

ELEMENTARNE ODREDNICE SVIJESTI KOD FENOMENOLOGA I SIMBOLIČKIH INTERAKCIONISTA

Petar Bodlović, bacc. soc./phil.
Hrvatski studiji, Zagreb
petar.bodlovic@yahoo.com

SAŽETAK

U radu se želi prikazati i analizirati osnovne odrednice svijesti kod dviju kreativnih sociologija: fenomenologijske sociologije i simboličkog interakcionizma. Zaokret ka definicijskoj paradigmi u sociologiji može se – barem na nekoj razini - promatrati kao ponovno „otkrivanje“ kreativnih potencijala ljudske svijesti i svjesne djelatnosti. Ovo je, doduše, nešto jasnije vidljivo u fenomenologijskoj sociologiji izgrađenoj na temeljima filozofijske fenomenologije koja pak nije ništa drugo, nego teorija svijesti. Fenomenologija se pita o prirodni predrasuda o svijetu koji nas okružuje, a koje su bilo apriorne ili stečene, konstituensi naše svijesti. U simboličkom interakcionizmu svijest nema tako izražen ni aprioran značaj, ali je kao društveni proces temeljna nit povezivanja pojedinca i „poopćenog drugog“ te je ključna za nastanak „osobe“ kao duhovne jedinice. U oba je slučaja izrazito teorijski relevantna. Jednostavna usporedna analiza dvaju poimanja, koja ipak nije u prvom planu, dovodi na kraju do zanimljive spoznaje: različite perspektive istoga fenomena ne moraju poprimiti formu isključivosti uz pretpostavku da različitost perspektiva proizlazi iz različitih *razina* promatranja.

KLJUČNE RIJEČI: intencionalnost, prirodni stav, transcendentalna subjektivnost, samosvijest, „osoba“

Uvod

Cilj je ovog rada sažeta, ali jezgrovita obrada poimanja svijesti kod fenomenologa i simboličkih interakcionista. Kako fenomenologijski pokret u sociologiji ima jasne i duboke filozofske korijene prikladnim se nametnulo „svijest“ prikazati u okvirima teorije Edmunda Husserla. Nakon početnog definiranja intencionalnosti, koja čini pretpostavku daljnjega razumijevanja, tijekom rada prati stupnjevitost spoznaje kakvom je Husserl

zamišlja. Ključni pojmovi obrađeni su kronološki, ovisno o slijedu pojavljivanja na spoznajnom kontinuumu. Nakon „prirodnog stava“, čije je razumjevanje nužno za shvaćanje *epoche*, ukratko je objašnjena transcendentalna subjektivnost koja tvori samu osnovu fenomenologijske ideje. Razmatranje fenomenologije završava kratkom notacijom sociološke recepcije originalno filozofskih ideja. Taj bi dio, sudeći po tematskom određenju, trebao sadržavati i analizu koja bi pokazala uolikoj mjeri sociolozi ostaju vjerni originalnim fenomenologijskim idejama, tj. uolikoj ih mjeri revidiraju ili možda problematično reinterpretiraju. Takva je analiza ipak izostala jer svojom zahtjevnošću uvelike premašuje realan doseg ovog rada.

Iako i simbolički interakcionizam ima svoje filozofske korijene (u pragmatizmu), on je u tom smislu donekle autonomniji nego fenomenologijska sociologija koja se izravnije prislanja na fenomenologijsku filozofiju.¹ Pri tematiziranju svijesti kod simboličkih interakcionista stoga neće biti potrebe vraćati se do samih filozofskih izvora, već će ona biti prikazana u okvirima teorije Georga Herberta Meada. Obrada društvenog podrijetla osobe i svijesti poslužit će kao uvodna kontekstualizacija za detaljnije razmatranje potonjega. Pokušat će se pružiti jednostavan argument protiv mogućnosti strogoga i jednoznačnoga određenja „svijesti“ kod Meada. Naposljetku razmotrit će se odnos svijesti i osobe u okviru društvenoga procesa. Odnos će se pokušati razjasniti osnovnim terminima tradicionalne metafizike posredstvom pobijanja moguće analogije s Reneom Descartesom. Zaključak donosi sažeti prikaz dvaju shvaćanja svijesti kao i njihovu kratku usporedbu.

1. Svijest u fenomenologiji

Moderna fenomenologija jedan je od najznačajnijih filozofskih pokreta vezanih uz kraj devetnaestog i čitavo dvadeseto stoljeće. Kao pokret koji pažnju usmjerava na samog subjekta i njegovu svijest daleku osnovu baštini iz Descartesova djela, a nešto vremenski bliže i svakako „izravnije“ reference pronalaze se u djelima Immanuela Kanta i klasičnih njemačkih idealista. Za Edmunda Husserla, prema mnogima najznačajnijeg mislioca moderne fenomenologije, od velikog su značaja bile i zamisli Franza Brentana².

¹ Pragmatizam je filozofska škola prilično antimetafizičke orijentacije. Nastoji biti pristup koji će teoretiziranje vratiti onom dostupnom, opažljivom, konkretnom, praktično korisnom (Kalin, 2006). Osnova pragmatizma sastoji se u ideji da se spoznajni proces može smisleno razmatrati jedino u okvirima njegove korisnosti (Halder, 2008., 266). Drugim riječima, pragmatizam je specifičan epistemološki pristup koji istinu shvaća (i) konsenzualistički (istinito je ono vjerovanje oko kojega postoji univerzalni konsenzus) i/ili (ii) instrumentalistički (istinito je ono vjerovanje koje je dugoročno spoznajno korisno) (Čuljak, 2003., 9). U oba je slučaja spoznaja/istina određena interesima epistemičkog subjekta, tj. aktera. Na tragu prethodnog George Ritzer relevanciju pragmatizma za simbolički interakcionizam sažima u trima središnjim točkama: (i) fokusiranje na interakciju između aktera i svijeta, (ii) promatranje aktera i svijeta u dinamičnom odnosu, (iii) naglašavanje interpretacijskog potencijala aktera (Ritzer, 1997., 180)

² Franza Brentana (1838-1917) se u literaturi gotovo nezabilazno navodi kao Husserlova učitelja. Temeljni značaj njegova

Na njegovim idejnim i pojmovnim osnovama Husserl utemeljuje svoj program fenomenologije kao stroge znanosti kojeg se često i ne smatra ničim drugim nego teorijom svijesti. Radi izbjegavanja eventualnih terminoloških nejasnoća, valja spomenuti kako svijest u Husserlovoj fenomenologiji nije samo ono što se često u stručnoj literaturi naziva „fenomenologijskom sviješću“. „Fenomenologijska svijest“ se odnosi na individualnu kvalitetu iskustva (primjerice, osjećaj boli), tj. problem *qualia* u filozofiji uma (Lormand, 1996., 1). Svijest u fenomenologiji uključuje i tako shvaćenu „fenomenologijsku svijest“, ali sama ima znatno kompleksniju i širu strukturu jer obuhvaća i sve ostale predodžbe (Van Gulick, 2004., 9).

1.1. Poimanje svijesti Edmunda Husserla

Za početak je važno navesti najopćenitiju filozofijsku kvalifikaciju Husserlove fenomenologije: radi se o epistemološkoj teoriji kojoj samim time nije cilj dati ontološki sud o postojanju stvari (Marx, 2005., 25). Fenomenologija se ne bavi time što svijet jest, što ulazi u njegov inventar, je li „stvar o sebi“ postoji i sl. Ona propituje konstitutivne principe svijesti, načine kojima svijest uobličuje zbilju ne ulazeći pritom u problematiziranje realnog, faktičnog, zbiljskog, prostorno-vremenskog postojanja predmeta koji stoje kao korelati intencionalnih akata (Marx, 2005., 24 – 25). Samim time, što se predmetnosti tiče, ostaje na razini „fenomena“³. Fokusrajući se na epistemički aspekt svijesti, njenu spoznajnu funkciju, Husserl izrađuje svoj složeni program fenomenologije kao stroge znanosti. Kako bi on u svojoj osnovi bio shvatljiv valja preliminarno definirati ključne pojmove; prvenstveno intencionalnost kao nužnu odrednicu svijesti.

1.1.1. Intencionalnost

Pojam intencionalnosti filozofijski je prisutan već u skolastici kroz razlikovanje znanja *in intentione recta* (predmetnog znanja) i znanja *in intentione obliqua* (refleksivnog znanja) (Talanga, 1999., 88 – 89). U istom je razdoblju spominjan prilikom rasprava o odnosu mišljenja i djelovanja, a tek ga je Brentano prilagodio fenomenologijskoj filozofiji (Halder, 2008., 147).

Značaj intencionalnosti može se shvatiti samo u kontekstu temeljnoga zadatka fenomenologije: objašnjavanja odnosa svijesti (subjekta) i predmetnosti („objektivnosti“)

rada je u zahtjevanju stroge znanstvenosti u filozofiji čime se suprostavlja klasičnim njemačkim idealistima. Propagiranjem takve težnje i ponovnom aktualizacijom „intencionalnosti“ stvorio je osnove za Husserlovu žustru kritiku psihologizma iz fenomenologijske pozicije (Halder, 2008., 50-1).

³ Tvrdnja se nameće ilustrativno plodnom u objašnjavanju Kantova doprinosa fenomenologiji, ali također i njena odmak od cjeline Kantova učenja. Fenomenologija kao varijanta epistemološkoga antirealizma glavnopolazište baštini iz Kantove transcendentalne filozofije, koja je i sama antirealistički pristup: apriorne forme što konstituiraju svijest subjekta uvjetuju spoznavanje. Pa ipak, fenomenolozi ne posvećuju posebnu pažnju postojanju „stvari o sebi“ koja je jedna od temeljnih (i najprijeponijih) točaka Kantove filozofije.

(Werner, 2005., 17). Ključno je da Husserl baš konceptom intencionalnosti dokida takvu distinkciju ili ju, ako ništa drugo, svodi na teorijsko-analitički konstrukt. Intencionalnost naprosto znači da je svijest uvijek svijest o nečemu. Svijest, imajući svojstvo intencionalnosti, uvijek i nužno uključuje neki predmet. Time se automatski dokida njihova stvarna odjeljenost, predmet je dan u svijesti. Naravno, ne valja samim time zaključiti kako predmet kao takav ne postoji ili kako fenomenologija osporava postojanje vanjskog svijeta. Ontološke implikacije ostavljene su po strani, a naglašava se nemogućnost spoznajnog odvajanja svijesti i predmeta. Predmeti su nastali u intencionalnim aktovima svijesti, u njoj su dani kao fenomeni (pojavljuju se na određeni način), a pitanje u kojoj mjeri fenomeni korespondiraju sa zbiljskim odredbama predmeta vodi svojevrsnom klupku ontološko-epistemičkih problema.

Uz pojam intencionalnosti značajan je i pojam korelacije. Svjesni akti, intencionalni aktovi svijesti, uvijek su u korelaciji s nekim posebnim predmetnim područjem. Drugim riječima, postoji poseban odnos pripadnosti i odgovaranja predmeta jednog područja i načina na koji su baš ti predmeti dani u svijesti. Tako su, primjerice, realni predmeti (oni prostorno-vremenski protegnuti) dani u svijesti pomoću osjetilnih akata, dok su idealni predmeti dani pomoću eidetskog zora biti (Marx, 2005., 14).

1.1.2. Spoznajna stupnjevitost

Kad je u osnovi objašnjena osnovna komponenta svijesti moguće je lakše razumjeti Husserlovo shvaćanje stupnjevitosti znanstvene spoznaje. Svaka je spoznaja utemeljena u svijesti, a poznavajući svojstvo intencionalnosti te ideju korelacije, logičnim se čini kako je stupnjevanje spoznaje nekakav korelat predmetne različitosti. Znanstveno spoznavanje, prema W. Marxu (2005.), ima tri stupnja s obzirom na tri predmetna područja: (i) stupanj empirijskih znanosti, (ii) stupanj eidetske znanosti, (iii) stupanj transcendentno-fenomenologijske znanosti. U stupnju empirijskih znanosti intencionalni aktovi svijesti koreliraju činjenične predmete. Za stupanj eidetskih znanosti karakteristično je bavljenje bitima ili, pojednostavljeno rečeno, traženje temeljnih sličnosti koje određeni broj predmeta sabiru u zajedničku regionalnu ontologiju. Regionalna ontologija je određeno predmetno područje koje ima svoj opseg i sadržaj, a sačinjavaju je predmeti zajedničke biti (Marx, 2005.). Za svaku regionalnu ontologiju karakteristična je jedinstvena korelacija: predmeti svake regionalne ontologije bivaju, u skladu sa svojom posebnošću, zahvaćeni pripadajućim aktovima svijesti. Koristeći još jedan od ključnih Husserlovih termina: svaka regionalna ontologija ima svoj poseban pripadajući „stav“. Nakon stupnja eidetske znanosti, gdje se utvrđuju biti i regionalne ontologije, slijedi presudan korak u spoznajnoj evoluciji (*epoche*) koji vodi do posljednjeg i ključnog stupnja transcenden-

talno-fenomenologijske znanosti. Na tom se stupnju pokušava razjasniti načelan odnos transcendentalne subjektivnosti i svijeta.

1.1.3. Prirodni stav

„Stav“, u interpretaciji W. Marxa (2005.), za Husserla znači specifičnost korelacije neke regionalne ontologije i akata svijesti. Drugim riječima imajući stav (a neki je uvijek na snazi) mi prilagođavamo naše shvaćanje određenih predmeta njihovoj naravi i pripadajućoj ontologiji. Stav koji u Husserlovu djelu ima nezaobilaznu ulogu, a izrazito je važan i kod fenomenologijskih sociologa, je tzv. prirodni stav. Prirodni stav je, prije svega, naše matično polazište; to je način odnošenja prema predmetima prisutan u svakodnevnom funkcioniranju. Prvenstveno se odnosi na izostanak onog tipa refleksije koji propituje stvarnu narav predmeta i naš subjektivni utjecaj u konstrukciji zbilje. Pojedinaac u prirodnom stavu smatra kako je svijet sam po sebi vrhunski uređen, a zanemaruje činjenicu da je uređen uglavnom aktivnošću ljudske svijesti (Ritzer, 1997., 217). Prirodni stav tako trpi istu kritiku kao i tzv. mit o danosti kojim se pretpostavlja neovisno postojanje entiteta i njihova samorodna strukturiranost i time zanemaruje uloga ljudske duhovnosti i kulturnih potencijala.⁴ Još se jedan – uz spomenuti mit o danosti – u sociologiji prisutan koncept nameće bliskim ideji prirodnog stava. Radi se o konceptu opredmećenja ili postvaranja. On je u svojim različitim inačicama često konkretna ilustracija ogoljene forme prirodnog stava gdje se vlastiti konstrukt shvaća kao samoegzistirajuća danost.⁵

1.1.4. Epoche

Svakodnevno funkcioniranje, ali i funkcioniranje pozitivnih znanosti, odvija se u prirodnom stavu. Eidetska znanost može djelovati u prirodnom stavu kad određuje regionalne ontologije pozitivnih znanosti, tj. kad razgraničava njihove domene. No, eidetska znanost može i nadići okvire prirodnoga stava kad se, kao znanost o bitima, bavi s biti transcendentalne subjektivnosti koja je od njega „očišćena“ pomoću *epoche* (Marx, 2005.). Što to točno znači, bit će objašnjeno jednostavnim slijedom. Prvi spoznajni stupanj jest bavljenje nekim činjenicama, drugi spoznajni stupanj služi utvrđivanju srodnosti određenoga skupa činjenica čime se, pojednostavljeno, izbjegava kaos.

⁴ Mit o danosti ustvari je blago pogrdan naziv za tradicionalnu, tj. realističku poziciju u metafizici koja brani stav o postojanju svijeta bez primjesa mentalnosti, svijeta nezavisnog od uma. Takvo se shvaćanje prvenstveno zasniva na korespondencijskoj teoriji istine koja nalaže da je istinitost suda određena njegovom korespondencijom sa stanjem stvari koja je neovisna o ljudskim epistemičkim potencijalima (Loux, 2010., 293 – 5).

⁵ Koncept opredmećenja ili postvaranja pronalazimo, primjerice kod Feuerbachova shvaćanja religije, Marxova fetišizma robe i svijesti, Luckasove reifikacije, Simmelove tragedije kulture itd.

Ono što tada slijedi jest tzv. *epoche*, postupak kojim se osporava shvaćanje činjenica i predmeta kao samoegzistirajućih. *Epoche* radi odmak od prirodnoga stava: njome se oslobađamo naivne zaljubljenosti u predmete, mita o danosti, njome „precrtavamo“ ili „stavljamo u zagrade“ svijet bitkujuće predmetnosti. To je „proces koji jednim udarcem potapa svijet, ‘univerzalnu vjeru’ da svijet jest“ (Marx, 2005., 24). Dakle, dok na razini svakodnevlja, pozitivnih znanosti i donekle eidetske znanosti operiramo s činjenicama (koliko god možda ulazili u njihove složene međuodnose), nakon izvršene *epoche* i dokidanja svake samoegzistirajuće činjeničnosti i empirije temeljni predmet analize postaje svijest.

Treba ponovno naglasiti da *epoche* kao fenomenologijski postupak ima epistemološku konotaciju. Njome se ne dokida bitak, ne tvrdi se odjednom kako vanjski činjenični svijet ne postoji. Sam Husserl smatra kako on i mora na neki način postojati jer kako ga inače zanjekati ili išta o njemu tvrditi (Husserl, 2007., 65).⁶ *Epoche* nema ontološke implikacije: ona je tek metodološki postupak, nešto na tragu Descartesove hiperbolizirane sumnje, kojim se prilikom zaklanjanja pogleda s empirijskog otvara prostor svijesti u koju se ne može sumnjati.⁷ Preciznije rečeno, *epoche* otvara prostor transcendentalno-fenomenologijskoj znanosti i analizi transcendentalne subjektivnosti.

1.1.5. Transcendentalna subjektivnost

Kad je izvršena *epoche* predmeti su prema Husserlu „očišćeni pokrova koji im prijanja u prirodnom stavu“ (Marx, 2005., 31). Oni se sada javljaju kao čisti fenomeni svijesti. Došlo je do promjene stava. Dok se u prirodnom stavu predmeti javljaju u kategorijama svakodnevlja i empirije, u stavu transcendentalne subjektivnosti predmeti se javljaju u svijesti čisti, onakvi kakvi su originalno dati (ali ne kakvi jesu u ontološkom smislu). Iz takve spoznaje slijedi zaključak kako je cjelokupna zbilja *a priori* konstrukt naše svijesti, te da transcendentalna subjektivnost konstituirao smisao, značenje, osmišljava bitak te na taj način tvori temelj svih partikularnih ontologija. Možda se može reći kako je posredstvom transcendentalne subjektivnosti svaka objektivnost *a priori* subjektivna, jer bez obzira na

⁶ Ova Husserlova teza intrigantna je s barem tri isprepletene filozofske aspekte: epistemološkoga aspekta, aspekta filozofije jezika te ontološkoga aspekta. Nekako po logici stvari epistemologija i filozofija jezika moraju pronaći ontološko utemeljenje: znanje i spoznaja odnose se na nešto što jest (propozicijsko znanje), a i smisleno je tvrđenje povezano s denotiranjem nečega što jest. Husserl kao fenomenolog ne želi ulaziti previše u problem ontološkoga temelja, no ne zatvara oči pred činjenicom da se on prirodno nameće. Njegovo usputno rješenje podsjeća na staru Parmenidovu tezu kako se o onome što nije, ne može ništa ni misliti ni govoriti. Jedno suvremeno rješenje u sličnom duhu nalazimo kod W. O. Quinea i njegova shvaćanja ontološke obveze u znamenitom članku „O onome što jest“: moramo biti spremni na neki modus postojanja svega što tvrdimo; našim se tvrdnjama obvezujemo određenim ontologijama. Rečeno u terminima predikatske logike: biti ne znači više nego biti vrijednost varijable kvantificiranog iskaza.

⁷ Važno je spomenuti kako između fenomenologijske epoche i Descartesova radikalnoga skepticizma nema ekvivalencije. Iako općenito dijele sličnu formu (sumnjom u ono inače pretpostavljeno i dokidanjem istoga doći do temelja), dvije se metode razlikuju u funkciji i rezultatima: epoche je postupak koji vodi uviđanju isključivo epistemoloških prvotnosti, dok Descartesova sumnja rezultira i postuliranjem ontoloških temelja.

ontološku strukturu zbilje kada subjekt biva aficiran njegova svijest automatski uobličuje i osmišljava objekt spoznaje. Zato, rečeno u terminima Kantove transcendentalne filozofije, uvijek vidimo fenomene (pojave) a ne stvari o sebi. O jednom fenomenu svijesti se može smisleno govoriti samo kao o *cogitatumu* jednog *ego cogito* (Marx, 2005., 31).

Transcendentalna subjektivnost predstavlja tako sferu čiste svijesti koja oblikuje smisao. No, ne bi bilo ispravno tvrditi kako fenomenologija ovdje upada u zamku privatne, individualne pristranosti. Transcendentalna subjektivnost ne znači puku osobnu subjektivnost prosudbe s interesnim konotacijama ili pak kulturnu stereotipizaciju. Ona je prije „opće-čovječanska“. Njome se misli na opće spoznajne pretpostavke pojedinačnih subjekata ili na, prema Ritzeru, „opis opće strukture subjektivnih orijentacija“⁸ (Ritzer, 1997., 217).

Analiza transcendentalne subjektivnosti srž je cjelokupne fenomenologije. Spoznajni stupanj transcendentalno-fenomenologijske znanosti iako najviši, ne mora biti i krajnji. Moguća je, naime, i neka vrst eidetske metaanalize biti same transcendentalne subjektivnosti. No, ono što je ključno krajnja je konkluzija Husserlove fenomenologije, to je tvrdnja kako se cjelokupni smisao koji pridajemo predmetima (pa tako i onima socijalnoga karaktera) pronalazi u našoj svijesti, tj. našoj spoznajnoj moći. Čitava konstitucija stvarnosti je plod subjekta, koliko god da je ponekad temeljena na onom nesvjesnom (primjerice, internaliziranosti pogleda kulturne sredine). Tvrdnja o našoj svijesti koja u svojim intencionalnim aktovima kako zahvaća (biva aficirana) tako i konstituira zbilju, bila je vrlo primamljiva, tzv. kreativnim sociologijama⁹. Fenomenologijska sociologija, koja svoje uporište ima direktno u Husserlu, takvo je razmišljanje posebno promovirala kroz pojam tipizacije.

1.2. Fenomenologijska sociologija i tipizacije

Težnja fenomenologijske sociologije jest što bolje i adekvatnije primjeniti koncepte filozofske fenomenologije na društvo. Samim tim metodologija ove kreativne sociologije nema empirijski karakter, već je temeljena pretežno na teoretiziranju i misaonim eksperimentima (Ritzer, 1997., 214). Glavni je fokus na razmatranju definicija socijalne zbilje od strane aktera te promatranju na koji način te definicije utječu na društvenu interakciju. U tome se jasno zrcali osnovna misao filozofske fenomenologije kako svijest konstituira značenje, a značenja uvjetuju zbiljsko djelovanje. Glavni predstavnik fenomenologijske sociologije je Alfred Schütz, a izniman doprinos dali su Petar L. Berger i Thomas Luckmann svojim djelom

⁸ Može se reći da je i ovdje, doduše u epistemičkom smislu, vidljiva jedna preokupacija ljudske misli još od Jonjana i Heraklita: potraga za općim u pojedinačnom, jedinstvom u mnoštvu, istom u različitom. Težnja za razriješenjem ovog fenomenologijskog pitanja svojstvena je i Kantu te klasičnim njemačkim idealistima.

⁹ U kreativne sociologije, često nazvane i sociologijama svakodnevnoga života ili definicionističim sociologijama, u prvom redu spadaju simbolički interakcionizam, fenomenologijska sociologija i etnometodologija. Na sličnim idejnim osnovama leže i dramaturški pristup Ervinga Goffmana, sociologija društvenih pokreta Allana Toureaina ili primjerice Michael de Certeau sa svojim „anonimnim junakom“ koji kreira svakodnevicu (Spasić, 2004., 217)

„Socijalna konstrukcija zbilje“ u kojem pokušavaju oformiti novu sociologiju spoznaje.

Jedan od ključnih pojmova u fenomenologijskoj sociologiji, preuzet od Husserla, koji oslikava osnovnu poantu o relevantnosti svijesti za osmišljavanje i djelovanje jest pojam tipizacije. Husserl tipizaciju shvaća kao proces u kojem spoznajni subjekt neki predmet nikad ne zahvaća „tek kao predmet“, kao neko nedefinirljivo biće, već uvijek s jednim „momentom poznatosti“ (Marx, 2005., 50). U prirodnom stavu, na planu svakodnevlja, teško bi funkcionirali kad baš nigdje ne bi očekivali ništa tipično. Bilo bi teško djelovati, odrediti racionalan cilj i sredstvo, bez neke induktivno stečene predodžbe o tome što se može očekivati. U kontekstu fenomenologijske sociologije tipizacije se definiraju kao socijalizacijski usvojeni „recepti za djelovanje u kulturi kao cjelini“ (Ritzer, 1997., 225). Shodno tome, osnovni zadaci tipizacije su „sposobnost intersubjektivnog tipičnog razumijevanja“ i mogućnost „posrednog doživljavanja ne-nazočnog Drugog“ (Pavić, 1994., 22).

Tako, primjerice, naše svakodnevno znanje o osobama, nije tek znanje o pukim osobama. Mi na nesvjesnoj osnovi uvijek nešto prediçiramo. Rijetko vidimo „čistu osobu“, prije određeni tip osobe, primjerice vozača, profesora, boema, seljaka, majku, sportaša i sl. Čak smo i skloni u slučaju izostanka konkretnih predikata osobu jednostavno okarakterizirati kao bezličnu. Važno je istaknuti kako se tipizacije na osobnoj razini mogu relativno lako promjeniti, dok su one kulturne znatno dugotrajnije i otpornije (Ritzer, 1997., 226).

2. Svijest u simboličkom interakcionizmu

Simbolički interakcionizam jedan je od osnovnih mikrosocioloških pristupa, jedna od kreativnih sociologija ili prema pojmovlju Georga Ritzera (1997.) jedna komponenta paradigme socijalne definicije. Ovaj mikrosociološki pravac za razliku od fenomenologijske sociologije ne stavlja primaran naglasak na konstituciju svijesti, već se fokusira na značenjske simbole, jezik, kao osnovu interakcije i stvaranja značenja. Time što svijest načelno nije u prvom planu ne znači kako je njena uloga beznačajna. Ona shvaćena kao socijalni proces ima temeljnu ulogu u konstituciji osobe kao bića viših duhovnih sposobnosti. Takva je ideja posebno eksplicirana u djelu Georga Herberta Meada kojeg se često smatra idejnim začetnikom simboličkoga interakcionizma. Iako njegovo shvaćanje svijesti prilično nalikuje shvaćanju filozofskih pragmatista, a ne valja zanemariti ni utjecaj psihologijskog biheviorizma, nisam vidio potrebu previše ulaziti u spomenute korijene. Razlog tomu je što se simbolički interakcionizam u pogledu svijesti nameće kao vidno autonomniji pristup nego što je slučaj s fenomenologijskom sociologijom. U daljnjoj raspravi shvaćanje svijesti kod simboličkih interakcionista bit će prikazano u okvirima Meadove teorije.

2.1. Društveno porijeklo osobe i svijesti

Iako predstavnik mikrosociologije, Mead je u svojoj analizi postavio stvari na način da je osuđen polaziti od društva. On ga doduše na shvaća kao neku širu, stabilnu strukturu, ali je društvo ipak uzročno značajan kontekst svih interaktivnih odnosa. Ono je okvir u kojem nastaju osoba i svijest ili preciznije opći interaktivni obrazac (Ritzer, 1997., 188). Bez obzira što koncept društva u Meadovoj teoriji ima možda i najviše manjkavosti, to po sebi ne znači kako je društvo kod Meada rezidualnoga karaktera. Njegova analiza možda nije Meadov primarni interes no, sagledano u okvirima teorije, postojanje društva kao kategorijalnoga fakta nužno je za stvaranje svijesti, a onda i osobe kao dispozicijskoga svojstva biološkog organizma. U tom se smislu Ritzerova kvalifikacija Meadovog društva kao reziduuma čini prilično prijepnom.

Osnovni je cilj Meada dokazati društveno porijeklo osobe i svijesti (Morris, 2003., 9). Kako bi teza bila održiva i dobila na ozbiljnosti Mead je eksplicirao kojim mehanizmom društvo stvara osobu i svijest. Radi se o jeziku kao skupu simbola, glasovnoj gesti i neprijepnom elementu interakcije¹⁰ (Mead, 2003., 53-62). On je neminovno društvenog podrijetla, univerzalan je i kulturno zajednički skup simbola te omogućuje da „u individualne vlastite geste pobude stavove i uloge drugih koji sudjeluju u zajedničkoj društvenoj aktivnosti“ (Morris, 2003., 12). Iz ovog se Morrisovog tumačenja izravno iščitava društvena geneza svijesti i osobe: jezik kao društveni fenomen omogućava da individua odgovori sebi kao „poopćeni drugi“, što je proces koji Mead naziva „(samo)sviješču“. A kad nastupa „(samo)svijest“ u tom smislu, dolazi do konstitucije osobe kao oduhovljene biološke jedinice.¹¹

Za daljnje shvaćanje valja napomenuti kako se osoba konstituira kroz dvije faze: *fazu igranja* – gdje je akter sposoban preuzeti stavove neke konkretne ličnosti i s te pozicije propitati svoje reakcije i *fazu igre* – gdje akter preuzima stavove cijele grupe, „poopćenog drugog“ i s te pozicije usklađuje svoje reakcije (Mead, 2003., 147 – 157). Sada već konstituiranu osobu u vladanju obilježavaju dva različita aspekta: „Ja“ (reakcija osobe na

¹⁰ Ideju društvenoga podrijetla svijesti i time neopravdanosti njena individualiziranja, može se, naravno, pronaći i prije Meada. U djelu „Radosna znanost“ Friedrich Nietzsche zagovara tezu da svijest nastaje iz ljudske potrebe za priopćavanjem koju sa sobom donose životne nedaće. Ljudi žele riješiti svoje probleme te razvijaju sposobnost priopćavanja istih drugima ne bi li u tome lakše uspjeli. Razvijanjem te sposobnosti, razvija se i svijest (Nietzsche, 2003.). Ona je moguća samo kroz društvene odnose te je – eto još jedne sličnosti s Meadom - sljubljena uz jezik. Nietzsche naposljetku zaključuje: naši postupci mogu biti individualni, ali prijevod u svijest vodi gubljenju takva određenja. Sličan odnos u kojem kod Nietzschea stoje individualni postupak i svijest, ustvrđuje kasnije Wittgenstein između individualnih mentalnih predodžbi i karaktera jezika. Wittgensteinov argument o nepostojanju privatnoga jezika veže se, u Kripkeovoj interpretaciji, uz činjenicu da korištenjem jezika za naše privatne misli i senzacije iste objektiviziramo i činimo intersubjektivno shvatljivima. Ono privatno je naš unutarnji predodžbeni tok, ali jezična forma artikulacije to više ne može biti. Značenje riječi, kao jezične jedinice, uvjetovana je društvenim shvaćanjima, a njena upotreba slijeđenjem društveno definiranih pravila. Kako ideja stvaranja vlastitih privatnih pravila za korištenje privatnoga jezika nije koherentna – jezik po svojoj prirodi mora biti društven (Dancy, 2001.).

¹¹ Osoba kod Meada kao u etici, ali i drugim granama filozofije predstavlja vrijednosnu varijantu biološke jedinice.

stavove drugih; nesvjesni dio akcije; prostor slobode) i „Mene“ (organizirani skup stavova „poopćenog drugog“ koji je internaliziran od strane osobe; analitički okvir za biranje reakcije) (Mead, 2003., 166 – 170).

Čini se kako je Meadova teorija zbog nužnosti društva u stvaranju svijesti i konstituiranju osobe (pogotovo kroz „Mene“) prilično deterministička sugerirajući kako je osoba, naposljetku, tek društvo u malom. Mada postoje tendencije koje u početku navode na takvo tumačenje, spomenutu kritiku svakako treba dovesti u pitanje jer, kako sam Mead novodi, „mi nismo samo ono zajedničko svima: svaka osoba se razlikuje od druge; ali mora postojati takva zajednička struktura ... da bismo uopće mogli biti članovi neke zajednice“ (Mead, 2003., 156). Iz spomenutog je citata jasno kako unatoč nezanimarivom djelovanju društvenih silnica Mead ostavlja prostor za individualnost i slobodu aktera.

2.2. Odrednice svijesti

U djelu „Um, osoba i društvo“ Mead eksplicira razliku između svijesti i samosvijesti. Pod svijesti misli na individualnu kvalitetu iskustva (*qualia*), a pod samosvijesti na refleksivnu svijest kojom se svjesni subjekt prikazuje sebi kao predmet (Mead, 2003., 158 – 9). Iako je uveo takvo razlikovanje u djelu ga nije posebno poštovao vjerojatno iz razloga što svijest, shvaćena na prethodni način nije zanimljiva u proučavanju ljudske interakcije. Ona bi postojala i u ambijentu socijalnoga atomizma. Sukladno tome kad Mead dalje govori o svijesti, govori o onome što bi se u strogom smislu okarakteriziralo kao samosvijest.

Svijest u Meadovoj teoriji poprima karakter društvenoga procesa. Ona nije supstancija, nije entitet, nije nešto statično i u tom smislu sadržajno je nije moguće definirati. Ona se može, samim time što kao društveni proces pretpostavlja postojanje relacije, promatrati u formalnom smislu kao određena vrsta komunikacijskoga, interaktivnoga kanala. U tom kontekstu svijest je proces u kojem akter i društvo stupaju u relaciju na način da se akter kroz analitički okvir „Mene“ i uporabu značenjskih simbola stavlja u poziciju „poopćenog drugog“ te bira prikladnu reakciju s obzirom na situaciju. Elegantnije rečeno svijest je „odnos između aktera i situacije posredovane cjelinom simbola“ (Ritzer, 1997., 187). Utjecaj društva na nastanak svijesti najjasnije je vidljiv kroz nužnost jezika i „Mene“ kao komponentu osobe. U nešto jednostavnijem smislu, ali na istom tragu svijest se definira i kao mogućnost igranja uloga, preuzimanja uloge drugog, ali i kao razgovor sa samim sobom. Značajna je činjenica kako u ovom posljednjem smislu također nije isključen utjecaj društva, jer dok razmišljamo ponovno to radimo u okvirima jezika i konzultirajući „Mene“.¹²

¹² Samim time tradicionalno pojmljena introspekcija kao neposredno poniranje u vlastitu mentalnost nije moguća, kao što nije moguće ni strogo rezoniranje u okvirima novovjekovnoga shvaćanja analitičke metode.

2.2.1. Problematičnost Meadove svijesti

Nešto detaljniji uvid nalaže kako Meadovo shvaćanje svijesti pati od stanovitih poteškoća. Ako i zanemarimo činjenicu da Mead često koristi svijest kad misli na samosvijest, kao osnovna poteškoća nameće se preširoko određenje pojma svijesti, koja se u mnogim slučajevima može ispravno jednačiti s duhom općenito, smislenim simbolom, osobom, sebstvom itd. Meadova svijest također – ako se shvati kao proces konzultiranja „Mene“ i usklađivanja reakcije – jednako opisuje odnos aktera i vanjske situacije, kao i unutarnji razgovor aktera sa samim sobom. Sumiranje tih dvaju aspekata pod zajedničkim pojmom ne mora biti problematično, no Mead nije ušao u dublju analizu različitosti onog što fenomenolozi nazivaju transcendentnim i imanentnim aktovima svijesti. Sljedeći prigovor mogao bi biti prigovor cirkularnosti i prznoga definiranja. Mead u jednoj od svojih definicija svijesti tvrdi kako ona služi „da bismo se stavili na mjesta drugih i tako bili u stanju interpretirati njihove misli i akcije“ (Ritzer, 1997., 186). Svijest time nije ništa drugo doli proces preuzimanja uloga. Problem pak nastaje kada Mead proces preuzimanja uloga definira kao proces u kojem nastaju „osobe kao bića koja su postala svjesna sebe“ (Morris, 2003., 19). Dakle, svijest je preuzimanje uloga, a preuzimanje uloga je proces nastanka svjesnih bića. Svijest je time ni manje ni više nego nastanak svjesnih bića. Ispada kako je svijest tek vlastiti nastanak. Ovaj donekle isprovocirani problem cirkularnosti neki Meadov apologet može legitimno izbjeći tvrdnjom kako se pod sviješću u definiciji preuzimanja uloga ne misli na onu procesnu svijest o kojoj je bilo govora. Svijest u formulaciji „osoba kao biće koje je postalo svjesno sebe“ više upućuje na neko znanje o vlastitom identitetu, nego na proces kojim je ta vlastitost stvorena. Time bi se izbjegla cirkularnost, ali i iznio dodatni argument u prilog tezi o Meadovom preširokom shvaćanju svijesti. Ona bi i ovom prilikom bila ambivalentna podrazumijevajući proces kojim nastaje osoba i znanje bića o tome da jest osoba. Čini se kako je prilično izazovno unutar Meadovog djela govoriti o svijesti u strogom smislu.

2.2.2. Odnos svijesti i osobe

Ako zanemarimo činjenicu kako je u Meadovoj teoriji svijest prilično višeznačna (proces preuzimanja uloga, razgovor aktera i situacije, razgovor aktera sa samim sobom, individualna kvaliteta iskustva, znanje bića o sebi itd.) i shvatimo je samo kao proces preuzimanja uloga drugoga s ciljem odabira reakcije, vrijedilo bi ukratko propitati odnos svijesti i osobe.

Iz dosadašnjeg tijeka rada jasno je kako društvo (jezik) prethodi svijesti, a svijest prethodi osobi. Iz toga se na neki način nameće kako je svijest samim time što je prisutna uvijek kad je prisutna osoba nužan atribut osobe. Iz postojanja svijesti može se zaključiti na postojanje osobe na sličan način kao što je Descartes svojevremeno s nespornog co-

gitatio (mišljenje/modusi mišljenja) zaključio na *res cogitans* (misleća supstancija/misleći subjekt). To je odnos svijesti i osobe koji se, u terminima tradicionalne metafizike, možda intuitivno u početku nameće. No, stvari nisu tako jednostavne. Analogija s Descartesom jednostavno ne stoji. Dok se u tom slučaju sa svijesti (*cogitatio*) zaključuje na *res cogitans* koja je ontološka prvotnost, kod Meada se sa svijesti zaključuje na osobu koja nema tako jasan ontološki status. Naime, ne stvara prvotno osoba svijest, nego svijest osobu, dok kod Descartesa *res cogitans* uvijek stvara *cogitatio*.¹³ Teško svijest može u tradicionalnom smislu biti atribut osobe ako joj uzročno i logički prethodi. Obično ono što uzročno prethodi ima viši ontološki status (primjerice, Platonov svijet ideja), kao i ono što prethodi logički (primjerice, subjekt prethodi predikatu). Kako svijest uzročno i logički prethodi osobi teško ona može biti nužni atribut osobe, iako je neosporno nužni uvjet za njezin nastanak.

Zaključak

Svijest je u suvremenoj fenomenologiji temeljni predmet proučavanja. Njena nužna odrednica je intencionalnost, što znači da je svijest uvijek svijest o nečemu. Time se u epistemičkom smislu dokida razdvojenost dvaju polova spoznajne relacije – objekt je uvijek dan u svijesti subjekta – što naravno ne implicira kako vanjski predmetni svijet ontološki ne postoji. Svijest je intencionalna prema različitim predmetnim područjima, a spoznajno stupnjevanje prema Husserlu je analogno različitim tipovima korelacije intendirajućih akata svijesti i skupova predmeta. Prvi spoznajni stupanj je stupanj empirijskih znanosti gdje aktovima svijesti koreliraju činjenice. U drugom stupnju spoznaje aktovi svijesti koreliraju biti temeljem kojih eidetska znanost ustvrđuje regionalne ontologije. Empirijske znanosti, a dijelom i one eidetske, odvijaju se u prirodnom stavu. To znači da predmete uzimaju kao postojeće neovisno o subjektu i svijesti te da shvaćaju svijet kao uređen sam po sebi. Kako bi se došlo do trećega spoznajnog stupnja valja izvršiti *epoche*, postupak kojim se izlazi iz prirodnog stava i koji posreduje premještanje fokusa analize na polje čiste svijesti. Na stupnju transcendentalne subjektivnosti uviđa se kako su sva značenja i svi smisaoni sadržaji, koji se u prirodnom stavu nameću kao samostalno egzistirajući, ustvari plod raznih aktivnih i pasivnih sinteza naše svijesti. Samim time, svi su objektivni sadržaji uvijek subjektivno dani. Jedan od značajnih pojmova filozofske

¹³ Descartesova je filozofija načelno „opterećena“ supstancijalnošću, dok Mead već samoj svijesti, koja se prema analizi nameće kao ontološki prvotnija od osobe, odriče ikakva supstancijalnost. Analogija Descartesova zaključivanja s nužnog atributa na supstanciju s Meadovim shvaćanjima tako se u začetku suočava s problemima: Meadova supstancija (osoba) ontološki je niža od atributa (svijest) iako ni on sam nema nikakve supstancijalnosti!

fenomenologije, a tako i fenomenologijske sociologije, jest pojam tipizacije. Tipizacije predstavljaju određene socijalizacijski usvojene principe koji omogućuju funkcioniranje u dotičnoj kulturi. One su posljedica toga što naša svijest nikad predmet ne registrira tek kao predmet, već u njemu uvijek pronalazi nešto tipično.

Polazišna točka simboličkoga interakcionizma nije svijest kao takva, već jezik kao skup značenjskih simbola i društveni element koji određuje interakciju. Ipak, u teoriji G.H. Meada, svijest ima značajnu ulogu kao društveni proces. Dakle, dok fenomenolozi kreću od svijesti da bi došli do društvenih značenja, simbolički interakcionisti svijest smatraju društvenim fenomenom. Dapače, fenomenolozi smatraju kako svijest konstituira značenje, dok simbolički interakcionisti drže kako značenje u mnogim slučajevima prethodi svijesti. Sažeto rečeno svijest bi bila društveni proces u kojem se akter stavlja u poziciju poopćenog drugog da bi u datoj situaciji odabrao prikladnu reakciju. Ona se može izjednačiti s procesom preuzimanja uloga drugog koji potom vodi konstituiranju osobe. U određenim kontekstima ona znači i znanje o tome da je biće postalo osoba. Odnos osobe i svijesti nije jednostavan, no čini se kako se svijest može okarakterizirati nužnim uvjetom nastanka osobe, ali ne i njenim nužnim atributom.

Značajno je na kraju istaknuti kako različita shvaćanja svijesti ne impliciraju nužnost međusobnoga dokidanja. Fenomenolozi i simbolički interakcionisti govoreći o istome gotovo i ne stupaju u kontakt: prvi se bave odnosom svijesti i predmetnosti te transcendentnim uvjetima svake spoznaje, drugi daju jednu interpretaciju geneze svijesti u društvenim okvirima. Potonji se uopće ne zamaraju transcendentnim, dok je fenomenolozima empirijska svijest metodološko polazište, ono što se tek na razini načelnog stava, pristupa stvarima, mora razjasniti kako bi se u konačnici uspelo do – transcendentnog.

Literatura

- Čuljak, Z. (2003) *Vjerovanje, opravdanje i znanje. Suvremene teorije znanja i epistemičkog opravdanja*. Zagreb: Ibis grafika.
- Dancy, J. (2001) *Uvod u suvremenu epistemologiju*. Zagreb: Hrvatski studiji.
- Halder, A. (2008) *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Husserl, E. (2007) *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. Zagreb: Naklada Breza.
- Kalin, B. (2006) *Povijest filozofije*. Zagreb: ŠK.
- Loramad, E. (1996) *Consciousness*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0. London: Routledge.
- Loux, M.J. (2010) *Metafizika. Suvremen uvod*. Zagreb: Hrvatski studiji.

- Marx, W. (2005) *Fenomenologija Edmunda Husserla*. Zagreb: Naklada Breza.
- Mead, G.H. (2003) *Um, osoba i društvo*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Morris, C.W. (2003) „Uvod: George H. Mead kao socijalni psiholog i socijalni filozof“. U: Mead, G.H. *Um, osoba i društvo*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Nietzsche, F. (2003) *Radosna znanost*. Zagreb: Demetra.
- Pavić, Ž. (1994) *Fenomenologija i sociologija: uvod u reflektivnu sociologiju*. U: Društvena istraživanja, Vol. 3 No. 2-3 (10-11), 263-278 str.
- Ritzer, G. (1997) *Suvremena sociološka teorija*. Zagreb: Globus.
- Spasić, I. (2004) *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Societas.
- Talanga, J. (1999) *Etika*. Zagreb: Hrvatski studiji.
- Van Gulick, R. (2004) *Consciousness*, Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/> 23.4.2010

ABSTRACT

The main intent of the article is to give simple description of elementary determinations of consciousness considering two „creative sociologies“: phenomenological sociology and symbolic interactionism. A turn to the paradigm of social definitions, that happen in sociology, can be seen – on some level – as relevance of consciousness and its creative potential being reborn. It's slightly easier to notice that in the scope of phenomenological sociology because of her being grounded in phenomenological philosophy (phenomenology) which is, basically, a theory of consciousness. Phenomenology argues about the nature of preconceptions that are our forms of seeing the world and constitutive parts of our consciousness, no matter of them being *a priori* or learned during the life. In symbolic interactionism consciousness doesn't have such a significant or *a priori* relevance, but she is, as a social process, a linking fibre between individual and „generalized other“. Consciousness is, in that sense, necessary for individual to develop the spiritual stage of „person“. In both cases consciousness plays theoretically significant role. Simple comparison of these two views, that wasn't the main intent, leads to an interesting point in the end: different views of the same phenomena don't have to exclude themselves if these different views also represent different *levels* of seeing.

KEYWORDS: intentionality, „natural attitude“, transcendental subject, self-consciousness, „person“