

FENOMENOLOGIJA I SOCIOLOGIJA

Uvod u 'refleksivnu sociologiju'

Željko Pavić

Sarajevo

UDK 316.286

Stručni rad

Primljeno: 21. 6. 1993.

Uočavajući ograničenja suvremene sociologije koja zaokupljenošću normativnom strukturom društva u bitnome zanemaruje i svijet i pojedinca, autor propituje polazišta jedne 'refleksivne sociologije'. Stoga se u tekstu posebno analizira pojam svakodnevlja, kojim se dolazi do pojedinca i njegova svakodnevnog života, a tako i do konstrukcije socijalnih odnosa. U okviru fenomenologijskog pristupa sociologiji svakodnevlja nastalo je više škola, a u ovome se tekstu kritički promišljaju dva osnovna pravca – etnometodologija i simbolički interakcionizam.

1. TRADICIONALNI OKVIRI SUVREMENE SOCIOLOGIJE

U cjelini gledano, suvremena sociologija razvija se u dva temeljna pravca, koji u bitnome ocrtavaju stanje njezinih današnjih istraživanja. Prvi tako nastoji oko utemeljenja jedne visokosložene *teorije sistema*, dok drugi radi na izgradnji jedne sveobuhvatne *teorije djelovanja*. "Teorija sistema" nastoji analizom kompleksa "artefakata" dospjeti do jednog *općeg funkcionalnog sustava* preko kojeg se onda – *naknadno* – daju *kauzalna objašnjenja* za sva područja društvenog života, odnosno ona se naknadno uklapaju u ovu sveprožimljuću teoriju.¹ S druge strane, "teorija djelovanja" vrši, također, univerzalnu redukciju

1

Ovo nastojanje ide sve do razvijanja jedne "socijalne tehnologije društva", koja podrazumijeva sustavnu *upravu* (moć) nad svim sferama društvenog života ili pak do zagovaranja jedne teorije o "samorazvijajućim sistemima", koji se neprestano proširuju i koji stoga teže da ovladaju cjelokupnom socijalnom zbiljom. Sistem u svojoj samoorganiziranosti "operiše 'slijepo' i otpor iz okoline akceptira samo kao 'smetnje'" (Wolfgang Krohn, "Različitost tehnike i jedinstvo sociologije tehnike", u: *Filozofija modernog doba III. Filozofija tehnike*. Izbor i predgovor: Abdulah Šarčević, Veselin Masleša, Sarajevo, 1991, str. 355). Tako, kao što je isticao Jacques Ellul, dolazi do "jednodimenzionalnog povećanja moći", upravo stoga što se sistemsko strukturiranje društva vrši jedino po mjerilima samog

svih društvenih fenomena, ali sada na kategoriju "djelovanja" ili, još bolje, na kategoriju "instrumentalnog" (Habermas, Luhmann, Apel), "eficijentnog djelovanja" (Arno Baruzzi), pomoću koje se onda osvjetljavaju "društvena struktura" i "društveni odnosi".²

Međutim, ono što je zajedničko objema ovim teorijama jest njihovo nastojanje oko *kategorijalnog objašnjenja društvene zbiljnosti*, tj. cjelokupno bogatstvo konkretnog društveno-povijesnog života tumači se polazeći od određenih *eksplicitnih teorijskih modela*, koji su upravo poradi svoje eksplicitnosti bitno redukcionistički. Stoga ovaj formalizirajuće-redukcionistički pristup ostaje uvelike slijep za "nove", zbiljske činjenice – i ove činjenice trebaju vrijediti samo kao potvrda prije ustvrđenih teorijskih pretpostavki, što pretpostavlja sasvim loše hegelovsko naslijeđe unutar same sociologije, što je, svakako, posredna zasluga marksizma.

Tako suvremena sociologija dolazi u paradoksalnu situaciju da u svojim "empirijskim" istraživanjima – zbog isuviše formalizirajućih operacionaliziranja, klasificiranja i izvođenja varijabli ostaje daleka samoj toj empiriji, odnosno zapada u jednu vrstu *sociologiziranja koje je zaboravilo svijet (die weltvergessene Soziologisierung)*. Ova temeljna aporija u suvremenoj sociologiji objašnjava se činjenicom da u ovom postupku dolazi do *identificiranja situacija i kategorija*.³

sistema. Time se "teorija sistema", mogli bismo kazati, pretvara u novu "Leviathan-teoriju". Jer, sam sistem počiva na jednom "diskursu" koji je etabliran i stoga *vladajući*, tj. sam "konsenzus" unutar sistema postiže se prema pravilima igre koja diktira sam taj sistem, tako da ovaj vladajući model diskursa vrši *uključivanje i isključivanje*, odnosno selekciju prihvatljivih i neprihvatljivih elemenata i putem ovoga isključivanja uklanja "smetnje". (Usp. o tomu: Bernd Guggenberger, "Između postmoderne i preapokalipse: povratak u budućnost ili poslije nas mašine?", *Filozofija tehnike*, str. 264). Drugi prigovor teoriji sistema tiče se Luhmannove kategorije "kompleksnosti", koja nastoji ništa ne isključiti i tako dospjeti do jedne zaokružene i sveobuhvatne teorije (usp. J. Habermas/N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet System-forschung?* Frankfurt a/M., str. 100 i dalje). Međutim, kako dobro primjećuje Otto Urlich, "Luhmannova kategorija 'kompleksnosti' bila bi primjer za naučno neupotrebljivo obrazovanje pojma, jer ona objašnjava sve, a time baš ništa." ("Tehnika i gospodstvo u kasnokapitalističkom industrijskom društvu. Promjena gospodstva u razvijenoj tehnologiji", *Filozofija tehnike*, str. 200 b). Drugim riječima, ovo totalno "uključivanje" svih elemenata nije u stanju pomiriti postojeće suprotnosti te ih ono ostavlja bez objašnjenja, prekrivajući ih ovom kategorijom "kompleksnosti", koja stoga ostaje potpuno teorijski neutemeljena.

2

Tako dolazi do toga da se cjelokupna misaona djelatnost svodi u okvire "društvene podjele rada" (Marx). Ekonomija rada postaje ekonomijom mišljenja, um se pretvara u instrument djelovanja. "Um se sužava na *radni um*. Rad učiniti 'umnim' – racionalisati ga – u ovom smislu uvijek znači potpuno ga i isključivo *redukovati* na rad" (nav. Guggenbergov prilog, str. 264). Posljedak ovakva pristupa jest trajno pretpostavljanje *jednog* modela društva. One činjenice, koje se ne mogu izvesti ili objasniti na temelju ovog etabliranog modela, smatraju se "partikularno irelevantnim" ili se potpuno odbacuju (usp. nav. Urlichov prilog, str. 202 i dalje).

3

Usp. Kurt Hammerich/Michael Klein, "Alltag und Soziologie", u: *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Sonderheft 20, hrsg. von Kurt Hammerich und Michael Klein, *Kölner Zeitschrift für Soziologie*

Drugo – i to je globalni prigovor cjelokupnoj dosadašnjoj sociologiji – potpuno se zanemaruje *uloga pojedinca* u konstituiranju kolektivnih oblika svijesti i društvenog života uopće i zbog toga dolazi do potpunog marginaliziranja individualnog života, života i ponašanja "neformalnih socijalnih grupa", običnog svakodnevnog života pojedinaca, grupa, obitelji itd., budući da on kao "situacijski" fundiran ne može biti objašnjiv sa stajališta vladajuće normativne strukture društva. Iz takva pristupa nastale su teorije poput "subkulture", "kontrakulture", opće teorije marginalizacije itd. Iz te perspektive postaje opravdano pitanje: zašto je sociologija u potpunosti prepustila pojedinca psihologiji? U tom smislu mi ćemo nastojati oko utemeljenja ne samo – nama dobro poznate – socijalne psihologije, koja je način deindividualiziranja same psihologije, nego oko *individualne sociologije kao znanosti o onim modusima društvenog života koji se ozbiljuju jedino u pojedinačnom životu i individualnoj svijesti, tj. koji tek zahvaljujući individuumu dobivaju općedruštveni karakter.*

Treće: polazeći od spomenutih premisa može se ustvrditi da sadašnja sociologija u takvom formaliziranom obličju ispušta iz vida čitavo bogatstvo pojava, koje nisu i ne mogu biti sadržane u okvirima *normativne strukture društva* (Carl Schmitt, Hans Kelsen, Habermas, Luhmann i dr.), nego ju uvijek iznova prekoračuju, prebacuju ili podbacuju. To, dakle, zahtijeva polaženje od "situacija", a ne od normativno ustvrđenih "kategorija", jer samo tako sociologija može izvršiti ponovno približavanje životu, ali i novom pojmu "empirije", koji se sada treba lučiti iz konkretnog društveno-povijesnog života pojedinaca.

Četvrto, postavlja se pitanje polazišta jedne "*refleksivne sociologije*", odnosno takve koja ne bi ostala okovana klasificiranjima i zbrajanjima mnoštva *navodnih činjenica*, nego koja bi, u Weberovu poimanju, nastojala oko njihova "razumijevanja", odnosno oko osvjetljavanja povezujućeg smisla. Tek tako shvaćen rad *razumijevajuće sociologije smisla* mogao bi pružiti pravi pojam empirijskog.

No, za razliku od Weberova koncepta "razumijevajuće sociologije", koja se usredotočuje na objašnjavanje globalnih "smislenih sklopova", "*refleksivna sociologija*" sada u bitnome treba objasniti *način konstituiranja individualne svijesti u procesu sveopćeg interagiranja individualnih samoprikaza* (Erving Goffman), a potom i samu ovu "interakciju" kao globalni okvir analize ozbiljenja individualne svijesti na razini društva. Ovu znanost neki nazivaju "etnologijom komunikacije", ali mi smatramo da bi joj – s obzirom na to da u igri nije samo sveopća interakcija individua nego još više i cjelokupni normativni, tradirani i "intimni" okvir, koji prekoračuje pojavne oblike same ove interakcije – mnogo bolje pristajao naziv *individualna sociologija*, koji u bitnome ocrta temeljnu napetost između individuuma i društva i istodobno oba zadržava neukinutima. Time će se istodobno izbjeći da se sama sociologija, u ovoj svojoj specijalnoj namjeri, reducira na znanost sistema ili znanost djelovanja.⁴ Sam *problem refleksivnosti* bit će posebna tema slijedećih razmatranja.

und Sozialpsychologie, Westdeutscher Verlag Opladen 1978, str. 17 – ubuduće SA.

Iz svega što je do sada rečeno slijedi: sociologija se u svojim istraživanjima ponovno mora okrenuti konkretnom životu, osloboditi se *eksplicitnih* i krutih modela teorijskog operacionaliziranja zbiljskoga sadržaja i uvesti mnogo slobodniji *situacijski okvir*, s mnoštvom tematskih područja, koja tek u svojem *ogranomu pravu valjanosti* omogućuju odnos *uzajamnog impliciranja*, tj. izgradnju jedne "šire" teorije, koja stalno zahtijeva "područne nadopune".⁵ Ali, sada se postavlja pitanje: koji horizont ili modus društvenoga života pruža ove mogućnosti?

Put oslobođenja sociologije od "sociologiziranja koje je zaboravilo svijet" vodi preko *svakodnevlja* kao najšireg horizonta i poprišta događanja svih onih fenomena koji su do sada bitno ostajali na marginama istraživanja zato što nose žig *situacije* i koji stoga nisu mogli biti supsumirani pod kategorije normativnih objašnjenja društvenih fenomena. Naime, *svakodnevlje* predstavlja *najširi horizont čovjekova iskustva* – ono je s onu stranu formalnih okvira društvenih institucija i normi i, jednako tako, prekoračuje granice prostorno-vremenskog iskustva. Kao takvo, ono je pravi put do *primordijalnoga iskustva*. To je prvo fenomenologijsko iskustvo društva na razini individualne svijesti. To je *situacijsko iskustvo* i ono stoga nužno nosi *hermeneutički karakter*. To su već pokazali Emilio Betti i Hans Georg Gadamer u filozofiji, a George Herbert Mead i, primjerice, Ervin Goffman na području socijalne znanosti. To znači da "svakodnevlje" i svakodnevna iskustva *tek* predstavljaju pravo polazište socijalnih istraživanja (Thomas Luckmann), jer tek se na njima temelji pravi, trenutačni "socijalni" život svakog individuuma. Istraživanjem svakodnevlja sociologija kao *fenomenologijska hermeneutika socijalnih fenomena* može nam upravo osvijetliti dubinsku strukturu, primordijalnu strukturu ovoga iskustva i na njoj zasnovani smisao socijalnog života uopće (Weber).

2. POJAM SVAKODNEVLJA

Glede odredbe samog opsega pojma svakodnevlja, možemo razlikovati mnoštvo različitih perspektiva. Tako primjerice već Weber poima svakodnevlje kao *međučlana između karizme i racionalnosti*, dok marksisti uzimaju svakodnevlje kao horizont čovjekova samopotvrđivanja kao "svjesnog" i

4

Usp. o tomu Hans Lenk, *Handlungstheorien*, Bd. 4, München 1977.

5

"U društvenim naukama se centralni pojmovi moraju definisati implicitno jer ne možemo događaje izolovati u nekoj eksperimentalnoj situaciji, niti bi ono imalo nekog smisla, jer ti izolovano iznađeni zakoni nakon sinteze pojedinih događanja mogu potpuno da izmijene svoje obličje. Pojmovi uvijek moraju da 'reflektuju' ukupnu spregu pojedinih područja. Njihov smisao, njihovo značenje, proizlaze samo iz sklopa cijelog područja. Dakle, tako bez problema nije moguća sinteza više 'područnih teorija' na bazi implicitno definisanih pojmova. Do sinteze bi moglo doći samo putem *novog* implicitnog obrazovanja pojmova nastalog zahvaljujući poznavanju i refleksiji sprega u pojedinim područjima i između njih" (nav. Urlichov prilog, str. 201).

"djelatnog" bića (Lukács) ili pak kao horizont individualne reprodukcije, koja je uvjet za svaku društvenu reprodukciju (Agnes Heller). Međutim, za nas je sada najzanimljiviji fenomenologijski pristup unutar sociologije svakodnevlja, što na tragu Edmunda Husserla polazi od "svijeta prirodnog stava" (*die natürliche Welteinstellung*), koji u potpunosti nije ništa drugo do ovo traženo "svakodnevlje", ali u njemu traga za "smislom" koji mu leži u temelju i koji ga *povratno* konstituira. Ovom *eidetskom redukcijom* dolazi se do određenih "socijalnih bitnosti", koje objašnjavaju zašto se individuum u svakodnevlju ponaša upravo *tako* ("tipično"), premda bi se mogao ponašati i sasvim drugačije. Stoga npr. Max Scheler smatra da je za pristup fenomenima svakodnevlja potreban pristup koji leži s onu stranu svakodnevne rutine i svagdanjih raspoloženja i osjećaja. Nadovezujući se na Husserla i Schelera, Alfred Schütz, utemeljivač *fenomenologijske sociologije* i začetnik "simboličkog interakcionizma" i "etnometodologije", smatra da se u svakodnevlju trebaju tražiti procesi *stvaranja smisla* (*Sinnbildung*) i da se sama svakodnevna praksa odvija kao *proces tipologiziranja*. To jest, svakodnevlje se legitimira "izvansvakodnevnom smislom", "teleologijskom jezgrom" (Husserl) koja mu leži u temelju i koja sâmo to svakodnevno djelovanje čini smislenim.

Međutim, ovdje nailazimo na prvi paradoks: pogledaju li se prije spomenute kategorijalne odredbe, tada izlazi na vidjelo da svakodnevlje prilikom svog tematiziranja postaje *nesvakidašnje*, tj. gubi karakter "znanstvene anonimnosti".⁶ No, ovaj prigovor tiče se fundamentalnog pitanja o mogućnosti jedne subjektivno (refleksivno) orijentirane sociologije i mi ćemo to posebice razmotriti.

Sada je potrebno razmotriti "tipove" suvremenog shvaćanja pojma svakodnevlja u njegovoj suprotnosti spram impliciranih "nesvakodnevnih" protupojmova, kako to predlaže Norbert Elias:⁷

a) svakodnevlje <=> blagdan

svakodnevlje = rutina <=> neuobičajena, ne-rutinizirana područja društva;

svakodnevlje = radni dan (radnika posebice) <=> građanska područja života, tj. života ljudi koji žive od profita, u luksuzu, a da, dakle, ne moraju raditi.

6

Ovo je dobro uočio Norbert Elias. On, naime, tematizira pitanje o tome kako je moguće da se u svakodnevnom životu, bez velikih misli o njemu, može sasvim dobro djelovati i da razmišljanje o svakodnevlju teško opterećuje samu svakodnevnicu teorijskim refleksijama? Elias u tomu vidi reakciju etnometodologa i fenomenologijski orijentiranih sociologa na razne systemske teorije "strukturnih funkcionalista" i marksističke sociologijske teorije, nasuprot kojima se umjesto na objektivne, pozornost svraća na "subjektivne aspekte suživota ljudi, dakle na mišljeni smisao ovih aspekata, na način na koji sami akteri doživljavaju društvo, i ovdje opetovano naročito na ne-službene, ne-javne ili, u svakom slučaju, ne kruto i čvrsto institucionalizirane aspekte društva" (N. Elias, "Zum Begriff des Alltags", SA, str. 23).

7

Usp. *ibid.*, str. 26.

Kao što se vidi već na prvi pogled, za sva tri ova razlikovanja odlučujuća je kategorija "rada". Naime, ovdje uočavamo suprotnost između radnog i neradnog dana. Dok je radni dan posvećen radu i trsu, ljudskim nadama i očekivanjima, ambicijama i zadovoljavanju "materijalnih" potreba, "blagdan" primjerice služi zadovoljavanju duhovnih potreba, slavljenju Boga itd. Radni dan je, zatim, okarakteriziran *rutinom*⁸, koja se sastoji u neprestanom opetovanju istih radnji, koje se svakodnevno obavljaju gotovo bez ikakva razmišljanja, *mehanički*, s većim ili manjim interesom. Ovu rutinu prati proces "navikavanja" i "očekivanja". Ovdje se postavlja i *problem svakodnevnog znanja*.⁹ Ovo znanje stječe se već u djetinjstvu, time što dijete uči spoznavati, promatrati i interpretirati tuđa motrišta, reagirati na tuđe postupke i izazivati željene reakcije. To znanje nije kodificirano nikakvim znanstvenim znanjem, ono niče iz svakodnevnog interagiranja i navikavanja na svakodnevnu rutinu, neprestance se ponavlja i kao postojana osnova služi kao polazište za *orijentiranje* u svakodnevnim situacijama. To je *intuitivno znanje*, koje se razlikuje od znanstvenog i praktičnog oblika znanja po tomu što je često iracionalno i pojednostavljeno, neprovjerljivo putem iskustva;¹⁰ Amerikanci ga običavaju nazivati *Monday morning realities of everyday life*. Ono je "kaotično znanje" ili skup kaotičnih činjenica, koje ne podliježu niti ideologijskim, niti teorijskim, niti praktičnim normama. Ono se sastoji od "dnevni činjenica", pojava, nada, očekivanja, strahovanja, "gluparija", poduzetnosti itd.¹¹ Kao takvo, ono je potpuno *individualizirano*. "Opčerazumljivo gledanje na svijet jest svakodnevno znanje, koje je kodificirano prema određenim društvenim klasama i grupama i prilagođeno prema njihovim interesima i životnim ciljevima. Svakodnevno znanje jest individualizirani sustav, koji je vlasništvo svakog pojedinca i predstavlja osnovu njegova ponašanja."¹² To znači da prilikom rasvjetljavanja odnosa interagiranja u svakodnevju nužno moramo početi od ovog *individualnog svakodnevnog znanja* kako bismo uopće mogli spoznati "što" akteri unose u interakciju i koja proturječja nastaju prilikom "sudara" različitih načina ponašanja. Jer, o trajnosti ove vrste znanja u bitnome ovisi stabilnost socijalnog života. Tako čak i ono "novo" može zaživjeti u praksi samo ukoliko postane uklopivo u "staru" svakodnevnicu. Naime, premda je svakodnevica "oportuna" i "neplodnosna" glede pronalaženja novih ideja, njezina veličina sastoji se u tomu što upravo ona vrši njihovu "selskciju", odnosno priznavanje i

8

Usp. o tomu: Jan Szczepanski, "Reflexionen über das Alltägliche", SA, str. 315.

9

Usp. o tomu *ibid.*, str. 318-320.

10

Usp. o tomu *ibid.*, str. 319 i dalje.

11

Usp. *ibid.*

12

Ibid., str. 320.

potvrđivanje onih ideja koje su za nju "prihvatljive", što je već davno jasno pokazao Max Scheler. Sukladno ovom "parametru" testiraju se ne samo znanstvene nego isto tako i političke ideje i, kako kaže Jan Szczepanski, veličinu nema ono što je neuobičajeno, nesvakidašnje, već ono što iz neuobičajenoga ulazi u svakodnevlje.¹³ Tako, na koncu, izlazi na vidjelo da je svakodnevlje izraz čovjekove *spontanosti*, neposrednosti i neponovljivosti, budući da u svojoj kaotičnosti izražava jedan trajni red, koji je individuum uspostavio u vlastitu kutku društva.

Međutim, kako dobro primjećuje Norbert Elias, time što se svakodnevlje kao rutinirani radni dan suprotstavlja blagdanu i ne-uobičajenim, ne-rutiniziranim područjima života, čini se da ono predstavlja jedan poseban, izolirani krug života, a da, s druge strane, ova ne-svakodnevna područja također ne podliježu svojoj rutini i "svome" svakodnevlju.¹⁴ Na to pitanje vratit ćemo se kasnije.

b) svakodnevlje = život mase naroda <=> život visokih namještenika, moćnika prinčeva, političara, privrednika itd.);

Ovdje upravo vidimo svu opravdanost prethodnog pitanja. Ova suprotnost opravdana je samo ako se polazi od pretpostavke da je svakodnevlje ono što karakterizira "masu" i što podliježe njezinim nekontroliranim zakonima. Međutim, uzme li se, kao prije, za kriterij "rutina", onda i sva ova nesvakodnevna područja gube svaki karakter nesvakodnevnosti i ova razlika postaje besmislenom. No, ona svoje opravdanje ima samo u "klasnom" i "strukovnom" diferenciranju načina svakodnevnog života.

c) svakodnevlje = dnevni život <=> veliki povijesni događaji;

I ova je razlika sasvim dvojbeni: nije li sama svakodnevica pripravila velike povijesne događaje i nisu li promjene donesene s njima – povratno – izmijenile strukturu svakodnevlja? To jest, velikim povijesnim događajima smatraju se samo oni koji su – kao takvi – ušli u svakodnevni život.

d) svakodnevlje = sfera prirodnog, spontanog, nereflektiranog, istinitog doživljavanja i mišljenja <=> sfera reflektiranog, znalačkog, posebice znanstvenog doživljavanja i mišljenja.

Ova potonja odredba svakodnevlja u bitnome odgovara prije iznesenom fenomenologijskom poimanju svakodnevlja (Husserl) kao nužnog polazišta *refleksije* (ovdje kao protupojma svakodnevlja), ali to poimanje Elias nazivlje "romantičarskim", zato što se ovdje strukturi ličnosti pripisuje velik stupanj spontanosti u životnoj zajednici (Rousseau), čime sada sam pojam svakodnevlja stupa na mjesto "zajednice" (suprotno Tönniesu) i oslobađa pojedinca bremena mišljenja. Elias pritom zaboravlja da "refleksija" upravo polazi od onog samorazumljivog, još-ne-reflektiranog.

¹³
Usp. ibid., str. 323.

¹⁴
Usp. nav. Eliasov prilog, str.26.

Sasvim suprotno od ovoga značenja ima

e) svakodnevlje = skup ideologijskog, nepro- skup istinitog, reflektiranog
mišljenog i krivog doživ- <=> doživljavanja i mišljenja.
ljavanja i mišljenja.

Razlog za ovo sasvim suprotno poimanje svakodnevlja Elias sada vidi u *različitosti pretpostavljenih temeljnih aksiomatskih uvjerenja* i ova potonja odredba značila bi da se svakodnevna svijest izražava kao lažna, iskrivljena i potpuno ideologijski obuzeta svijest.¹⁵ Elias tako dolazi do zaključka da "svakodnevlje" u ovim shvaćanjima nastoji postati "univerzalna kategorija, jedno vječno i nepromjenjivo svojstvo svih mogućih društava."¹⁶ Ovo tim više što smatra da je ovdje na djelu pretpostavka potpune *inkomezurabilnosti "objektivnih procesa" i "subjektivno konstituiranoga smisla"* i da se oni promatraju kao potpuno odvojena područja društvenoga života.¹⁷ S metodologijskoga stajališta, Eliasov prigovor ovim teorijama usmjeren je na "nereflektiranu" primjenu filozofijskih modela (ovdje poglavito fenomenologijskog) na područja sociologijskog uspostavljanja teorija, koje se vrši putem "empirijske provjere", prilikom čega dolazi do toga da se ovi – empirijski neprovjerljivi- filozofijski modeli stavljaju kao nadomjestak za one sociologijske teorije koje ne mogu izbjeći ovu provjeru, čime onda i same postaju neprovjerljive, a time bivaju ozloglašene kao "pseudosociologijske" ili "protosociologijske" teorije.¹⁸ Drugi metodologijski prigovor proistječe iz prvog i on se tiče prethodnog skiciranja *dogmatskih ideja*, bez prethodnog i naknadnog odnosa spram empirije.¹⁹ Stoga ćemo sada razmotriti opravdanost ovih Eliasovih prigovora. Da bi nam to uopće pošlo za rukom, najprije moramo odgovoriti na pitanja: što je to "refleksivna sociologija"; koje su temeljne značajke "simboličkog interakcionizma" i "etnometodologije" kao glavnih derivacija ove "refleksivne sociologije"? Ali ponajprije trebamo ocrtati tijek njihova nastanka.

¹⁵
Usp. *ibid.*, str. 28.

¹⁶
ibid., str. 29.

¹⁷
Usp. *ibid.*, str. 23 i dalje.

¹⁸
Usp. *ibid.*, str. 27.

¹⁹
"Čisto empirijska istraživanja, dakle istraživanja bez odnosa spram teorije, nalik su putovanjima morem bez karte i kompasa – ponekad se slučajno nađe luka, ali rizik brodoloma je velik. Teorijska istraživanja bez odnosa spram empirije predstavljaju, u osnovi, najčešće elaboracije prethodno ustrojenih dogmatskih ideja; dogme se onda vjerodostojno ustvrđuju i ne mogu se opovrgnuti nikakvom empirijskom značajkom, nikakvim ispitivanjem detalja. U svakom sučaju, ona se nastoje učvrstiti a *posteriori* pomoću par empirijskih argumenata" (*ibid.*, str. 25).

3. ZASADE 'REFLEKSIVNE SOCIOLOGIJE'

S pravom bismo mogli reći da je "refleksivna sociologija" drugi naziv za *fenomenologijsku socijalnu teoriju*, kakvu je, nadovezujući se na Edmunda Husserla i Maxa Schelera, razvio Alfred Schütz, polazeći, dakle, od "filozofijskih" pretpostavki ili "modela", kako kaže Elias. Paralelno s njim i neovisno o njemu Talcott Parsons radi na ispitivanju "racionalne organizacije kapitalističke privrede" (Weber) i mniže da je moguće spoznati strukturu racionalnoga djelovanja, odnosno čak i to da se znanost može promatrati jednako kao i "tržište", s obzirom na svoj "djelatni smisao". Time je izjednačio strukturu znanosti i strukturu svakodnevice (Grathoff). Schütz, pak, u svojoj ranoj fazi smatra da je, sukladno Weberovu programu, razumijevanje socijalnoga svijeta moguće na temelju *smislene analize individualnog doživljavanja djelovanja*. Dakle, obojica polaze od *pretpostavke racionalnosti i svrhovitosti ljudskog djelovanja* i upravo je to onaj prijelomni trenutak koji je sociologiji svratio pozornost na individualno-subjektivni aspekt konstituiranja ljudskoga društva. Drugim riječima, sada se tvrdi da "subjektivni" i "objektivni" smisleni sklopovi društvenih fenomena imaju zajednički temelj (utjecaj historizma), a to je "očekivanje mogućnosti da se oni izvedu u fenomenologijskom ispitivanju strukture svijesti pojedinačnog djelatnika".²⁰ To znači da se put objašnjenja konstitucije socijalnoga svijeta sada vrši polazeći od "svijeta prirodnog stava", odnosno od "svakodnevlja", budući da je ono horizont smisla i svake moguće "znanstvenosti" i osvjedočenja "životnoga svijeta" (*Lebenswelt*). Termin "životni svijet" potječe od Husserla i on se, nasuprot "svakodnevlju", treba razumjeti kao "idejna" (eidetska) pozadina svakodnevlja, kao ono što rezultira iz analitike (transcendentalne i eidetske redukcije) "čulno-mišljene tjelesnosti" individualnoga života, ali sada reduciran na svoju *smislenu općevažnost*. To ćemo pokazati primjerom na odnosu "svakodnevlja" i "životnoga svijeta", i to iz četiriju aspekata Schützove socijalne teorije, kako je to razradio Richard Grathoff.²¹

1. *Intersubjektivnost i socijalni odnos*. Intersubjektivnost ima u fenomenologiji apriorno značenje: ona je ono što prethodi svakoj konkretnoj subjektivnosti, koja doživljava radnju i razumijeva njezin smisao. Dakle, rasvjetljavanje socijalnih odnosa istodobno omogućuje dospijevanje do općevaljane kategorije intersubjektivnosti, koja onda *povratno* vrijedi kao "regulativna ideja" (Kant) svih konkretnih socijalnih odnosa. Međutim, dok kod Husserla intersubjektivnost zadržava formalni (apriorni) karakter, Scheler svojim postuliranjem primata ljubavi, simpatije i suosjećaja uspostavlja intersubjektivnost kao zbiljsku podlogu svih socijalnih odnosa i time čak u potpunosti otklanja mogućnost postojanja "teorijskog Robinsona". Stoga i Schütz, oslanjajući se više na

20

Richard Grathoff, "Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie", SA, str. 73-74.

21

Usp. *ibid.*, str. 74-77.

Schelera nego na Husserla, polazi od toga da je svako individualno iskustvo već unaprijed "Mi-iskustvo" i stoga analiza intersubjektivnosti nužno mora polaziti od individuuma i njegovih zbiljskih socijalnih odnosa.

2. *Svijest i intencionalnost.* Za razliku od Husserla, koji pod intencionalnošću miješa način "motriteljske" usmjerenosti svijesti na svijet, način danosti predmeta u svijesti uopće, Schütz intencionalnost pretumačuje u Weberovu smislu, tj. on pod njome podrazumijeva da svako konkretno čulno-tjelesno djelovanje ima već unaprijed jasno zacrtan cilj, prije usmjeravanja na samo djelovanje. Upravo po tome ono nosi karakter racionalnosti.

3. *Smisljena struktura i redukcija.* Mnoštvo načina doživljavanja smisla svodi se na poseban način mišljenja, odnosno djelatnog usmjeravanja na određene vrste predmeta kojima, dakle, prethodi jedan određeni "kognitivni stil" (svakodnevlje, znanost, igra itd.). Polazeći od različitih kognitivnih stilova moguće je onda izgraditi *sistematiku svakodnevnog i znanstvenog razumijevanja smisla* (Weber, Husserl, Scheler, Schütz, Parsons). Rezultat svih ovih pojedinačnih područja (fenomenologijski: *regija*) jest "životni svijet" kao horizont svih konačnih područja smisla. "Svakodnevlju" tako pripada područje kognitivnog stila prakse, a teoriji područje kognitivnog stila znanosti. I ovu kognitivno-simboličku razliku ustvrdio je već Scheler u svom nauku o fenomenologijskim redukcijama.

4. *Komunikacija i tipika.* Schützova tipika vrlo je bliska Weberovoj koncepciji idealne tipike znanosti i ona, isto kao i suvremena "etnometodologija", polazi od toga da su u "prirodnome jeziku" već sadržane *bitne tipike* (tip oca, majke, susjeda itd.). "Tipika" ima dva zadatka: a) *izvođenje intersubjektivne sposobnosti tipičnog razumijevanja na temelju fundamentalnog iskustva socijalnosti onoga "Mi"*, koje je sadržano u prethodnoj danosti "jezika"; i b) svakodnevna tipika isključivo određuje moje posredno doživljavanje ne-nazočnog Drugog (stalna nazočnost komunikacije). Dakle, čini tipiziranja jesu čini "posrednog doživljavanja". Tako se razlikuju: "Tipika svakodnevnog djelatnog upućivanja, koja svoje mjesto nalazi tek u smislenom sklopu tipičnog doživljavanja djelovanja, i to prilikom reflektivnog usmjeravanja na *sklop iskustva; sustav jezičnih znakova upućivanja, smisao kojeg je uspostavljen već jednostavnim uklapanjem pojedinačnih znakova u njihov *znakovni sklop**."²² Dakle, "tipika" i "sistem" razlikuju se po tomu što se *tipika svakodnevlja* temelji u smislenoj strukturi svakodnevnog (individualnog) doživljavanja djelovanja i što stoga ne podliježe nikakvoj "sistematizaciji", ali ima *relevantnost*, dok "sistem" već posjeduje unaprijed, normativno zadane okvire djelovanja i konstitucije smisla. Razlika između tipike i sistema u etnometodologiji se označuje kao "indeksikalnost", ali s dosta nejasnom oštrinom razlikovanja.

Schützov fenomenologijski pristup sociologiji svakodnevlja širom je otvorio vrata brojnim istraživanjima i nastanku više sociologijskih škola, koje se glede tematskog interesa mogu, prema Grathoffu,²³ svrstati u tri grupe:

²²
Ibid., str. 79.

1. Teorija uloga i ispitivanje *normalnosti* (Maurice Nathanson); problem intersubjektivnosti, tipike i relevancije (Richard Zaner);
2. Etnometodologija (Harold Garfinkel, učenik Schütza i Parsonsa); analiza komunikacijskoga djelovanja; "West-Coast-Sociology" (osnivači Garfinkelovi učenici Harvey Sack i Emmanuel Schegelof zajedno s Goffmanom, Strussom i Cicourelom);
3. Prva generacija "New School for Social Research", koju je tada vodio Schütz, Thomas Luckmann i Peter Berger: *The Social Construction of Reality* (programatski spis ove škole).

Međutim, Grathoff ovdje u cijelosti previđa izravni utjecaj Schütza na nastanak i razvoj *simboličkog interakcionizma*, primjerice kod Ervinga Goffmana u Americi i "Bielefeldske grupe sociologa" u Saveznoj Republici Njemačkoj, budući da se njegovim suvremenim utemeljiteljem obično smatra Georg Herbert Mead.

Mi ćemo pokušati ocrtati opće karakteristike etnometodologije i simboličkog interakcionizma, budući da se već spomenuta podjela u bitnome svodi na razliku između ovih dvaju temeljnih pravaca unutar refleksivne sociologije. Tako bismo najopćenitije mogli kazati da se razlika između etnometodologije i simboličkog interakcionizma sastoji u tomu što etnometodologija istražuje *moгуćnost kongruiranja sistemâ relevancije*, da bi se otuda dobila jedna "idealna tipika djelovanja", dok se simbolički interakcionizam koncentrira na ispitivanje *samoprikazujućeg identiteta kao "elementa" socijalne interakcije*, tj. interakcija se promatra kao "susret identiteta" koji komuniciraju (interagiraju) simbolički, odnosno putem tjelesno-jezičnih simbola, te bi se ovaj pravac unutar refleksivne sociologije mogao označiti i kao "simbolička teorija komunikacijskoga djelovanja". Ali, kao što dobro primjećuje Kurt Hammerich, ma kolika bila njihova razlika, oni se susreću u pokušaju analize sociologijskoga znanja preko elemenata svakodnevlja, tj. preko "ne-definiranih situacija" i u nastojanju da time smanje jaz između profesionalnih sociologa i sociologijskih laika.²⁴

3.1. Simbolički interakcionizam

Začetnikom simboličkog interakcionizma svakako bi se mogao smatrati Max Scheler, koji je već zarana uvidio da se socijalni život, na razini "prirodnog stava", odvija putem jezičnih simbola, ali da simboličku strukturu imaju i institucije (znanost), premda se tu radi o znalačkom sustavu simbola.

Ovdje, dakle, najprije imamo upućenost na analizu simboličke strukture jezika, a zatim na analizu govornih (simboličkih) situacija, odnosno komunikativnog

²³

Usp. *ibid.*, str. 79.

²⁴

Usp. o tomu: Kurt Hammerich, "Rezeption und reflexivität. Marginalien zur Rezeption 'alltanstheoretischer' Ansätze in der Bundesrepublik", SA, str. 102.

djelovanja uopće, koje ovdje podrazumijeva raspodjelu uloga u procesu interagiranja i njihovo konstituiranje. Ovakvo orijentiranje, prisjetimo se, polazi od Parsonsa, koji je kao i Schütz uvidio nužnost razvijanja jedne *socijalne teorije ličnosti*, koja bi se temeljila na "spontanosti" i "kreativnosti" individualnog ponašanja. Ovoj ideji priklonit će se i Mead. Dakle, simbolički interakcionizam koncentrira se poglavito oko "Ja-koncepcije" i istraživanja načina interaktivnog ponašanja (Mead, Goffman, Lothar Krappmann). Navedimo elemente ove koncepcije.

a) *Jezik*. Sa stajališta simboličkog interakcionizma jezik je poprište "međuigre" (ne "dijaloga" – Goffman) identiteta, tj. putem razgovora pojedinci tek stupaju u intersubjektivni odnos, u duhovni svijet uopće. Drugim riječima, tek putem "odgovaranja" i "reakcija" na ove odgovore (Goffman) osoba biva "katapultirana" u socijalni odnos, prilikom čega se uspostavlja ista *relevantna shema interpretiranja* na temelju koje je moguće izvršiti tipiziranje na tomu zasnovane *socijalne strukture*.²⁵ Ono što se zbiva na ovoj razini jezičnog interagiranja, odigrava se kao *razmijena simbola*.

b) *Simbol*. "Različiti događaji u procesu interakcije mogu se prikazati putem dosta skraćenih simbola i tim se simbolima mogu pridružiti ne samo određene, zgusnute fizičke forme nego se uloga živih osoba u sustavu komunikacije može znatno reducirati".²⁶ To znači da je u simbolu "otjelovljena" ne samo "situacija" interagirajućih aktera nego isto tako i same njihove "uloge", koje su – zbog brže razmjene – reducirane na potrebnu situacijsku razinu. Otuda dolazi do nesporazuma: "Rečeno je nejasno; mišljeno je jasno i razgovijetno."²⁷

c) *Simbolička interakcija*. "Opisna analiza procesa interakcije započinje situacijama za koje se pretpostavlja da svaki akter ima istu mogućnost da prihvati, odnosno zadrži očekivanja i da nađe razumijevanja za svoje potrebe."²⁸ Jer, za razliku od etnometodologije, simbolički interakcionizam smatra da individuum ne konstituira situaciju sudjelujući u njoj, već se od nje na izvjestan način *distancira* i zahvaljujući tomu izražava svoje individualizirano, autonomno, "reaktivno ponašanje".²⁹ Dakle, akter se u interakciji pojavljuje kao *situacijski*

25

Usp. o tomu: Erving Goffman, "Erwiderungen und Reaktionen", SA, str. 102. Ovdje vidimo da Goffmanov zahtjev za razvijanjem interpretacijske sheme i tipike socijalne strukture u bitnome odgovara Schützovoj tipici kognitivnih stilova.

26

Nav. Goffmanov prilog, str. 127.

27

Ibid., str. 121.

28

Lothar Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Stuttgart 1978, str. 25.

29

Usp. o tomu: Johannes Sigerist, *Das Consensus-Modell. Studien zur Interaktionstheorie und*

neovisan identitet, koji kroz situaciju vrši "samoprezentiranje", "samoprikazivanje", čime mu se – a to je prigovor etnometodologa – oduzima mogućnost preuzimanja više različitih situacijskih uloga.

d) *Problem identiteta*. Sada, dakle, imamo u vidu pitanje u kojoj mjeri situacijski neovisan identitet može izvršiti ovo "samoprezentiranje" u situaciji, koja je također nastala neovisno o njemu, i glede partnera u interakciji, koji također očituje svoju "intenciju". Naime, proizlazi da interakcija nije *Face-To-Face*-odnos identiteta, nego se sada može razumjeti kao simboličko posredovanje samoprikazujuće djelatnosti identiteta u različitim situacijama. Identitet je tako – kao "situacijska konstanta" – *funkcionalni rekvizit interakcije*. "Ovaj identitet predstavlja posebnost individuuma jer pokazuje na koji je poseban način pojedinac u raznovrsnim situacijama sačuvao ravnotežu između proturječnih očekivanja, kao i između zahtjeva za prikazom onoga po čemu se razlikuje od drugog i nužnosti da za svoj identitet dobije priznanje drugog."³⁰

Identitet se tako izjednačuje s interakcijom te postaje "normalnim tipom ličnosti" koja sudjeluje u socijalnom procesu.

e) *Koncept uloga*. Ustvrdjujući ovaj čvrsti identitet, simbolički interakcionizam smatra da pojedinac u procesu socijaliziranja putem *game* (organizirane uloge) i *play* (neformalne uloge, koje npr. djeca preuzimaju u igri) može prolaziti kroz različite uloge do konačnog oblikovanja u "jastvo" (*Selbst, Self*), koje kao "samostalni identitet" stoji nasuprot "socijalnoj cjelini", što znači da u potonjem može u svakoj ulozi zastupati (prezentirati) jedino sebe, a onda time sebi uskraćuje mogućnost da istodobno preuzima više uloga. Tako, paradoksalno, *rezultat socijaliziranja nije konstituiranje socijalnog, već individualnog*. Iz toga bismo, zaključno, mogli izvesti i jednu *simboličko-interakcionističku teoriju društva*: društvo je situacijski horizont simboličkog interagiranja (samoprikazivanja) osoba kao samostalnih identiteta i ono je isprepletено mrežom ovih odnosa, čime kao ukupnost tvori jednu okvirnu shemu relevancije. Ono, kao takvo, nije ništa drugo do horizont potvrđivanja osobe kao "jastva" i poprište zadovoljavanja njegovih potreba.

3.2. Etnometodologija

Bitne točke etnometodologijskoga interesa označit ćemo tako što ćemo se orijentirati na već izneseni tematski okvir simboličkog interakcionizma, da bismo time istodobno ocrtali njihovu različitost, oslanjajući se poglavito na radove Harolda Garfinkela i "Bielefeldske radne grupe sociologa".

a) *Jezik*. I za etnometodologe jezik je odlučujući "putokaz" prema društvenoj zbilji, ali jezik ovdje *indicira određeni program ponašanja*, a ne uspostavlja samo socijalni odnos. Naime, već sama uporaba prirodnog jezika *spontano* (intuitivno)

kognitiven Sozialisation. Stuttgart 1970, str. 35 i dalje.

30

Nav. Krappmannova studija, str.9.

sugerira načine ponašanja i djelovanja te jezik ne može biti samo puki medij samoprikazivanja jastva nego nužno i njegov su-konstituens.

b) *Simbol*. Simbol ovdje nije zgusnuti fizičko-duhovni izraz reduciranog identiteta, kako to mnije simbolički interakcionizam, jer time nužno dolazi do različitosti u stupnju jasnosti i razgovijetnosti misli i jezika, već on predstavlja rezultat ove su-konstituirajuće uloge jastva – on je način da njegova "nutarnost" može komunicirati kroz mnoštvo uloga s različitim individualnostima i stoga se, u etnometodologiji, smatra *situacijski ovisnim*, tj. situacija određuje "smisao" i "značenje" simbola i ne može se svesti na krutu relevantnu interpretacijsku shemu, nego se ovaj smisao i značenje osvjedočuju samo u međusobnom, situacijski impliciranom odnosu. Tako socijalne sheme tumačenja imaju dvostruku ulogu: "a) objašnjavanje i opravdavanje društva u kojem pojedinac živi; b) strukturiranje individualne biografije i orijentiranje individualnog planiranja djelovanja. Socijalne sheme tumačenja bile bi beznačajne za individualno planiranje djelovanja ukoliko socijalna realnost ne bi pružala nikakav oslonac za njihovu faktičku valjanost."³¹ Dakle, za konkretnu individualnu situaciju "socijalne upute" bile bi beznačajne ako ne bi opravdavale postojeću situaciju, čime bi se razbio i prekoračio zadani (simbolički) okvir tumačenja, a time i unaprijed utvrđena socijalna značenja komunikacijskih simbola (suprotno simboličkom interakcionizmu).

c) *Simbolička interakcija*. U etnometodologiji, paradoksalno, izgleda da se ova kategorija misli mnogo šire i relevantnije nego u samom simboličkom interakcionizmu, tim prije što se ovdje dopušta da usporedo postoji mnoštvo smislenih i interakcijskih "subuniverzuma", koji su međusobno nesvodljivi, ali stoje u odnosu "međusobnog impliciranja" kao uzajamni teorijski i smisleno-djelatni korektiv. To je jasno naglašeno već kod Schütza: "Da bismo objasnili inkomezurabilnost između dva subuniverzuma, moramo posegnuti za pravilima tumačenja nekog trećeg subuniverzuma, premda točno znamo da je svako područje odvojeno od drugog i da se ne može svesti na treće."³² Ovim je upravo udovoljeno onom, prije iznesenom, zahtjevu Otta Urlicha o razvoju "implicitnih teorija".³³ Drugi prigovor etnometodologa simboličkom interakcionizmu sastoji se u sljedećem: "Jedna situacija interakcije, sukladno tomu, sastoji se ne samo od jedne interakcije između dviju osoba nego od serije transakcija, uklopljena u kontekste s brojnim osobama i s potpuno kompleksnim formama predočavanja."³⁴ Ovakvo

31

Michael Klein, "Alltagstheorien und Handlungsselbstverständlichkeiten. Eine Problemskizze", SA, str. 359. Također: C.Wynne i dr., "Pseudo-Gemeinschaften in den Familienbeziehungen von Schizophrenen", u: G. Bateson i dr., *Schizophrenie und Familie*, Frankfurt a/M. 1969, str. 56 i dalje.

32

A. Schütz, "don Quixote und das Problem der Realität", u: *Gesammelte Aufsätze*, Bd, 2, Martinus Nijhoff / Den Haag 1972, str. 124.

33

Usp. bilješku 5.

shvaćanje interakcije otvara mnogo širi kontekst i kritizira razumijevanje interakcije kao pukog *Face-to-Face*-odnosa, koji – koncentriran oko identiteta – isključuje sve ove socijalne kompleksne "transakcije". One se nipošto ne mogu isključiti iz situacije, jer upravo omogućuju potpuni prikaz "individualne biografije" i time ispunjenje "socijalnih shema tumačenja". Sa stajališta etnometodološkog tumačenja svakodnevlja polazi se, dakle, od pretpostavke "da socijalni svijet egzistira u postupcima i putem postupaka koje primjenjuju njegovi članovi da bi ga učinili razmotrivim i objašnjivim; ukratko: svakodnevni svijet kao objekt *etnometodološkog* istraživanja sastoji se, odnosno identičan je sa svim onim praksama koje primjenjuju njegovi članovi da bi ga učinili shvatljivim i objašnjivim i ništa više od toga."³⁵ Jednostavnije rečeno, socijalni svijet postoji u svakodnevnom životu samo u onoj mjeri u kojoj ga njegovi članovi, razumijevajući ga, primjenjuju u svakodnevnom životu, a ne da ga on regulira *odozgo*. Dakle, akterima u interakciji ostavlja se mogućnost "selektiranja" (Scheler) normativne strukture socijalnoga svijeta u *danoj* situaciji i po tomu je interaktivna praksa uvijek vezana za društvenu praksu, čime se potvrđuje i legitimnost društvene prakse, a još više i *status quo* "sistema interakcije".

d) *Problem identiteta*. Već iz ovoga jasno je da se u etnometodologiji mnogo kompleksnije pristupa i problemu identiteta, koji sada nastaje ne iz interakcije, nego iz niza "transakcija", koje opetovano uključuju sve relevantne faktore za postizanje njegova socijalnoga "statusa". Budući da se sada identitet razvija kao društveno orijentirana praksa individualnog tumačenja "socijalnoga okvira", identitet može stavljeti različite, situacijski ovisne *maske* i tijelo time predstavlja jedan *multiidentitet*, tj. ono može otjelovljivati i predstavljati mnoštvo različitih identiteta, koji – gledano iz situacije – mogu biti sasvim proturječni. Tako etnometodolozi koriste pojam identiteta kao "socijalno smještenog i situiranog objekta", tj. on je "jastvo" koje je u interakciji opremljeno "paketom *identiteta*", koji sadrži najmanje tri elementa: spol, starost i etničku pripadnost. Ovaj paket identiteta nije ništa drugo do paket "maski" i otuda se interaktivna situacija često uspoređuje s pozornicom. Svi glumimo u teatru, kaže Goffman. Isto vrijedi i za koncept uloga.

3.3. Refleksivna sociologija

Vidimo, dakle, da je refleksivna sociologija u cjelini nastala iz pokušaja da se popune one praznine u sociologiji koje nastaju njezinim tradicionalnim orijentiranjem na normativnu sturkturu društva i da se, jednako tako, pokaže racionalna jezgra individualnog djelovanja te da se premosti onaj jaz koji nužno ostaje između normativnog i zbiljskog u procesu njegova primjenjivanja. Time je stavljen naglasak na pojedinca i njegov svakodnevni život, kroz pitanje: na

34

Anselm L. Strauss, *Mirrors and Mask*, Glencoe, Ill. 1959, str. 56 i dalje.

35

Don H. Zimmerman, "Normen im Alltag", SA, str. 88.

koje načine pojedinac uspijeva razumjeti i samome sebi objasniti ovu normativnu strukturu i suprotstaviti je rutini vlastita svakodnevija, ostajući pritom kao individuuum (jastvo) nositelj i konstituens ove socijalizacije? U takvoj perspektivi ona se pojavljuje *jednom* kao "sociologija sociologije" (metakritika), odnosno postupa po metodičkom principu koji ne djela "prema" odnosno "u" socijalnim normama, nego ih upravo ispituje, a *drugi put* kao "protosociologija", kao *grounded theory*, koja treba otkriti *temeljni implicitni okvir* svakog teorijskog pristupa i svih činjeničnih istraživanja socijalnih fenomena. Sa stajališta same socijalne znanosti to ne predstavlja zahtjev za proširivanjem i dopunjavanjem socijalnoga okvira novim znanjima, već prije svega nastojanje da se tematizira sam taj okvir (Goffman) i njegovi temelji (Grathoff). Tako se u refleksivnoj sociologiji upravo istražuje ono što je do sada bilo isključeno ili marginalizirano pokraj tog okvira, kako bi se time ne samo proširio zadani socijalni okvir nego i da bi se tim marginalnim fenomenima dalo *socijalno pravo valjanosti*. S toga gledišta mogli bismo reći da se simbolički interakcionizam više orijentira na sâmo individualno ponašanje u interakciji (slično socijalnoj psihologiji), a etnometodologija na spoznajne uvjete interakcije i na faktore koji uvjetuju samu ovu spoznaju (slično sociologiji znanja). Jer, odgovor na pitanje o stupnju refleksivnosti pojedinaca etnometodologiju zanima sa stajališta njihove konkretne *socijalne odgovornosti*. To jest, nastoji se odgovoriti jesu li, i u kojoj mjeri, "opaženi" (socijalno-normativni) i "opisani" (individualno-doživljajni) poredak povezani?³⁶ Ovo je možda najbolji odgovor Norbertu Eliasu, koji – kao što sada vidimo – neopravdano prigovara refleksivnoj sociologiji da je izolirala područje svkodnevija od drugih područja društvene zbiljnosti. Jer, upravo refleksivna sociologija pokazuje u kojoj mjeri je zbilja nemoguće zanemarivanje duboke isprepletenosti normativnog i zbiljskog, općeg i individualnog, a tako i rezultata empirijskih i teorijskih istraživanja u njihovoj uzajamnoj povezanosti. Stoga ova "metasociologija" ne može biti svedena niti na okvire socijalne psihologije, jer ona ne istražuje ponašanja uopće, nego samo onu vrstu ponašanja koja ima karakter refleksivnosti i koja predstavlja odgovore na dane socijalne situacije. "Individualna sociologija", kako smo je prije nazvali, jest znanost o konstituciji socijalne svijesti individuuma i ona stoga ne uobziruje zakone individualne psihologije, već zakone koji vladaju unutar sfere socijalnoga bitka i elemente njihova nastanka.

I na koncu: budući da ispituje i socijalne norme i metodologijski okvir samih socijalnih istraživanja, namjera refleksivne sociologije jest u potonjem metakritička: ona kritizirajući normativno orijentiranu sociologiju vraća nju samu na njezine izvore i time joj omogućuje da uvidi kakoje njezin "pozitivizam" ostao potpuno s onu stranu socijalne zbilje.

36

Usp. *ibid.*, str. 87 i dalje.

PHENOMENOLOGY AND SOCIOLOGY An Introduction to 'Reflexive Sociology'

Željko Pavić
Sarajevo

Taking into consideration the limitations of contemporary sociology, which, being engaged with the normative structure of society, essentially neglects the world and the individual, the author discusses starting points of a "reflexive sociology". That is the reason why the text analyses the notion of everyday life through which we can come to an individual and his everyday life and in this way to the construction of the relationships in a society. Many schools have been created in the context of the phenomenological approach to the sociology of everyday life, and in this text two basic directions are being discussed – ethnomethodology and symbolic interactionism.

PHÄNOMENOLOGIE UND SOZIOLOGIE Einführung in 'Die reflexive Soziologie'

Željko Pavić
Sarajevo

Der Autor bemerkt die Beschränkungen der zeitgenössischen Soziologie, die durch die Beschäftigung mit der normativen Gesellschaftsstruktur im Wesentlichen die Welt und das Individuum vernachlässigt, und überprüft die Ausgangspunkte "einer reflexiven Soziologie". Daher wird im Text besonders der Begriff des Alltags, der zum Individuum und seinem alltäglichen Leben und derart auch zur Konstruktion der sozialen Beziehungen führt, analysiert. Im Rahmen der phänomenologischen Auseinandersetzung mit der Soziologie des Alltags entstanden mehrere Schulen, und in diesem Text werden zwei Hauptrichtungen – die Ethnomethodologie und der symbolische Interaktionismus kritisch in Betracht gezogen.