

**Gregor Tomc**

## **OSEBNA KONSTRUKCIJA REALNOSTI**

*V prvem delu teksta avtor na kratko predstavi tri razlage narave družbenega življenja: nominalistične, holistične in komplementaristične. V drugem delu teksta po zgledu na G.H. Meada poda svoje lastno, personalistično razlago. Družbeno življenje locira v osebi kot dialogu jaza z menoj. Zmišljenjem oseba vzpostavlja in ohranja sebe in druge, to je družbo. Kakršnokoli dejansko razločevanje osebe in družbe je po takšni razlagi nesmiselno. Na koncu poskuša avtor opredeliti še mesto nekaterih temeljnih družboslovnih pojmov v tako pojmovani sociologiji: jezik, kultura, družba, naravno in nadnaravno, oseba, družbena sprememba itd.*

*In the first part of his article, the author presents three approaches to the understanding of social life: nominalistic, holistic and complementaristic. In the second part of his discussion he presents his own, personalist approach, based on the work of G.H. Mead. He locates social life in the person's dialogue of I and me. A person generates and maintains himself and others, that is society, by thought. Any real distinction of a person and society is thus meaningless. At the end of his article, the author attempts to define the place of some basic sociological terms in such a sociology: language, culture, society, natural and supernatural, person, social change etc.*

**person, strategy of thought, cultural type, religion**

Zgodovina sociološke misli predstavlja ciklično ponavljanje treh vrst odgovorov na vprašanje o naravi družbenega življenja: nominalističnih, holističnih in komplementarističnih.

Nominalist izhaja pri razlagi družbenih pojavov iz subjektivnih pojmovanj posameznika. Prepričan je, da se posameznik brez bistvenega preostanka ne da zvesti na družbene pojave. Pri razlagi narave družbenega življenja izhaja nominalist iz intersubjektivnih reakcij in v najbolj radikalnih različicah konča v redukciji sociologije na psihologijo. Tako je na primer za zgodnjo psihoanalizo značilno, da razlaga nadindividualne skupinske procese kot grožnje individualni akciji, ki naj bi jih posameznik, kolikor je to le mogoče, nevtraliziral. (Alexander, 1988: 266) Tovrstna psihoanalitska teorija družbe ne zanika zgolj neobhodne funkcije skupin in kolektivitet, ampak postavlja kot pogoj za njihov obstoj individualne fantazije in patologije. V tem smislu razume družbeno kot distorzijo realnosti, ki izgine z bolj racionalnim delovanjem posameznikov. Takšno teoretsko načelo je dovoljevalo razumevanje vseh kolektivnih pojavov (vojn, revo lucij, institucij, kulturnega življenja) kot manifestacij posameznikove osebnosti.

Po tej skrajno redukcionistični poziciji nekaterih psihologov je družbeno življenje zgolj iluzija. Sami družboslovci niso nikoli zavzemali tako ekstremnega stališča, čeprav so se nekateri zelo približevali nominalističnemu pristopu. Za fenomenologa Alfreda Shutza ima družbena realnost le tisti in takšen smisel, kakršnega ji pripisujejo posamezni

člani. Družbeni svet je skratka lahko le moj svet. Shutz v svoji razlagi izhaja iz posameznika in načinov izbiranja med možnimi pomeni. Človek lahko o drugem doseže le nepopolno in pomanjkljivo vedenje, naloga sociologije pa je, da nam razkrije, kaj o družbenem svetu mislijo ljudje. Vsako družbeno celoto se da po Shutzovem mišljenju zvesti na elemente, iz katerih je konstituirana v procesih vzpostavljanja smisla in razumevanja, ki se odvijajo v posamezniku, v procesih tolmačenja obnašanja drugih in v procesih samotolmačenja. Struktura družbenega sveta je potemtakem v resnici struktura inteligi bilnih nameravanih pomenov. Ljudje si družbeno življenje naivno organiziramo tako, da smo v središču družbenega kozmosa, okoli nas pa so - glede na različne stopnje intimnosti in anonimnosti - razvrščeni 'alter ego'. (Shutz, 1987: 1601) V samem središču družbenega življenja sem torej jaz; najbliže krožijo tisti, ki jih intimno poznam; sledijo tisti, o katerih imam le površno znanje; nato tisti, ki jih poznam le povedno; tisti, katerih osebnost me sploh ne zanima in s katerimi stopam le v čisto instrumentalne odnose; in nazadnje še vsa orodja in naprave, ki jih je ustvarila dejavnost drugih in ki jih uporabljam v interakcijah.

Za Shutzovo družbeno življenje sicer ni iluzija, je pa lahko le proizvod posameznikovega delovanja in razumevanja. Na drugi strani jemljejo holisti za izhodišče svoje analize celote z nekimi sebi lastnimi nameni, ki se jih brez neupravičenega poenostavljanja ne da zvesti na posameznika. Holist pripisuje voljne lastnosti družbenim pojavom zunaj posameznika in konča, če je v pristopu konsekventen, v organicizmu. Najdlje v tej smeri so šli družboslovci pod vplivom Darwinovega biološkega nauka v 19. stoletju. Graham Sumner je na primer zagovarjal stališče, po katerem družbeno življenje uravnavajo slepe sile neodvisno od človeka, saj so temeljne enote analize celote s sebi lastnimi nameni in življenjem. Drug značilen primer skrajnega holizma pa je zgodnje delo Ludwiga Gumpłowicza, ki je povezoval teorijo naravne selekcije, torej preživetje najsposobnejših, z bojem med človeškimi rasami.

Po tej skrajni holistični poziciji je človek razumljen kot organizem, ki je objekt delovanja njemu nedoumljivih in nadrejenih sil. Čeprav so družboslovci le redko zavzemali tako nečloveško stališče, pa predstavlja holizem v eni od številnih različic nedvomno prevladujočo orientacijo v dosedanem sociološkem dogajanju.

Idealnotipski predstavnik družboslovnega holizma je Emile Durkheim. Sociologa po njegovem mišljenju zanimajo le tista dejstva, ki so posamezniku zunanja, ki imajo nad njim moč prisile in ki ga nadzirajo (Durkheim, 1964: 3). Človek je lahko le žrtev iluzije, da sam ustvarja tisto, kar je v resnici zunaj njega (na primer zakon, moralo, verovanje, običaje in celo modo). Družbeno dejstvo je vsak način delovanja, ki na posameznika izvaja zunanjo prisilo. Dejstvo je treba opazovati kot stvar, kot nekaj človeku zunanjega. Po Durkheimovem razumevanju je torej človek izvzet iz družbenega delovanja, družbeni zakoni, ki jih sociologija odkriva, pa so mu dani kot usoda.

Tovrstnih holističnih razlag je v sociologiji še veliko. V sodobni slovenski sociologiji sta bila najbolj odmevna predvsem dva pristopa - Marxova in Luhmanova teorija. Po mišljenju marksistično usmerjenih sociologov vodijo družbeno življenje zakonitosti razvoja, ki so neodvisne od človekove volje (evolucionizem, z občasnimi revolucijami), temeljne enote pa so človeku nadrejene celote (družbeni razredi, ki imajo svoje interese, zaradi katerih se bojujejo z drugimi razredi). Po Marxovem mišljenju stopajo ljudje v družbeni proizvodnji v odnose, ki so neizogibni in neodvisni od njihove volje. (Mills, 1975: 42-43) Ti proizvodni odnosi ustrezajo dani stopnji razvitosti materialnih proizvodjalnih sil. Celota teh proizvodnih odnosov pa predstavlja temelj, na katerem počivajo pravo, politika, družbena zavest, duhovni procesi itd. Skratka - ne določa zavest ljudi njihove eksistence,

ampak njihova družbena eksistenca določa njihovo zavest. Za analizo neke družbe lahko vlogo ljudi odmislimo, saj zadostuje, če upoštevamo konflikt med materialnimi proizvodnimi silami in proizvodnimi odnosi. Človeštvo se vedno loti le tistih nalog, ki jih lahko reši, ko materialni pogoji ustvarijo možnosti za njihovo razrešitev. Človeku zunanje materialne razmere ga spravljajo v delovanje, še več, te razmere njegovo delovanje šele osmišljajo, mu dajejo neko razvidno (razredno) vsebino. Šele razredno določen posameznik sploh živi v zgodovini, meni Marx. V Luhmanovi sistemski teoriji pa nastopajo avtopoetični socialni sistemi, ki se adaptirajo, predelujejo kompleksnost okolja, reflektirajo itd. Njegov pristop je specifičen po tem, ker ne reducira vloge človeka v družbenem življenju, ampak jo preprosto ukine. Samo humanističen predsodek je lahko, nam zatrjuje, da družba sestoji iz ljudi ali iz odnosov med ljudmi (Luhmann, 1991: 1176). Ljudi kot žive sisteme je treba izključiti iz družbe in jih umestiti v njegovo okolje (prav tam, 1178). Udeležba posameznika v družbi je izključena, med njima ne obstaja nikakršna komunikacija, saj je komunikacija lahko le interna operacija družbenega sistema (prav tam, 1182). Posameznik je proizvod svoje lastne dejavnosti, je samoreferenčni zgodovinski stroj (prav tam, 1182). Na drugi strani pa je družba, ki je povsem očitno objekt, ki opazuje in opisuje samega sebe (prav tam, 1176 in 1180). Družba je sistem komunikacij, ki se reproducira avtopoetično, pri čemer uporablja svoj lasten način operiranja, da bi se samoreferenčne operacije mogle izvršiti (prav tam, 1180). Sistemi komunicirajo sami - Luhmann navaja na primer sodišče in množične medije (prav tam, 1183). Poststrukturalisti in postmodernisti so v teoretskem obračunu z ideologijo liberalizma moderne dobe razglasili smrt subjekta, Luhmann pa je, skladno z biološko epistemologijo, iz katere izhaja, človeka izrinil iz opisa in razlage družboslovja tako, da je razglasil življenje družbe.

Skupno vsem holistom je, da odrekajo delovanje ljudem, da bi ga lahko pripisovali stvarim. Ko izženejo iz sfere družbenega osebo kot edino možno instanco delovanja, začnejo po neki nezmotljivi logiki po družbeni teoriji strašiti sociološki duhovi. Družba, njeni segmenti, sistemi, strukture, organizacije, institucije ali skupine delujejo in razmišljajo, se prilagajajo in spreminjajo; ljudje pa so le bolj ali manj nemočni in nemi opazovalci tega dogajanja.

Na problematičnost tovrstnega pristopa je posrečeno opozoril Leon Duguit (Buorricard, 1990: 1255-1257): "Credit Lyonnaise nismo še nikoli videli hoditi po cours de l'Intendance."

Ludwig Wittgenstein pa je tovrstno postvarelo mišljenje karikiral s prisposobo o tem, da bi lahko govorili tudi o dejavnosti masla, ko se mu dvigne cena (Wittgenstein, 1981: 172 e).

Sociologi, ki zagovarjajo komplementarističen pristop, se zavedajo problematičnosti obeh omenjenih pristopov. Sociolog nominalist izhaja iz izvirnega ločevanja sveta posameznika od družbenega sveta. Nominalist je zaradi tega nenehno pred problemom, kako prevesti rezultate egološke analize na nivo intersubjektivnosti (Brdar, 1982: 10-120). Problem lahko "reši" na dva načina - s koncipiranjem družbenega sveta kot iluzije ali pa s priznanjem "obstoja" intersubjektivnega sveta kot vsem nam dane, skupne objektivne realnosti. V teoriji sociologa holista pa potem, ko iz družbenega življenja izžene osebo kot akterja, začno strašiti, kot smo videli, sociološki duhovi - ker ne delujejo ljudje, stopijo na njihov prostor različni abstraktni pojmi kot proizvodi njegovega mišljenja. V holističnih teorijah ni ne prostora ne potrebe po osebi.

Gre za problem, ki bi ga skupaj z A.N. Whiteheadom lahko poimenovali 'napaka napačno locirane konkretnosti'. Težava je po njegovem mišljenju v tem, ker nam jezik

omogoča, da lahko katerakoli entiteta v njem postane slovnični subjekt stavka. Z habitualizirano rabo postopno izgubimo občutljivost za razlikovanje med osebo kot dejanskim in abstraktno entiteto kot zgolj slovničnim subjektom stavka. Z vidika sociološke analize torej oseba in abstrakten pojem nista primerljivi entiteti (Bocock, 1981: 141). Na eni strani je človek kot dejanski subjekt, na drugi strani pa so abstraktni pojmi (kultura, družba, skupina, institucija, organizacija itd.) kot elementi družbenega pojavnega sveta, ki obstajajo v mišljenju človeka oz. s posredovanjem njegovega mišljenja.

Skratka, če je napaka nominalista to, da si zamišlja izvorno nedružbenega človeka, ki ga je potem treba socializirati, je napaka holista to, da zamenja abstraktne spoznavne kategorije za realno delujoče vzroke. Dejansko pa gre v družbenem življenju za to, da posameznik ustvarja abstraktne pojme, ki jih nato reificira, potem pa na predstavo o njih reagira osebno (Devreux, 1991: 127).

Komplementaristično usmerjeni družboslovci iz tega izvajajo sklep, da sta pri proučevanju človeka nominalistični in holistični pristop komplementarna (Devreux, 1991: 25). Ne gre za neki nov pristop, za neko novo teorijo, ampak zgolj za metodološki napotek. Komplementarist ne izključuje nobene validne teorije, ampak jih le združuje v dvojnem diskurzu - tako dani pojav najprej proučuje kot psihološki in nato še kot družbeno-kulturni pojav, kot delovanje osebe in kot družbeno stvar. Za komplementarista sta oba načina enako legitimna. V prvem primeru nas zanima obnašanje posameznika kot določenega z njegovo duševnostjo, v drugem primeru se osredotočamo na sistemske aspekte družbe in kulture, ki ji posameznik pripada.

Težava komplementarističnega pristopa je v tem, da oba načina v dualnem diskurzu ne moreta biti nikoli v resnici ločena - ne v sami deskripciji pojava (psihologizem predpostavlja, kot smo videli, določeno razumevanje celote in sociologizem določeno razumevanje dela) in še manj pri sami interpretaciji pojava (ko se predpostavljeno razmerje med njima odkrito manifestira). Težava je seveda tudi v nekompatibilnosti obeh pristopov - to kar se konstitutira na nominalistični ravni (osebna konstrukcija družbene realnosti), se negira na holističnem ravni analize (ko sociolog komplementarist privoli v realnost pojmovnih abstrakcij o družbenem življenju). Dvojni diskurz je zato v resnici dvojni monolog, le navidezni dvojni diskurz.

Značilen primer komplementarističnega pristopa je poskus zgodnjega Talcotta Parsonsa, da bi združil organicizem Emila Durkheima z nominalizmom Maxa Webra. Dejansko pa je v svoji teoriji akcije posameznika reducirjal na nosilca internaliziranih normativnih orientacij družbe. Osebo je prevedel na igralca vlog, na stranski proizvod potekanja družbenega življenja. V njegovi teoriji voluntaristične akcije je delovanje posameznika v resnici določeno s silami zunaj njega, tako da je nominalizem zgolj navidezen.

Nekateri družboslovci so se bolj uspešno izogibali omejitvam vseh treh navedenih pristopov. V mislih imamo predvsem Maxa Webra, Sigmunda Freuda in G. H. Meada.

Max Weber se na metodološki ravni zavzema za nominalizem. Družbene tvorbe razume kot potek in povezavo specifičnega delovanja posameznih ljudi. Tako lahko na primer izvemo, da država funkcionira le prek pravnih norm, zasidranih v glavah ljudi v obliki predstav, ki usmerjajo delovanje (Adam, 1990: 20). Vsaka sociološka razlaga mora torej upoštevati tako subjektivno motivacijo kot individualno interakcijo. Vendar pa je metodološki individualizem skušal preseči, predvsem z metodo konstruiranja idealnih tipov. Idealni tip kot čisto spoznavni instrument v njegovi analizi pogosto dobiva naravo realnega pojava, ki določa posameznika. Zdi se, da je Webra v interpretaciji bolj kot

posameznik kot akter družbenega delovanja zanimal smiselni okvir epohe ali sfere družbenega življenja, ki določa posameznika. Posameznik je v ospredju le v prvi fazi analize, potem pa se je umaknil "resničnim" sociološkim preokupacijam. V družbi, kot nam jo slika Weber, se posameznik prilagaja ne glede na svoje motive in nagnjenja, v ospredje pa stopi prisila družbenega nadzora. V Webrovem družbenem življenju prevladajo abstraktne holistične tvorbe njegovega mišljenja. Celo individualna avtonomija modernosti je na primer zgolj stranski proizvod delovanja protestantizma.

Verjetno je razlog za to, da Webru ni uspelo premostiti razkoraka med načelnim metodološkim stališčem in sociološko interpretacijo družbenega v tem, da ni elaboriral neke teorije posameznika, ki bi na razviden način vzpostavljala relacijo med individualnim in kolektivnim nivojem. Prav to pa je odlika dveh družboslovcev iz prve polovice tega stoletja. Oba sta povsem nedvoumno locirala območje družbenega v človeku.

Sigmundu Freudu je z njegovo psihoanalitično teorijo prvemu uspelo na sistematičen način pojasniti povezanost posameznika in družbenega z mehanizmom v sami osebi. Ideal jaza oz. nadjaz se oblikuje v procesu socializacije osebe. Ta se nauči obvladovati svoje nagone, medtem ko se z individualnim razvojem in internalizacijo kulturnih vrednot uči živeti z drugimi. Družba mora obstajati v osebi, da bi lahko "obstajala" v družbenem življenju. Jaz je nemogoče ločiti od drugega, drugi pa lahko obstaja le s posredovanjem jaza (za nas obstaja pojavni svet le prek našega mišljenja). Družbeno življenje je interakcija jaza z drugim. Vzemimo za primer melanholika (oseba), ki izgubo (dogodek z drugim) ljubljene osebe (doživljanje drugega) prevede v identifikacijo z njo (odnos do sebe prek drugega) tako, da ljubljene objekta nezavedno kaznuje s tem, ko kaznuje sebe (proizvod interakcije). Vidimo, kako se v simultanem procesu hkrati oblikujeta posameznik in družbeno življenje.

V nasprotju s kasnejšimi teorijami družbenega življenja je Freud v svoji teoriji ohranil napetost med pričakovani "zunanega" sveta v nadjazu ter na drugi strani instinktivnimi impulzi in individualno duševnostjo. V nasprotju s Parsonsom je koncipiral človeka kot socialno, ne pa tudi v celoti socializirano žival (Wrong, 1980: 273-274).

G.H. Mead, podobno kot Freud pred njim, locira družbeno v posamezniku kot dialog jaza z menoj, med posameznikovo enkratnostjo jaza in internaliziranimi stališči generaliziranega drugega v meni. Jaz kot instanca neponovljivega posameznika zavestno deluje v odnosu z menoj kot nosilec stališča skupnosti. Oba skupaj tvorita osebo, ki načrtuje in reflektira svoje delovanje z drugim. Posameznik se lahko razvija le v družbi mene; geneza osebe pa se ujema z odkrivanjem 'družbe', to je drugih v sebi. Mead daje za primer športno ekipo (Mead, 1964: 218). Ekipo predstavlja generaliziranega drugega, a le v primeru, če vstopi v dejansko izkustvo posameznega člana ekipe. Vendar pa oseba ni zgolj tisto, kar je skupno vsem. V našem primeru posameznik, kot tudi vsi drugi člani ekipe, ponotranji njena pravila, vendar pa v sami igri deluje na sebi lasten način, pač skladno s svojimi individualnimi sposobnostmi in hotenji. Tako nikoli ne vemo, ali bo podal, streljal, preigral, se izkazal ali naredil napako itd. Zaradi tega je vsaka igra ekipe enkratna in neponovljiva dogodek. Kot za igro velja ta ugotovitev tudi za vse druge oblike družbenega življenja.

Skicirajmo sedaj nekaj značilnosti personalistično utemeljene sociologije.

Dialog jaza z menoj in z drugim poteka z mišljenjem. Na vprašanje: Kako je družba mogoča? je skratka najkrajši možni odgovor: zaradi mišljenja. Z mišljenjem vzpostavljamo in ohranjamo sebe in druge, to je družbo. Kakršnokoli dejansko razločevanje osebe in družbe je potemtakem nesmiselno.

Mišljenje pa ne odraža zgolj neponovljivega posameznika. Če bi bilo tako, bi bil človek omejen le na prevajanje svojih enkratnih zaznav v svoje lastne povezave in nasprotja. Pojavni svet bi bil zanj kaos, atomizirano izkustvo, ki si ga le težko zamišljamo. Očitno je torej, da je mišljenje posameznika vedno povezano z izkustvom mišljenja, ki ga nosi v meni. S kulturno konvencijo drugih prežeto mišljenje prevaja posamično občutenje in vedenje o svetu ter jo umešča v shemo že občutenega in že videnega. Pojavni svet je za nas relativno preprost, predvidljiv in razumljiv prav zaradi te interakcije med zaznavo v posamezniku in učenjem v meni.

Če si lahko mišljenje jaza zamislimo kot golo čutno odzivanje na dražljaje v pojavnem svetu (svetloba, zvok, vonj, okus, tip), potem predstavlja mišljenje v meni tisto instanco, ki na podlagi učenja ob pomoči spomina na pretekle zaznave čutni zaznavi daje pomen. Oseba je torej družbeni človek, ki z mišljenjem daje svoji zaznavi pojavnega sveta pomen. Mišljenje ji omogoča, da se distancira od konkretnega 'tukaj in zdaj', da posplošuje in razlaga. Zaradi učenja v meni kot svojega sestavnega dela je oseba obsedena od iskanja pomena zaznave in vsako zaznavo tudi umešča. V tem smislu je oseba nekakšen 'kulturni stroj' - če je sama zaznava avtomatična, pa je interpretacija kulturna, oblikovana na temelju priučenih vrednot in znanj.

Mišljenje v meni predstavlja torej strategijo mišljenja. Strategije mišljenja so s kulturnim načelom pomena izbrani pojmi, ki kažejo na sklop pojavov in odnosov med njimi. Strategija mišljenja omogoča klasifikacijo zaznave drugega, umestitev sebe v svet drugega in s tem osmišljanje delovanja osebe. Internalizirana strategija mišljenja pa zagotavlja tudi prekrivanje izkustva pojavnega sveta med različnimi osebami danega kulturnega tipa. S tem si lahko razjasnimo na prvi pogled težko razumljivo dejstvo, da različni posamezniki mislimo podoben (nikakor pa ne tudi identičen !) družbeni svet. Ko pripisujemo zaznavam podobne pomene, pa družbeni svet tudi soustvarjamo.

Ena verjetno najstarejših strategij mišljenja je totemizem. Totemizem omogoča povezovanje klanov ali rodov v plemenu z neko živalsko vrsto. Primitivni človek je izbral par živali s pomembno lastnostjo, ki ga združuje, in drugo pomembno lastnostjo, ki ga razločuje - na primer sokol in vrana sta obe mesojedi ptici, vendar pa je sokol lovec, vrana pa mrhovinar. Na ta način je človek lahko izrazil misel, da sta klana (oz. rodova) različnega porekla. Poudarek ni na živalskosti, ampak na dvojnosti ljudi, ne na tem, da je nekaj dobro za jesti, ampak da je dobro za mišljenje (Levy-Strauss, 1990: 117). Totemizem kot strategija mišljenja osebi omogoča mišljenje sorodnosti znotraj različnosti, skupine znotraj skupnosti. Vsak kulturni tip pa se odlikuje še po številnih drugih bolj ali manj elaboriranih strategijah mišljenja v spominu mene, na podlagi našega učenja pa nastajajo tudi vedno nove. Tako na primer tabu omogoča razvrščanje na dovoljeno in nedovoljeno, obred na predpisano in spontano, ideologija na napredno in nazadnjaško, nacionalizem na našo skupnost in na tuje itd.

Strategija mišljenja se oblikuje na določenem presečišču kulturne konvencije v meni in ustvarjalne inovacije v jazu. Vzemimo za primer dve ilustraciji. Zahodnoafriški črnc se na pomembni ekspediciji spotakne ob kamen in zavpije: 'Oh, a tukaj si?' in ga vzame (Frankfort, 1978: 377). Kamen mu je z bolečino v nogi sporočil, da je močan, in črnc ga je vzel s seboj, da bi se še nanj preselil del te moči. Kolikor mu uspe kasneje prepričati druge o legitimnosti svoje izkušnje, se ta prevede v izkušnjo za druge, torej v kulturno strategijo mišljenja, ki razločuje naravno od nadnaravnega. Drug primer predstavlja geneza rockovske strategije mišljenja, ki se je oblikovala po drugi svetovni vojni na presečišču stanja kulturnega konteksta (upad legitimnosti sveta odraslih po kataklizmi svetovne vojne,

podaljšano šolanje mladih, urbanizacija, razvoj in ekspanzija množičnih medijev itd.) in ustvarjalne inovacije posameznikov (v našem primeru predvsem Elvisa Presleyja in Chucka Berryja), ki sta z novim glasbenim stilom izrazila drugačno občutenje drugega. O relevantnosti novega umetniškega izraza jima je uspelo prepričati številne druge (predvsem mlade) osebe in oblikoval se je nov pogled na življenje, nov kulturni pomen. Ker pa je bilo novo prekrivanje izkustva pojavnega sveta omejeno le na del pripadnikov kulturnega tipa, govorimo lahko o subkulturni strategiji mišljenja.

Ko torej svet mislimo, ga ne mislimo neposredno, ampak s posredovanjem pojmov v jeziku. Pojmi kažejo na pojave v okolju človeka, bodisi naravne, družbene ali nadnaravne. Pojem je kulturno konvencionalna predstava o svetu, torej relativno trajna referenca na pojav.

Ob pomoči jezika izraža oseba svoj odnos do sveta. Izrekanja so lahko dveh vrst - znanja in verovanja. Z znanji odgovarja oseba na vprašanja o resničnosti oz. neresničnosti pojavov, z verovanji pa odgovarja na vprašanja o dobrem in slabem. Glede na to lahko opredelimo kulturo človeka kot pojem, s katerim razumemo celoto znanj (komuniciranje, veščina, postopek itd.) in verovanj (ideja, okus, običaj itd.), ki se jih oseba nauči v družbi drugih. Idealtipsko lahko ločimo kulturne tipe, v katerih mišljenju prevladujejo znanja (na primer moderni kulturni tipi), od tistih, pri katerih prevladujejo verovanja (na primer primitivne skupnosti). To seveda ne pomeni, da primitivni človek ne poseduje pomembnega fonda znanj ali moderni človek fonda verovanj, ampak kaže le, kateri segment kulture prevladuje v osebni evalvaciji pojavnega sveta. Tako lahko na primer primitivni človek pravilno povezuje poplavljanje reke z obilnimi padavinami, a bo na primer globlji vzrok tega dogajanja vseeno iskal v delovanju rečnega božanstva; moderni človek pa je intimno lahko veren, a bo vzroke istega dogodka črpal iz svojega fonda znanja.

Repertoar kateregakoli kulturnega tipa je ožji od potencialnega osebnega repertoarja normalne osebe. Vsaka normalna oseba, kot neponovljiva kombinacija bioloških, individualnih in kulturnih posebnosti, se odmika od standardov danega kulturnega tipa, kot jih internalizira (vedno na sebi lasten način!) v meni. Takšno odstopanje osebe v vsakdanjem življenju predstavlja njeno ustvarjalnost v najširšem pomenu besede, ustvarjalnost, ki je izvor in temelj spreminjanja sebe in drugih, torej družbe. Odstopanje osebe lahko drugi zaznavajo kot legitimno ali ne, glede na numerično signifikantnost pa je bodisi stvar osebne deviantnosti bodisi stvar anomalije, značilne za prehodna obdobja.

Vsaka oseba tudi devira od konvencionalnih pričakovanj v meni, kulturni tipi pa se med seboj razlikujejo glede tega, katere deviacije so sprejemljive in katere ne. Kulturni tipi se med seboj tudi pomembno razlikujejo po stopnji (ne)tolerantnosti do osebnih deviacij od kulturnih pričakovanj, nikoli pa niso niti popolnoma permissivni niti popolnoma represivni. Sicer pa lahko osebe ločimo na biološke, psihične in socialne deviante. Biološki devianti so zaradi okvare organizma duševno nenormalni in socialno neprimerni (na primer idiot, ki živi le v sebi); psihični devianti so organsko zdrave osebe, motnje pa so v nji hovi psihi (na primer nevrotik, ki ga motnja v dialogu jaza z menoj vodi do pretiravanj glede sebe in drugih v obliki fobij, obsesij, histerij itd.), kar nato povzroča težave v odnosu takšne osebe z drugimi; socialni deviant pa je organsko zdrava in duševno normalna oseba, ki je v sporu z vrednotami in znanji kulturnega tipa (na primer boem, ki krši kulturne konvencije skupnosti, ali kriminalc, ki ne priznava institucije zasebne lastnine itd.). Oznaka devianta je kulturno določena in se pomembno razlikuje med kulturnimi tipi: v nekaterih plemenskih skupnostih lahko duševni bolnik zavzame pomembno mesto v plemenski hierarhiji (na primer shizofrenik postane vrač itd.), v bolj represivnih modernih kulturnih kontekstih se

socialne deviante včasih razglaša za duševne bolnike ( primeri hospitalizacije nekonformnih oseb itd.) oz. se njihovo deviantnost preganja (na primer kriminalizacija spolnih deviantov itd.). Deviacije osebe so torej interpretirane s pozicije stališča skupnosti v meni. To med drugim pomeni, da osebo, ki deviira na način, ki je za družbo nelegitimen, ne obsojajo le drugi, ampak se tako označuje tudi sama ( jo navdajajo občutki krivde itd.). Stališče skupnosti v meni opredeljuje nekoga bodisi kot normalno osebo, ( tisti, ki deviira na sprejemljive načine in je oseba v družbenem življenju), bolnika, ( tisti, ki odstopa tako ali do te mere, da drugi to zaznavajo kot nesprejemljivo, tako da takšna oseba (začasno) izgubi svoje mesto v družbenem življenju), otroka, (tisti, ki še ni ponotranjil ključnih pričakovanj skupnosti in zaradi tega še ni oseba v družbenem življenju) ter druga bitja v življenskem svetu ljudi, (tisti, ki po definiciji niso osebe in za katere je odgovoren človek kot njihov gospodar - sužnji in druga bitja).

Družba je pojem, s katerim razumemo celoto odnosov človeka s seboj (dialog jaza z menoj) in z drugimi. Če je pri kulturi poudarek na vsebini (na pomenu znanj in verovanj), je pri družbi poudarek na samih relacijah (na osebah kot nosilcih skupnih in različnih vsebin ter na njihovem delovanju).

Družbeni odnos poteka na nivoju osebe, torej kot relacija med neponovljivim posameznikom ter internaliziranimi vrednotami in znanji v meni. Okolje predstavlja za človeka bodisi naravni, družbeni ali nadnaravni svet.

V njegovem mišljenju se torej svet osebi razkriva kot narava (primarni svet, anorganska in organska materija), kot družba (sekundarni svet, nekakšna "druga narava" človeka, saj lahko ta tudi odnose s seboj in z drugimi zaznava kot nekaj njemu zunanjega, objektivnega) in kot nadnaravo (tretji svet religiozne pojavnosti, ki je po religiozni strategiji mišljenja nadrejena primarnemu in sekundarnemu svetu). V prvem primeru je obstoj primarnega sveta neodvisen od človeka, pri čemer pa lahko seveda za človeka obstaja le prek njegovega mišljenja. Pojem je v tem primeru skratka znak, ki se nanaša na realno obstoječi naravni pojav. V drugem primeru se človek konstituira kot oseba tako, da ustvarja svet pojmovnih pojavov oz. pojavnih pojmov, osebno konstituiranih pojavov, ki dobijo s habitualizacijo zanj naravo objektivno obstoječih družbenih pojavov (proces objektivacije). Gre za relativno zaprt krog (nikoli pa ne za hermetično zaprt krog, saj bi to izključevalo spreminjanje), v katerem človek s pojmi kot znaki ustvarja družbene pojave; ti ustvarjajo osebo, ki vzpostavlja, ohranja, a tudi spreminja pojme, s katerimi ustvarja družbene pojave itd. V primeru tretjega sveta religioznih pojavov pa gre za poskus preseganja objektivne narave primarnega in kvazi-objektivne narave sekundarnega sveta (torej tako sebe, drugih kot drugega), ko pojmovni znak sam ustvarja religiozni pojavnosti svet. Obstoj nadnaravnega sveta predpostavlja internalizacijo ustreznih ideoloških vrednot in znanj v meni. V primeru primarne realnosti je referenca pojmov na pojave transparentna in neproblematična, že v primeru sekundarne realnosti pa se vzajemno prežemata pojmovni in pojavnosti svet, to pa dela referenco pogosto nerazvidno in problematično. V primeru tretjega sveta pa pride do radikalne emancipacije pojmov od pojavov oz. do enostranske odvisnosti religiozne pojavnosti od primerne mišljenjske dispozicije osebe. Če lahko za primarno realnost rečemo, da je objektivno konstruirana in družbena realnost osebno konstruirana, potem predstavlja tretji svet fiktivno realnost, ki omogoča zgolj navidezno interakcijo - prek božanstva v človeški podobi, božjega izbranca ali navadnega človeškega posrednika božje besede. Šele z fiksacijo ideološke dogme v osebi se vzpostavi in ohranja obstoj tretjega sveta religioznih pojavov (proces reifikacije).



Sama družbena pojavnost je zelo raznolična. Lahko je bodisi rezultat zavestnega subjektivnega delovanja (dialog jaza z menoj v osebi), zavestnega intersubjektivnega delovanja (na primer primarni odnosi z drugimi v družini), lahko je rezultat pretežno nezavednega delovanja osebe (habitualizirani postopki, ki jih oseba izvaja avtomatično, brez premisleka, na primer način pridobivanja hrane) in delovanja, ki se ga oseba v celoti ne zaveda (vplivi primarnega sveta - na primer podnebnih ali zemljepisnih razmer in sekundarnega sveta - na primer že pozabljena tradicija daljnih prednikov, ki pa še vedno sooblikuje njegovo delovanje).

Glede na to lahko oseba zaznava družbene pojave bodisi kot del sebe ali kot sebi pripadajoče (konkretno družbeno življenje, intersubjektivni svet), bodisi kot pojave, ki jih slabo ali sploh ne reflektira (odnosi z anonimnim drugim, za zaznavo katerega številne osebe nimajo ne primerne abstraktne pojmovne aparature ne ustreznega znanja). Različne manifestacije stališča skupnosti so internalizirane v vsaki normalni osebi, vendar pa se osebe med seboj pomembno razlikujejo po tem, v kolikšni meri gre za zavestne oz. nezavedne vidike osebnosti.

Posamezniku se lahko zdi, da vsebina vrednot in znanj kulturnega tipa transcendirajo njegovo zavest, da ji je nadrejena. Nekaj, kar je proizvod preteklih drugih, lahko začne kaj hitro pripisovati drugemu - družbenim in nadnaravnim pojavom. Skladno s tem si potem zamišlja družbeno življenje kot napolnjeno z objektivnimi pomeni s sebi lastnim življenjem, ki usmerjajo njegovo življenje kot življenje posameznika. To v sociologiji, verjetno pa tudi v vsakdanjem življenju prevladujočo predstavo o naravi družbenega življenja je zelo jasno izražal tudi Weber. Tako ugotavlja na primer za hindujsko religijo (Outhwaite, 1986: 54):

" Za praktični učinek, ki nas zanima, ni pomembno, da posamični pobožni Hindujec nima vedno pred očmi, kot celovitega sistema, patetičnih predpostavk nauka karme, ki je prevedla svet v strogo racionalen in etično določen kozmos. Ta idealni sistem ga je zapiral v kletko in ga bremenil v njegovem delovanju."

Hindujsko religijo bi mirno lahko zamenjali s protestantizmom ali katerokoli drugo kulturno vrednotno vsebino. Razmišljanje, ki je na delu, je namreč isto - internaliziranemu stališču skupnosti v meni se na neki, ponavadi neopredeljeni način pripisuje obstoj zunaj osebe. Na ta način družboslovec zgolj pripisuje manifestaciji postvarele zavesti naravo družbenega dejstva. Samo zdi se lahko, da obstaja neka objektivna realnost, ki drži osebo za vrat. V resnici pa so kulturne vsebine, ki jih oseba internalizira v meni, po pravilu ožje od njegovega osebnega potenciala. V dialogu jaza z menoj zato oseba te vsebine vedno sprejema in spreminja tudi po svoje. Ne obstaja skratka Kultura z veliko začetnico, ki nas določa (v obliki Protestantizma, Komunizma, Liberalizma itd.), ampak le individualne predelave sorodnih kulturnih vsebin preteklih drugih. Internalizirane strategije mišljenja poskrbijo za pomembno prekrivanje zaznave, neponovljiva enkratnost posameznika pa za odstopanja od stališča skupnosti.

V stabilnih družbenih kontekstih je stopnja prekrivanja pomena visoka, in to v osebi krepí težnjo po reificiranem razumevanju njenega lastnega delovanja. Krhka narava osebno konstruirane narave družbenega življenja pa se jasneje pokaže v prehodnih obdobjih.

Vzemimo za primer primitivno oz. tradicionalno skupnost, v kateri na prvi pogled tako očitno in neizprosno mišljenje ljudi določa religiozna doktrina. Izvor religiozne strategije mišljenja moramo na eni strani iskati v želji človeka po odgovoru na neskončna vprašanja o smislu življenja, na drugi strani pa v težnji po obvladovanju naravnih sil (suša, poplave,

potresi itd.). Ker racionalne strategije, utemeljene na znanju, niso uspešne zaradi premajhnega fonda vedenja, se primitivni človek zateče k elaboraciji vrednostnih rešitev v kulturnem tipu. Primitivne skupnosti so torej prevladujoče vrednostno obremenjene. Naravnim silam, ki presegajo njegovo moč obvladovanja, se primitivni človek zoperstavi z nadčloveško močjo, z vero v nadnaravna bitja in sile. Težava je seveda to, da je nadnaravna realnost ideološko konstituirana, ker pojmi religije nimajo razvidne reference v neki religiozni pojavnosti. Primitivna misel se je zaradi tega prisiljena zatekati se k naravnim (živali, planeti, naravni pojavi) in družbenim (človek kot božja inkarnacija, posrednik ali služabnik) posredovalcem božjega obstoja. Samo na ta način, da torej sestopi z območja nadnaravnega, se to nadnaravno lahko zanj manifestira. Še večje težave se pokažejo, ko gre za nadnaravno intervencijo v človekovem svetu. Od učinkovitosti te intervencije je seveda odvisna njena kredibilnost za osebo. V tem pogledu vse žive religije (vse religije, internalizirane v osebi) nihajo v legitimnost za osebo, odvisno pač od učinkovitosti domnevne 'intervencije'. V obdobjih, ko postane razkorak med predvideno funkcijo religije in njeno zaznavano vlogo v vsakdanjem življenju prevelik, se v osebi okrepi dvom o religiozni vsebini in kulturni kontekst se sekularizira. Stari Egipt se je na primer odlikoval po tem, da so daljšim obdobjem stabilnosti sledila kaotična in anomična obdobja. Do tega bi prišlo v obdobjih lakote ali vojaških porazov (Frankfort, 1978: 57). Vse, kar se je po verovanju egipčanske osebe v stabilnem obdobju dogajalo, je bilo volja božanskega faraona, ki je vladal v imenu višje pravičnosti. Če je zavladovalo v kraljestvu brezzakonje ali lakota, je bilo to skregano z načelom višje pravičnosti, glede na avtoritativno moč faraonove besede pa je bilo takšno stanje nevzdržno. Za verno osebo je bil položaj nedoumljiv - faraon bi ga lahko z eno samo besedo popravil, a tega očitno ni hotel storiti; a če tega ni hotel storiti, je deloval v nasprotju z načelom pravičnosti. V takšnih situacijah je v toku ene same generacije v osebi razpadel red, ki se je sicer zdel večern, nespremenljiv. Religiozna strategija mišljenja je zanj izgubila svojo samoumevno legitimnost, konvencionalni kulturni kontekst drugega se je problematiziral, stopnja prekrivanja pomena zaznava se je skrčila. Prevladal je anomični tip osebe, ki je zaznaval pojavni svet kot kaotičen.

Nekaj podobnega velja za krščanski kulturni tip v obdobju renesanse, ko Cerkev ne le, da z nadnaravno intervencijo ni uspelo odpraviti številnih problemov (lakota, kuga, vojna itd.), ampak je prek svojih predstavnikov soustvarjala situacijo, v kateri se je delegitimirala (verske vojne, preganjanje heretikov, korupcija itd.). Religiozne organizacije se lahko na krizo legitimacije odzovejo predvsem na dva načina: prvi, osebni, je postopno disociiranje od kriterija učinkovitosti nadnaravne intervencije v človekov svet (če je magija še neločljivo povezana z vsakdanjimi potrebami človeka, postane ta povezava v tradicionalnih religijah mnogo bolj nejasna in neoprijemljiva); drugi, organizacijski, je adaptacija na krizne razmere (religiozna organizacija se sama sekularizira in deluje predvsem še posvetno). V prvem primeru je težava to, da religija izgublja svojo temeljno funkcijo za osebo (nadnaravna intervencija v primerih, ko je oseba v skupnosti drugih nemočna) in se omeji le še na funkcijo za posameznika (osmišljanje njegove zasebne eksistence). Takšna religija izgubi svojo družbeno funkcijo za mene in se preseli v svet posameznikove intimne. Na takšno vlogo je omejeno krščanstvo v modernih kulturnih tipih. Drugi vidik je tesno povezan s prvim - ko se vloga religija reducira na zasebnost posameznika, izgubi svoj pomen za osebo kot organizacija, ki ureja njegove odnose z drugim. Zaradi tega lahko kot organizacija preživi le tako, da izgubljeno religiozno

funkcijo zamenja s sekularno. Predvsem kot le še sekularna organizacija (dobrodelna, politična, podjetniška itd.) je krščanska cerkev preživela v modernem kulturnem tipu.

Tretji primer prehodnega obdobja predstavlja dezintegracija socialističnih vrednot in znanj, ki jo tudi sami osebno preživljamo, in sicer kot obdobje dezintegracije socializma oz. kot postsocializem. Prehodno obdobje je v tem primeru specifično, ker je bila internalizacija vrednot in znanj socializma površna (socialistična kulturna revolucija je bila v veliki meri neuspešna, tako da je internalizacijo prek socializacije v veliki meri nadomestila indoktrinacija prek države). Indoktrinacija pa lahko v najboljšem primeru generira le fanatično osebo, ki internalizira novo skupno stališče tako, da se odreče svoji individualnosti, intimnim prepričanjem jaza. Fanatična oseba skratka ni z novimi vrednotami prežeta oseba, ampak oseba, v kateri so stare vrednote potlačene. Poudarek indoktrinacije na retradicionalizirajoče vrednotne vsebine je v pretežno že modernem kulturnem kontekstu naletel pri prevladujoči osebi na odpor in odklanjanje. V tem pogledu predstavlja socializem gibanje socialne ustvarjalnosti, ki pa se mu nikoli ni uspelo prevesti v kulturno konvencijo mene in s tem v stabilen družbeni red.

Če strnemo: prehodno obdobje se odlikuje po kopičenju napetosti v večini oseb. Če je stabilno obdobje čas mene, je prehodno obdobje čas uveljavljanja jaza v osebi. V stabilnem obdobju prevladujoče vrednote in znanja v meni ustrezno opisujejo družbeno realnost, medtem ko je v prehodnem obdobju ključnega pomena enkratna in neponovljiva kulturna vsebina posameznika. V stabilnem obdobju se predstave o naravi družbenega življenja pomembno prekrivajo, medtem ko je v prehodnih obdobjih značilna heterogenost in kaotičnost teh predstav. Družbena sprememba pomeni redefinicijo osebinega odnosa do pojavnega sveta, drugačno vrednotenje in znanje o primarnem, sekundarnem in tretjem svetu, skratka, nov kulturni tip. Če se redefiniciji ne uspe prevesti v novo stališče skupnosti, gre bodisi za subkulturno deviacijo bodisi za posamičen odziv na ravni posameznika.

Če je kultura vsebina odnosov osebe in zgodovina spreminjanje le-teh, potem je družba oblika odnosov osebe. Seveda je dejansko razločevanje teh treh nivojev možno le abstraktno - analitično. Oglejmo si na kratko tri temeljne oblike odnosov osebe. Vsaka normalna oseba vodi tri temeljne družbene procese s seboj in z drugimi: se podaljšuje zunaj sebe (zavest o skupni pripadnosti z drugimi, skupina); potlačuje sebe in se preusmerja v drugo (pripisuje svojo zavest in svoje delovanje drugemu, ideologija); se pomanjšuje ter tako sebe reducira (krči svoj potencialni repertoar kot posameznika na pričakovani repertoar vlog kulturnega tipa kot oseba, socializacija).

Idealnotipsko lahko osebe glede na razmerje v dialogu jaza z menoj ločimo na tiste, v katerih so omejitve mene prevladujoče (primitivna in v manjši meri tradicionalna oseba); tiste, v katerih je dialog jaza z menoj v določenem ravnovesju (moderna oseba); tiste, v katerih prevlada jaz nad menoj ("postmoderna" oseba). V primitivni in tradicionalni osebi je tenzija dialoga potlačena s totalno ideologijo (bodisi magijo bodisi religijo), ki penetrira večino delovanj osebe v vsakdanjem življenju in jih za osebo redefinira skladno z nadnaravno intervencijo. Nedevariantna primitivna oseba se zato odlikuje po prevladi ideološkega mene v osebi. Bolj kot je to stališče skupnosti za osebo veljavno, večje je nasprotje med potencialnim repertoarjem osebe in internaliziranimi vrednotami in znanji v meni. Zaradi tega se primitivna oz. tradicionalna oseba odlikuje predvsem po konservativnosti, njene družbene relacije pa so relativno stabilne. V moderni osebi ideologija izgubi prevladujočo vlogo v osebi, tako da se med jazom in menoj vzpostavi določeno ravnovesje. Zaradi tega se oseba laže zaznava kot sooblikovalec svojega lastnega življenja, torej kot dejaven akter. Ne počuti se več predvsem kot proizvod skupnosti, ampak

tudi kot sooblikovalec le-te. V moderni osebi se konservativna vsebina kulturne konvencije meša z ustvarjalno inovativnostjo, zaradi česar se te družbe odlikujejo po kontinuiranem spreminjanju znotraj kulturnega tipa. "Postmoderni" individualizem predstavlja poskus prevlade jaza nad menoj v osebi, poskus osvobajanja posameznika od drugih in v zadnji instanci tudi od sebe. Seveda je lahko takšno stališče le nepopolno, saj ostaja posameznik, če ne drugače, zakoreninjen vsaj v kulturni konvenciji jezika. Gre za pogosto stališče osebe v dekadentnih obdobjih, ko daljše obdobje inovativnosti pripelje do dezintegracije kulturnega tipa.

Nè glede na vrsto kulturnega tipa pa pozna vsaka normalna oseba tri tipe dialoga: jaz z jazom (intimni dialog osebe ob minimalni intervenciji mene, individualni nivo osebe, kot na primer v ljubezenskem odnosu); jaz z drugimi ( odnos osebe s konkretnimi in anonimnimi drugimi, osebnostni nivo osebe, kot na primer odnosi z vrstniki); in jaz z menoj (dialog osebe s stališčem skupnosti v sebi in drugih, abstraktni nivo osebe, kot na primer ravnanje v skladu z zakonom). Relativno ravnovesje vseh treh dialogov ( imenujmo jih intimni, sekundarni in abstraktni dialog) je značilno za normalno osebo moderne dobe, medtem ko prevlada dialoga skupnega stališča na račun intimnega in sekundarnega dialoga odlikuje, kot smo videli, fanatično osebo modernega kulturnega tipa.

Skratka: oseba je edini akter družbenega življenja. Zaradi že omenjenega Whiteheadovega načela "napake napačno locirane konkretности" se nam rado dogaja, da pripisujemo delovanje našim miselnim konstruktom (na primer procesom osebe, kot je skupina, ali miselnim pripomočkom, kot je sistem). Sociolog sicer lahko iz čisto ekonomičnih razlogov pri interpretaciji abstrahira kontekst posameznika in osebe, vendar pa pri tem ne sme pozabiti na temeljno dejstvo družbene realnosti, na to, da je osebnost konstruirana.

Družbeni svet zaznavamo s posredovanjem mišljenja kot psihične aktivnosti. Jezik je iz zornega kota posameznika psihično orodje, s katerim zaznava in deluje na svet; iz zornega kota drugega je družbeno orodje, s katerim stopa v dialog s seboj in drugimi ter tako ustvarja in ohranja družbene procese; iz zornega kota kulture kot vsebine vrednot in znanj pa sistem pretežno konvencionalnih znakovnih pojmov, ki kažejo na pojave. Jezik je v tem smislu oblika duhovne kulture, ki se udejvanja skozi simbolično interakcijo.

Jezik se v času malo spreminja. Šele, ko imamo opraviti s procesi *longue durée* postanejo jezikovne spremembe opazne. Prehodna obdobja, ko se spreminja zaznava sebe in drugih v osebi, se najprej odražajo prav v jeziku. Če vzamemo za primer modernizacijsko transformacijo, vidimo, da je bil to čas, ko so nastajali na eni strani čisto novi pojmi, medtem ko so številni drugi pojmi spreminjali vsebino (Williams, 1971: 16). Tako so bili na primer v angleškem jeziku nekateri novi pojmi: ideologija, intelektualec, znanstvenik, humanitaren, utilitaren, romanticizem, atomističen, birokracija, kapitalizem, kolektivizem, komercializem, komunizem, doktrinaren, egalitaren, liberalen, množica, srednjeveški, operativen, primitivizem, proletariat, socializem, nezaposlenost itd. Drugi pojmi so, kot rečeno, spremenili pomen. Tako je na primer beseda industrija prej pomenila veščino, marljivost, vztrajnost, delavnost itd., konec 18. stoletja pa se je uveljavila v pomenu določene organizacije proizvodnje (Williams, 1971: 13). Beseda razred se je prej nanašala na skupine v šoli, v 18. stoletju pa se je razširila še na ekonomske kategorije (najprej nižji razredi, kasneje pa še višji razredi, srednji razredi, delavski razred itd.) (Williams, 1971: 14). Podobno razširitev pomena so doživeli še nekateri drugi zanimivi pojmi, na primer demokracija, umetnost, kultura itd.

Visoka stopnja konvencionalnosti pomena pojmovnih znakov v simbolični interakciji je pogoj za to, da ima jezik funkcijo sporazumevanja. Res je sicer, da vsaka oseba uporablja jezik tudi na samo sebi lasten, osebni način, vendar pa v normalni situaciji vedno prevladajo podobne (a nikoli tudi uniformne) uporabe. Če to ni res, se jezik spremeni iz sredstva sporazumevanja v izvor stalnih nesporazumov. Jezik ni več predvsem kulturni pojav ampak kulturni problem. V nekaj takšnega ga spremeni modernistični umetnik, ko se upira "represiji" kulturne konvencije z izumljanjem svojega lastnega jezika - novih besed, sintakse itd.

Prevajanje družbenih pojavov v družbene probleme je posledica internalizacije ideoloških strategij mišljenja. Oseba ni zmožna delati jasne distinkcije med deskriptivnimi in interpretativnimi pojmi, to pa vodi do napak v zaznavi pojavnega sveta. Z deskriptivnimi pojmi razumemo tiste pojme, ki opisujejo pojave, z interpretativnimi pa tiste pojme, ki opisujejo probleme. V naravoslovju kot znanosti o primarni realnosti je distinkcija bolj ali manj jasna: biolog na primer razločuje med pojavom naravne selekcije in problemom porušenega naravnega ravnotežja. Zato z deskriptivnimi pojmi zgolj opisuje prvega in z interpretativnimi pojmi kritizira drugega. V družboslovju ta meja pogosto ni najbolj jasna, tako da se včasih problematizirajo sami družbeni pojavi. Ali drugače povedano: pojavi se opisujejo kot problemi. Tako je na primer za marksističnega sociologa blago obsceno, življenje odtujeno in boj za delavske pravice revolucija; za modernističnega ustvarjalca je jezik ovira pri sporazumevanju; za postmodernističnega teoretika pa je subjekt mrtev in realnost simulacija itd.

Težava večjega dela dosedanje sociološke misli je prav v nelegitimnem prehajanju z deskriptivne na interpretativno raven analize in nazaj. Zaradi tega se dejstva, tudi kadar so pridobljena, umešča v kontaminiran, problematičen fond znanja. To pa je tudi pglavitni razlog za nekumulativno naravo družboslovnega znanja. Očitno se med sociologi prav nič ne krepi strinjanje o pomenu temeljnih pojmov in njihovih povezav. Spremembe v sociologiji so odvisne predvsem od sprememb v pogledu na svet. Znanstvene paradigme so torej v zadnji instanci določene z ideološkimi afinitetami sociologa, pojavi pa se problematizirajo.

Teoretska konvergenca kot komunikacija med paradigmi (Novice, 1992: 3) bi v sodobno sociološko misel uvedla še večjo zmedo, eklektičen babilonski stolp raznorodnih problemskih kontekstov pomena. Povezavo med mikro in makro ravniyo analize moramo najprej razumeti kot povezavo med jazom, menoj in drugimi. To, kar potrebujemo, pa je nov, ekskluziven pristop, ki bo za začetek jasno razmejil tisto, kar vemo, od tistega, v kar verjamemo, kar torej lahko le mislimo, da vemo.

Začnemo lahko z ugotovitvijo, da je družba pojem in da obstaja samo v naših glavah...

## Literatura

- Frane Adam (1990): Pojem racionalnosti pri Maxu Webru, Družboslovne razprave, let. VII, št.9
- Jeffrey C. Alexander (1988): Action And Its Environment - Towards a New Synthesis, Columbia University Press, New York
- Robert Bocock (1981): Freud and Modern Society, Van Nostrand Reihold, London
- Milan Brdar (1982): Fenomenološke osnove društvenih nauka u delu Alfreda Šica, Gledišta, št. 1-4
- Francois Buorricard (1990): O individualizmu v sociologiji, Nova revija, let. IX, št. 102-103
- Georges Devreux (1990): Komplementaristička etnopsihoanaliza, August Cesarac, Zagreb
- Emile Durkheim (1964): The Rules of Sociological Method, The Free Press, New York
- Henry Frankfort (1978): Kingship and the Gods, The University of Chicago Press, Chicago & London
- Claude Levy-Strauss (1990): Totemizam danas, XX Vek, Beograd
- Niklas Luhmann (1991): Pojem družbe, Teorija in praksa, let. XXVIII, št. 10/11
- G.H. Mead (1964): On Social Psychology, University of Chicago Press, Chicago
- C.W. Mills (1975): The Marxists, Penguin Books, Harmondsworth
- Novice (1992): Teoretska konvergenca v sodobni sociološki misli, Slovensko sociološko društvo, št. 25
- William Outhwaite (1986): Understanding Social Life - The Method Called Verstehen, Jean Stround Publishers, Lews
- Alfred Shutz (1987): Družbena zaloga vedenja in družbena distribucija vedenja, Nova revija, let.VI, št. 65-66
- Raymond Williams (1971): Culture and Society 1780-1950, Penguin Books, Harmondsworth
- Ludwig Wittgenstein (1981): Philosophical Investigations, Basil Blackwell, Oxford
- D.H. Wrong (1980): The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology and Postscript 1975, v: Robert Bocock, Peter Hamilton, Kenneth Thompson in Alan Waton (ur.): An Introduction to Sociology, Fontana/Open University Press, Glasgow