати религиозан и онда када превлада секуларизација на институционалном нивоу (Luckmann 1991, 147, наведено према Pollack 2014, 113).

¹⁷ За Бергерову промену парадигме пресудно је упознавање са евангелизмом у Америци, боравак у Латинској Америци, тачније Мексику, Африци и Азији. Пре свега, Бергер упозорава на препород ислама који је захватио цео муслимански свет од Северне Африке до Индонезије, па и дијаспору на западу, као и ширење пентекосталног покрета који броји око 600 милиона присталица (Berger 2012, 314).

¹⁸ Реч је о глобализованој елитној субкултури високообразованих људи, превасходно из друштвених и хуманистичких наука, сматра Бергер (Berger 2008, 21).

кухиње је практично и изашла теорија секуларизације (Berger 2008, 21). Назвао је то евросекуларизацијом као важним аспектом европског културног идентитета. Већина у свету је религиозна, и то је емпиријска чињеница коју би требало преиспитивати и утврдити различите облике односа према вери у различитим културним и историјским контекстима. Није лако признати да сте погрешили, али као научник морате да поштујете емпиријске податке, за Бергера је то предност друштвених научника у односу на филозофе или теологе, подједнако му је занимљиво када се теорија руши као и онда када се верификује (Berger 1999, 2; Berger 2008, 12). На извештајан начин, до поновног ревидирања става према теорији секуларизације дошло је и касније. Бергер се враћа поновним проценама ове теорије и наглашава да теорија није у тој мери погрешна као што је мислио. Наиме, тачно је да модерност производи секуларни дискурс, јер он омогућава људима да се баве различитим областима у животу, без обзира на религиозну интерпретацију реалности. Грешка је једино у томе што теорија секуларизације не узима у обзир способност људи да живе у верским и секуларним областима стварности и да се, по потреби, пребацују из једне у другу (Berger 2014, 53).

Зашто Бергер није развио концепт десекуларизације, зашто је овај концепт остао недефинисан како у његовим радовима тако и у друштвеним наукама уопште? Истина, концепт десекуларизације није прецизно дефинисао ни сам Бергер, посредно се може закључити да је то процес супротан секуларизацији, будући да га и сам назива контра-секуларизацијом (Кагров 2010, 235). Под секуларизацијом Бергер подразумева процес у коме се сектори друштва и културе ослобађају од доминације верских институција и симбола (Berger 1967, 107; Berger 1973, 113). У том смислу, десекуларизација би била обрнут процес. Међутим, сматрам да је главни разлог томе што не развија овај концепт заправо његова идеја о теорији плурализма, коју је на више места објаснио као теорију која би требало да замени теорију секуларизације.

Религијски плурализам

У интервјуу Метјузу (Mathewes 2006), Бергер наглашава да, с друге стране, модерност вероватно, али не и неизбежно води плурализму, односно, плурализацији погледа на свет, вредности, укључујући и религију. Бергер сматра да је у свом раном раду направио основну интелектуалну грешку занемаривши податке и емпиријске доказе у повезивању два феномена, иако сродна али различита, као што су секуларизација и плурализација. Реч је о веома значајним структурним променама и ефектима које те промене имају на институције и људску свет. Као што сам поменула, главна теза је потпуно ревидирана „модерност не производи нужно пад религије“, али нужно производи процес плурализације, ситуацију у којој све више људи живи у „окружењу конкурентских уверења, вредности и начина живота“ (Berger 2012, 313).

Дакле, на питање шта би требало да замени теорију секуларизације у модерном друштву, Бергер одговара да је то теорија плурализације. Сматра да секуларни дискурс коегзистира упоредо са плурализмом религијских дискурса (Berger 2012, 316). Под религијским плурализмом подразумева социјалну ситуацију у којој „коегзистирају људи различитих расних, етничких или религијских група, погледа на свет и принципа, „у истом друштву у условима грађанског мира“ (Berger 2014,1; Berger 2010, 348).¹⁹ Кључно је да људи међусобно интерагују, да живе једно са другим, а не само једно поред другог. На веома занимљив начин Бергер даје примере плурализма у свакодневном животу описујући, често са дозом софистицираног хумора, суживот међу појединцима или групама које имају независне или различите вредности и обичаје широм света, од често помињаног евангелизма у Америци до скизма Индије и шинто религије у Јапану.

Феномен плурализма је, дакле, нова парадигма коју је Бергер развијао у последњој деценији свог живота. Реч је о два облика плурализма, истовременој присутности различитих религијских традиција и коегзистенцији религиозних и секуларних дискурса. Плурализам различитих погледа на свет и вредности у једном те истом друштву важна је промена која наступа са модерношћу. Бергер сматра да то може али не мора бити повезано са секуларизацијом. О новој идеји, до које је дошао почетком 2012. године, пише у књизи *The Many Altars of Modernity* (2014)²⁰, ослањајући се на Казановино схватање да су у току модернизације, друштвене функције верских институција редефинисане и подељене између цркве и државе, религије и економије, религије и образовања (Berger 2014, x). Бергер тако стиже до увида: ако је дошло до диференцијације између верских и других институција, то се мора манифестовати и у свести појединца. Дакле, Бергер у ширем контексту социологије знања говори о промени ума – плурализам продира и у свест појединца. Већина људи ради у секуларним областима живота, они или не праве дихотомију између вере и секуларности или је она флуидна конструкција. На институционалном нивоу религијски плурализам оставља важне последице. Никома више није загарантован ауторитет и монопол над религијом – позајмљујући терминологију из економије, Бергер изводи теорију религијског тржишта (Berger 2005, 439; Berger 2010, 349). На религијском тржишту религија постаје роба као и свака друга, а купци се понашају бирајући у складу са својим преференцијама. Развој плурализма,

¹⁹ Бергер је уредио књигу *The Desecularization of the World* (1999) и написао опширно уводно поглавље; следе радови утицајних научника, као што су Џорџ Вајгел, Дејвид Мартин, Гејс Дејви, Ту Вејминг и Абдулах А. ан На’им. (књига је објављена и на српском језику, Berger 2008.)

²⁰ Ова Бергерова књига је, на изванредан начин, дељено ауторство. Наиме, други део књиге су одговори Ненси Амерман, Детлеф Полак и Фенганг Јанг. Посебан квалитет овако конципиране књиге, што је, претпостављам, заслуга издавача, јесу одговори научника у другом делу књиге. Док је Амерман била на линији задатка, Полак је веома критички наступио, нарочито у односу на четврто поглавље Бергерове књиге. Полак полемише са Бергером аргументовано, на основу својих студија које показују да повећање плураности може имати дифузне ефекте и конфузан садржај вере (Berger 2014, 111–122).

сматра Бергер, тече у два правца: једно је тржишни модел где се велики број религијских организација такмичи за вернике, па чак и тамо где и даље постоји религијски монопол једне институције, верници имају избор да је напусте или остану у њој. Друго, плурализам јача у ситуацијама и околностима политички установљене и правно гарантоване слободе. Под утицајем Бергера и у дискусији са овим концептом, теоретичари рационалног избора Старк, Финке и Јанакон преокрећу некадашњу Бергерову идеју да религијски плурализам доводи до секуларизације и тврде да он стимулише религијски раст.²¹ Секуларизовану Европу теоретичари рационалног избора тумаче као резултат високо регулисаног и ограниченог религиозног тржишта – традиционалне цркве су субвенционисане и незаинтересоване за ангажовање на привлачењу верника, а уједно и спречавају конкуренцију (Stark 2006, 64). Међутим, тамо где постоји велика конкуренција међу различитим религијским заједницама и верским групама, „религијске економије“ се понашају као „комерцијалне економије“, настојећи да повећањем квалитета верских производа повећавају и број потрошача (Finke and Stark 1988, 42).

Западна секуларност није једина модерност, постоје и друге верзије модерности у којима религија има важно место. Из тог разлога Бергер инсистира да је на развијању парадигме потребан интердисциплинарни рад, међутим, Бергер не каже у којим правцима би требало развијати ову парадигму. Он даје почетне импугне, између осталог, постављајући нека од истраживачких питања: „Како могу бити побожан, практиковати ислам и истовремено бити модерна особа?“. Друго питање је: „Како би могла или требало да изгледа исламска модерност?“.

Прихватајући пријатељске критике Стива Бруса, којег је веома поштовао због његове доследности у залагању за теорију секуларизације, Бергер је донекле ревидирао своје ставове о погрешним поставкама теорије секуларизације. Секуларни дискурс је у складу са релативизмом и плурализмом – само један од многих дискурса и није неупитно знак секуларизације. Такође, боље је разумео глобалну реалност секуларног дискурса – могуће је бити истовремено секуларан и верски (Berger 2014, xii). Међутим, Бергер није проблематизовао какви су могући односи између дискурса, да ли су, поред суживота, могућна и међусобна искључивања, сукоби, узајамне субверзије, превладавање једног над другим итд. Такође, остаје да се дискутује о две плураности, односу између индивидуалне свести и друштвених институција и какве то последице има на политику, друштво и културу (Pollack 2014, 115). Сматрам да конкурентност и борба између секуларних и верских дискурса постоји у готово свакој култури, како у јавној сфери тако и на индивидуалном нивоу, а који ће дискурс превладати зависи од

²¹ Резултати различитих емпиријски истраживања су међусобно контрадикторни: поједина истраживања су потврдила ову тезу, поједина су важеће тезе потврдила само у одређеним околностима, има и оних која су потврдила Бергерову хипотезу из шездесетих – да плурализам доводи до слабења религије (види више о томе, као и референце везане за поменута истраживања: Hamilton 2003, 326).

низа друштвених, политичких, културних и других околности. Можда бисмо могли да кажемо да је избор дискурса на индивидуалном нивоу ситуацион. Болестан човек ће најпре затражити помоћ званичне медицине (секуларни дискурс), може да се обрати и Богу и моли за исцељење (верски дискурс), може да прибегне алтернативама како медицинским тако и верским или магијским, на крају, ако нема спасења, може да рационализује позивајући се на судбину.

Уместо закључка

Претпостављам да је, у последњих годину дана, написан велики број радова о Бергеру, али за сада ми нису познати, сем оних који се могу наћи на интернету. Овај рад је могао, наравно, да изгледа сасвим другачије, изабрала сам проблеме које сматрам релевантним, у позадини овог избора је мој антрополошки фокус. Све теме су изузетно значајне за антропологију религије, а оно што је Бергер као истраживач религије написао у плодној и дугој каријери превазилази дисциплинарне границе. Мислим да би се и Бергер сложио са мном. У једном од последњих интервјуа, говорио је о својим првим истраживањима пентекосталне религије у Њујорку, за потребе израде магистарске тезе. Истраживао је протестантске Порториканце, водио интервјуе са великим бројем испитаника, обилазио је цркве у Источном Харлему и посматрао служења од једне до друге цркве; каже да је његово истраживање постало антрополошко.²² Истраживао је у Мексиску (три године), другим латиноамеричким земљама, Африци и Азији – претпостављам да је и у тим истраживањима често наступао као антрополог. Бергер није видео себе у позним годинама као социолога, није се, каже, уклапао у оно што је социологија данас, јер практикује врсту социологије коју је научио пре 50 година. У социологији је превладао „методолошки фетишизам“ (Mathewes 2006), већина истраживања је квантитативна и базира се само на статистичким подацима²³, али они не помажу да разумемо друштво у целини, сматра Бергер (Vera 2015, 7).

И на крају, нисам сигурна да ли је америчко друштво модел за будућност религије у демократским друштвима у којима желимо да живимо. Али, свакако, оно што се дешава у Америци по питању религијског плурализма, прелива се на читав свет. Попуњавајући обрасце за колеџ као осамнестогодишњак, Бергер је наишао на питање у рубрици „Религиозне преференције“.²⁴ Тражио је објашњење шта то значи и шта се од њега очекује. Заправо, у тој синтагми садржана је целокупна америчка религија. Термин је потекао из тржишне економије, понуђен нам је избор, дакле, имамо слободу

²² <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-peter-berger-professor-emeritus-at-boston-university-29053f12-02c5-4441-b467-a544da22e99c>

²³ Опште је познато да су подаци религијске статистике непоуздани (Berger 2010, 354).

²⁴ Приликом пописа становништва, грађанима Америке се не поставља питање о религијској припадности.

да одлучимо, али истовремено та одлука не мора да буде дубока, јер већ сутра можемо да изаберемо нешто друго. То је и објашњење за везу модернизације и религијског плурализма. Модернизација на свим нивоима подразумева могућност избора, коју религију ћемо изабрати, када и на који начин ћемо је упражњавати – ствар је слободног избора. Завршићу рад у Бергеровом маниру, једним вицем из Северне Ирске који може да илуструје и парадокс религијског избора: „Док је човек ходао мрачном улицом у Белфасту, пред њега је скочио наоружан човек, уперео му пиштољ у главу и упитао га: ‘Да ли си протестант или католик?’ Човек је промуцао: ‘Ја сам заправо атеиста’. ‘О да’, одвратио је наоружани човек, ‘а да ли си протестантски или католички атеиста?’ (Berger 2008, 27).

Коришћена литература

- Berger, Peter, L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City. New York: Doubleday and Company.
- Berger, Peter, L. 1973. *The Social Reality of Religion.* Harmondsworth: Penguin.
- Berger, Peter, L. 2004. *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Cristianity.* Oxford: Blackwell Publishing.
- Berger, Peter, L. 2005. “Orthodoxy and Global Pluralism.“ *Demokratizatsiya* 13 (3): 437–447.
- Berger, Peter, L. 2012. “Further Thoughts on Religion and Modernity.“ *Society* 49: 313316. DOI: 10.1007/s12115-012-9551-y
- Berger, Peter, L. 2013. “Reflections on the Twenty-Fifth Anniversary of The Social Construction of Reality.“ In *The New Sociology of Knowledge, The Life and Work of Peter L. Berger*, ed. Michaela Pfadenhauer, with selected essays by Peter L. Berger, 11-15. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Berger, Peter, L. 2014. *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age.* Boston - Berlin: de Gruyter.
- Berger, Peter, L. & Thomas Luckmann. 1992. *Socijalna kosntrukcija zbilje: rasprava o sociologiji znanja.* Zagreb: Naprijed.
- Berger, Piter L. 2010. „Pravoslavlje i globalni pluralizam.“ U *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavne crkve*, prir. Dragoljub B. Đorđević i Miloš Jovanović, 347–358. Beograd: Konrad Adenauer, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije.
- Berger, Piter, L. 2008. „Desekularizacija sveta: opšti pregled.“ U *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, prir. Piter L. Berger, 11–30. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E. – Peter Lang.
- Finke, Roger, Rodni Stark. 1988. “Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906.” *American Sociological Review* 53 (1): 41–49.
- Gerc, Kliford. 1998. *Tumačenje kulture I*, Beograd: Čigoja štampa; Biblioteka XX vek.
- Hamilton, Malkom. 2003. *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*. Beograd: Clio.
- Karpov, Vyacheslav. 2010. “Desecularization: A Conceptual Framework.” *Journal of Church and State* 52 (2): 231–270.
- Lukman, Tomas. 1994. „Sekularizacija – moderan mit.“ U *Povratak svetog*, Zbornik tekstova, prir. Dragoljub B. Đorđević, Niš: Gradina.
- Mathewes, C. T. 2006. “An Interview with Peter Berger.” *The Hedgehog Review* 8 (1&2): 152–161.
<https://iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12PBerger.pdf>, pristupljeno u novembru 2018.godine.
- Pfadenhauer, Michaela. 2013. *The New Sociology of Knowledge, The Life and Work of Peter L. Berger*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Pollack, Detlef. 2014. “Response by Detlef Pollack: Toward a New Paradigm for the Sociology of Religion?” In *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, ed. Berger, Peter, L., 111–122. Boston Berlin: de Gruyter.
- Segal, Robert, A. 1990. “Clifford Geertz and Peter Berger on religion: The Differing and Changing views.” *Anthropology and Humanism Quarterly* 15(1): 210.
- Stark, Rodney. 2006. „Economics of Religion.“ In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. Robert Segal, 47–67. Oxford: Blackwell Publishing.
- Vera, Hector . 2015. “Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert“. *Cultural Sociology* 19. DOI: 10.1177/1749975515616825
- Wuthnow, Robert, James Davison Hunter, Albert Bergesen, Edit Kurzweil, 2010. *Cultural Analysis, The Work od Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. London and New York: Routledge and Kegan Paul.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Varia

Соња Жакула

Етнографски институт САНУ, Београд
zakula.sonja@gmail.com

Ивана Живаљевић

Институт Биосенс, Нови Сад
ivana.zivaljevic@biosense.rs

Изучавање људско–животињских односа у антропологији и археологији II*

Овај текст представља други од планирана два чланка у којима се бавимо проблемом изучавања људско–животињских односа у етнологији и антропологији и археологији. У првом раду (Жакула и Живаљевић 2018), мапирале смо начине на које је питање животиња и њихових међуодноса са људима у нашим дисциплинама третирано до, угрубо, осамдесетих година 20. века. У овом раду представимо нове истраживачке приступе који су се развили од краја 20. века надаље, а који се одликују, пре свега, третманом животиња као активних учесница у људском друштву и култури, и могу се објединити под кишобран-термином *животињски обрт*.

Кључне речи: интердисциплинарност, етнологија и антропологија, археологија, људско-животињски односи

The study of human-animal relations in anthropology and archaeology II.

This paper represents the second of two planned articles in which we focus on the issue of the study of human-animal relations in ethnology and anthropology and archaeology. In the first paper (Žakula & Živaljević 2018), we mapped out the ways in which the issue of animals and their interrelations with humans was treated in our disciplines up until, roughly, the 1980's. In this paper, we will present new research tendencies which developed since the 1980's and are characterized by the treatment of animals as active participants in human society and culture, and can be lumped together under the umbrella term *the animal turn*.

Key words: interdisciplinarity, ethnology and anthropology, archaeology, human-animal relations

*Текст је производ рада на пројектима „Културно наслеђе и идентитет“ (бр. 177026) и „Биоархеологија древне Европе: људи, животиње и биљке у праисторији Србије“ (бр. III 47001) које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Увод

У претходном, првом делу овог рада (Жакула и Живаљевић 2018), отвориле смо питање различитих начина на које су нељудске животиње фигурирале у антропологији и археологији, почев од њиховог настанка па све до последњих деценија 20. века. Имајући у виду заједничко, модерничко наслеђе обеју дисциплина, а посебно њихову усмереност на људе у својим доменима истраживања, није изненађујуће да су доминантни наративи дуго времена били изразито антропоцентрични и утемељени на идејама о људској одвојености од остатка живог света. У оквиру различитих материјалистичких и симболичких приступа који су смењивали једни друге и на специфичан (а опет аналоган) начин се манифестовали у антропологији и археологији, о животињама се мислило искључиво као о економским и симболичким ресурсима, или пак као о „прозорима и огледалима“ за сагледавање људских друштава. Другим речима, све не-људске животиње са којима делимо планету и стварамо различите врсте веза, важних за обе стране, биле су искључене из заједничких историја као активне учеснице.

У овом раду, фокусираћемо се на нове тенденције и приступе људско–животињским односима, које се као својеврсни посткартезијански *животињски обрт* помаљају у различитим дисциплинама и областима – филозофији, психологији, социологији, етологији, екологији, женским студијама, у оквиру активизма за права животиња и очувања животне средине, али и у антропологији и археологији. Окосницу и тачку сусрета ових различитих дисциплина представља тежња за децентрирањем људског и указивање на девастирајуће последице антропоцентричног и капиталистичко–конзументског виђења света и, поврх свега, тежња да се не-људске животиње виде као субјекти а њихови односи са људима као *двосмерни* и важни у стварању заједничких искустава. Приказаћемо стога кључне парадигматске промене у хуманистичким и научним дисциплинама које су довеле до другачијих виђења људско–животињских односа, али и специфични потенцијал који *животињски обрт* има за антропологију и археологију и исписивање нових историја међусобног обликовања.

Заснивање интердисциплинарних студија људско–животињских односа

Било какво мапирање процеса који доводе до настанка нових истраживачких поља у науци је компликован задатак и свакако не може обухватити све утицаје и околности који су се поклопили да би се догодила промена парадигме, али мислимо да је могуће издвојити неколико кључних инстанци које су настајак савремених интердисциплинарних студија људско–животињских односа учиниле могућим:

Сцијентификација социјалних покрета – како у уводнику за први број часописа *Society and Animals* (срп. Друштво и животиње) из 1993. године наводи Кенет Шапиро (Kenneth Shapiro - прештампано у: Flynn (ed.) 2008):

„Помаљање академског поља истраживања је пратило сва три скорашња прогресивна социјална покрета (покрет за грађанска права, покрет за женска права и еколошки покрет). Ово снажно указује на неизбежност подпоља студија животиња које би одговарало покрету за права животиња.“ (Shapiro 2008 [1993], 4, превод С.Ж.).

Утицај који су прогресивни социјални покрети имали на друштво одразио се, разумљиво, и на науку, а посебно на друштвене науке. Превирања и преиспитивања која су се догађала у антропологији осамдесетих година, а тицала су се рода и улоге тела у култури, тј. односа биологије и културе (Ivanović i Šarčević 2003), на пример, уздрмала су неке давно успостављене претпоставке и дихотомије у антропологији и отвориле пут за нова тумачења. И у постпроцесној археологији (која је у великој мери инкорпорирала дискурс социокултурне антропологије), заокупљеност питањима статуса, рода и идентитета као несталних и перформативних категорија временом је отворила пут ка деконструкцији и самих концепата *људскости* (Thomas 2007), *особности* (Fowler 2004; 2010) и *телесности* (Hamilakis et al. 2002; Borić and Robb 2008), а захваљујући зборнику *What is an animal?* (срп. Шта је то животиња?) (Ingold 1988) и *анималности*. Слично се догодило и са етичким питањима у вези са употребом животиња у савременом друштву која су потекла из покрета за права животиња. Како у уводнику за зборник *Social Creatures: A Human and Animal Studies Reader* (срп. Друштвена бића: ридер за студије људи и животиња), наводи Клифтон Флин (Clifton P. Flynn):

„Кроз историју, људи су оправдавали своја веровања у вези са нашом супериорношћу у односу на остале животиње на најразличитије начине. Понекад смо користили религијске аргументе који су тврдили да животиње немају душе, и стога не завређују моралне обзире; или да је Бог људима дао превласт над осталим животињама и право да их користимо како год хоћемо. Други мислиоци су одлучили да животињама недостаје могућност да расуђују (разум), и стога не могу да буду део моралне заједнице, или како им недостаје могућност да осећају, тако да не могу заиста да пате. Неки су, пак, инфериорни статус животиња приписивали њиховом недостатку језика. Без језика, како је аргумент гласио, животиње нису могле да мисле, нису могле да користе симболе да стварају дељена значења са другима, нису имале „сопство“ (*self*), и стога нису биле способне да учествују у значајним интеракцијама са људским бићима.

... Наша моћ над другим животињама и наши ставови према њима, омогућили су да их, у најбољем случају, посматрамо као тривијалне, неважне и периферне, или да их игноришемо и потпуно изостављамо из читаве слике у најгорем.“ (Flynn 2008, xiv, превод С.Ж.)

Управо је преиспитивање оваквих (махом неоснованих филозофских) „датости“ у вези са животињама било кључно за успостављање студија људско–животињских односа.

Међутим, **етичка питања** која су уздрмала перцепцију људско–животињских односа у друштвеним (али и природним) наукама нису долазила само од покрета за права животиња. Глобална **еколошка криза**, чије присуство и *опасност* су препознати још шездесетих година 20. века, континуирано је попримала (и поприма) све веће и озбиљније размере, а свест о њој је имала снажног одјека у науци начелно – од геонаука и климатологије, преко биолошких и медицинских наука, па све до друштвених. Политичка и економска питања која се тичу управљања ресурсима дотакла су се и археологије и антропологије: археолози (нпр. Hudson et al. 2012) нудили су своју историјско-еколошку перспективу о повратним везама између људског деловања и промена у окружењу, као и чему нас оне могу научити у *антропоцени*, док су се антрополози нашли позваним да указују на еколошки одрживе моделе живота у савременим друштвима која су проучавали, али, неретко, и у ситуацијама да заступају проучаване заједнице и боре се за њихова права на земљу у случајевима у којима су различити политички и економски ентитети покушавали да им ту земљу отму у служби „прогреса“. Но, однос са и према животињама, а посебно у светлу савременог индустријског сточарства и његовог утицаја на животну средину, чини важан део разматрања проблема глобалне еколошке кризе данас, што утицај научних разматрања еколошке кризе чини још једним од фактора који је допринео успостављању интердисциплинарних студија људско–животињских односа.

Студије доместикације животиња у археологији биле су важно и живо поље истраживања и дебатована у дисциплини од њеног настанка (нпр. Bökönyi 1969; 1974; Clutton-Brock 1999; Orton 2010; Russell 2012, 207-258). Како је поменуто у претходном раду (Žakula i Živaljević 2018), многи приступи овом феномену били су изразито материјалистички (нпр. доместикација као одговор на климатске промене, пораст популације и др., тј. фокус на употребној вредности животиња) или симболички (доместикација као метафора трансформација људских друштава, тј. њене друштвене, идеолошке и ритуалне импликације). Студије које су се бавиле биолошким аспектима доместикације животиња већином су оперисале у оквирима тога шта *ми* чинимо *њима*, те се у том погледу нису превише разликовале од оних усмерених на културне аспекте: и једне и друге су узроке тражиле искључиво у људима. Било је и изузетака; нпр. Фредерик Цојнер (Zeuner 1963) је, без разлике, одрицао интенционалност у овом процесу и људима и животињама. Он је доместикацију видео као *симбиозу*, нешто попут односа мравца и биљних ваши. Са друге стране, надовезујући се на Цојнерову идеју међусобне користи, Тери О’Конор (O’Connor 1997, 154) се запитао се шта је људе учинило атрактивним за животиње у неком моменту историје, пре него обрнуто.

Експлицитно или имплицитно, питање доместикације ипак је повлачило за собом и размишљања о новим видовима *односа* које је она

донела¹, а тиме и улогу животиња у њима. Франсис Галтон (отац озлоглашене еугенике) још је 1865. истицао понашање одређених врста као кључно: то су морале бити животиње које су прилагодљиве, социјалне, могу се парити у заточеништву, прихватати присуство људи и са њима комуницирати (Clutton-Brock 1999, 1-9). Овакав приступ подразумевао је већи акценат на етологији (науци о понашању животиња, укључујући и људе), који је касније применила Џулијет Клатон-Брок (Clutton-Brock, 1999), да поменемо само неке ауторе. Етолошка перспектива није третирала животиње као пуке објекте (додуше, не баш ни као субјекте)², но услед свог природњачког наслеђа није наишла на већи одјек у хуманистичким дисциплинама. Кључни помак који је означио улазак ових питања у сферу хуманистике јесте поменути зборник *What is an animal?* (Ingold 1988), који је проблематизовао антропоцентрична и дуалистичка виђења људи и животиња, и указао да њихови односи (какву год форму имали) увек имају друштвени карактер.

Следећа важна инстанца која је допринела заснивању студија људско–животињских односа била је оно што Моли Мулин (Mullin 1999, 2002) назива **деколонизација антропологије**. Под овим ауторка подразумева пре свега препознавање, признавање и прихватање колонијалних корена и колонијалног наслеђа антропологије, а потом и теоријске последице овог освешћења. Деколонизација антропологије тако реферира на сва преиспитивања дихотомија, попут оне између природе и културе, поновна разматрања старих концепата, попут етнографије и новонастале мултивокалности и мултифокалности дисциплине. Питање животиња и људско–животињских односа је, у том смислу, доследно следило (интер)дисциплинарне трендове. Деконструкција старих дисциплинарних аршина омогућила је стварање нових и другачијих интерпретација и отворила врата за нове методолошке поступке, оквире и питања који су били незамисливи у ранијој констелацији ствари. А питања која су се тичала односа моћи и неједнакости су постала легитимне теме за размишљање у оквиру истраживања односа између људи и осталих животиња у антропологији.

Последња инстанца коју бисмо издвојиле је била у основи методолошког типа. Реч је о **теорији актера и мрежа** (енг. *actor-network theory*), која је потекла из студија науке и технологије, а коју је развио француски социолог и антрополог Бруно Латур (Latour & Woolgar 1979, Latour 1987). Теорија актера и мрежа развијена је на основама француског структурализма – посебно семиотике Алжирдаса Жилијена Гремаса, и представља, пре свега, методолошки приступ истраживању процеса стварања научног знања, што подразумева посматрање свих чинилаца који су укључени у овај процес – како научника, тако и инструмената, али и животиња са којима

¹ Сетимо се да нам је још 1943. Сент Егзиперијева лисица у *Малом принцу* показала да „припитомити“ значи „успоставити везе“ (Saint-Exupéry 1988, 67 [1943]).

² С тим да што су контакти између научника-етолога и проучаваних животиња били ближи и учесталији, расла је и тенденција да се оне виде као субјекти (Bird-David 1999, 71; Nagaway 2008).

раде у лабораторијама – као *актаната* у процесима генерисања значења која касније бивају интерпретирана као научне чињенице. Она је начин посматрања извесних друштвених ситуација и материјалних и семиотичких чинилаца који у тим ситуацијама ступају у интеракцију. Становиште да и нељуди – остале животиње али и неживи предмети – делају у стварању друштвено разумљивог значења дало је подстицај али и методолошку основу за нова промишљања истраживачима људско–животињских односа. Иако је ANT често била на мети критичара као исувише редуccionистичка, семиотичке основе на којима почива послужиле су као основа за развијање неких савремених антрополошких приступа људско–животињским односима (нпр. Kohn 2007, 2013), а сам Латур је, поглавито својим промишљањима антропоцена, постао близак данашњим значајним теоретичарима људско–животињских односа, као што су Дона Харавеј (Donna Haraway), Филипе Дескола (Phillipe Descola) и Едуардо Вивеирос де Кастро (Eduardo Viveiros de Castro).

Може се устврдити да су фактори који су овде изнесени чинили теоријску али, у извесном смислу, и *друштвену* окосницу за етаблирање интердисциплинарних студија људско–животињских односа какве постоје данас. Сцијентификација социјалних покрета, етичка питања и еколошка криза уздрмале су науку у 20. веку на више нивоа, и омогућиле преиспитивање неких старих идеја – једна од њих је била и вера у научне чињенице. Ово последње условило је и настанак студија науке и технологије и, у оквиру њих, теорије актера и мрежа. С друге стране, у самим дисциплинама археологији и антропологији, размишљање о осталим животињама са којима делимо планету је запало у кризу, а старе теорије и начини интерпретације су – између осталог, и у светлу технолошког напретка и нових појава као што су патентирани организми, ксенотрансплантација али и еколошка девастација узрокована људским деловањем – изгубили своју експланаторну моћ. Парафразирајући Дону Харавеј (2003), испоставило се да животиње нису ту (само) да их једемо и да уз помоћ њих мислимо, оне су ту – и одувек су биле ту – да са њима *живимо*. А социокултурна антропологија опремљена „герилским тактикама етнографије“ (Willerslev 2013), и архео(зоо)логија, са јединственим увидом у материјалне трагове коегзистенције током последњих 2.5 милиона година (Overton and Hamilakis 2013) нашле су се на прочељу животињског заокрета (енг. *the animal turn*) у друштвеним наукама, који је имао да одговори на питање како то, уствари, изгледа живот са другим животињама, како је изгледао некад и шта га је учинило и чини га *баиш таквим* данас.

Нови приступи у антропологији

Промене које су се догађале од осамдесетих година надаље, условиле су настанак нових приступа животињама и људско–животињским односима у антропологији. Преиспитивање антрополошке епистемологије, а посебно идеја о природи и култури као универзалним – и супротстављеним –

категијама, довело је до новог интересовања за неке старе теме попут анимизма (нпр. Bird-David 1999; Descola 2013), али и до својеврсног методолошког „отварања“ дисциплине када је реч о животињама.

У уводу за зборник *Social creatures...*, Клифтон Флин наводи да су основна истраживачка питања која покрећу студије људско–животињских односа „Шта можемо научити о себи из наших односа са другим животињама?“ и „Шта нас начини на које мислимо о и третирамо друге животиње могу научити о томе ко смо?“ (Flynn 2008, xvi, превод С.Ж.) Иако ова питања настављају да буду релевантна у студијама људско–животињских односа, нови приступи у социокултурној антропологији, артикулисани у последњих петнаестак година, надилазе ова основна питања, тако што претендују на то да однос човек–животиња третирају као однос *субјекат–субјекат*, а не *субјекат–објекат*. Овај епистемолошки „идеал“ постижу на различите начине и у различитој мери, али је управо та тежња оно што их суштински разликује од ранијих приступа. Акцент је на третирању животиња и људско–животињских односа као *важних по себи* и, заправо, *вредних истраживања* и мимо покушаја да се дође до дубљих сазнања о *људима* и људским културама, или, с друге стране, на њиховом третирању као суштински конститутивних за начине на које, као људска бића, *бивамо у свету*, а не само као прозора и огледала кроз које сагледавамо вредности и културне преокупације различитих људских заједница. Тако је могуће говорити о помаљању два основна правца развоја истраживања људско–животињских односа у социокултурној антропологији. Иако нису међусобно искључиви, настали су калемљењем идеје о важности људско–животињских односа на донекле различите дисциплинарне основе, а везују се превасходно за, с једне стране, британску, а с друге стране америчку (и донекле француску) антрополошку традицију.

Први правац, артикулисан поглавито у оквиру британске антрополошке традиције, можемо назвати *антропологија људско–животињских односа у ужем смислу*. За њега је значајан и посебно илустративан зборник *Animals in Person: Sociocultural perspectives on human–animal relationships* (срп. Животиње лично: социокултурне перспективе о људско–животињским односима), који је изашао 2005. године. У уводу овог зборника уредник Џон Најт (John Knight 2005) наводи да је основно истраживачко питање на које су аутори имали да одговоре било *Јесу ли животиње добре за вољење?* (енг. Are animals good to love?). У методолошком смислу, овако постављено питање представља радикалан искорак у односу на ранија питања мишљења и исхране, али, важније, признаје, прихвата и у обзир узима најразличитије *емотивне* односе између људи и других животиња који постоје у различитим друштвеним контекстима. Емоције попут љубави, среће, туге или страха су често конститутивне за наше односе према другим животињама, било као индивидуама било као врстама, али исте те емоције играју улогу и у односима које животиње имају *према нама*. Због тога, антропологија људско–животињских односа у ужем смислу, иако не негира шире културне

преокупације заједница којима се бави, фокус најчешће ставља на присне и личне односе и „догађаје контакта“ између одређених људи и одређених животиња. Илустративан пример овог приступа је управо текст Џона Најта из поменутог зборника (Knight 2005a), у којем аутор пише о односима, и посебно, „куршлусима“ у комуникацији између јапанских макакија и посетилаца *saruyama* паркова у Јапану³. Његово етнографско истраживање, поткрепљено етолошком литературом, показало је да је највећи број инцидентних ситуација – у којима макакији нападају људе или улазе у међусобне конфликти на ужас посетилаца – изазван „културним неспоразумом“ који је у директној вези са нашом, људском, концептуализацијом размене и *даривања*. Наиме, инциденти су готово увек повезани са храном и догађају се када људска особа у присуству групе макакија изабере једну јединку којој директно пружи храну. У људској перцепцији постоје даривалац, дар и прималац дара. Са стране макакија, међутим, таква размена не постоји, али постоји строга друштвена хијерархија која је динамична и заснована на *тријадама*. Тако, ако се посетилац сусретне са једним усамљеним макакијем и пружи му храну, неће бити инцидента. Ако је макакија више од два, а посетилац је (што је чест случај) одабрао да храну пружи најмањем или „најмршавијем“ мајмуну (оном који „изгледа најгладније“), то нарушава строгу хијерархију храњења, и мајмуни ће напасти посетиоца који је извор хране (напади су најчешће отимање кеса са храном, али и других предмета које посетиоци могу имати са собом као што су фото-апарати). Ако се сусретне са два одрасла макакија, како год посетилац поступи (нпр. баци им храну насупрот томе да одабере једног којем ће је пружити), велика је вероватноћа да ће се макакији међусобно потући, управо због тога што је њихова концепција хијерархије, или пре, друштвеног положаја, заснована на тријадама. Група од три јединке је „стабилна“ – у њој је једна индивидуа на врху, и има предност у храњењу у односу на остале две. Када су присутне само две јединке, хијерархија је нејасна и једна другу могу изазвати за првенство у храњењу. Важно је такође напоменути да, када се посетиоци сусретну са групом од три или више макакија и храну дају „редом“ односно прво онима који први приђу, или је једноставно баце у њиховом правцу – дакле ако посетиоци поштују унутрашњу хијерархију групе – до инцидента не долази. А управо је храњење мајмуна и „блиски контакт“ са њима главна атракција *saruyama* паркова.

Најтов текст је илустративан зато што, на врло пластичном примеру, показује да су људско–животињски односи увек *двострани* и да не зависе само од *људског* друштвеног контекста, а и са једне и са друге стране могу бити набијени емоцијама и културним преокупацијама⁴. Стога се

³ Реч је о великим ограђеним парковима у којима се макакији крећу слободно, а посетиоци могу да их посматрају, хране и интерреагују са њима.

⁴ Најтов текст је, наравно, само један из зборника, али и само један у низу сјајних текстова о људско–животињским односима проистеклих из овог истраживачког правца. С тим у вези, скренуле бисмо пажњу на текст Матеиа Кандеа (Matei Candea 2010) о односима између једне трупе мерката из пустиње Калахари, биолога који их проучавају, и филмске

истраживања у оквиру антропологије људско–животињских односа у ужем смислу труде да сагледавају праксе и ситуације контакта између људи и осталих животиња из обе визуре. Социолози Арлук и Сандерс су се још почетком деведесетих (Sanders & Arluke 1993) запитали зашто, у друштвеним наукама, никада не размишљамо о томе како ствари изгледају или *миришу* животињама у њиховим односима са нама. Антропологија људско–животињских односа у ужем смислу управо покушава да постави та и таква питања и, заправо, да на њих одговори.

Друго подпоље које посвећује озбиљну пажњу људско–животињским односима формирало се под окриљем *онтолошког обрта* у социокултурној антропологији. Ослањајући се, с једне стране, на наслеђе америчке антропологије и њене преокупације ситуирањем изучаваних популација унутар еколошких оквира у којима живе и, са друге стране, на наслеђе структурализма, аутори који припадају овом правцу, ако се тако може назвати, ревитализују и поново проблематизују старе идеје, попут *анимизма*⁵, и настоје да људско–животињске односе унутар изучаваних заједница третирају као конститутивне за њихове онтологије, а животиње као важне актере у стварању *дељеног значења* које људе повезује са природном средином у којој живе. За ауторе који припадају овом пољу карактеристично је то што се махом баве малим ловачко–сакупљачким заједницама. Могуће је издвојити две кључне методолошке иновације које овај правац доноси студијама људско–животињских односа у антропологији.

Прва методолошка иновација долази од ширих идејних преокупација онтолошког обрта и односи се на „озбиљно схватање“ или „узимање за озбиљно“ нативних онтологија изучаваних популација. Једноставније речено, ово је оно на шта Нурит Берд-Дејвид (1999) скреће пажњу када говори о томе да су нативне онтологије (или, уистину анимистички погледи на свет) често третиране као „веровања“, наспрам *начина сазнавања објективне истине о свету*. У контексту онтолошког обрта, тако, „узимање за озбиљно“ означава прихватање живљених светова истраживаних популација као (за њих) сасвим стварних, без додатог посредовања културе⁶, која их трансформише у (погрешна) *веровања* о томе какав је свет заиста. У контексту изучавања људско–животињских односа, и посебно методолошког доприноса њиховом разумевању које пружа онтолошки обрт, важан је концепт *перспективизма* који уводи Вивеирос де Кастро (1998 [1996]). На метанивоу антрополошке методологије, перспективизам је значајан зато што уводи идеју *мултинатуралности* у антропологију и дотиче се саме сржи дисциплине и

екипе која је снимала серију *Meerkat manor* која је емитована на телевизији Animal Planet (2005-2008).

⁵ Како каже Берд-Дејвид, Леви-Строс није објаснио анимизам, он га је уклонио правећи се да га објашњава, за њега, анимисти свет нису посматрали ништа другачије него било ко други (Bird-David 1999, 70).

⁶ У том смислу, ауторке овог текста су на страни пропонената становишта да онтологија НИЈЕ још једна реч за културу (Carrithers et.al 2010)

практике етнографије – како у уводу за превод Вивеирос де Кастровог чланка на енглески језик каже Мартин Холбрад: „(...) различите врсте не виде исту ствар (или ‘свет’) на различите начине, већ ‘на *исти* начин виде различите ствари [или/као ‘светове’] (Viveiros de Castro 1998, 478)“⁷. Слично томе, разлика између антрополога аналитичара и етнографског субјекта није разлика између њихових перспектива (њихових „погледа на свет“ или „култура“), већ између начина на које једни односно други дефинишу шта се уопште рачуна као свет, са свим оним што га чини (Holbraad 2013). На другом нивоу, перспективизам означава идеју, присутну код многих ловачко-сакупљачких популација на америчком континенту (али и другде), да је перспектива – оно што је важно, што се рачуна у „свет“ – код људи и осталих животиња *иста*, а да су разлике у перцепцији ситуиране у *телу*, односно физичкој појавности бића (насупротив западне онтологије која постулира да је физичка појавност бића одраз и исходиште суштинске разлике у њиховој природи, Žakula 2013). Вивеирос де Кастро ово пластично објашњава на примеру амазонских шамана који се одевају у животињске коже не да би постали животиње, већ да би *свет видели из перспективе животиња* – те су животињске коже, у том смислу, налик ронилачким оделима која западњаци облаче да би сагледали свет испод мора. На „практичном“ нивоу, ови увиди могу антрополозима помоћи да сагледају животиње као актере са сопственим мотивацијама. У том смислу, на пример, Пол Надасди (Paul Nadasdy 2007) позива на интеграцију перспективистичких идеја у антрополошка изучавања људско–животињских односа, будући да оне, можда, могу расветлити мотивације и значења која постоје за животињске актере у њиховим интеракцијама са људима.

Друга методолошка иновација коју онтолошки обрт доноси изучавању људско–животињских односа у антропологији тиче се поновног разматрања процеса комуникације и формирања значења у социјалним интеракцијама. Дobar пример овога је књига Едуарда Кона *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (срп. *Како шуме размишљају: ка антропологији која надилази људско*, Kohn 2013), која почива на два основна аргумента: први је да је *семиоза* инхерентна свом животу на Земљи, а други је да је простор између Природе и Културе – како год их концептуализовали – *друштвени простор*⁷. Од значаја за овај рад је, пре свега, Конов методолошки приступ који комбинује класичну етнографију са семиотиком америчког математичара, филозофа и семиотичара Чарлса Сандерса Пирса (Charles Sanders Peirce 1839–1914). Конова методолошка иновација се заснива на идеји да, насупротив становишту увреженом у друштвеним наукама и хуманистичким дисциплинама, репрезентација не мора бити конвенционална, језичка и

⁷ Ауторке су захвалне рецензенту/кињи који/а нам је указао/ла на то да је однос између природе и културе и раније у антропологији третиран као променљив социјални однос (нпр. Strathern 1980). Оно што је иновативно у Коновом приступу је то што је фокус његове етнографије управо на овом и овако схваћеном односу као динамичном и континуираном аспекту свакодневице људи са којима је радио, а који постоји у сталној и нераскидивој вези са свепрожимајућом *семиозом* живог света која обликује значења, контакте и животе бића у амазонској прашуми.

симболичка. Шире разумевање процеса и пракси репрезентације подразумева прихватање чињенице да и не-људски облици живота представљају (репрезентују) свет – невоља је у томе што друштвена теорија поистовећује репрезентацију са *језиком* – чији је недостатак, подсетимо, често релегирао животиње на њене маргине. Облици репрезентације, међутим, надилазе језик – ослањајући се овде на Пирса⁸, Кон говори о „иконичким“ и „индексичним“ модалитетима репрезентације који су заједнички за људе и друге облике живота на Земљи. Ови модалитети поседују недовољно истражене квалитете који су сасвим различити од оних који чине људски језик посебним. Основна идеја је, тако, да репрезентација (а са њом и *комуникација*) ни међу људима није ограничена на симболичку, и важније – други облици репрезентације не само да *нису неразумљиви* људским бићима, већ могу бити својеврстан отворени канал комуникације између људи и осталих животиња, биљака и природне средине. Управо ту се крије други кључни допринос онтолошког обрта: проширивање идеје репрезентације и комуникације тако да инкорпорира и не-симболичке модалитете отвара врата за другачије и целовитије разумевање људско–животињских односа као двосмерних, а људи и животиња као активних учесника у стварању мрежа значења у које су уплетени.

Нови приступи у археологији: суживоти и међусобно обликовање људи и животиња

Придружујући се антрополозима, последњих година почели су се јављати и гласови археолога (нпр. Armstrong Oma 2007; 2010; Mlekuž 2007; Orton 2010; Argent 2010; 2016; Hill 2013; Overton and Hamilakis 2013; Overton 2014; 2018; Boyd 2017), истичући оно што је одавно било јасно свима који су проводили иоле времена са животињама – оне су *дејствена* бића! Ово се може чинити као потпуно банално и јасно само по себи, али поприлична је иронија да су под утицајем Латуровог (Latour 1987) и Геловог (Gell 1998) поимања *актанта* као чиниоца који проузрокује догађаје, археолози били спремни да прихвате да **предмети** имају дејственост, док су животиње (као бића која мисле, осећају и *делају*) генерално остајале изван ових дискурса⁹.

Следеће питање које се поставило било је како идентификовати, интерпретирати и производити археолошко знање о заједничком и међусобном деловању људи и животиња, ослобођено бремена антропоцентризма? У овој тежњи, многи археолози окренули су се управо антропологији и њеној проблематизацији инхерентне модернистичке

⁸ Пирсова подела облика репрезентације је домаћој читалачкој публици позната посредством Личове „комуникацијске дијаде“ (Lič 2002, 22).

⁹ Слично је било и са антрополозима – истраживања материјалне културе у антропологији безбрижно су признавала дејственост предметима још од шездесетих година 20. века, док је дејственост животиња најчешће остајала табу тема, иако се оне, како подсећа Надасди (2007), *чак и крећу наоколо саме од себе*.

дихотомије природа:култура (Ingold 1988; 1994; Descola & Pálsson 1996; Viveiros de Castro 1998; Bird-David 1999; Descola 2013) и културним контекстима у којима људски субјекат никада није ни био на тај начин *центриран* и изузет од остатка живог света. Оживљени интерес за анимизам (Bird-David 1999; у *археологији* Brown & Walker 2008; Alberti & Bray 2009), који више није схваћен као „примитивни“ и „ненаучни“ поглед на свет, већ као *алтернативна* и *релациона онтологија*, увео је могућности да се и архео(зоо)лошки запис разуме као конституисан везама између људских и не-људских особа. Тако, на пример, Шантал Конелер (Conneller 2004), користећи се Вивеирос де Кастровим (Viveiros de Castro 1998) концептом *перспективизма* као специфичног погледа на свет који је укоренењен у (људском, животињском и др.) телу, и Делезовим и Гатаријевим (Deleuze & Guattari 1988) идејама о устројењима (*assemblages*)¹⁰ насупрот фиксним и непроменљивим атрибутима појединачних ентитета, указује да предмети начињени од животињских тела задржавају нешто од своје „анималности“, те је потенцијално могу пренети на људе који њима манипулишу. Ова ауторка на тај начин види јеленске лобање са мезолитског локалитета Стар Кар, које су биле модификоване да се носе на глави, као медијуме који су могли издејствовати онтолошку (а не само симболичку) трансформацију особе која их носи. У контексту мезолита и раног неолита Ђердапа, на сличан начин интерпретиране су сахране људи са структурално депонованим животињским деловима тела (лобањама јелена, дивљег говечета, вилицама паса) као праксе којима су се помањале и настајале нове врсте „хибридних“ и „композитних“ бића (Živaljević 2015). По мишљењу Ерике Хил (Hill 2011; 2013), и фунерарни и не-фунерарни контексти са животињским остацима могли су настати као одраз схватања животиња као особа, и њихових *друштвених уговора* са људима (*sensu* Ingold 1994). Њени примери, који махом потичу са праисторијских локалитета Аљаске и Чукотке, укључују животињске „амулете“ у гробовима и скупине костију моржева, китова, фока или ирваса брижљиво одлагане на одређена места, што ауторка интерпретира као радње којима се обезбеђује континуирана веза и са живим и са мртвим животињама и њихова благонаклоност.

Други приступи животињском обрту у археологији нису били толико усмерени на алтернативне онтологије колико на *суживоте* људи и животиња, те су се, самим тим, више заснивали на идејама Доне Харавеј (Haraway 2008) о међусобном обликовању (људских и не-људских) врста (*mutual becoming*), етологији, антрозоологији, а у неким случајевима и на сопственом искуству аутора. На првом месту, Кристин Армстронг Ома (Armstrong Oma 2007; 2010; в. и Orton 2010) критиковала је модел по коме се односи између ловаца и

¹⁰ Под *устројењима* Делез и Гатари подразумевају скупине настале везама између различитих конститутивних делова (организама, тела и др.), али и нове скупине које надилазе појединачне ентитете и настају њиховим међусобним деловањем (конзумацијом, заразом, сексом). Тако нпр. и људска и животињска тела, схваћена као устројења сачињена од флуидних и несталних својстава и дејстава, имају могућност да се „рашчлане“ на појединачне елементе који опет могу постати део нових устројења.

дивљих животиња *a priori* виде као реципрочни и предмет друштвених уговора, а да са доместикацијом долази до стварања веза заснованих на неједнакости и доминацији. Она је истакла да се у сточарским заједницама односи граде свакодневним контактом са конкретним, појединачним животињама (а не са генеричком категоријом врсте¹¹), што подразумева присност, међусобно поверење и стварање неке врсте партнерства. У својој студији о сточарству у бронзаном добу Скандинавије, Армстронг Ома се управо фокусира на те свакодневне контакте: постепено додавање просторија за смештај животиња и дељење истог крова, те обострано поверење које је неопходно у активностима попут орања, муже, шишања руна и помагању да се младунци донесу на свет. Такође, младунци (и људи и животиња) се морају научити да се социјализују у оваким заједницама сачињеним од различитих врста; људско–животињски односи управо су друштвени процес.

На сличан начин, Гала Аргент (Argent 2010; 2016) види односе између људи и коња у контексту сахрана и једних и других у оквиру Пазирик (Pazyryk) гвозденodobних кургана у централној Азији, из перспективе људско–животињских односа и ауто-етнографије (сопственог искуства живота и рада са коњима). Насупрот антропоцентричним интерпретацијама које жртвоване и богато опремљене коње виде као одраз престижа и статуса људских покојника, ова ауторка указује да је степен раскоши коњске опреме (декорисана седла, орнаменти, а каткад и зооморфне маске) био у корелацији са узрастом коња, а тиме и са њиховим сопственим статусом и индивидуалним биографијама. Она додатно елаборира ово тумачење указујући да би старијим, искусним коњима од поверења били поверавани комплекснији и ризичнији задаци (нпр. учешће у борбама); истовремено, старије јединке су иза себе имале много дужу историју суживота са људима и време да се међу њима развију присне везе. Говорећи о овим везама и укључујући и емоције (љубав, поверење, страх, тугу) у свој дискурс, Аргент евоцира и ствара врло драматичну сцену усмрћивања коња пре погребана. Важна импликација њеног рада јесте дискусија о есенцијализму насупрот културном партикуларизму; иако дела у оквиру интерпретативне археологије, ауторка подсећа да животиње (и поред културно специфичних значења која им се придају) живе и доживљавају свет независно од наших конструкција.

Експлицитно се бавећи животињским обртом у археологији, Ник Овертон и Јанис Хамилакис су наступили више програмски, нудећи своје виђење „социјалне зооархеологије“ као приступа који „избегава антропоцентризам; започиње са зоонтологијом међусобног обликовања врста; уводи дејственост животиња, у животу и смрти; и сагледава отеловљену и чулну природу интеракције између различитих врста“ (Overton & Hamilakis

¹¹ На овом месту, рекла бих (И.Ж.) да не можемо подразумевати ни да су ловци-сакупљачи размишљали о животињама са којима су ступали у интеракцију као о групним ентитетима. Особе (људске или не-људске) могу настати у различитим ситуацијама и контекстима, или из специфичних односа, а не услед својих инхерентних својстава (в. Ingold 1994, 72; Bird-David 1999, 74-75).

2013, 117, превод И.Ж.). Њихова студија случаја укључује односе између људи и лабудова у мезолиту Данске, тј. налазе костију лабудова на локалитету Агерсунд (Aggersund) и, конкретно, кости крила у гробу жене и детета са Ведбека (Vedbæk). Овертон и Хамилакис посвећују доста пажње сезонским, зимским миграцијама лабудова на данске обале, у складу са којима су и људи организовали своје сезонске миграције и зимске кампове да би их ловили. У том погледу, кретање људи и животиња у оквиру истог пејзажа могло је бити схваћено као аналогно и испреплетано; а истовремено проузроковано сопственим хабитусом обе врсте. Ови аутори пак проблематизују доживљај лабудова као хомогене целине, указујући да структура јата укључује и мужјаке, и женке, и младунце, који су се значајно разликовали по боји перја и начину оглашавања. Отуда, људско разумевање лабудова (потенцијално као заједница Других, састављених од индивидуа) свакако је обликовало начине на које су они ловљени, конзумирани и њихови остаци депоновани¹². На сличан начин, усмерен на питања међусобних (мање или више синхронизованих) *ритмова*, Овертон (2018) тумачи остатке различитих животиња (дивље свиње, добра и дивље мачке) са мезолитских налазишта на југу Британије. У оквиру стандардне таксономске одредбе врста, аутор сагледава и обрасце активности сваке од њих – као дневних или ноћних животиња, копнених или водених, које живе саме или у групи. Другим речима, људи се са овим различитим животињама нису могли сусрети само под својим условима, већ прилагођавајући се и преузимајући и не-људске ритмове. Овертонова студија тако указује на значај *контекста* и *учесталости* интеракције као кључних чинилаца у људском доживљају животиња (као сличних или веома различитих Других), и наводи нас да размишљамо о ефектима пејзажа, светлости и осећају блиског/непознатог у овим сусретима¹³.

Неоспорно је (како наводи и Argent 2016), да се у оквиру оваквих приступа који животиње третирају као важне *по себи* полази од одређених знања о њиховој природи, која надилази време и простор. Међутим, животињски обрт управо подразумева да људско (културно-специфично) уобличавање веза са другим врстама није једино које је вредно проучавања нити једино релевантно за њихово разумевање. Осим тога, од посебног је значаја да овакви приступи у археологији доносе значајну промену фокуса на (су)живот; смрт животиње, која је највидљивија у археолошком запису, није уједно и једини моменат у људско-животињским интеракцијама. Њој претходи читав низ заједничких искустава, сусрета и догађаја, у којима су

¹² У антрополошкој литератури документована је (између осталих) оваква перцепција пекари свиња од стране заједница у Амазонији, посебно Руна (Kohn 2013). Чопори пекари свиња су, због своје друштвене структуре, онтолошки еквивалент људским групама, што, поред посебних припрема за лов на њих, изискује и специфичан начин припреме њиховог меса за исхрану како би се избегао „канибализам“.

¹³ Интересантно је да је још 1948. антрополог Гордон Хјуз писао о риболову из сличне, феноменолошке и „чулне“ перспективе. Како он наводи, будући да светлост, бића и предмети под водом изгледају другачије, другачије се крећу и понашају, акватичке средине за људе могу представљати „универзум са додатном димензијом“ (Hewes 1948, 238).

животиње фигурирале као актери са могућношћу да изазову реакције код људи, укључујући и емотивне реакције. Отуда су и смрт животиње, када би наступила, или касније манипулације њеног тела, могле имати много веће и драматичније импликације. Будући да су потицале од живих и дејствених бића, животињске кости и коштани артефакти су на тај начин могли бити део шире схваћене мреже сећања на конкретне животиње, догађаје и искуства.

Завршна разматрања

У овом, другом од два планирана текста о изучавању људско–животињских односа у антропологији и археологији, потрудили смо са да представимо нове приступе и тенденције у истраживању ове проблематике у нашим дисциплинама. Нужно ограничен како форматом, тако и дисциплинарном припадношћу својих ауторки, мислимо да овај текст ипак пружа добар увод и увид у *животињски обрт* у друштвено-хуманистичким наукама и иновтивне приступе које он доноси како изучавању, тако и концептуализацији односа између људи и животиња у њиховим оквирима.

Нови приступи у оквиру социокултурне антропологије и археологије труде се да, на методолошки иновативне начине, продубе наше разумевање људско–животињских односа као суштински(х) социјалних односа, и да не-људске животиње третирају као њихове активне учеснице. У том смислу, сарадња између двеју дисциплина, поспешена интердисциплинарним карактером овог истраживачког поља, омогућава боље и подробније разумевање људско–животињских односа у прошлости и садашњости. Важније је, међутим, постављање нових питања, изношење другачијих тумачења и скретање пажње на друге и другачије начине на које су људи живели и живе са животињама, те отклон од редукционистичких и утилитаристичких схватања овог суживота и картезијанских дуализама који чине контекст и наслеђе савремених Западних друштава, што може утицати на промену перцепције ових односа у широј друштвеној заједници. Ово је посебно важно управо када је реч о Западним друштвима која су носиоци *антропоцена* и кључни виновници еколошке девастације планете и њених екосистема. На концу, истраживања људско–животињских односа са собом носе потенцијал да преобликују нашу перцепцију природе. Да парафразирамо Сандерса и Арлука: уместо света подељеног на субјекте (научнике, мушкарце, моћне) и објекте (жене, животиње, „дивљаци“), слика света која се из оваквих истраживања помаља састављена је од субјеката-у-интеракцији, људских и не-људских актера који сарађују и боре се са историјским, политичким и културним силама у које су њихове активности ушанчене (в. Sanders & Arluke 1993, 386).

Уместо закључка, на овом месту цитираћемо антрополошкињу Ану Тсинг, и њен позив да посматрамо (људске и не-људске) историје управо кроз мреже повезаности, пре него као изоловане и таксономски и онтолошки одвојене:

„Људска ексклузивност нас заслепљује. (...) Једно од многих ограничења овог наслеђа јесте то што нас је навело да мислимо о људској врсти, тј. о томе како се бива и постаје врста, као о аутономној и самодовољној – а тиме и као о културно-историјској константи. (...) Шта би било када бисмо замислили људску природу која се дијахронијски мењала заједно са разноликим мрежама повезаности између врста? Људска природа и јесте веза између различитих врста.“ (Tsing 2012, 144, превод И.Ж.)

Литература

- Alberti, Benjamin & Tamara L. Bray. 2009. “Animating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies. Introduction.” *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 337–43.
- Argent, Gala. 2010. “Do the clothes make the horse? Relationality, roles and statuses in Iron Age Inner Asia.” *World Archaeology* 42 (2): 157–174.
- Argent, Gala. 2016. “Killing (constructed) horses – interspecies elders, empathy and emotion, and the Pazyryk horse sacrifices.” In *People with Animals: Perspectives & Studies in Ethnozoarchaeology*, ed. L. G. Broderick, 19–32. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books.
- Armstrong Oma, Kristin. 2007. *Human-animal Relationships: Mutual becomings in Scandinavian and Sicilian households 900-500 BC*. Oslo: Unipub/Oslo Academic Press.
- Armstrong Oma, Kristin. 2010. “Between trust and domination: social contracts between humans and animals.” *World Archaeology* 42(2): 175–187.
- Bird-David, Nurit. 1999. “‘Animism’ revisited: personhood, environment and relational Epistemology.” *Current Anthropology* 40 (1): 67–91.
- Bökönyi, Sándor. 1969. “Archaeological problems and methods of recognizing animal domestication.” In *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, eds. P. J. Ucko, G. W. Dimbleby, 219–230. Chicago, IL: Aldine.
- Bökönyi, Sándor. 1974. *History of Domestic Mammals in Central and Eastern Europe*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Borić, Dušan & John Robb, eds. 2008. *Past Bodies. Body-Centred Research in Archaeology*. Oxford: Oxbow Books.
- Boyd, Brian. 2017. “Archaeology and Human-Animal relations: thinking through Anthropocentrism.” *Annual Review of Anthropology* 46: 299–316.
- Brown, Linda A. & William H. Walker. 2008. “Prologue: archaeology, animism and non-human agents.” *Journal of Archaeological Method and Theory* 15: 297–299.

- Candea, Matei. 2010. “‘I fell in love with Carlos the meerkat’: Engagement and detachment in human–animal relations.” *American Ethnologist* 37 (2): 241–258.
- Carrithers, Michael, et al. 2010. “Ontology is just another word for culture.” *Critique of Anthropology* 30 (2): 152–200.
- Clutton-Brock, Juliet. 1999. *A Natural History of Domesticated Mammals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conneller, Chantal. 2004. “Becoming deer: corporeal transformations at Star Carr.” *Archaeological Dialogues* 11 (1): 37–56.
- Deleuze, Gilles & Felix Guatarri. 1988. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Bloomsbury Publishing.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, Philippe. & Gisli Pálsson, eds. 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. New York/London: Routledge.
- Flynn, Clifton P., ed. 2008. *Social Creatures: a Human and Animal Studies Reader*. New York: Lantern Books.
- Flynn, Clifton P. 2008a. “Social Creatures: an Introduction.” In *Social Creatures: a Human and Animal Studies Reader*, ed. Flynn, C.P., xiii–xvii. New York: Lantern Books.
- Fowler, Chris. 2004. *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*. London: Routledge.
- Fowler, Chris. 2010. “From identity and material culture to personhood and materiality.” In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, eds. D. Hicks, M. Beaudry. Oxford: Oxford University Press.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. New York: Clarendon Press.
- Hamilakis, Yannis, Mark Pluciennik, & Sarah Tarlow, eds. 2002. *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishing.
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Hewes, Gordon W. 1948. “The Rubric ‘Fishing and Fisheries’.” *American Anthropologist* 50 (2): 238–246.

- Hill, Erica. 2011. "Animals as agents: hunting ritual and relational ontologies in prehistoric Alaska and Chukotka." *Cambridge Archaeological Journal* 21 (3): 407–426.
- Hill, Erica. 2013. "Archaeology and animal persons: toward a prehistory of human-animal relations." *Environment and Society: Advances in Research* 4: 117–136.
- Holbraad, Martin. 2013. "Turning a corner – preamble for 'The relative native' by Eduardo Viveiros de Castro", https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau3.3.032#hau3.3.033_fn1 (2.4.2018.)
- Hudson, Mark J. et. al. 2012. "Prospects and challenges for an archaeology of global climate change." *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 3(4): 313–328.
- Ingold, Tim, ed. 1988. *What is an Animal?* London and Boston: Unwin Hyman.
- Ingold, Tim. 1994. "From trust to domination. An alternative history of human-animal relations". In *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, eds. A. Manning & J. Serpell, 1–22. London and New York: Routledge.
- Ivanović, Zorica & Predrag Šarčević. 2003. "O statusu tela u antropologiju." *Kultura* 105/106: 9–24.
- Knight, John, ed. 2005. Introduction. In *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies*. London: Berg.
- Knight, John. 2005a. "Feeding Mr Monkey: Cross-species Food 'Exchange' in Japanese Monkey Parks." In *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies*, ed. J. Knight, 231–254. London: Berg.
- Kohn, Eduardo. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement." *American Ethnologist* 34 (1): 3–24.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Latour, Bruno. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Lič, Edmund. 2002. *Kultura i komunikacija*. Beograd: XX vek.
- Mlekuž, Dimitrij. 2007. "'Sheep are your mother': rhyta and the interspecies politics in the Neolithic of the eastern Adriatic." *Documenta Praehistorica* XXXIV: 267–280.
- Mullin, Molly. 1999. "Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships." *Annual Review of Anthropology* 28: 201–224.

- Nadasdy, Paul. 2007. "The gift in the animal: The ontology of hunting and human–animal sociality." *American ethnologist* 34 (1): 25–43.
- O'Connor, Terry P. 1997. "Working at relationships: another look at animal domestication." *Antiquity* 71 (271): 149–156.
- Orton, David. 2010. "Both subject and object: herding, inalienability and sentient property in prehistory." *World Archaeology* 42 (2): 188–200.
- Ton Otto and Rane Willerslev. 2013. "Introduction: 'Value as theory': Comparison, cultural critique, and guerilla ethnographic theory." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, no. 1: 1–20.
- Overton, N. J. 2014. "Review of Russell, N. *Social Zooarchaeology: Humans and Animals in Prehistory*." *Journal of Field Archaeology* 39 (1): 108–109.
- Overton, Nick J. 2018. "The rhythm of life. Exploring the role of daily and seasonal rhythms in the development of human-nonhuman relationships in the British Early Mesolithic." In *Multispecies Archaeology*, ed. S. Pilaar-Birch, 295–309. London and New York: Routledge.
- Overton, Nick J. & Yannis Hamilakis. 2013. "A manifesto for a social zooarchaeology. Swans and other beings in the Mesolithic." *Archaeological dialogues* 20 (2): 111–136.
- Russell, Nerissa. 2012. *Social Zooarchaeology: Humans and Animals in Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saint-Exupéry, Antoine de. 1988. *Mali princ*. Zagreb: Mladost.
- Sanders, Clinton R. & Arnold Arluke. 1993. "If Lions Could Speak: Investigating the Animal-Human Relationship and the Perspectives of Nonhuman Others." *The Sociological Quarterly* 34 (36): 377–390.
- Shapiro, Kenneth. 2008. "Introduction to human animal studies." In *Social Creatures: A Human and Animal Studies Reader*, ed. C. Flynn, 3–7. New York: Lantern Books.
- Strathern, Marilyn. 1980. "No nature; no culture." In *Nature, culture, gender*, eds. MacCormack, C. & Strathern, M. Cambridge: University Press.
- Thomas, Julian S. 2007. "Archaeology's humanism and the materiality of the body." In *The Archaeology of Identities*, ed. T. Insoll, 211–224. London and New York: Routledge.
- Tsing, Anna. 2012. "Unruly edges: mushrooms as companion species." *Environmental Humanities* 1: 141–154.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–488.
- Zeuner, Frederick Everard. 1963. *A History of Domesticated Animals*. London: Hutchinson.

- Žakula, Sonja. 2013. “(Ne)razumeti Darvina: evolucija i konstrukcija granice između ljudi i životinja.” In *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU – Kulturna prožimanja: antropološke perspektive*, ed. S. Radović, 31–28. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Žakula, Sonja & Ivana Živaljević. 2018. “Izučavanje ljudsko-životinjskih odnosa u antropologiji i arheologiji I.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU LXVI* (2): 255–270.
- Živaljević, Ivana. 2015. “Concepts of the body and personhood in the Mesolithic-Neolithic Danube Gorges: interpreting animal remains from human burials.” *Etnoantropološki problemi* 10 (3): 675–699.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Јована Марчета

Филозофски факултет – Универзитет у Новом Саду
jovanamarceta@gmail.com

Фраземи сагледани кроз призму етнолингвистике: храна као одраз метафорике српског, француског и италијанског језика¹

У овом раду се путем компаративно-контрастивне анализе фразема чије компоненте означавају називе хране (нпр. срп. *дочекати с хлебом и сољу*; фр. *la crème de la société* (*крем друштва); ит. *testa di cavolo* (*глава купуса)) пореде навике, обичаји, систем вредности и употреба метафора у српском, француском и италијанском језику. Резултати истраживања показују да, упркос очекиваним неподударностима услед различитости националних култура, постоје и бројне сличности у метафоричком језику трију народа (нпр. срп. *добар као хлеб*, фр. *bon comme du (bon) pain*, ит. *buono come il pane*) на шта, између осталог, може да утиче и припадност ових језика европском културном кругу.

Кључне речи: метафоре, фразеологија, Срби, Французи, Италијани

Idioms observed through the prism of ethnolinguistics: Food as the expression of the metaphorical language of the Serbian, French and Italian

In this paper, we observe and compare the habits, customs, value system and metaphorical language of the Serbian, French and Italian, by using comparative-contrastive analysis of the idioms whose components denote food names (e.g. ser. *dočekati s hlebom i solju*; fr. *la crème de la société*; it. *testa di cavolo*). The results of our research show that despite the expected differences caused by particularities of national cultures, there are numerous similarities in the metaphorical language of the three nations (e.g. srp. *dobar kao hleb*, fr. *bon comme du (bon) pain*, it. *buono come il pane*). Among other things, these similarities may be influenced by the language affiliation to the European cultural circle.

Key words: metaphor, phraseology, Serbian, French, Italian

¹ Рад је урађен у оквиру пројекта *Концептуални фразеолошки речник српског, француског и италијанског језика*, који се реализује на Филозофском факултету у Новом Саду, под покровитељством Покрајинског секретаријата за високо образовање и научноистраживачку делатност Аутономне Покрајине Војводине.

Увод

Фраземи представљају стабилну везу речи која је устаљена дугом употребом, те будући да се преносе из генерације у генерацију чине део специфичног наслеђа једне заједнице (Mačeta 2017, 148). Фраземи имају јединствену форму и смисао и посебна метафорична значења. У позадини већине фразема проналазимо метафоричну слику која настаје на основу нашег знања о предмету, појави, традицији итд.

Према Бартмињском (Bartmiński 2011, 19), етнолингвистика представља дисциплину која проучава начин на који се култура испољава у језику тражећи трагове историје, менталитета, понашања, система вредности одређене заједнице, који су присутни у језику, односно фразеологији. Ослањајући се на дефиницију Бартмињског, у овом раду се на примеру фразема чије компоненте означавају називе хране методом компаративно-контрастивне анализе пореде навике, обичаји, систем вредности и језичка слика света у српском, француском и италијанском. Циљ истраживања је да се анализом мотивационих база одабраних фразема, упркос очекиваним неподударностима услед различитости националних култура, установи и постојање евентуалних сличности у метафоричком начину изражавања, односно сличности у концепцији стварности српске, француске и италијанске језичке заједнице.

Теоријски оквир истраживања

Бартмињски (Bartmiński 2011, 39) сматра да језичка слика света има семантички карактер који спаја све нивое организације језика. Она настаје на основу вредности које имају говорници једног језика и због тога стереотипне представе представљају њен саставни део. Један од кључних појмова јесте вредност која се одређује као веза између језика и културе. Фраземи носе у себи богату културно-специфичну информацију, те фразеологија представља важан извор за реконструкцију језичке слике света.

Фраземи, као и пословице и изреке, могу да се истражују са различитих аспеката, па тако и са аспекта етнолингвистике, будући да „у себи крију мноштво слика о друштвеним, историјским, културним и другим променама једне заједнице“ (Rejović 2015, 169). Анализом улоге паремија (односно изрека и пословица) српског и шпанског језика у етнолингвистичким истраживањима, Пејовић (2014) указује на културолошки и етнолингвистички значај ових језичких и културних форми које представљају одраз разних веровања и ставова говорника неке језичке заједнице.

Нагорко (Nagórko 2004, 132) истиче да круг интересовања етнолингвистике обухвата оно што је у језицима и културама специфично, те да је свест о томе да разлике постоје важна како би се заобишао етноцентризам, а по мишљењу Белића (1951, 14), народи који живе у

различитим приликама своје речи испуњавају другачијим садржајем, те сваки језик одражава стварност на себи својствен начин.

С друге стране, Драгићевић (2010, 26) запажа да резултати бројних истраживања указују на чињеницу да се парцијализација сегмената стварности мало разликује у језицима: „Језици на сличан начин парцелишу стварност, а разлике су условне и неважне, те треба проучавати утицај културе на језик, без инсистирања на томе да се пронађу разлике.“

Језик заједно са другим елементима формира национални идентитет, који садржи одређена својства културног идентитета, али се односи на осећање припадности и солидарности унутар етничких група (Božilović 2004, 33–35). Национална култура обухвата веровања, вредности и мишљења која су заједничка за чланове једне заједнице. Ови обрасци обликују начин на који припадници истог друштва схватају свет око себе и како се у њему понашају. Сходно томе, фраземи који су мотивисани културолошки обележеним метафорама исказују обичаје, навике и специфичности народа у којем су настали (Marčeta 2017, 150). Национална култура крије се у различитим типовима фразеолошких израза, а национално не мора да се огледа искључиво у пореклу фразема, него се под националним фраземима подразумевају и они које употребљавају чланови једне заједнице и којима се исказују веровања и схватања карактеристична за ту заједницу, што чини да се она разликује од других (reјović 2009, 88). Свест о националном идентитету не значи потирање изворног етничитета, нити, с друге стране, онемогућава развој осећања припадности и неком већем, наткриљујућем ентитету: „У случају Европе, на пример, осећати се Европљанином нипошто не подразумева одрицање од сопствене националности – као што ни овладавање другим језицима само по себи не угрожава позицију матерњег језика“ (Bugarski 2005, 76).

Храна као одраз културног идентитета

Култура исхране условљена је историјским и друштвеним контекстима и културним утицајима. Ипак, треба имати на уму да она не обухвата само начине спремања јела и прехрамбене навике једног народа, него одражава културне вредности човека, обликује цивилизацијске токове и представља незаобилазан део живота сваког појединца. Знања која се односе на исхрану и припрему хране чине део нематеријалног културног наслеђа једне заједнице (Marčeta 2017, 147). Исхрана представља једну од примарних културних тековина, а укуси које носимо из детињства јесу део нашег културног идентитета (Radojičić 2015, 15).

Храна се често користи метафорично као изворни домен за распознавање појединих народа, те у енглеском језику налазимо референцу на Британце као *beef-eaters* (*говедино-изелице; ‘они који једу говедину’), док у јапанском језику постоји израз за Јапанце као *rice-eaters* (*пиринчо-изелице; ‘они који једу пиринч’). Занимљиво је да се у енглеском језику реферише на Французе као на *frogs-eaters* (*жабо-изелице; ‘они који једу жабе’), док у

српском постоји погрдан назив за Италијане – *жабари*. Становништво питомих делова често задиркује суседе из мање плодних крајева и подсмева се њиховом начину исхране (нпр. *жироједи* – назив за Аркађане у старој Грчкој) (Лома 1997, 153). Лома (1997, 153–162) повезује етноним *Венеди* (име иза којег се по први пут поуздано познају Словени) са индоиранском речју за дрво, шуму (*van-*, *vana-*), док би други елеменат имена могао да буде глаголски корен у значењу ‘јести’ (ие. **ed-* > индоир. **ad-*): *дрвојед*.

Обичаји и навике једног друштва и културе огледају се у начину исхране и заступљености одређених намирница, а кулинарско наслеђе нам пружа увид у улогу коју храна има у обредима и ритуалима. Тако, на пример, резултати рада на пројекту *Култура исхране у Војводини кроз обредну праксу*, између осталог, показују да је код Срба у јужном Банату и многим крајевима централне и западне Србије још жива традиција да се госту који први пут долази у нечију кућу понуди слатко, као и да културолошки условљено давање комплимената за понуђену храну представља импулс за наставак разговора (Sikimić 2014, 97–111).

Проучавајући метафору хране на насловним странама појединих српских часописа као одраз глобалне финансијске кризе у српском језику, Силашки и Ђуровић (2013, 517) запажају да употреба ових метафора произлази из важности која се приписује храни у српској традицији.

Анализа корпуса

Поређењем језичке слике света у српском, француском и италијанском установићемо на који начин се култура испољава у језику, односно открити трагове историје, менталитета, понашања и система вредности који доводе до специфичности, али и сличности у метафорици два романска и једног словенског језика.

Грађу за наше истраживање, коју чине фраземи чије компоненте означавају називе хране, ексцерпирани смо из више једнојезичних и двојезичних општих и фразеолошких речника три посматрана језика.² Списак речника је приложен у списку литературе, на крају рада. Будући да храна представља широк појам, у три посматрана језика постоје бројни фраземи који садрже више тематских група лексема које означавају храну. За потребе овог рада пажњу смо усмерили ка оним фраземима који садрже етнолингвистичке елементе и на најбољи начин одражавају сличности и разлике у фразеолошком начину изражавања говорника три посматрана језика. Сходно томе, наш корпус чине фраземи чије лексеме означавају кувана и печена јела (нпр. *каша*, *колач*, *торта*), прехранбене производе и намирнице (нпр. *хлеб*, *со*, *мед*, *маслац*), као и различите врсте воћа и поврћа (нпр. *грожђе*, *кунус*),

² Грађа овог рада чини део корпуса анализираних у одбрањеној докторској дисертацији „Кулинарска терминологија у француској, италијанској и српској фразеологији“.

које могу да се конзумирају у сировом облику или да се употребљавају за припрему различитих јела.

Различитост омогућава сличност, сличност допушта различитост

У српском и другим словенским језицима неостварљивост се сликовито исказује фраземом *кад на врби роди грожђе*.³ Рађање грожђа на врби среће се у српском и јужнословенском фолклору и може се повезати с изокренутим светом и формулама немогућности. У овим формулама спајају се супротности ‘плодно’ и ‘неплодно’ – воће рађа на неплодном или сировом дрвећу (Petrović 2016, 58). Словени врбу сматрају неплодним дрветом, а према хришћанском веровању, свако дрво ће бити плодно тек када наступе рајска времена. У словенском фолклору постоје предања да је врба проклета због тога што је једном, када је Исус гонио ђавола, показала ђаволу куда да иде да би се спасао (Mršević-Radović 2008, 67–69).

У Србији се каша⁴, која је у прошлости словенских народа имала посебно обредно значење и била обавезан део свечаности, као и колач (култни хлеб који се пече за одређене празнике и обреде), према народним обичајима спремају за даћу на дан сахране покојника. Сходно томе, фраземи *спремити*, *закувати*, *скувати*, *замутити* коме кашу; *спремити*, *замесити* коме колач (‘приредити коме неугодност’, ‘изазвати неугодну ситуацију’) имају негативну конотацију и повезују са нечим што је лоше, будући да проистичу из неповољне ситуације за онога у чије име се намењују (Mršević 1987, 108–113).

У позадини италијанског фразема *essere pane e cacio* (*бити хлеб и сир⁵; ‘слагати се с ким’, ‘бити нераздвојан’) проналазимо две намирнице које се добро слажу. Ове две намирнице биле су најзаступљеније у исхрани сеоског становништва, посебно пастира (Quartu 2010). С друге стране, чињеницу да је бесмислено јести купус за ужину проналазимо у позадини разговорног италијанског фразема *entrarci come i cavoli a merenda* (*имати везе као купуси саужином, улазити у то као купуси у ужину); ‘немати никакве везе једно с другим’, ‘бити неприкладно’). Међутим, Питано (Pittano 2008, 60–61) истиче да се данас у Италији за ужину често једе намазана кришка хлеба са комадићима купуса, те да више није чудно јести купус за

³ Еквивалентни фраземи постоје у већини јужнословенских језика, на пример у бугарском (*когато вџбата роди грозде*) и македонском (*кога врба ќе роди грозје*).

⁴ Под кашом подразумевамо житко јело од брашна или прекрупне јечма, овса или кукуруза скувано на води или млеку.

⁵ Уз фраземе смо наводили њихово фразеолошко значење, док смо уз француске и италијанске фраземе који немају лексички и семантички еквивалент у српском језику наводили дослован превод који смо бележили ознаком *.

ужину. Упркос томе, фразем у савременом италијанском језику и даље упућује на две ствари које немају везе једна са другом.

С друге стране, застарелост мотивације понекад доводи до промене значења фразема. Тако је, на пример, у XIX веку, када се хлеб дуго чувао и складиштио на даскама обешеним о плафон, француски фразем *avoir du pain sur la planche* (*имати хлеба на дасци) имао значење ‘имати резерве новца за будућност’, ‘имати осигуране приходе’ (Rey and Chantreau 2007, 670). Међутим, када је почетком XX века дуготрајан хлеб замењен свежим хлебом који се свакодневно купује у пекарама, променило се и значење фразема. Овај фразем се у савременом француском језику употребљава у значењу ‘имати пуно посла’, ‘имати пуно задужења’, које је мотивисано напорним радом пекара који мора дуго да меси тесто на дасци пре него што стави хлеб у рерну да се пече.

Поредбени француски фразем *bête comme chou* (*глуп као купус; ‘веома лако’) у XIX веку није упућивао на нешто што је једноставно, него на особу која није интелигентна. Могуће је да је фразем настао на основу фразне именице *tête de chou* (*глава купуса) која је у XVI веку упућивала на глупу особу. *Купус* упућује на глупост, јер представља обичну, једноставну храну мале тржишне вредности (слаба вредност = слаба интелигенција). У савременом италијанском језику постоји фразем *testa di cavolo* (*глава купуса), који такође упућује на особу која није интелигентна. Међутим, будући да се у савременом француском језику фразем *bête comme chou* више не односи на глупу особу, него на лак посао и једноставан поступак, овај фразем је семантички еквивалент српског фразема *прост као пасуљ*, у којем је исти концепт исказан једноставним јелом као што је пасуљ⁶.

У француском фразему *pour des prunes* (*за шљиве; ‘бадава’, ‘узалуд’) *шљива* означава нешто што је безвредно и што се не цени. Могуће објашњење порекла овог фразема проналазимо у причи о крсташима који у XII веку нису успели да заузму Дамаск, а једино што су успели одатле да пренесу на Запад била су стабла шљива, из чега се може закључити да су читав пут прешли само због овог воћа, односно узалуд. Међутим, фразем се често употребљава у негацији и упућује на поступак који није узалудан (ДАС). С друге стране, у српској фразеологији на узалудан поступак упућује фразем са компонентом *брашно – за чије бабе брашно* (‘зашто?’, питање за које се подразумева да је одговор ‘узалуд’, ‘без правог разлога’). Порекло овог српског фразема није јасно. У српској традицији сачувани су трагови врхунског женског божанства – демонске бабе, по којој се топли јесењи дани у време јесењих задушница називају бабино или сиротињско лето (Mršević-Radović 2008, 132). Сходно томе, *бабино брашно* може да означава нешто што има малу вредност, односно нешто од чега нема користи. *Бабу* и *брашно* проналазимо у песмици

⁶ С друге стране, веома је занимљиво да бугарски фразем *прост като фасул* поред значења ‘веома лако’ може да се односи и на глупу особу (исп. Мршевић-Радовић 2008, 77–78).

„Сеје баба брашно“ у српскохрватском дечјем фолклору (исп. Sikimić 1997, 161), те одређену улогу у настанку фразема може да има и игра речи.

Српски фразем *бити здрав као јабука* упућује на особу изузетног здравља. У Француској се у XIII веку употребљавао фразем *être sain comme une pomme* (Rey and Chantreau 2007, 750), који је формални кореспондент српског фразема, што сведочи о томе да је повезивање ове воћке са здрављем прихваћено и у другим језицима и не чини само део српског, него глобалног фолклора. Повезивање јабуке са концептом здравља приметно је и у енглеској пословици *An apple a day keeps a doctor away*, која постоји и у три посматрана језика – срп. *Јабука на дан тера доктора из куће ван*, фр. *Une pomme par jour éloigne le médecin*, ит. *Una mela al giorno toglie il medico di torno*.

У српском језику постоји фразем *покупити, побрати кајмак*, у којем је најбољи део нечега сликовито дочаран као један од најпознатијих српских специјалитета, који се употребљава при спремању традиционалних јела. Међутим, сличну метафоричну слику проналазимо и у позадини француског фразема *la crème de la société, des hommes* (‘најбољи део друштва, елита’), који се из француског језика пренео у друге језике, па тако и у српски и италијански језик – срп. *крем друштва*, ит. *la crema della società*. Постојање ових фразема указује на сличну метафорику трију језика осликану у чињеници да горњи, најмаснији слој прокуваног и охлађеног млека симболично представља оно што је најбоље.

У мотивационој бази италијанског фразема *arrivare, cadere come il cacio sui maccheroni (a qualcuno)* (*доћи, пасти као сир на макароне [коме]; ‘доћи као поручен’), сир који се посипа по тестенини сликовито дочарава неочекивани добитак или изненадну срећу и успех. Овај фразем мотивисан је италијанском гастрономском традицијом познатом по различитим врстама тестенине. С друге стране, исти концепт је у српском језику исказан изненадним проналаском меда у стаблу у фразему *пала му је секира у мед*, који има исту семантику као италијански фразем, али је метафора помоћу које је концепт изражен различита. Могуће тумачење метафоре у мотивационој бази српског фразема даје Вук у својој збирци народних пословица (1849, 246): „Ја не знам како је постала ова пословица; да ли није, кад се исијецају челе из дрвјета, па кад је дупља пуна меда, те сјекира, како се удари њом у дрво, пропадне у мед?“ Међутим, иако сваки народ уноси елементе националне културе и на свој начин исказује дати концепт, употреба кулинарске компоненте као основе за исказивање истог концепта сведочи о сличностима у метафоричком језику (Marčeta 2017, 153).

У сва три језика на осетљиву и избирљиву особу којој све смета и која стално извољева метафорично упућују фраземи срп. *бити као принцеза на зрну грашка*, фр. *être comme la princesse sur un pois*, ит. *essere come la principessa sul pisello*. Ови фраземи пореклом су из Андерсенове бајке о принцези која је осетила зрно грашка смештено испод мноштва душека и перина од паперја на којима је спавала, чиме је доказала да је права принцеза.

Одвајање добрих и корисних ствари од штетних метафорично је приказано као одвајање корова од доброг зрна, односно жита у фраземима срп. *одвајати кукољ од жита, тиенице*, фр. *séparer le bon grain de l'ivraie*, ит. *dividere il grano dalla zizzania*. Фраземи су мотивисани јеванђелском параболом (Матеј 13, 24–30 и 37–40; Тома, изрека 57) према којој добро семе представља синове царства, док кукољ метафорично означава синове зла (Матеј 13, 36–43) (Rey and Chantreau 2007, 473).

Незрело грожђе из Езопове басне *Лисица и грожђе* у све три фразеологије упућује на недоступну ствар чија се вредност омаловажава. Међутим, ово воће је у сваком језику дочарано на свој начин, па је тако у српском језику кисело, у француском зелено, а у италијанском опоро, односно горко – срп. *кисело грожђе*, фр. *raisins trop verts*, ит. *uva acerba*.

Велики број посматраних фразема три језика у свом саставу има компоненту *хлеб*. У традиционалној култури балканских Словена хлеб осим прагматичне функције има и ритуалну функцију, где се он више не опажа као предмет, већ као знак (Radenković 1997, 145–155). У Србији се гости традиционално *дочекују с хлебом и сољу*, што упућује на добродошлицу и гостопримство, а када се с неким *дели кора хлеба*, то значи да се живи сложено делећи основна средства за живот.

Данашња Француска је пшенична земља Европе, позната по конзумирању хлеба и пецива попут кроасана и бриоша, а у француском језику постоји око четири стотине назива за различите врсте хлебова, нпр. *la flûte* (дугуљаст хлеб у облику фруле), *le chapeau* (хлеб направљен од две обге сложене једна на другу које, када су испечене, подсећају на шешир), *le pain saucisson* (хлеб ваљкастог облика, изобразан по ширини), од којих је најпознатији багет или француски хлеб. У средњем веку и за време ренесансе племство је конзумирало бели хлеб доброг квалитета, док су сиромашни грађани јели хлеб лошег квалитета (Gudurić 2014, 47–57). Сходно томе, уколико би се сиромашним грађанима указала ретка прилика да на трпезама имају бели хлеб, обично су се одлучивали да га поједу одмах, док су мање укусну храну остављали за касније. Тако је настао француски фразем *manger son pain blanc le premier* (*јести свој хлеб бели први) у значењу ‘урадити најпријатнији и најлакши део неког посла’.

Италијанска кухиња позната је по различитим врстама тестенине, а хлеб и у Италији има важну улогу и такође представља симбол хране неопходне за људски опстанак. Тако, на пример, у српском и у италијанском језику проналазимо еквивалентне фраземе срп. *остати без хлеба*, ит. *perdere il pane*, у којима губитак хлеба упућује на сиромаштво изазвано губитком посла, док у све три фразеологије узимање хлеба из нечијих уста метафорично упућује на угрожавање човекове егзистенције – срп. *отети, узети коме хлеб из уста*, фр. *enlever, retirer, ôter le pain de la bouche de quelqu'un*, ит. *levare, togliere il pane di bocca a qualcuno*.

На настанак ових фразема утицала је симболика суштинске хране коју хлеб има у европској култури, односно хришћанској традицији. Сходно томе,

у три посматрана језика појављују се бројни фраземи библијског порекла са компонентом *хлеб*: срп. *крвави хлеб* (‘муком зарађено’); срп. *зарађивати (јести) свој хлеб у зноју лица свог*, фр. *gagner son pain à la sueur de son front*, ит. *guadagnarsi il pane con il sudore della fronte*; срп. *добар као хлеб*, фр. *bon comme du (bon) pain*, ит. *buono come il pane*; срп. *хлеб наш свагдашњи, свакидашњи; хлеб наш насушни*, фр. *le (notre) pain quotidien*, ит. *il (nostro) pane quotidiano*.

Сличност у метафоричком језику огледа се и у чињеници да се у три посматране фразеологије новац концептуализује као храна, с тим што слатке намирнице или намирнице које садрже масноћу упућују на велику количину новца и корист: срп. *добити већи колач, део колача*; срп. *покупити, побрати кајмак*; фр. *faire son miel (de quelque chose)* (*правити свој мед [од нечега]; ‘извући профит’); фр. *mettre du beurre dans les épinards* (*стављати маслац у спанаћ; ‘побољшати услове живота’, ‘више зарађивати’); ит. *nuotare nel lardo, grasso* (*пливати у сланини, масти; ‘бити богат’, ‘живети у изобиљу’), док поврће и воће мале тржишне вредности упућују на безвредност: срп. *не вреди ни пишљива боба*; фр. *à la noix* (*као орах; ‘лишен вредности’, ‘безвредан’); ит. *non valere, non contare un cavolo* (*не вредети, не рачунати један купус; ‘ништа не вредети’, ‘немати никакав значај’).

У фразеологији три језика врхунац лепих догађаја метафорично је приказан као завршни чин спремања торте стављањем воћа на њен врх: срп. *трешњица на торти*, фр. *la cerise sur le gâteau*, ит. *la ciliegina sulla torta*. Ови фраземи, који у свом саставу имају компоненту *трешња*, калкови су према енглеском фразему *the cherry on the cake* (Rey and Chantreau 2007, 153). Међутим, у српском језику у истом значењу постоје и разговорни фраземи са другим кулинарским компонентама: *јагода на шлагу; шлаг на торти*.

Будући да фраземи изражавају културну посебност народа у којем су се обликовали, сваки језик користи специфичне слике и може да унесе промене у сам модел, те у корпусу проналазимо фраземе исте семантике који садрже различите кулинарске компоненте. Тако је, на пример, мала тржишна вредност боба, који је веома присутан у српској култури и гастрономији, послужила за опис безвредне ствари или особе – *не вредети ни пишљива боба*. С друге стране, смокве, које су сматране безвредном храном коју су јели сиромашни и које су се у земљама Средоземља бесплатно делиле (Pittano 2008, 146–147) преносе исти концепт у италијанској фразеологији – *non valere un fico secco* (*не вредети једну смокву суву).

Лака и брза продаја велике количине неког производа у француском и у италијанском језику пореди се са продајом намирница велике потражње, као што су земичке и хлеб: фр. *(se vendre) comme des petits pains* (*[продавати се] као земичке), ит. *(vendere) come il pane* (*[продавати] као хлеб). С друге стране, на лаку и брзу продају у српском разговорном језику упућује (х)алва – *(ићи, продавати се) као (х)алва*. Премда овај слаткиш од пшеничног брашна, масти и шећера данас није тражен производ у Србији, био је популаран за време османске владавине. Фразем *продао (на јазму) као алву* проналазимо у

Вуковим пословицама из 1849. године, а (х)алва је у Вуковом речнику (1852, 51) наведена у значењу ‘од ораха, која се продаје’, што говори о чињеници да је била тражена у народу. Највећу групу позајмљеница у Вуковом речнику чине управо турцизми, а корпус турцизама који је повезан са кулинарском терминологијом (нпр. баклава, пилав) представља једну од основних одлика балканске културе (Kruszec 2004, 286–287). Позајмљене лексеме могу да потичу непосредно из турског, а првобитан извор могу да буду арапски или персијски језик. Лексема (х)алва такође спада у групу турских позајмљеница (тур. *helva*), али првобитан извор јој је арапски – *halwā* (Klajn i Šipka 2006, 1365). Иако (х)алва више није популаран производ у Србији, фразем (*ући, продавати се*) као (х)алва често се употребљава у савременом разговорном језику.

Закључне напомене

У овом раду смо компаративно-контрастивном анализом фразема са називима хране упоредили језичке слике света у српском, француском и италијанском, како бисмо установили трагове историје, менталитета, понашања и система вредности две романске и једне словенске културе.

Резултати анализе мотивационих база одабраних фразема показују да је језичка слика света, односно концепција стварности српске, француске и италијанске језичке заједнице сличнија него што би се то могло очекивати без детаљније анализе. Узимајући у обзир резултате истраживања, можемо да закључимо да упркос различитим историјским, културним и социолингвистичким факторима који доприносе специфичном начину фразеолошког изражавања (нпр. срп. [*ући, продавати се*] као (х)алва; фр. *avoir du pain sur la planche*), постоје и бројне подударности како на семантичком, тако и на концептуалном пољу. Ове подударности засноване су на сродним искуствима говорника трију језика у вези са појединим намирницама и на сличном односу који имају према појединим појмовима (нпр. срп. *добити већи колач*; фр. *faire son miel [de quelque chose]*); срп. *не вреди ни шиљива боба*; ит. *non valere un cavolo*). Поједини фраземи постоје у више европских језика, али понекад није утврђено из ког језика су произашли због преплитања више утицаја и извора. Истоветности у начину фразеолошког изражавања показују фраземи који су преузети из истих извора – нпр. из Библије (срп. *хлеб наш свагдашњи, свакидашњи; хлеб наш насушени*, фр. *le (notre) pain quotidien*, ит. *il (nostro) pane quotidiano*), Андерсенових бајки (срп. *бити као принцеза на зрну грашка*, фр. *être comme la princesse sur un pois*, ит. *essere come la principessa sul pisello*), Езопових басни (срп. *кисело грозђе*, фр. *raisins trop verts*, ит. *uva acerba*).

Наше истраживање показује да српски, француски и италијански језик на сличан начин парцелишу стварност и доказује хипотезу Рајне Драгићевић (2010, 26) да су разлике условне и неважне, те да треба проучавати утицај културе на језик без инсистирања на проналажењу обавезних разлика.

Литература

- Bartmiński, Jerzy. 2011. *Jezik-slika-svet. Etnolingvističke studije*. Beograd: SlovoSlavia.
- Belić, Aleksandar. 1951. *Oko našeg književnog jezika*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Božilović, Nikola. 2004. „Kulturni, etnički i regionalni identiteti i odnosi na Balkanu.“ U *Kvalitet međuetničkih odnosa, svest o regionalnom identitetu i mogućnosti saradnje i integracije na Balkanu (preliminarni rezultati empirijskog istraživanja u Jugoistočnoj Srbiji)*, 33–49. Niš: Filozofski fakultet, Institut za sociologiju.
- Bugarski, Ranko. 2005. *Jezik i kultura*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Dragičević, Rajna. 2010. *Verbalne asocijacije kroz srpski jezik i kulturu*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Gudurić, Snežana. 2014. „Hleb u francuskoj i srpskoj jezičkoj tradiciji.“ U *Jezici i kulture u vremenu i prostoru, tematski zbornik*, 47–59. Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu.
- Kruszec, Agata. 2004. „Vukova trpeza – kulinarska terminologija u prvom izdanju 'Srpskog rječnika' Vuka Stefanovića Karadžića (1818).“ *Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku*, knj.47, sv. 1–2: 233–296.
- Loma, Aleksandar. 1997. „Drvojadi.“ *Kodovi slovenskih kultura*, god. 2, br. 2: 153–162.
- Marčeta, Jovana. 2017. „Kultura ishrane kao osnova frazeološkog izražavanja srpskog, francuskog i italijanskog naroda.“ *Kultura*, 156: 146–159.
- Mršević-Radović, Dragana. 1987. *Frazeološke glagolsko-imeničke sintagme u savremenom srpskohrvatskom jeziku*. Beograd: Filološki fakultet.
- Mršević-Radović, Dragana. 2008. *Frazeologija i nacionalna kultura*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Nagórko, Alicja. 2004. „Etnolingvistika i kulturemi u međujezičnom prostoru.“ *Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje*, 30: 131–143.
- Pejović, Anđelka. 2009. „Kulturni i istorijski identitet u ogledalu frazeologije.“ U *Jezik, književnost, identitet: jezička istraživanja*. Zbornik radova, prvi tom, sa Treće međunarodne multidisciplinarne konferencije u organizaciji Filozofskog fakulteta u Nišu, 86–93. Niš: SVEN.
- Pejović, Anđelka. 2014. „Paremije kao deo etnolingvističkog nasleđa.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 62/2: 201–214.
- Pejović, Anđelka. 2015. *Kontrastivna frazeologija španskog i srpskog jezika*. Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet.

- Petrović, Sonja. 2016. „Motiv teških zadataka i biljni kod u srpskom i južnoslovenskom folkloru.“ U *Gora ljiljanova. Biljni svet u tradicionalnoj kulturi Srba. Zbornik radova*, 57–67. Beograd: Udruženje folklorista Srbije - Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković“.
- Radenković, Ljubinko. 1997. „Hleb u narodnoj magiji Balkanskih Slovena.“ In *Hljab"t v slavyjanskata kultura*, 145–155. Sofia: Etnografski institut s muzej - BAN.
- Radojičić, Dragana. 2015. *Dijalozi za trpezom: antropološki ogledi o kulturi ishrane*. Beograd: Službeni glasnik – Etnografski institut SANU.
- Sikimić, Biljana. 1997. „Jedna srpsko-rumunska folklorna izoglosa.“ *Radovi simpozijuma jugoslovenski Banat, kulturna i istorijska prošlost* 1: 160–176.
- Sikimić, Biljana. 2014. „Istraživač je prisutan: hrana kao tema i povod za razgovor i razmišljanje.“ U *Obredna praksa – rečima o hrani. Na materijalu iz srpskih govora Vojvodine*, 97–111. Novi Sad: Matica srpska.
- Silaški, Nadežda & Tatjana Đurović. 2013. “The FOOD metaphor in structuring the global financial crisis in Serbian – magazine covers as multimodal discourse.” In *Communication, Cognition and Media (CICOM 2012)*, 507–519. Braga: Catholic University of Portugal.

Извори

- DAC: *Dictionnaire de l'Académie française, neuvième édition, version informatisée*. <http://artfl.atilf.fr/dictionnaires/ACADEMIE/index.htm>. Accessed April 10, 2018.
- Klajn, Ivan i Milan Šipka. 2006. *Veliki rečnik stranih reči i izraza*. Novi Sad: Prometej.
- Matešić, Josip. 1982. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Pittàno, Giuseppe. 2008. *Frases fatte capo ha, Dizionario dei modi di dire, proverbi e locuzioni di italiano*. Bologna: Zanichelli.
- Quartu, Monica. 2010. *Dizionario dei modi di dire della lingua italiana*. Hoepli. <http://dizionari.corriere.it/dizionario-modi-di-dire> Accessed September 12, 2017.
- Rey, Alain, and Sophie Chantreau. 2007. *Dictionnaire des expressions et locutions*. Paris: Le Robert.
- RMS: *Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika*. I–III: 1967–1969. Novi Sad – Zagreb: Matica srpska – Matica hrvatska; IV–VI: 1971–1976. Novi Sad: Matica srpska.

Stefanović Karadžić, Vuk. 1849. *Srpske narodne poslovice i druge različne kao one u običaj uzete riječi – izdao ih Vuk Stef. Karadžić*. Beč: Štamparija Jermenskoga manastira.

Stefanović Karadžić, Vuk. 1852. *Srpski rječnik: istumačen njemačkim i latinskijem riječima – skupio ga i na svijet izdao Vuk Stef. Karadžić (Lexicon serbico-germanico latinum)*. Beč: Štamparija Jermenskoga namastira.

TLF: *Trésor de la langue française informatisé*. <http://atilf.atilf.fr> Accessed November 22, 2016.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Лада Стевановић

Етнографски институт САНУ, Београд
lada.stevanovic@gmail.com

Лицем у лице: Однос колектива и појединца у првом ангажованом југословенском филму¹

Филм *Лицем у лице* Бранка Бауера снимљен је 1963. године. Често се назива првим критичким и политичким филмом. Након отпуштања једног радника, у предузећу се одржава раднички савет на коме се се његов колега супротставља директору, због чега бива избачен из партије. Читав филм заправо представља комплексну психолошку драму у коју су укључени сви присутни, отварајући низ питања која спадају у домен антропологије, а то су однос колектива према појединцу, динамика колектива који се надзире, хијерархија, механизми колективне припадности (и одбацивања), као и важност преузимања политичке одговорности итд. Снимање овог филма поклапа се са временом самоуправног социјализма и са покушајем да се смањи утицај који је новонастала повлашћена класа политичких руководиоца имала. У том смислу, у овом филму се може препознати и дидактичка компонента. По тематици и временско-просторној композицији, ово остварење подсећа на филм *Дванаест гневних људи* (1957).

Кључне речи: *Лицем у лице*, самоуправни социјализам, одговорност, појединац, колектив, КПП

Face to face: the attitude between the collective and the individual in the first engaged Yugoslav film

The film *Face to face* (1963) has been directed by Branko Bauer and is often regarded to be the first political and critical film in Yugoslavia. The plot is set on a workers' council, after a worker has been fired and his colleague (Milun Koprivica) stands up for him and openly confront the director. This act leads to the punishment of Koprivica – his exclusion from the Communist Party. The whole film is a complex psychological drama that includes all who are present, opening many questions that belong to the domain of anthropology, such as the attitude of the collective towards the individual, the dynamics of the collective that is disciplined, hierarchy, mechanisms of the belonging to (and rejection from) the collective, taking (political) responsibility etc. The film was produced during the period of self-managing socialism in Yugoslavia with the attempt to decrease the power of the newly

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту бр. 177026 *Културно наслеђе и идентитет*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

established class of political elite. In that sense, the film has also didactical component. Its thematic and socio-temporal perspective resembles the famous film *Twelve angry people* (1957). The film *Face to face* (1963) has been directed by Branko Bauer and is often regarded to be the first political and critical film in Yugoslavia. The plot is set on a workers' council, after a worker has been fired and his colleague (Milun Koprivica) stands up for him and openly confront the director. This act leads to the punishment of Koprivica – his exclusion from the Communist Party. The whole film is a complex psychological drama that includes all who are present, opening many questions that belong to the domain of anthropology, such as the attitude of the collective towards the individual, the dynamics of the collective that is disciplined, hierarchy, mechanisms of the belonging to (and rejection from) the collective, taking (political) responsibility etc. The film was produced during the period of self-managing socialism in Yugoslavia characteristic for the attempt to decrease the power of the newly established class of political elite. In that sense, the film has also didactical component. Its thematic and socio-temporal perspective resembles the famous film *Twelve angry people* (1957).

Key words: *Face to face*, self-managing socialism, responsibility, individual, collective, СРЈ

Увод

Лицем у лице, остварење режисера Бранка Бауера из 1963. године, често се назива првим политичким и првим критичким филмом у Југославији и претечом црног таласа (као што је 17. 9. 2012. наведено на сајту Prolog). Ако узмемо у обзир овакву репутацију, филм је до данас остао релативно непознат. Сценарио је написао Богдан Јовановић, а у филму су глумили Борис Дворник, Хусеин Чокић, Илија Цувалековски, Милан Срдоц и други.

Филм репродукује друштвени амбијент и дискурс времена у коме је настао, односно ране шездесете године у социјалистичкој Југославији. Централни заплет изграђен је тако да проблематизује друштвено-политичке и производне односе (како из шире друштвене тако и из перспективе појединаца), који су представљали актуелну окосницу доминантне идеологије.² Непрекидно се крећући између документарног и уметничког, Бауер заузима и друге међупросторе – између филма, позоришта и телевизије (Volk 1986, 260). Иако за филмски приступ овог редитељ није особен отклон од традиционализма, какав се већ у то време појављивао у југословенској кинематографији, „освајање нових облика савременог филма“ (Volk 1986,

² Занимљиво је да добар познавалац југословенског филма Данијел Голдинг (Daniel Goulding) интерпретира овај филм искључиво као „друштвено-прихватљиву бајку о самоуправном социјализму прилагођену захтевима шездесетих година“ (Goulding 2002, 78). Ова опаска о филму као бајци претпоставља да је дијалог у социјалистичкој Југославији заправо био немогућ и да је један овакав догађај „бајка“. Комплексност читавог тог периода, као и овог филма, управо и лежи у томе што слика која се пружа није једнозначна. Наиме, овај филм је истовремено и политички синхрон, али и субверзиван, исто као што сам процес имплементирања самоуправног социјализма каткада јесте остваривао идеје на којима је почивао, а каткада је пропадао.

533) одвија се посредством колективне драме и суочавања појединаца са колективом, али и са собом самима³.

Уводна сцена приказује велико градилиште социјалистичког насеља зграда, тек голу конструкцију масивних бетонских блокова у изградњи, окружену крановима и вредним радницима. Градилиште је монументално, а људи који на њему раде изгледају добро организовано, асоцирајући на грандиозни пројекат изградње земље, али и друштвеног система, који је утемељен на великим амбицијама и захтева добру организацију и сарадању. Па ипак, уходани радни дан на градилишту поремећен је доласком Трајчета Малетића кога ужурбано окружују радници. У разговору са њим, сви постају видно разочарани и резигнирани. За Трајчета се распитује и Милун Копривица, за кога ће се испоставити да је главни јунак овог филма. Он сазнаје да је Трајчета отпустио директор, наводно поштујући вољу колектива. Ова директорова тврдња се у потпуности коси са сценом коју смо видели (у којој колеге показују велико интересовање и саосећање према Трајчету), а Милун Копривица, љут и разочаран, напушта дизалицу којом је руковао и одлучно, без најаве и куцања, улази у директорску канцеларију.

Филм се наставља на партијском састанку. На табли је уочи састанка написан, па обрисан дневни ред, према коме је прва тачка била „Случај Милун Копривица“, а друга „Разно“. Већ за време прозивке, када се отпуштени инжењер Трајче Малетић огласи као присутан, почиње дискусија о томе да ли састанку може да присуствује особа која више не ради у предузећу. Милун Копривица се заузима за Трајчета, тврдећи да је он и даље члан Партије, а као такав је добродошао. Дебата се наставља и један од Трајчевих главних опонената ставља примедбу што Трајче није искључен из Партије оног тренутка када је добио отказ. Милун заступа управо супротан став, постављајући питање зашто се чланови Партије отпуштају са радног места чим се супротставе одлукама руководиоца. Самим тим што је неко члан ове организације, сматра Милун, има одређене квалитете и заслужио је слободу да каже оно што мисли, а не да ћути. У основи, Милун устаје у име слободе говора и једнакости (то се види и у једној од уводних сцена, када улази у директорову канцеларију, без поштовања наметнуте хијерархије), супротставивши се надређеном који је истовремено и његов некадашњи ратни пријатељ и саборац.

Готово цео филм се одвија на партијском састанку у четири зида, где пред колективом и унутар колектива долази до расправе и конфликта пре свега између Копривице и директора Чумића. Њих двојица представљају два парадигматска представника Комунистичке партије: један је идеалиста, који

³ „Бауер успева да тако упрошћеним збивањем обезбеди све потребне динамичке компоненте, да вешто комуницира са масом, одржава тензију, испитује стања, налази потребне асоцијације и филм претвара у изјашњавање и заједничко трагање за истином и разрешењем многобројних конфликта и пригушених сукоба који су дуго међу њима били присутни.“ (Volk 1986, 260).

верује у једнакост, слободу изражавања и правду, бескомпромисно следећи хумане вредности због којих је и пришао Партији, а други је руководилац, представник политичке елите, који штити своју позицију и спроводи моћ и одлуке малобројних. Важно је још једном нагласити да је филм снимљен 1963. године, што се поклапа са временом успона самоуправног социјализма, тј. система управљања који је требало да ограничи моћ и утицај повлашћене владајуће класе која се формирала. Будући да су у ову конфронтацију укључени сви присутни на партијском састанку (чак и они који нису чланови Партије и немају право гласа), филм отвара низ питања која спадају у домен антропологије, а то су: однос колектива према појединцу, динамика колектива који је надзиран, хијерархија у колективу и ван њега (унутар Партије и изван ње), механизми колективне припадности и одбацивања (укључујући феномен жртвеног јарца), процес прерастања политичког покрета у хегемону политичку партију, као и питање индивидуалне одговорности.

Партијски састанак

На самом почетку састанка прочитано је анонимно писмо у коме се износе слабости функционисања предузећа, неправилности при додели станова⁴, као и критика директоровог понашања, пре свега спровођења одлука без сагласности радника и кажњавање неистомишљеника. У писму, између осталог, стоји следеће:

„Све је то зато што код нас комунисти ћуте. Нитко неће да се замери директору, а он не трпи да нетко мисли својом главом. И зато нема друге него да комитет формира комисију и да се све испита, али да се може слободно говорити и да свако изнесе своје мишљење без страха да ће бити најурен из предузећа. С другарским поздравом, Другар.“

Инсинуирано је да је аутор писма Милун Копривица, који тврди да писмо није написао, али да стоји иза свега што је прочитано и да је спреман то и да потпише, тј. да се са свиме што је написано слаже у потпуности. Пошто колектив, на сугестију директора, овај Милунов исказ прими као доказ о ауторству, брзо се доноси одлука да Милун Копривица буде избачен из Комунистичке партије. Током читавог филма се одвија дискусија која представља напад на Милуна, покушај да се он дискредитује, директорову манипулацију присутнима који га најпре подржавају, да би постепено, уз подршку секретара, полако почели да откривају шта заиста мисле. Стога, поред Копривице и Чумића, значајне актере у филму представљају колектив, као и секретар који ће у једном тренутку схватити да присутни углавном ћуте, скривајући шта заиста мисле. Од тог тренутка секретар свесно и активно

⁴ Проблем неправедне расподеле и функционерских повластица и станова у социјализму био је честа тема у југословенским филмовима и серијама, попут серија *Врућ ветар*, *Бољи живот*, *Мајсторска радионица* итд.

преузима вођење састанка, подстичући присутне да кажу оно што заиста и мисле. Филм се завршава опозивом одлуке о Копривици и искључивањем директора.

У интерпретацији која следи осврнућу се на однос колектива према појединцу из неколико перспектива које нуди сам филм, узевши у обзир друштвено-политички контекст у коме је филм настао. Будући да се радња одвија на партијском састанку, позабавићу се и Комунистичком партијом, као и њеним најрепрезентативнијим представницима у овом филму, а то су Милун Копривица и директор Воја Чумић. Контрастираност и опозиција ова два лика увешће у разматрање још једно питање, а то је: како је дошло до тога да Комунистичка партија, која је поседовала јасно дефинисане критеријуме и идеале, има у свом чланству људе са толико различитим вредностима?⁵ Читав филм представља дебату у којој група пресуђује појединцу и управо се израћање личног става из колектива испоставља као кључан моменат у коме се и колектив диференцира, еманципује и почиње да размишља, напуштајући инертност, пасивност, незаинтересованост и опортунизам. По самој форми и садржају, филм Бранка Бауера подсећа на холивудско остварење *Дванаест гневних људи*, те ћу се у завршном делу рада позабавити и поређењем ова два остварења.

Одговорност комунисте: једнаки или први међу једнакима

Када је колектив на почетку филма одлучио да избаци Копривицу из Партије, правдољубиви Милун је рекао да се противи томе да га други избаце из Партије и да се он заправо сам исписује. Овај проблем искључивања из Партије, тј. Милуново супротстављање чину у коме га други избацују, доношењем одлуке да изађе сам, указује на један важан аспект колективног идентитета, а то је идентификација, и то она која се одвија на два плана – један је колективни, тј. усмерен од других спрам појединца (или групе) и односи се на то како колектив дефинише другог. Њему супротстављен је индивидуални план, тј. односи се на самоидентификацију (Putinja, Stref-Fenar 1997, 159–169). Волерстин назива спољно атрибуирање идентитета егзогеним, а самоидентификацију ендогеним аспектом. Кључно је да се два плана идентификације (егзогени и ендогени) не морају поклапати, а у односу колектива према мањинској групи или појединцу то својство непоклапања

⁵ Питање критеријума за чланство у КПЈ била је важна тема ове организације. У почетку су процеси укључивања били веома компликовани и строги, те их Бранко Петрановић назива секташким (била је потребна посебна провера кандидата и њихове оданости). Иако је 1945. година представљала прекретницу у смислу лабављења критеријума за чланство, споменути секташки карактер и контрола пријема нових чланова наставили су да се спроводе. Петрановић овакав став Партије повезује и са тежњом за политичким монополом (Petranović 1988, 29–33). Партија је, важно је нагласити, препознала повремено бирократијацију и отпор према критици и самокритици (Петрановић 1988, 31), што указује, са једне стране, на упорно постојање овог проблема, а са друге објашњава могућност да се сними и приказује политички ангажован и критичан филм *Лицем у лице*.

често угрожава осећај слободе субјекта (Putinja, Stref-Fenar 1997, 160). Управо ово теоријско полазиште (иначе позајмљено из теорије етницитета)⁶ може послужити као објашњење – Милун Копривица је преузео иницијативу да сам врати партијску књижицу уместо да га други искључе, управо како би сачувао лични интегритет.

Првобитну одлуку колектива на партијском састанку можемо интерпретирати и помоћу једног од најзначајнијих концепата за разумевање кохезије неког друштвеног покрета. Реч је о *колективном идентитету*, а значај овог концепта разматрао је Алберто Мелучи (Alberto Melucci) 1989. и од тада се овај појам налази у средишту истраживања друштвених покрета (Chesters i Welsh 2011, 49), преиспитујући на који начин колективно „ми“ замењује и потискује индивидуално „ја“ (Chesters, Welsh 2011, 50). Иако се Копривица залаже за комунистичке вредности, сама динамика колектива је усмерена на то да украти индивидуалност, што је посебно потенцирано ауторитарним притиском типичним за пример којим се бавимо. До ломљења, преламања, диференцирања и разграничавања колективног идентитета у филму долази управо у овој контрадикцији, тј. у процепу између индивидуалног и колективног, и то у тренутку када индивидуалност изрони из колективног и када, како то видимо, тешко бива прихваћена. Са друге стране, Милунова индивидуалност и његови идеали одговарају колективном идентитету друштвеног покрета чији су идеали кородирали када је некада илегални покрет постао институционализован и доминантан.

Милунов чин залагања за отпуштеног колегу и отворено изношење онога што мисли можемо посматрати као изразито индивидуалан и активан чин утемељен у снажном осећају за правду, једнакост и одговорност, што само представља наставак борбе за исте оне идеале који су се формирали и неговали у време док је комунистичка партија представљала илегални друштвени покрет. И као што сам већ напоменула, док је егалитаризам, декларативно остао један од најважнијих комунистичких идеала, промена статуса Партије и заузимање хегемоне позиције у целокупном политичком и друштвеном животу довела је до хијерархизације и доминације, те се управо на овој раскрсници разилазе Копривичино усмерење и путања његовог некадашњег пријатеља и саборца, директора Чумића. Копривица се на овом састанку понашао онако како је то чинио одувек, док је Чумић, функционер, тај који је променио понашање, ставове и очекивања од других. Овим се потврђује теза коју постављају Франческа Полета и Џејмс Јаспер (Francesca Polletta, James M. Jasper) да колективни идентитет представника друштвених

⁶ Разлог што посежем за теоријом етничког идентитета јесте тај што се социјална антропологија бави највише управо етничким и националним идентитетом. Ова тема је дуго у фокусу истраживања великог броја антрополога чије теорије се на различите начине надовезују и проширују перспективу, сачињавајући узбудљиву теоријску мрежу која нуди комплексан увид у проблематику, због чега може бити корисна и за разумевање других групних идентитета. Види више у Putinja i Stref-Fenar, 1997.

покрета, за разлику од идеологије, подразумева позитивна осећања (Polletta, Jasper 2001, 285). И док се Копривица залаже за појединца и његова права, следећи комунистичке идеале, директор, као представник идеологије, показује ауторитарност:

М. К. „Боримо се за човека да га уздигнемо и научимо да сам управља, а ти притиснуо па гушиш и не даш.

В. Ч. „Прво треба знати да се управља.“

М. К. „А како људи да науче, кад им ти зачепиш уста док проговоре. Да ли се ти, Војо, сећаш кад сам ја дош'о у партизане? Ни две унакрсне нисам знао да кажем, ни да се потпишем. А шта би било да сте ме дочекали ко ти Трајчета кад је проговорио?“

Милун имплицира да је управо од Чумића и њихових заједничких сабораца научио да изражава своје ставове, али наглашава и да се Чумић променио и да не жели да саслуша никога ко не мисли као он. Из овог цитата је јасно да је Чумић био другачији у време док су били у партизанима, дакле у време док је Комунистичка партија још увек била илегални покрет, а не доминантна и практично једина партија која је, након институционализације, створила елиту, напустивши идеале за које се борила⁷. Поред тога, за југословенски антифашистички покрет и револуцију која се одвијала за време Другог светског рата особено је огромно учешће сељака који су се самоорганизовали (Unkovski-Korica 2015, 46). Истина је, додуше, да је постојала мањина образованих професионалаца, али је упркос томе постојао снажан замах самоиницијативе, која се остваривала посредством различитих организација, попут Народноослободилачких одбора (НОО), Уједињеног савеза антифашистичке омладине Југославије (УСАОЈ), Комунистичке омладине (СКОЈ), Антифашистичког фронта жена (АФЖ) и других. Међутим, упркос снажном револуционарном замаху који није био „пумпан“ одозго, већ се одвијао одоздо, аутономија ових организација се постепено смањивала након 1944, што је водило или њиховом гашењу (АФЖ је угашен 1953) или надзирању (Suvín 2012, 135–136. Samary 2018, 114). У контексту ових сазнања, Копривица, који остаје доследан и веран вредностима које је од чланова Партије научио, представник је револуционара који су се борили одоздо, док лик директора представља неколицину која је организовала покрет одозго, временом монополизујући моћ и задобијајући привилегије у наводно непостојећој друштвеној хијерархији.

Милунова вера и борба за установљени социјалистички идеал једнакости стоји насупрот моћи нове елите, која се може посматрати бурдијеовски, при чему је њен симболички капитал утемељен управо у руководећим позицијама и привилегијама, тј. у чињеници да су постали политички и економски функционери. Дарко Сувин је систем југословенског социјализма у коме је политичка елита управљала економијом и била

⁷ Ово је закључак који се изводи из филма. Ипак, у неком другом раду би било потребно посебно се позабавити и питањем централизације моћи још у партизанском покрету.

супротстављена радном народу називао олигархијом политократског типа тј. *политокрацијом* (Suvin 2014, 29)⁸. Филмска алузија на ову аномалију система, која је у супротностима са најбитнијим комунистичким начелима, јесте Стевино питањезашто на сто радника долази двеста чиновника и зашто се вишкови деле међу функционерима у дебелим ковертама, а награде за раднике су симболичне и скромне, на шта му један од чиновника одговара да свако добија према заслугама, чиме се у филму поентира чињеница да је бирократска и политичка елита прихватила своју моћ и привилегије без икаквог стида и осећаја неправде, коју радници препознају и осећају на сопственој кожи.

Један од јасних знакова неједнакости, осим позиције моћи са које директор говори, јесте и лимузина којом га возач вози, а коју одржава један од запослених. Са руководеће позиције, директор је у прилици да манипулише одлукама, што је врло јасно на почетку састанка, када само његов поглед утиче на неке од присутних да промене одлуку и подрже га. У финалу расправе долази до преокрета. Постепено, присутни почињу да износе своје ставове, а директор експлицитно каже да не дозвољава да му било ко руши ауторитет. Уосталом, иако је састанак иницирао Милун Копривица да би се разговарало о Трајчетовом отказу, директор је сазвао састанак, али, како сам каже, не као директор, већ као члан секретаријата Организације, и то заједно са Управним одбором. Милун инсистира на томе да секретаријат може само да предложи питање, али не и да га одобри, а на примедбу једног од присутних да је то само формално питање, он инсистира на томе да је суштинско. Копривичино инсистирање на ономе што је суштинско, а не формално у функционисању Комунистичке партије представља један од кључних проблема око кога се изграђује читав заплет филма, а може се односити и на функционисање читавог друштвеног система.

Што се тиче друштвеног покрета, што је комунистичка партија до успостављања Федеративне Народне Републике тј. Социјалистичке Федеративне Републике Југославије и била,⁹ важно је истаћи да је Партија у доинституционалној етапи, попут других социјалних покрета, била усмерена на остваривање социјалне правде, једнакости, солидарности тј. на ослобађање од непријатеља за време рата. Комунистичке идеале и критику њихове инверзије у доба СФРЈ управо је могуће пратити анализом два главна споменута јунака овог филма. Тако у Копривици препознајемо пожртвованост и правдољубивост (уступио је стан, бори се за колегу који је отпуштен), одговорност (говори оно што мисли, чак и када сви остали ћуте и када се то не одобрава), поштење и залагање за једнакост, несребичност и осетљивост на

⁸ Сувин напомиње да се и владајућа класа раслојава на доминантно, мало језгро и спољашњи круг који је подређен али ипак повлашћен (Suvin 2004, 112).

⁹ Социјалистичка радничка партија Југославије (комуниста) основана је у Београду 1919. године, а име је променила 1920. године на Другом конгресу у Вуковару, добивши назив Комунистичка партија Југославије. Још једна промена назива уследила је 1952. на VI конгресу у Загребу, када је усвојен назив Савез комуниста Југославије.

неправду; у основи је оптимиста, верујући у идеале за које се борио од када је приступио комунистима. Други му пребацују да је нагао и да се понаша на своју штету (наиме, одрекавши се стана изгубио је шансу да почне да живи са својом супругом, са којом је дуго живео као подстанар). Овај поступак, иако је имао несумњиве последице по Копривичин брак, ипак, пре свега, представља одсуство опортунизма. Насупрот њему, директор Чумић је приказан као моћан, сујетан, манипулативан, неправедан, себичан и неосетљив на туђу патњу и тешкоће.

Овако радикално супротстављене особине два лика, наводе нас да их посматрамо на симболичком нивоу као опозицију два типа комуниста – једног који следи комунистичке идеале и другог који је постао протагониста хегемоног поретка, преузевши моћ коју су му обезбедиле политичке привилегије. Хегемонизацију моћи КП, са једне стране, и противтежу овом процесу Дарко Сувин објашњава покушајем увођења самоуправног социјализма,¹⁰ што се може повезати са оживљавањем већ споменуте самоиницијативе, која је била особена за југословенски антифашистички револуционарни покрет, али и гушена од 1944.

Па ипак, било би погрешно закључити да се кроз однос ова два типизирани лика ствара у филму поједностављена слика. Напротив. Динамиком ове психолошке драме представљена је сва сложеност људске егзистенције, страхова, напора и потреба. Оно што доприноси увиду у слојевитост и сложеност индивидуалних судбина присутних и њихових међуљудских односа јесте филмска процедура у којој нису представљени искључиво спољни и вербализовани нивои комуникације, већ камера и редитељ приказују и неизречено – лично проживљавање радника, посредством кадрова у измаглици и шапата, упознајући нас са дилемама, размишљањима и страховима појединаца који чине колектив (пре свега, реч је о страху од директора, који може да их отпусти, као што је то учинио и са Трајчетом). Тако гледаоци посматрају два нивоа комуникације – унутрашње монологе и екстерне дијалоге, непрекидно се суочавајући са призорима у којима већина људи не говори оно што заправо мисли. Лицем у лице, филмски аудиторјум се суочава са функционисањем надзираног колектива и колективним односом према појединцу који има храбрости да иступи и да се супротстави функционеру који користи моћ да би колектив придобио за себе и окренуо против појединца.

Тако, са једне стране, разазнајемо ниво деперсонализованог колектива подређеног вољи ауторитета, а са друге, посредством шапутања, тј. индивидуалних преиспитивања која се у стварности не чују, суочавамо се са превирањима у појединцима – са њиховим питањима, дилемама, притисцима

¹⁰ Сам феномен самоуправног социјализма и његово увођење сложени су процеси на које је утицало више фактора, од који се најјасније и најчешће издвајају удаљавање од СССР и настојање да се порнађе другачији модел и место на међународној сцени. Ипак, ова тема превазилази оквире рада. Видети више у Suvin 2012. и Unkovski-Korica 2015.

и страховима са којима се суочавају. Дилеме и збуњеност појединаца у колективу интензивирају се директорским манипулацијама, кулминирајући у сцени у којој Трајче, у већ горућој дискусији која се води поводом његовог отпуштања, изјављује да је тужбу против директора Чумића повукао, уз тврдњу да је његово отпуштање било по закону и да је директор обећао да ће га поново запослити. Милун и неколицина присутних који су се залагали за њега остају без аргумената и дискредитовани.

Ова добро изнијансирана психолошка драма, пре свега унутар појединаца присутних на партијском састанку, који постепено преиспитују одлуку о Копривичином изопштењу, указује на функционисање колектива у ситуацији у којој је слобода говора ограничена. Па ипак, у филму постепено долази до преокрета и то захваљујући, пре свега, добром вођењу састанка од стране секретара који је нов и непристрасан (дошао је на замену, јер је његов колега изостао како би избегао непријатност). Покушавајући да разуме ситуацију, секретар не престаје да тражи одговоре и усмерава колектив ка индивидуалном изјашњавању, неутралишући на тај начин директорову манипулацију. Оно што наводи секретара да тражи од присутних стално нове одговоре јесте запажање да се превише скрива и премало говори.

Када је реч о окупљенима на партијском састанку, занимљив детаљ је да су присутни и они који нису чланови Партије, јер су ови састанци отворени за све, с тим да право гласа имају само чланови Партије. Овиме се употпуњује слика ширег друштва, још једном подвлачећи да се раслојавање не одвија искључиво у оквиру Партије, већ и на основу оне границе ван ње. Инидикативно је и то да ниједан од окупљених радника који отворено и без задршке подржава Копривицу није члан Партије, присуствујући састанку само као посматрач, дакле без права гласа и права да одлучује. Они сви стоје у последњем реду, а један чак слуша састанак кроз прозор. Овим се још једном поставља питање хијерархије и слободе, јер само радници са маргине увек говоре оно што мисле, не бојећи се да ће бити санкционисани. Њихова, у филму, чак и физички маргинализована позиција у простору, као и неуважавање мишљења које износе, указује на чињеницу да је друштвена раслојеност постојала. Поред тога, чињеница да осим Милуна ниједан припадник Партије не говори у почетку оно што мисли имплицира да припадност овој политичкој организацији подразумева пре свега лојалност према власти, те да је управо то заправо критеријум који би се, по Џенкинсовој дефиницији, могао поставити као граница припадања¹¹.

Може се закључити да се двојачке границе припадности КП могу пратити сагледавањем начина понашања за време рата и у мирнодопске дане (у расправи коју воде некадашњи пријатељи и саборци, Милун и директор, а тиче се стечене моћи и привилегија). Дакле, указујује се на то да је неопходно

¹¹ Социолог Ричард Џенкинс (Richard Jenkins), говорећи о *групи* као важном термину у социјалној антропологији и социологији каже да: „Логично, укључивање подразумева искључивање, јер ништа друго и није могуће. Дефинисати критеријуме за чланство истовремено значи повући границу изван које све остаје искључено.“

направити разлику између Партије у време када је, пре и за време Другог светског рата и народнослободилачке борбе била (илегални) друштвени покрет¹², са временом када је институционализована и постала практично једина партија у држави, званично партија једнаких, а како то показује овај филм – партија која је креирала своју елиту. Међутим, сама чињеница, да се радња (практично) целог филма, тј. споменута дискусија одвија на партијском састанку, отвара још једно значајно питање везано за преиспитивање моћи социјалистичких елита, а то је формална могућност да им се та моћ одузме.

Ограничавање моћи управљачких елита је требало да се догоди увођењем социјалистичког самоуправљања, које би омогућило препуштање имовине и управљање њоме радницима, а не њиховим надређенима.¹³ Дарко Сувин сматра да је то био једини начин да се у социјализму превазиђу успостављени, а непризнати, класни односи, јер „...ако је приватно власништво однос класне доминације која, када је непосредни произвођач правно слободан, поприма облик најамног рада, тада су капиталистичко власништво као и једноставна национализација, тј. државно власништво над средствима производње, класни односи” (Suvin 2014, 324).

Филм *Лицем у лице* је снимљен је 1963. године управо у време када је радничко самоуправљање добило најснажнији замах (према Сувину, до 1968. године).¹⁴ Са једне стране, до заплета и долази када се Трајче супротстави вољи директора, управо на састанку на коме се одлучивало о даљим пословним потезима (дакле, приликом покушаја спровођења споменутог система). Осим што критикује функционисање и злоупотребљавање самог система и његове актере (на почетку се директор чак и позива на наводну вољу колектива када отпусти Трајчета), у другом делу овај филм приказује начине супротстављања управљачкој елити, илуструјући механизам управљања одоздо, а не одозго. Дакле, упркос томе што се ради о „златном добу“ радничког самоуправљања, филм проблематизује његове тешкоће, као и неопходаност превазилажења ових проблема. Чак би се могло рећи да филм

¹² Оснивачки конгрес прве комунистичке партије Југославије био је 1919. године и тада је основана Социјалистичка радничка партија Југославије (комуниста), али је од краја 1920. деловала као илегални покрет, будући да је у децембру те године била забрањена након успеха на изборима.

¹³ До идеје и заокрета ка самоуправном социјализму долази након разлаза са Совјетским Савезом. У мају 1949. године одржана је седница Привредног савета као и Централног одбора Свеза синдиката Југославије, када је поднета оштра критика против директора као носилаца моћи и бирократизма. Прво *Упутство о оснивању и раду радничких савета државних привредних предузећа* су 23. децембра 1949. потписали Борис Кидрич и Ђуро Салај, а званично је овај систем ступио на снагу у јуну 1950. Идеја је била да се радници укључе у одлучивање и управљање предузећима, чиме се утицај државе није укидао, али је требало да се смањи (Petranović 1988, 291–298).

¹⁴ О почецима краја самоуправљања 1968, а у вези са кредитним задуживањем, Сувин наглашава оно што је још Лењин закључио, а то је да „капитал није сума новца него одређени друштвени однос“. (Suvin 2014, 291; Lenjin 1918, 249).

има и дидактичку компоненту, позивајући на одговорност¹⁵ и пружајући пример отпора, као и начин доношења заједничких одлука независно од директора и руководства.

Индивидуална и колективна одговорност

Упркос несумњивој оданости Партији и Копривичиним квалитетима, у првом делу састанка се умножавају напади на Копривицу и он преузима улогу жртвеног јарца. Овај феномен, који се у паганским друштвима одигравао кроз ритуал жртвовања, имао је функцију да консолидује заједницу, пребацивши грехе на одабраног појединца (жртвеног јарца). Реч је о механизму који није искључиво ритуалан и постоји у савременим друштвима, функционишући посредством трансфера кривице која прелази на појединца који се по нечему разликује и издваја, и то управо онда када група осети тензију, нелагоду или кривицу (Douglas 1995, 108). Евелин и Дриден (Aveline and Dryden) сматрају да „...када група криви члана за неко зло и покушава да се реши те особе, може се претпоставити да неке непожељне особине постоје код других чланова групе, али се на њих жмури“ (Douglas 1995, 116). Према Хинксману, тада долази до трансфера кривице путем пројекције засноване на фантазији да су чланови групе та особа, па се управо оно што се препознаје као сопствена слабост, замера жртвеном јарцу (Douglas 1995, 116; Hinksman 1988, 65–87), над којим се, самим чином оптужбе и искључивања, осваја моћ. Ако се ове тезе примене на однос окупљених на почетку састанка према Милуну Копривици и ако се узме у обзир опозиција између позитивних и негативних особина двојице главних протагониста, уочљив је трансфер кривице, која се, захваљујући директоровој моћи и страховлади, преноси на онога ко моћ не поседује. Осећајући (несвесно) кривицу што подржава ауторитарног и неправедног директора, група окривљује Копривицу, јер, по описаном механизму, његовим изопштењем долази до анулирања како негативних поступака Чумића, тако и колектива који га је подржао. Тако се однос према Копривици на почетку филма може разумети помоћу феномена *жртвеног јарца*, који почива на неспремности колектива да преузме одговорност.

До преокрета долази у финалу филма, након што секретар који води састанак почне да инсистира на изношењу личних ставова, што заправо указује на разлику између колективног и индивидуалног одлучивања. Наиме, још је Осборн (Osborn) 1957. године закључио да групе доносе увек мање промишљене одлуке због тога што се не баве довољно самим проблемом, већ се у групној расправи фокусирају на критику онога што њихови саговорници

¹⁵ У једном од својих обраћања, Милун критикује и раднике за које тврди да су безвољни, да често узимају боловање због обавеза на имањима и да краду штрафове и друге материјале.

и опоненти изјављују (Parks i Sanna 1999, 47).¹⁶ Филм на суптилан начин проблематизује важност индивидуалног става и одговорности у заједничком одлучивању и указује на опасност коју колективно понашање и доношење одлука може имати управо на сам колектив, уколико се појединци утопе у заједнички друштвени организам. Губљење интегритета у колективу је приказано као последица притиска, опортунизма и страха, с тим да је једна од критичких жаока филма усмерена управо на овакво понашање појединаца, истичући да није само директор Чумић крив за своју ауторитарност, већ да је то и одговорност оних који омогућавају Чумићу да спроводи моћ. У споменутом контексту интензивног спровођења радничког самоуправљања, овај ангажовани филм мора се посматрати не само као критика, већ и као пројекција друштвених промена.

Уместо закључка: *Лицем у лице* и *Дванаест гневних људи*

„Његов ментални став је прљав и конфузан, у себи дубоко противречан, и управо том прљавошћу и пометеношћу он припада духу паланке и његовој философији, *духу који не каже оно што хоће, јер не може ни да „хоће“ то што хоће* (нагласила аут.), противречан у свом хтењу и, нужно, свешћу противречан вољи, радостан кад очајава, и очајан у „миру“ своје трезвености.“ (Konstantinović 1991, 59-60)

Наведени цитат из књиге *Философија паланке* Радомира Константиновића, може се применити на већину актера и њиховог понашања у првом делу филма *Лицем у лице*, који се често пореди са остварењем *Дванаест гневних људи* (1957) редитеља Сидни Лимеа (Sidney Lumet), снимљеног према сценарију Реџиналда Роуза (Reginald Rose), са Хенри Фондом (Henry Fonda) у главној улози. Овај амерички филм на, донекле, сличан начин, кроз психолошку призму индивидуалног и/унутар колективног расуђивања, разматра рад пороте и њихове тешкоће при одлучивању. Наравно, филмови су смештени у различите друштвено-политичке контексте и одређени њима – у филму *Лице у лице* расправа се одвија на радничком састанку, док се амерички филм бави радом пороте, која у Америци функционише као грађанска дужност (дужност сваког америчког грађанина је да се одазове на позив да учествује у раду пороте).

У америчком правосудном систему је дужност дванаесточлане пороте да донесе једногласну пресуду, а у овом случају она се односила на оптужбу за првостепено убиство с предумишљајем за младића осумњиченог да је убио свога оца. На самом почетку заседања пороте, које се одвија у затвореној

¹⁶ Иначе Озборн је осмислио методу *брејнсторминга* (*brainstorming*) управо како би подстакао групу да се бави креативним размишљањем, а не критиком других. Данас је овај термин доживео инфлацију употребе и значења које се у великој мери удаљило од онога што је Озборн под њим подразумевао.

просторији, по врелом дану, присутни се изјашњавају о кривици оптуженог. Сви, осим једног, поротника бр. 8 (пошто наступају као неименовани глас цивилног друштва) кога игра Хенри Фонда, пресуђују младићу као окривљеном. Па ипак, глас једног јединог поротника који изражава разумну сумњу (*reasonable doubt*) у истинитост изнесених чињеница на суђењу представља почетак ове психолошке драме, која се завршава преиначеном одлуком и ослобађајућом пресудом. Оно што обележава атмосферу овог филма, пре свега у првом делу, јесте експлицитно изражена незаинтересованост и невољност неких присутних да уопште буду ту где јесу, па и да размишљају о случају. Њих се друго људско биће напросто не тиче и они о њему не желе да размишљају. У просторији је непријатно вруће, а њих чекају различите врсте обавеза – од пословних, до гледања бејзбол утакмице. У чему су сличности, а у чему разлике између два споменутог филма?

Пре свега, оба филма се баве односом групе према појединцу, у оба филма се доноси одлука (тј. пресуда) о човеку и оба филма су одређена друштвеним контекстом у коме су настала. У том смислу се *Лицем у лице* се врло јасно односи према друштвеном систему и Партијској организацији као доминантној у том систему. Сви присутни на састанку (активно или пасивно) припадају том систему и предузећу у коме раде и заправо све одлуке их се дубоко тичу, па би требало и да су заинтересовани, мотивисани и ангажовани у расправи. Друга страна медаље исте ове ситуације јесте да имају надређеног који поседује моћ да одлучује о њиховим појединачним судбинама, па страх и опортунизам у првом делу расправе превладавају и воде до неправедног односа према колеги, приказујући већину као представнике *паланачког духа*, „противречне у свом хтењу“.

За разлику од испреплетаности међусобних судбина у првом филму, у пороту су људи стигли са различитих страна, према позиву, а то је обавеза коју нико не сме да одбије. Поротници се међусобно не познају, не раде под притиском и немају ни од кога страх, али на почетку показују лењост и безвољност да размишљају о кривици оптуженог, желећи да што пре изађу из вреле просторије у коју су закључани (иако не постоји застрашивање као мера према поротницима, ипак постоји присутна јасно изражена моћ система који поротнике држи под кључем док не донесу одлуку). Оба филма указују на слабости ширег друштвеног контекста и на неправду – у *Лицем у лице* се она највише огледа у успостављеној хијерархији, а у *Дванаест столица* у питању предрасуда према сиромашнима, обојенима и имигрантима. У оба филма, међутим, два изузетна појединца која се залажу, пре свега, за другог, који имају бескомпромисан став према правди и који су спремни да претрпе притисак групе (и поротник бр. 8 бива обележен као другачији) успевају да подстакну друге да мисле, да преузму одговорност и да превазиђу проблем групног одлучивања и поврате индивидуалност у групу, о чему је писао Озборн 1957. тј. исте године када је снимљен филм *Дванаест гневних људи*.

Тешко је замислити да *Дванаест гневних људи* није била инспирација за Бауеров филм, поготово када се узме у обзир не само тема већ и истоветан однос према простору и времену (састанак се одвија у једној просторији).

Сличности су упечатљиве, као и споменуте разлике. И док амерички филм управо инсистира на ономе што проблематизује Озборн, дакле на аргументацији, анализи случаја и чињеница, Бауеров филм се бави унутарпсихолошком драмом, уоквиреном друштвеном драмом југословенског социјалистичког самоуправљања, унутар колектива у предузећу и у Комунистичкој партији.

Оно по чему се ова два филма драстично разликују јесте чињеница да је *Дванаест гневних људи* култни филм који се често користи у средњошколским учионицама широм Сједињених Америчких Држава као материјал за расправе и савладавање тешкоћа које су везане за стицање „грађанске одговорности, социјалне правде као и важности да се проговори у име онога што је исправно, као и против екстремних неједнакости“.¹⁷ Нажалост, филм *Лицем у лице*, никада није на тај начин искоришћен за неговање и учење друштвене одговорности, премда се на дидактичан и оптимистичан начин бави превазилажењем дубоко инсталиране *паланчке* матрице, указујући на конкретне неуралгичне друштвене тачке и начине њиховог превазилажења. Вредности ова два филма потребно је неговати непрекидно. Увек и свуда.

Литература

- Chesters, Graeme, Ian Welsh. 2011. *Social Movements. The Key Concepts*. London: Routledge.
- Douglas Tom. 1995. *Scapegoats: Transferring Blame*. New York: Routledge.
- Hinksman, B. 1988. "Gestalt Group Therapy." In *Group Therapy in Britain*, eds. M. Aveline and W. Dryden, 65–87. Milton Keynes: Open University Press.
- Jenkins, Richard. 2004. *Social Identity*, 2nd edition. London: Routledge.
- Lenin, Vladimir I. 1972. „The Immediate Tasks of the Soviet Government.“ In *Collected Works, vol. 27*. transl. Clemens Dutt, 235–277. Moscow: Progress Publishers.
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/mar/x03.htm> (preuzeto 23. septembra 2018.) Dostupno i u štampanom izdanju.
- Konstantinović, Radomir. 1991. *Filosofija palanke*. Beograd: Nolit – Sazvežđa.
- Parks D. Craig, Lawrence J. Sanna. 1999. *Group Performance and Interaction*. Boulder, CO: Westview Press.

¹⁷ „...to teach civic responsibility, social justice, and the importance of standing up for what is right, even against overwhelming odds“. (Rapf, *12 Angry Men*, https://www.loc.gov/programs/static/national-film-preservation-board/documents/12_angry_men.pdf, 20. November 2017)

- Petranović, Branko. 1988. *Istorija Jugoslavije 1918–1988, 3. knjiga, Socijalistička Jugoslavija*. Beograd: Nolit.
- Polletta, Francesca, Jasper M. James. 2001. „Collective Identity and Social Movements.“ *Annual Review of Sociology* 27: 283–305.
- Putinja, Filip, Žoslin Stref-Fenar. 1997. *Teorije o etnicitetu*. Prev. Aljoša Mimica. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Samary, Satherine 2018. „A Utpian in the Balkans.“ *New Left Review* 114, Nov–Dec 2018: 137–150.
- Suvin Darko. 2014. *Samo jednom se ljubi: Radiografija SFR Jugoslavije 1945–72. Uz hipoteze o početku, kraju i suštini*. Drugo dopunjeno izdanje. Beograd: Rosa Luxemburg Stiftung, Southeast Europe.
- Unkovski-Korica, Vladimir. 2015. „Samoupravljanje, razvoj i dug: uspon i pad ’jugoslavenskog eksperimenta’.“ U *Dobrodošli u pustinju postsocijalizma*, ur. Igor Štiks i Srećko Horvat, 45-75. Zagreb: Fraktura.
- Volk, Petar. 1986. *Istorija jugoslovenskog filma*. Beograd – Ljubljana: Institut za film – Partizanska knjiga.

Интернетске странице

- Joanna E. Rapf, *12 Angry Men*, https://www.loc.gov/programs/static/national-film-preservation-board/documents/12_angry_men.pdf (pristupljeno 2. decembra 2018).
- Licem u lice (prikaz)* 17. 9. 2012, [https://www.prolog.rs/Licem-u-lice-\(1963\)-article-6242.htm](https://www.prolog.rs/Licem-u-lice-(1963)-article-6242.htm) (pristupljeno 21. septembra 2018).

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.

Прикази Reviews

Живот у сивилу: приказ књиге Тихане Рубић *Незапосленост у граду – антропологија рада и неформалне економије*

У издању Хрватског етнoлошког друштва 2017. године објављена је књига Тихане Рубић *Незапосленост у граду – антропологија рада и неформалне економије*. Књига је 2018. године добила награду ХЕД „Milovan Gavazzi“ за изузетна остварења у промовисању етнологије у категорији научни и наставни рад. Ауторка је запослена као доценткиња на Одејку за етнологију и културну антропологију Филозофског факултета Свеучилишта у Загребу.

На самом почетку књиге Рубић истиче да хрватској етнологији недостају прикази манифестација незапослености утемељене на дубљим проматрањима начина живота сагледаног на друштвеном микронивоу. Она износи схватање да конвенционалне квалитативне социолошке и економске анализе не дају потпуну и јасну слику живота људи без запослења у Хрватској. Ауторка феномен незапослености жели да сагледа и проматра у његовој пуној сложености и слојевитости, смештеног у контексте породичне свакодневице и активности појединаца који опстају у домену неформалне економије, односно у сивој зони савременог тржишта рада. Ауторка настоји да етнoлошким пристуом, блиским проматрањем и учествовањем у животима људи који су без конвенционалног посла, боље схвати и опише идентитетски и вредносно-симболички ниво незапослености, као појаву која поседује сопствена друштвено-културна значења. Рубић залази иза статистике и разоткрива показатеље живе стварности, текуће свакодневице незапослених људи у Хрватској, а заправо на читавом простору некадашње Југославије. Она у први план истиче појединачна и породична искуства људи са којима је боравила на терену, односно колективне дискурзивне и вредносно-симболичке нивое на којима се обликују и одржавају искуства незапослених особа.

Основни задатак кога се Тихана Рубић подухвата јесте да расветли појединачна и породична искуства незапослености, неформалне економије и породичних односа. Она нагласак ставља на социокултурне аспекте незапослености и на сагледавање значења различитих културних категорија, попут друштвене правде, стратегија отпора, потрошње, самоидентификације, солидарности и тако даље. Ауторка настоји да незапосленост постави у средиште научне пажње, па да деконструише и критички анализира њене елементе. Преиспитујући устаљена мишљења о незапослености и схватањима у вези људи који немају конвенционалне послове, закључује да се незапосленост као тема у јавном дискурсу, политичком и медијском простору мењала током последњих четврт века. Рубић настоји да схвати механизме којима су се радници од почетка деведесетих година прошлог века носили са сопственом позицијом. Заправо, у

средишту њене пажње су стратегије преживљавања и механизми осмишљавања живота мимо регуларних економских токова.

Тихана Рубић своје истраживање спроводи у једном неименованом загребачком предграђу које подсећа на бројна предграђа великих градова који имају посусталу или већ сахрањену индустрију. У средишту пажње истраживања налази се позиција појединца у мрежи односа које он гради са породицом и блиским окружењем, утицај незапослености на породични и лични живот, односно на идентитет особе.

Након *Увода* у коме описује основни проблем схватања дуготрајне незапослености, у другом поглављу *Полазишта и циљеви истраживања* ауторка савремену незапосленост илуструје на уобичајен, статистички начин и смешта је у национални контекст. Такође, детаљно представља и концепте транзиције, кризе, породице и неформалне економије. У наредном поглављу, *Методолошки оквир и напомене*, ауторка описује сопствена полазишта и циљеве рада, као и структуру материјала који приказује. Потом, приказане су теорије и литература на које се истраживање ослања. Након тога, у четвртом поглављу *Истраживање: грађа, анализа и интерпретација*, следе приказ грађе, анализа и интерпретација прикупљеног материјала. Четврто поглавље обухвата све оно што помаже у схватању студија случаја, које ће уследити на крају књиге. Социјализам и транзиција су два доминантна сегмента и концепти који описују начин живота у две историјске, економске и културне епохе у Хрватској, али и у остатку некадашње Југославије. Ауторка пореди незапосленост у комунистичкој Југославији и капиталистичкој Хрватској бавећи се економским, структурним, социокултурним и симболичким аспектима дуготрајне незапослености. Поглавље, као и читава књига, настоји да проблематизује слику о генерацији „изгубљених“, „жртвованих“ и „заборављених“ радника који су током прве половине деведесетих година остали без посла. Напослетку, понуђене су две студије случаја, односно *Закључак*. Рубић подвлачи да је незапосленост комплексан и слојевит феномен, а да је популација незапослених изузетно хетерогена. Такође, подвлачи схватање да незапослени поседују специфичну врсту материјалног, социјалног и симболичког интегритета, односно да нису искључиво „трпећа“ популација.

Књига *Незапосленост у граду* приказује ефекте дуготрајне незапослености на појединце и њихове породице и разоткрива стратегије преживљавања и начине борбе са околностима у којима се они налазе. Ауторка незапослене људе показује у другачијем светлу од устаљеног, оног које их означава као жртве транзиције и укупних друштвено-економских односа. Књига је важна као пример бављења антропологијом у урбаним срединама које су дефинисане изузетно сложеним и слојевитим културним, економским, социјалним и политичким контекстима, односно околностима које дефинишу савремене облике и начине живљења. *Незапосленост у граду* даје сопствени допринос у домену проучавања континуиране културно-политичке транзиције постсоцијалистичких земаља и настојања њихових заједница да преживе и опстану.

Милан Томашевић

Живот од бакра: етнолошка истраживања рударства у Бору

Поводом књиге Живке Ромелић, *О рударској култури у Бору. Традиција као подстрек*, Народна библиотека Бор, 2017.

Средином седамдесетих година двадесетог века почеле су да се назире промене предмета проучавања домаћих етнологa. Главни фокус дотадашњих етнолошких истраживања био је усмерен на традиционалну културу, са мало или нимало интересовања за урбану средину и за друштвене и економске промене које су захватиле целокупно друштво у периоду након Другог светског рата. Индустријализација и модернизација у периоду социјализма утицала је на исељавање сеоског становништва у градове, а ове миграције су довеле до промена како на селу, тако и у граду. Упркос очигледним променама које су захватале читаво друштво, домаћи етнологи деценијама нису мењали „званичан курс“. Међутим, током седамдесетих година двадесетог века један број етнологa, нарочито млађих, почиње да, поред истраживања руралне/традиционалне културе, спроводи и истраживања у урбаној средини. У том периоду шири се дијапазон интересовања етнологa и појављују се нове истраживачке теме.

Проучавање културе рудара била је једна од нових тема. Међу првим етнологима који су започели истраживање из ове области била је Живка Ромелић, ауторка монографије *О рударској култури у Бору. Традиција као подстрек*. Ова књига, коју је објавила 2017. године Народна библиотека у Бору, представља синтезу ауторкиних досадашњих радова из ове области.¹ Етнографска грађа изнета у монографији прикупљена је углавном током седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, у време док је ауторка радила као кустос Музеја рударства и металургије (1975–1989),² док историјски подаци о развоју рударства на овом простору и рударској култури изнети у књизи обухватају период од средине деветнаестог века до почетка деведесетих година двадесетог века и распада Југославије. Ауторка нас у монографији проводи кроз свакодневни живот рудара, прожет бројним опасностима и неизвесношћу, као и ритуалима и традицијама које су настајале и мењале се током двадесетог века.

Монографија од осамдесет страна садржи текстове на српском и енглеском језику. Начин на који је написана – концизно и питко, поткрепљено великим бројем фотографија – омогућава не само стручној, већ и широј читалачкој публици сазнање о рударској култури Бора. Један од највећих квалитета монографије јесте то што се култура рудара овог краја прати у дијахронијској перспективи и што, обухватајући готово два века дуг развој рударства у поменутом крају, неизбежно обухвата и представља бројне друштвено-економске

¹ Најважнији радови Живке Ромелић из ове области јесу: (Војиновић) Ромелић 1987; Ромелић 1987–1990; Ромелић, 2000; Ромелић, 2007.

² Током рада у Музеја рударства и металургије, Живка Ромелић је истраживала историју рударских насеља на простору тимочког еруптивног басена, бавила се културом становања рудара, а у периоду од 1985. до 1989. учествовала је у научно-истраживачком пројекту *Етнолошка истраживања рударства у тимочкој крајини*, којим је руководио проф.др Иван Ковачевић.

промене, тј. њихово одражавање на рударску културу и још важније, на развој града Бора.

Монографија се састоји од три поглавља: *Уводне напомене*, *О рударској култури* и *Закључне напомене*. У првом поглављу ауторка полази од друштвено-историјског контекста развоја рударства, износећи податке о томе како је током деветнаестог века дошло до развоја, односно обнове рударства у овом крају захваљујући страним рударима који се овде досељавају, али и сеоском становништву које започиње да се бави овом професијом – највише они из непосредне близине рудника, а временом и из удаљенијих крајева. Сви они „попримали су утицај новог окружења, истовремено задржавајући део свог начина живота“, што је омогућило да се формира *рударска култура*, односно специфичан начин живота припадника једне професије.

Друго поглавље бави се развојем Борског рудника током двадесетог века. Анализирајући прираштај и етничку структуру становништва пре и после отварања Борског рудника (отворен 1903. године), ауторка нам показује како број становника у селу Бор расте у првим деценијама двадесетог века, а нарочито након што је Борски рудник проглашен градом у мају 1947. године и након што је започело планско насељавање града. Константан прилив становништва одразио се на велику етничку и верску разноликост и то је трајало све до деведесетих година двадесетог века, тј. до распада бивше Југославије. У овом поглављу ауторка нас упознаје и са *рударском терминологијом*, *рударском технологијом* и *алатима*, *рударским обележјима* (рударска химна, грб, застава, рударски поздрав, униформа), особеном *архитектуром стамбених објеката рудара* и њихових породица, као и са *рударским фолклором* и *митологијом*. Такође, она разматра и прати промене које су захватиле живот рудара у периоду након Другог светског рата, нарочито прославе и празнике. Ауторка у овом поглављу не пропушта да се осврне на важност позиције појединца у рударској хијерархији која је итекако утицала на различите сегменте свакодневног живота рудара и њихових породица, а пре свега на начин становања.

У последњем поглављу ауторка резимира најважније сегменте рударске културе и указује на значај заштите, презентације и укупне валоризације културноисторијских добара. У овом делу монографије она подцртава значај ревитализације објеката и амбијенталних целина везаних за рударство, али и истиче потребу за даљим проучавањима и заштитом нематеријалног културног наслеђа које Бор, у доброј мери, чини препознатљивим. Живка Ромелић је својим радовима, укључујући и ову књигу, дала значајан допринос етнолошким истраживањима једног града, једне географске области, али и једне специфичне професије, као што је рударска. Њена истраживања значајна су тим пре што је и сама живела у Бору и била део проучаване заједнице. Стога се њени (пионирски) радови из ове области могу сматрати темељем за нека нова истраживања.

На крају или пре свега, треба поменути да је монографија посвећена „свима онима који су провели свој радни век у разним рудницима, а *осећају као да нигде нису постојали*. Речима непознатог рудара који се „осећао као да нигде није постојао“ Живка Ромелић нас је подсетила на могућности које антропологија и антрополози, дајући глас појединцима и малим заједницама, имају.

Литература

- Romelić (Vojinović), Živka. 1987. „Etnologija u Muzeju rudarstva i metalurgije u Boru.“ *Etnološke sveske VIII*: 187–190.
- Romelić, Živka. „Iz istorijata rudnika i rudarskih naselja u severoistočnoj Srbiji.“ *Zbornik radova u Muzeju rudarstva i metalurgije u Boru 5/6 (1987-1990)*: 155–173.
- Romelić, Živka. 2000. „Rudarski stanovi u severoistočnoj Srbiji.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU XLIX*: 225–230.
- Romelić, Živka. 2007. „Rudarstvo kao tema etnoloških proučavanja.“ *Zbornik radova Muzeja rudarstva i metalurgije 7/9*: 1–14.

Биљана Анђелковић

In memoriam

Живка Ромелић (1950 – 2019)



Сећање на госпођу Живку Ромелић, етнолога-музејског саветника у пензији, која нас је напустила крајем јануара ове године, сећање је на колегиницу, другарицу, пријатељицу, сарадницу, сећање на дугогодишњи рад који је обогатио делатност, пре свега, Народног музеја Крушевац и културну историју града у коме је завршила основну школу и гимназију. Плодна и разноврсна делатност током професионалне каријере водили су је од Бора и Музеја рударства и металургије, у коме је почела да ради одмах по дипломирању на Катедри за етнологију на Филозофском факултету у Београду, 1975. године, до повратка у Крушевац, град у коме је одрасла, крајем 1989. и Народни музеј Крушевац све до пензионисања крајем 2009. године.

О периоду који је провела у Музеју рударства и металургије, њени Борани и музеалци су, опраштајући се од драге колегинице, написали: „Поред изванредних резултата у сакупљању и обради музеалија, реализовала је велики број изложби и публиковала многобројне научне и стручне радове. У периоду 1985–1990. године била је руководилац великог пројекта *Етнолошка истраживања рударства на Тимочком региону*. По њеним речима, које ћемо памтити, заволела је влашку културу коју је истраживала, етнологију рударства и град Бор, у коме је провела веома срећне дане“.

Преданост и љубав за етнологију били су заиста она водила која је чинила да не само професионални пут буде испуњен, већ и да Живкин оптимизам, праћен дивним, широким осмехом, буде подршка и колегама, које је умела да окупи и мобилише на добробит струке и корист поколењима. Истраживања која је обављала, сусрети са људима, од испитаника, казивача до колега и сарадника чинили су богатство које је, колико плодно и корисно, било често и оптерећујуће. О томе ће, преносећи искуства млађим колегама, и сама писати у чланку „Емотивна димензија етнoлошких истраживања“ објављеном 2013, уз наглашавање етапа у музеолошкој методологији рада, чији је резултат била драгоценa теренска грађа, подаци и сами предмети који су улазили у збирке музеја.

Различита и разноврсна тематска истраживања којима се, током професионалне каријере бавила и која су публикована у бројним стручним и научним публикацијама, тичала су се, на почетку, рударске културе и народног живота на подручју Бора, док се у крушевачком музеју бавила традиционалним виноградарством и народним градитељством, народном религијом и митовима и, пре свега, градском културом. Формирање збирки градске културе и фонда културне историје управо пада у време Живкиног доласка у крушевачки музеј и већ 1998. године резултира изложбом *Лена варош Крушевац – из живота и културе града са краја 19. и почетком 20. века*, у коауторству са историчарком уметности Емом Радуловић. Више од 20 изложби које је приредила биле су резултат посебних етнoлошких истраживања на којима је радила самостално или у коауторству. Као резултат истраживачког рада, осим прикупљања предмета за бројне збирке у оквиру Етнoлошког одељења, настајала је и обимна и веома вредна етнографска грађа, о чему говори, осим, каталога изложби, и текст објављен у Крушевачком зборнику, у коме су ауторке Ж. Ромелић и З. Симић сумирале и представиле рад Етнoлошког одељења Народног музеја Крушевац од 1951. до 2011. године.

Професионални рад Живке Ромелић подразумевао је и ангажовање у истраживачким пројектима других сродних установа, музеја као и Етнографског института САНУ, у чијим је зборницима, тематским или годишњацима, објављивала и резултате истраживања, приказе изложби, представљала и тумачила сегменте или читаве збирке. Учествовала је, такође, на стручним скуповима етнoлога, од којих је неке и организовала, као и музеолога Србије. Широка сарадња и посвећеност струци резултирала су и тиме да је била један од иницијатора и оснивача, те и прва председница Секције етнoлога МДС, као и члан Извршног одбора Музејског друштва Србије, залажући се за активнији положај и сагледавање стања етнoлошких збирки у музејима у Србији, као и унапређење струке, подршку младим етнoлозима и другим стручњацима у примени музеолошких стандарда. Залагала се и за одговорност и улогу кустоса у начинима валоризовања и презентовања етнoлошког културног наслеђа. Заступала је тезе да адекватна интерпретација предмета значи пре свега његово смештање у одговарајуће културолошке оквире, да предмет документује једно време, простор, начин живота и рада појединца, групе или шире заједнице те, као такав, и онај из блиске прошлости или садашњости треба да буде у фокусу етнoлошких проучавања. Приближавање савременом посетиоцу изложби и музеја треба да предочи не само лепоту израде предмета из прошлости, већ и колико је „било потребно времена, знања, стрпљења и умешности“ да се тај предмет уради. У том

контексту су дати и предлози идејне ревитализације и реализоване сталне поставке, прва 1995. о развоју школства у XIX веку, у Црквеној кући-школи у Коморану, реконструисаном објекту са почетка XIX века, као саставног елемента будућег развојног програма туристичке понуде овог краја.

За идејни пројекат предлога ревитализације објекта *Кућа Симића* у Крушевцу стекла је и звање музејског саветника, који је, као ауторка сталне поставке „Ентеријер градске куће у крушевачкој вароши“, реализовала 2008, после реконструкције објекта. Ова стална поставка у *Кући Симића*, као и мање студијске изложбе у контексту културе грађанског друштва, осим што су представљале свакодневни живот у крушевачкој вароши у првој половини XX века, од становања и покућства до одевања, имале су приступ за који се Живка Ромелић током свог рада залагала и који је представљала, а то је да изложени предмети, од намештаја, одеће до фотографија и разгледница, евоцирају и успомене, наговештавају сећања. Ту причу о „емоцијама и начину њиховог обзнањивања и /или грађења и одржавања у свакодневном животу“, а да „притом успева и да успостави емоционални однос са публиком“, изнеле су неколике изложбе, значајне посебно за Музеј и Крушевац, од већ поменуте *Лена варош Крушевац* са Е. Радуловић (1998), преко *Обичаја даривања* са З.Симић (2001), или ауторске студијске *Дозиднице-куварице, Добротворна друштва (2009)*, до, пре свега, изложбе *Из историје приватног живота у Србији – Ми смо здраво што и вама желимо – приватна преписка као вид породичне комуникације* за коју је као аутор изложбе добила највише струковно признање које додељује Музејско друштво Србије, Награду Михаило Валтровић истакнутом појединцу за изузетне резултате у стручном раду, у 2006. години.

Разноврсну делатност и предан рад у области етнологије употпуниле су и монографије: „Свете воде и друга култна места у крушевачком крају“ (коаутор Зорица Симић), у издању Народног музеја Крушевац 2016. године, и „О рударској култури у Бору – традиција као подстрек“ коју је 2017. објавила Народна библиотека у Бору.

Ове две монографије као да су на изванредан начин сублимирале разноврстан професионални пут, који карактерише широко поље истраживања и интересовања, несмањени ентузијазам и усхићење да се сазнаје, истражује, чува и представља културна баштина као део социјалних, економских и друштвених околности. Та марљивост и жар струке била је саставни део личности која је за све имала разумевања и у свему настојала да види црту позитивног, прихватала све широког осмеха и отворена срца. У једном од последњих текстова које је објавила – о одевним предметима као симболима једне генерације и свог времена – громби капут, мантил шушкавац и сукња тергалка из етнологске збирке Народног музеја постали су полазиште приче о одевању и приликама, појединим протагонистима, те о трговини и текстилној индустрији друге половине 20. века у Крушевцу. Живкиним одласком остали смо ускраћени за студиозна и стручна сагледавања и интерпретације културног наслеђа из свакодневног живота, насупрот дневним површним тумачењима, а темељна разматрања културе грађанског друштва без топле и присне приче као део ове лепе вароши.

Биљана Грковић

Када сам кренула на студије, упознала сам девојку дивног осмеха, која је симпатично котрљала слово Р. То је била Живка Ромелић, тада Војновић. За разлику од већине студената, који су се те године (1970) уписали на факултет, Живка је била прави заљубљеник у етнологију. Та љубав, занос, елан и посвећеност етнологији није је напустила до краја живота.

Одмах после студија запослила се као кустос једног специфичног музеја – Музеја рударства и металургије у Бору. Живка је тада започела са, за тада (1975. године) ретким, ако не и пионирским истраживањима у етнологији, започела је проучавање радничке тј. рударске културе. Бавила се материјалном рударском културом, свакодневним животом рудара, посебно њиховом културом становања, те неким породичним и ритуално-митолошким елементима рударске културе. Животне околности су је последњих двадесетак година рада вратиле у њен родни град, Крушевац, где је такође радила као кустос у музеју (1989–2009). Током рада у Крушевцу, поље њеног рада је било широко – од традиционалног виноградарства и народног градитељства, преко народне религије и митологије, до градске културе.

Током свог пасионираног и вредног истраживачког рада, Живка Ромелић је сакупила обиман фонд музејских предмета и документарне грађе, осмислила је и поставила низ изложби које су биле запажене, посећене и награђене (награда Етнографског музеја у Београду „Михаило Валтровић“ 2006. године), организовала је и више научних пројеката и научних конференција и учествовала на њима, између осталог, и у сарадњи са Етнографским институтом САНУ. Објавила је и знатан број стручних и научних радова у етнологским публикацијама, као и књигу „О рударској култури у Бору – традиција као подстрек“ (Бор 2017.)

Живка Ромелић је била велики ентузијаста и упорни радник, професионалац и стручњак. Поседовала је неисцрпну енергију. Није умела да застане. Њен радни дан је био претрпан активностима. Дан јој је започињао рано, како је научила у Бору, где су је рударске сирене, тзв. „будилице“, будиле у 6 сати. Пре подне је ишла на терен или је радила у музеју, после подне се бавила породицом и кућним пословима. У вечерњим часовима није пропуштала ни једну изложбу, ни једно предавање, концерт или дружење са пријатељима. Умела је и да запева и да заигра, и радо је била виђена у друштву. Често сам јој говорила „Живка успори мало“, но она би само одмахнула руком и насмејала се.

Живка је била изузетан пријатељ. Увек насмејана, расположена и добронамерна. Није друге оптерећивала својим проблемима и никада, апсолутно никада, није коментарисала туђе. Несебично је пружала помоћ колегама и дружила се и са млађима и са старијима. Мени је посебно значило то што је око себе ширила радост и спокој.

Последњих годину дана, мада се трудила, није успела да савлада болест. То је било јаче чак и од Живке. Нека јој је вечна слава.

Зорица Дивац

Гордана Живковић (1936–2019)



Просто нечујно, у Дому за стара лица у Књажевцу, 25. јануара 2019. године, преминула је Гордана Живковић, етнолог-музејски саветник, вишегодишњи директор Народном музеја у Зајечару. Растанак од тако енергичне особе, посвећене музејском раду, обавезује да се ода признање за њено ангажовање и допринос етнологији и у области заштите музејског наслеђа.

Гордана Живковић (рођ. Шаиновић) од оца Мила, рударског надзорника и мајке Јованке, домаћице, рођена је у Алексинцу 30. јануара 1936. године. Како стоји у њеном персоналном досијеу, након завршетка Филозофско-историјског факултета (група Етнологија) Универзитета у Београду 17. јуна 1961. године, са успехом је положила све испите прописане за стицање дипломе о завршеном факултету. Као дипломирани етнолог, исте године посао добија у Народном музеју у Бору, у коме почиње да развија свој теренски, стручни и научни рад. Каријеру наставља у Народном музеју у Зајечару и 1969. године добија потврду о положеном стручном испиту радника музејско-конзерваторске струке; 1974. године испуњава услове о врстама стручног рада, стручним називима и условима и начину стицања степена стручних назива радника у музејима, за степен назива виши кустос. Комисија за утврђивање испуњености услова за признавање вишег степена научног звања Заједнице музеја Србије додељује јој 1989. године звање музејски саветник.

У свом раду, исказивала је изузетно поштовање према народним рукотворинама, обичајима и веровањима. Бавила се материјалном, социјалном и духовном културом становништва Тимочке крајине, а посебно је била посвећена прикупљању грађе и проучавању традиционалне медицине.

Њени стручни радови, од којих ћемо навести неке, објављивани су у зборницима (Историја медицине, фармације и народне медицине: *Лековите воде Николичевске бање*, Музеја рударства и металургије: *Надгробни споменици из села Леновца*, *Предања о народном лечењу туберколозе у XIX и XX веку у околини Зајечара*, Етно-културолошком зборнику за проучавање културе источне Србије и суседних области: *Исцелитељска моћ култих извора манастира Тимочке крајине*, *Рударски дух у веровањима рудара Тимочке крјине*); бројним научним часописима (Гласник Етнографског музеја у Београду: *Народна медицина у Књажевцу и околини*, *Народна медицина у околини Зајечара у XX веку*, Гласник Етнографског института САНУ: *Помана*, *Митровске задушнице...*, Тимочком медицинском гласнику: *Заштитна улога сребра у народној медицини Тимочке крајине*, *Народно лечење неплодности код жена*, *Минералне воде Гамзиградске бање у народном лечењу*); у Етнолошким свескама: *Улога и положај жене у традиционалној породици*, *Верованја о народном лечењу алкохолозма код рудара Тимочког региона*, као и у часописима „Тимок“: *Збирка преслица етнолошког одељења Народног музеја у Зајечару*, „Баштиник“: *Мајчина душица-народни лек и „Развитак“: Железо-небески метал*, *Народна знања и веровања о лековитим својствима биљке оман*, *Манастир Суводол као место исцељења*.

Ангажованост и љубав према свом послу изражавала је и презентацијом предмета из фондуса збирки етнолошког одељења. Изложбе попут *Народна уметност Тимочке крајине*, *Бојење и шарање ускршњих јаја у Тимочкој крајини*, *Градска ношња старог Зајечара* предстаљају је као аутора који је ишао испред свог времена.

Реализовала је више пројеката (*Етно-мотел код Гамзиградске бање*, *Етномедицинска истраживања источне Србије*, *Рударство кроз векове*), организовала, између осталог, међународни Симпозијум о здравственој култури *Здравље – мудрост тела* у сарадњи са Етнографским музејом из Видина (Бугарска) као и научне скупове у Народном музеју у Зајечару, на пример, скуп *Митологија балканских Словена*.

Својим образовањем, талентом и стручношћу допринела је идентитету града Зајечара; њеним залагањем Народни музеј у Зајечару добио је два депанданса – Радул-бегов конак, (један од споменика оријенталне архитектуре у овом крају; на спрату је смештена стална поставка о старом Зајечару, у приземљу је галерија у којој се, поред ликовних изложби, одвијају и други разноврсни програми) и Турску воденицу („Турска“ воденица у Зајечару обележила је простор и друштво у дугом временском периоду – како у архитектонском и друштвеном, тако и у технолошком и историјском смислу – и може се окарактерисати као индустријско наслеђе).

Посебно се истиче њен племенит однос и квалитетна сарадња са кустосима не само Народног музеја у Зајечару, већ и са кустосима и другим сарадницима из тадашње Југославије – амбасадорима, аташеима за културу, професорима Групе за етнологију Филозофског факултета у Београду, Етнографским институтом САНУ... Као изузетно одговорна особа, била је цењена и као посланик Народне скупштине осамдесетих година XX века.

Поред особеног шарма који је поседовала, као и веселог истраживачког духа, те одговорности према запосленима, мрежи сарадника и пријатељима, њена визија прогреса музеја представља оно што је чинило тако посебном.

Гордана Живковић је била директор Народног музеја у Зајечару од 1970. све до свог одласка у пензију 2001. године. Она је стварала музеј у Зајечару. Поставила темеље да постоји данас. И да има будућност.

Сузана Антић

Гласник Етнографског института САНУ објављује радове из области етнологије и антропологије и сродних друштвених и хуманистичких дисциплина. Радови могу бити написани на српском и сродним језицима и на енглеском језику. Радови на српском језику штампају се ћиричним писмом. *Гласник Етнографског института САНУ* излази квартално те објављује и специјалне бројеве, са посебном тематиком и гостујућим уредником. Текстови се достављају секретару Редакције у електронском формату (као *Word* документ), на електронску адресу marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. Рок за предају текстова за све свеске истог годишта је 31. децембар. Рецензија и објављивање радова су бесплатни. Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* објављује оригиналне, претходно необјављене радове из категорија: оригинални научни рад, прегледни рад, претходно саопштење, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија. У категорији оригиналних научних радова и прегледних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова са проредом, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Уредништво задржава право да буде флексибилно по питању обима прихваћених рукописа. Рукопис треба да садржи: наслов, имена аутора и називе институција у којима они раде, електронске адресе, сажетак, кључне речи, текст захвалности, референце, списак табела, списак илустрација. Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: *notes and bibliography* и *author-date*. За цитирање у научним радовима у *Гласнику Етнографског института САНУ* користи се варијанта *author-date*. Политика часописа и детаљнија упутства о објављивању рукописа у *Гласнику Етнографског института САНУ* могу се прочитати у последњој свесци часописа сваког годишта, те на мрежној страници часописа www.ei.sanu.ac.rs.

Bulletin of the Institute of Ethnography SASA publishes papers covering topics in the areas of ethnology and anthropology, and related social sciences and humanities. Contributions to the journal may be submitted in Serbian and related languages, and in English. Papers in Serbian are published utilizing Cyrillic script. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is issued three times a year. The journal also publishes special issues, with particular themes and visiting editors. Papers are submitted by e-mail to the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. The deadline for submission of papers for all volumes is December 31st. Publication and reviewing of papers is free of charge. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original papers that have not been published previously. Submitted papers can belong to one of the following categories: original research paper, review article, preliminary communication, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. In the categories of original research paper and review article the text should not exceed 30 000 characters including spaces, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The editorial board reserves the right to show flexibility regarding manuscript length. The manuscript should contain the title, authors' names and affiliations, e-mails, abstract, keywords, acknowledgments, references, a list of tables and a list of illustrations. The editorial board of the publishing department of the Institute of Ethnography SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: notes and bibliography and author – date. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* requires the use of the author – date variant. Journal policy and detailed instructions on manuscript publication in the *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* are available in the year's last volume of the journal, and online on journal's web pages www.ei.sanu.ac.rs.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /

главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Три пута годишње. - Друго издање на другом медијуму: Гласник
Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS. SR-ID 15882242