

družb je namreč pripisala meščanstvu položaj nekje na sredini družbe, vendar pa je to skozi svojo učinkovitost v ekonomski (trgovanje, proizvodnja) in politični (meščanske revolucije) *praksi* postavilo družbena razmerja na nove temelje, ne glede na habitus, ki bi tu moral delovati omejujoče (Münch, 1994: 154-155). Pri tem je za nas pomembno očitno dejstvo, da je *inovacija v sferi prakse* spremenila družbeno strukturo in s tem seveda posledično tudi habitus družbenih razredov, kar je ravno obratna sekvenca dogodkov, kot jo na načelnem nivoju v svoji teoriji postavlja Bourdieu.

Sklep

Na tem mestu se bi bilo nesmiselno spuščati v naštevavanje vseh pomankljivosti, ki so jih kritiki našli v Bourdieujevem delu. Takšno početje se nam zdi precej jalovo, saj po našem prepričanju teorija, ki nima nobenih slepih peg, verjetno ni več *teorija* o realnosti, ampak neselektivno podvajanje realnosti same⁷. Izhajajoč iz te postavke smo izpostavili zgolj tisti problematični segment Bourdieujevega dela, ki kaže na to, da ta avtor, kljub svojemu eksplicitnemu prizadevanju, ni uspel oblikovati teoretske sinteze na način, ki bi se izognil enostranskemu poudarku (na strukturah). V tej luči lahko torej oblikujemo naslednji zaključek: Bourdieu je uspel korektno in nadvse zanimivo prikazati en, strukturalni segment družbene dinamike (predvsem simbolne boje med razredi)⁸, ne da bi ga pri tem uspel povezati s korektno konceptualizacijo drugega pola družbene resničnosti, človekovega delovanja.

LITERATURA:

- Berger, Peter. L. in Luckmann, Thomas. 1991. *The social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Bourdieu, Pierre in Passeron, J.-C. 1978. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London in Beverly Hills: Sage publications.
- Bourdieu, Pierre. 1985. "The Social Space and the Genesis of Groups". *Social Science Information* 24, 2.
- Bourdieu, Pierre. 1992. Što znači govoriti. Ekonomija jezičnih razmjena. Zagreb: Naprijed.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Distinction. A Social Critique of the Judgement and Taste*. London in New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1995. "Social Space and Symbolic Power". V: McGuire (izd.). *Readings in Contemporary Sociological Theory: From Modernity to Post-modernity*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

⁷ Lep primer takšnega neosebinskega in neselektivnega širjenja konceptov je po naši oceni Giddensova strukturacijska teorija. Glej na primer: Stankovič 1996.

⁸ Andrej Škerlep svojo razpravo o Bourdieuju (v navezavi s problemi določenih Habermasovih konceptualizacij) zaključuje s pomembno ugotovitvijo, da je morda bistven prispevek njegove teorije v tem, da je pokazal, kako tudi v sferi življenjskega sveta nimamo opravka zgolj s čistim racionalnim sporazumevanjem, saj tudi ta sfera "pogosto nastopa kot polje ostrih konfliktov, ki izhajajo iz vnaprejšnje vednosti" (Škerlep 1997, 248).

- Bourdieu, Pierre. in Darbel, A. 1997. *The Love of Art*. Oxford in Cambridge: Polity Press.
- Dawe, Alan. 1978. "Theories of Social Action". V: Bottomore, T. in Nisbet, R. (izd.). *History of Sociological Analysis*. London: Heinemann Education Books.
- Fowler, Bridget. 1997. *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.
- Giddens, Anthony. 1989. *Nova pravila sociološke metode*. Ljubljana: ŠKUC in Filozofska fakulteta.
- Giddens, Anthony. 1995. *Politics, Society and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Polity Press.
- Harre, Ralf. 1981. "Philosophical Aspects of the Micro-Macro Problem". V: Knorr-Cetina, K., Circourel, A. V. (izd.). *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*. Boston, London, Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Jenkins, Richard. 1996. *Pierre Bourdieu*. London in New York: Routledge.
- Münch, Richard. 1994. *Sociological Theory. Developments Since the 1960s*. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
- Ritzer, George. 1996. *Modern Sociological Theory (Fourth Edition)*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Stankovič, Peter. 1995. *The Problem of Human Agency in Contemporary Sociological Theory*. Magistrska dizertacija. Central European University, Prague College.
- Stankovič, Peter. 1996. "Nekaj aspektov problema delovanja v sodobni sociološki teoriji". *Teorija in Praksa* XXXIII, 5: 739-748.
- Škerlep, Andrej. 1997. *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Turner, Johnatan H. 1991. *The Structure of Sociological Theory*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.

PERSONALISTIČNA SOCIOLOGIJA¹

Povzetek. *Avtor se pogloblja v delo dveh klasičnih teoretikov sociologije: očeta simboličnega interakcionizma G. H. Meada in tvorca fenomenološko usmerjene sociologije A. Schützta. V prvem delu članka se posveča teoriji socialnega delovanja. Opredeljuje ključne pojme kot so gesta in dialog jaza z menoj v meni. Drugi del članka je namenjen pojasnitvi fenomenoloških konceptov v Schützovi sociologiji. Zanima ga osebna in družbena zaloga vedenja ter enostavna in kompleksna distribucija vedenja. Na koncu sklene razpravo s primerjavo obeh avtorjev.*

Ključni pojmi: *G. H. Mead, socialno delovanje, gesta, A. Schütz, socialno razumevanje, vedenje, personalistična sociologija*

Teorija delovanja: simbolični interakcionizem G. H. Meada

Za temeljno delo Geoga Herberta Meada štejemo knjigo, ki je izšla pet let po njegovi smrti. Knjigo je uredil C. Morris iz nekaterih Meadovih zapiskov, narejenih za predavanja in množice drugih še neobjavljenih del (A. Giddens 1993)². Za teoretsko misel v prehodu iz 19. v 20. stoletje velja, da se je pogumno lotevala obrata od spekulativnega k praktičnemu umu. V takšno odločitev je filozofe pehala izguba enotnosti spekulativnega uma. Menili so, da edino skok v sfero praktičnosti lahko zaceli globoko 'ranjeni' um (Rutar 1995, 40). Meadov napor lahko razumemo kot poskus v tej smeri. Čeprav se Mead pri svojem delu navezuje tudi na teoretske koncepte najpomembnejšega predstavnika ameriškega behaviorizma J. B. Watsona, seže v svoji ideji o dinamičnem razmerju med posameznikom in njegovo okolico onkraj behavioristične togosti. Zahteval je: "... pristop k študiji posameznikovega izkustva iz perspektive njegovega vedenja; še posebej, pa vendar ne izključno, kot vedenje, kot ga vidijo ostali posamezniki ..." (Mead 1936, 2). Delovanje posameznika moramo razlagati kakor se nam kaže s svojim obnašanjem, toda razlaga naj vsebuje tudi perspektivo samorazumevanja svojega lastnega vedenja (Jary 1991, 386). Mead ne zavrača introspekcije, le bolj smiselna se mu zdi zahteva po vztrajanju na objektiviranju zavesti. Vsi predmeti so glede na svoj obstoj družbeni predmeti. Dokler niso postavljeni v doseg posameznikovega

* Tomaž Krpič, novi raziskovalec na FDV.

¹ Poglavlje iz diplomske naloge Katedrale duha, za katero je avtor prejel Prešernovo nagrado Univerze v Ljubljani leta 1998.

² Iz Morrisovega uvoda k Meadovi knjigi *Mind, Self and Society*, str. V.

percepcijskega aparata, so zgolj hipotetični predmeti. Večji del družbenih odnosov temelji le na predpostavljenih situacijah. Šele v polju delovanja postanejo za posameznika realni. Senzorni aparat posameznika je predmet fizičnega sveta in se nahaja zunaj opazovalca. Notranjost posameznika ima svoj smisel le v odnosu do okolice, v kateri se odvija proces delovanja (Mead 1938). Tista doživetja, ki so dostopna le posamezniku, naj preučuje psihologija (Mead 1936, 5). Toda tam, kjer posameznik seže onkraj sebe, s svojo neposredno prisotnostjo sodeluje pri formiranju socialnih skupin in družbenih struktur, je potrebno upoštevati tudi znanja drugih disciplin, predvsem sociologije. Z zavračanjem solipsizma posega Mead v temeljno družboslovno epistemološko-metodološko vprašanje, kako naj preučujemo družbo.

Mead je bil eden tistih, ki so poskušali podati rešitev družbeno - kulturne dimenzije tega problema. V tem smislu moramo razumeti naslednji citat iz Meadove knjige:

"V socialni psihologiji ne izpeljemo vedenja družbene skupine iz vedenja posameznikov, ki jo sestavljajo; raje izhajamo iz kompleksne celote skupinskega delovanja, v kateri posebej (kot elemente) analiziramo vedenje vsakega sodelujočega posameznika." (Mead 1936, 7).

V izrazu socialna psihologija se morda skriva rešitev za tradicionalno sociološko protislovje. Tradicionalno v naturalistično razumevanje nagnjena sociološka analiza se lahko zaluča v personalistično paradigmo le, če se približa psihološki analizi posameznika. S tem izpriča svoje zanimanje za preučevanje posameznika, ki ni več le 'nemočna igrača' v rokah družbenih struktur (Scheibe 1995). In prav to je vodilna misel Meada. Ne gre mu le za običajni psihološki pristop, ki si jemlje posameznika za enoto razlage in šele od tod krene na pot k družbenim strukturam. Ne pripisuje pojma družbe le posameznikovi solipsistični utvari niti enostavno ne sešteje delovanja posameznikov in tako ponesrečeno izpusti uvid, da seštevek posameznikov kot družbenih elementov ne more dati celote, ampak je celota nekaj povsem drugega, neka nova kvaliteta. To kvaliteto si Mead vzame za izhodišče in jo poimenuje kompleksno skupinsko delovanje, v kateri posamezniki sicer zavzamejo svojo vlogo, a skupina ne zahteva popolne odpovedi posameznikove avtonomnosti. Gre le za to, da analiziramo posameznikovo vedenje v odnosu do delovanja celotne skupine, ne pa kot izoliranega subjekta. V tej teoretski perspektivi sta sociologija in psihologija siamski dvojčici personalistične sociologije.

Mead je postavil osnovo za družbeni model, ki zahteva visoko stopnjo gibljivosti, kajti edinole visoka dinamičnost zagotavlja njegovo kontinuirano vzpostavljanje skozi odnose med posamezniki. Razumevanje položaja posameznika izhaja iz njegovega položaja v skupnosti, ne pa zgolj iz dražljajev in reakcij posameznika na te dražljaje. Gre za premik, ki pa ga mnogi njegovi nasledniki niso

znali prav dobro izkoristiti³. Ker Mead postavi družbeno dogajanje v prostor interakcije med posamezniki in hkrati tudi v posameznika, se moramo vprašati, kateri je tisti medij, ki omogoča posamezniku integracijo v družbeno skupnost. Takšen medij mora omogočati opisovanje zelo kompleksnih dinamičnih odnosov med posamezniki in hkrati zelo enostavno in hitro uporabo. Pomembno je, da takšen medij kot strukturni element pripada tudi notranjemu svetu posameznika in ne le odnosom med posamezniki. Zato mora omogočati tudi dovolj visoko stopnjo samorefleksivnosti. Najbolj običajen način socialnega stika je govor. Poleg neposrednega socialnega stika vzpostavijo posamezniki tudi razumevanje s svojim sogovornikom. Z govorom sporočate in na spregovorjene besede z govorom reagirate. Govor je individualna izbira in aktualizacija v dani situaciji, z njim posameznik izrazi svojo subjektivno misel. Jezik je nasprotno družbena institucija, ki je posameznik sam ne more ustvariti in je nekakšna družbena pogodba. Posameznik lahko uporabi jezik v obliki govora samo, če se jezika nauči. Povedano nekoliko drugače: ko posameznik govori, uporablja verbalno obliko simbolnega jezika. Za dvojico jezik - govor velja dialektično razmerje. Ločevati jezik od govora je zaradi tega možno le v procesu vzpostavljanja smisla (Barthes 1990). Ker je govor nekaj zelo partikularnega, hkrati pa posameznik izreče trditev na tak način, da izrečeno lahko razumemo kot splošno, lahko postane jezik tudi družbena institucija. Družbene institucije pa imajo neko zelo zanimivo lastnost: posamezniku pomagajo objektivizirati družbeno dogajanje (Berger 1988). Za družbeni pomen jezika pravi Mead, da je jezik sredstvo v procesu, v katerem bolj ali manj kooperativno sodeluje posameznik. Z jezikovnim sredstvom si posameznik pridobi védenje o delovanju drugih posameznikov (Mead 1963, 335). Velik del Meadovih misli o vlogi jezika nakazuje funkcijo jezika in njegov potek, mnogo bolj pomemben pa je tisti del, kjer Mead govori o neposredni obliki, v kateri lahko jezik zavzame svojo obliko, pri tem pa uporabi pojem 'geste'. Tisto, kar Mead imenuje gesta, je sposobno vzbuditi v posamezniku reakcijo, na podlagi katere si posameznik razloži delovanje in mišljenje svojega sogovornika. Izraz za obliko človekovega simbolnega delovanja je Mead povzel po ustanovitelju prvega psihološkega laboratorija W. Wundtu. Proti koncu 19. stoletja je tekla huda epistemološka bitka v družboslovnih znanostih za prevlado objektivnih metod znanstvenega raziskovanja. Do spopada je prišlo delno zaradi uveljavljanja mladih družboslovnih ved v rigidnem univerzitetnem in širšem družbenem prostoru, delno pa zaradi tega, ker fenomenologiji ni uspelo najti enostavne metode introspekcije, katero bi bolj ali manj enoglasno sprejeli v znanstvenem svetu (Rutar 1995; Dennett 1991). Pot stran od metode introspekcije lahko vodi le onkraj posameznika, v zunanjo situacijo, toda na način, ki posameznika ne izvzame iz takšne situacije. Stališče je peljalo Wundta v paralelizem tistega, kar se dogaja znotraj človekovega telesa in tega, kar se odvija zunaj njega (Mead 1936, 42).

Če se ozremo po Meadovem delu in poiščemo mesto, na katerem opredeli pojem geste, naletimo na naslednjo definicijo. Gesta je:

³ Na to nas opozarja na primer T. Luckmann (1997), ki Meada primerja s Webrom. Tako eden kot drugi naj bi bila zaslužna za preprečitev popolnega zdrsa družboslovne znanosti v redukcionizem (Luckmann 1992).

"... situacija, v kateri posamezni deli delovanja postanejo dražljaji za druge oblike delovanja, povzročijo reakcijo pri drugi obliki delovanja tako, da le ta postane dražljaj za prvo obliko delovanja ..." (Mead 1936, 43).

Pojem govornice Mead nadomesti z elementi delovanja, ki postanejo spodbujevalci. Gesta je za Meada več kakor le preprost zamah z roko ali zmigovanje z rameni, kar pomeni, da je govornica samo ena od oblik gestikulacije. Je morda najpomembnejša, toda ne edina oblika sporazumevanja med ljudmi. Govornica je predvsem kompleksen sistem vokalnih gest, s katerimi človek vzpostavlja stik z drugimi posamezniki. Govor ima še eno zanimivo lastnost. Omogoča posamezniku refleksijo v svoje lastno delovanje. In to ne samo vpogleda v delovanje svoje lastne zavesti, omogoča mu tudi nadzorovanje lastnega zunanega delovanja.

Vprašanje pa je, kolikšno stopnjo samostojnosti od simbolnega jezika premore posameznikovo mišljenje, saj ni nujno, da bi vedno mislili misli na simbolni način. Seveda je mišljenje lahko neodvisno od simbolnega jezika, le da ima vsaka avtonomija tudi svoje ostre meje, ob katerih se njen vpliv ustavi. Težave nastopijo šele kasneje, ko moramo izkušnje mišljenja, ki niso pridobljene s pomočjo simbolnega mišljenja, prenesti v družbeno situacijo in jih moramo posredovati tudi drugim posameznikom v komunikacijski situaciji. Meadovo stališče je tukaj povsem jasno. Ni mogoče komunicirati, ne da bi pri tem uporabljali simbole, za katere smo ugotovili, da so univerzalne narave in ne da bi pri tem upoštevali, da bo mišljeni simbol vzpodbudil pri naslovniku isto reakcijo kot v našem mišljenjskem ustroju. Mead trdi, da mora posameznik v aktu izgovarjanja nasloviti svoje sporočilo ne samo svojemu sogovorniku, ampak mora sporočilo povedati tudi samemu sebi. V nasprotnem primeru ne more razumeti trditve, ki jo izreče (Mead 1936, 147).

Po Meadu emocionalna stanja niso tista stanja, ki bi jih lahko v simbolni obliki podajali med posamezniki. Govor vsebuje vrednostne nianse, ki pa nimajo simbolne oblike (Mead 1936, 147). Mead ne trdi, da takšnih stanj ne moremo podajati. Trdi le, da je za kaj takega potreben napor drugačne vrste. Kot primer navaja umetnika, katerega naloga je, da izbere takšna umetniška sredstva, s katerimi bi lahko pri svojem občinstvu vzbudil umetniška občutja. Ne more posredovati emocionalnih občutij neposredno, ampak le po sredstvih umetniškega izražanja. V diskurzu moremo nizati ideje eno za drugo, ne glede na to, ali si ideje dejansko sledijo v takšnem zaporedju. V to nas prisiljuje struktura jezika. Posledica tega je, da lahko izrečemo samo tiste misli, ki jih lahko z jezikom nizamo. Misli drugačne vrste ne moremo izreči. Nediskurzivno posredovanje simbolnih form je namenjeno prenašanju emocionalnih stanj, občutij in posameznikovih želja. So simboli notranjega človekovega življenja (Langer 1967, 142-149).

"Simbol vzbuja pri posamezniku skupino reakcij, prav tako kakor jih sproža pri drugih, toda tu je še nekaj, kar ga naredi za signifikantni simbol: reakcija znotraj posameznikovega sebstva na besede kot sta 'stol' ali 'pes' je prav tako za posameznika dražljaj kakor tudi reakcija. To je tisto, kar imenujemo pomen stvari ali njihova signifikanca." (Mead 1936, 72).

Posebna oblika simbolov so signifikantni simboli, ki ne samo, da pri sogovornikih vzbudijo enak odziv kakor pri sporočevalcu, pač pa sprožijo enak odziv pri naslovniku, kakor bi ga sprožil objekt s svojim dražljajem zunaj posameznika. Velja, da se simboli v človekovi duševnosti ne morejo pojaviti, ne da bi obstajali dražljaji, ki jih sprožijo. Predpostavke o nepovezanosti simbola in njegovega pomena, ne samo v smislu samovzniklosti, ampak tudi nepovezanosti oziroma osamosvojitve simbola od dražljaja, so neosnovane. Sicer je res, da je odnos med znakom in označenim, med simbolom in gesto arbitraren (Barthes 1990), vendar je hkrati tudi resnica, da ima arbitrarnost svojo omejitev. V odnosu do iste realnosti je vseeno s katerim imenom imenujemo neko žival. Kljub temu pa je za komunikacijo med posamezniki stabilnost njunega odnosa velikega pomena. Arbitrarnost socialnega določanja pomena besed je v protislovju z arbitrarnostjo med znakom in označenim (Benveniste 1988, 59-65).

Ključnega pomena za razumevanje posameznika kot družbenega bitja je Meadov koncept sebstva (self). Sebstvo je tisti del posameznika, ki se vzpostavlja v socialni izkušnji. Pri tem moramo upoštevati možnost, da sebstvo eksistira kot samostojna enota. V procesu izgrajevanja sebstva ne more biti govora o zaprtem samoizgrajevanju, izgrajevanju brez izmenjave gest med rastočim sebstvom in drugimi posamezniki. Sebstvo nastaja tako, da posameznik interaktivno deluje nasproti drugemu posamezniku.

V nastajanju sebstva moramo ločiti dve njegovi razvojni stopnji. Prva stopnja je značilna za zgodnjo socializacijo posameznika, ko sebe konstituira v socialni situaciji, kjer mu drugi posamezniki predstavljajo le specifično organizacijo delovanja. Posameznik sprejema nekatere elemente delovanja drugih posameznikov in gleda na medsebojna delovanja teh posameznikov ne kot na celoto, ampak kot na njihovo parcialno delovanje (Mead 1936, 158). Posameznik na tej stopnji razvoja predvsem sprejema geste iz okolja. V sebi jih kopiči, iz enostavnih razmerij rastejo strukture. Na začetku osebnega razvoja je sebstvo pasivna struktura. Vendar mora biti takšnega enostavnega neposrednega modela kmalu konec, saj mora pasivna nakopičenost struktur dobiti aktivni 'epilog'. Posameznik se na neki stopnji razvoja počasi zave, da ne obstajajo samo konkretni ljudje in njihove medsebojne interakcije. Izhajajoč iz nakopičenih mentalnih struktur pripisuje prostoru onkraj sebe simbolni pomen in strukturo. Mead je uvedel koncept sekundarnega obdobja v razvoju sebstva, v katerem pride do veljave celosten razvoj posameznikovega sebstva. Sebstvo se izgrajuje ne le na podlagi neposrednega uzrtega delovanja drugih posameznikov, ampak tudi zaradi simbolno reprezentiranega delovanja generaliziranega drugega oziroma družbene skupine, ki ji posameznik pripada (Mead 1936, 158).

Posameznik posploši delovanje drugih oseb v simbolni obliki pomembnih drugih (generalized other). Enostavno povedano je s pojmom pomembnega drugega opisano stanje, ko si posamezniki med seboj posredujejo takšne vrste signifikantnih simbolov, da si na podlagi tako pridobljenih izkušenj posameznik pridobi zavedanje enotnosti sebstva. Posameznik v pomembnem drugem lahko vidi obnašanje celotne družbe.

Pojma, s katerima ponazori Mead razcepljenost sebstva, sta *jaz* in *mene*. Prvi se nanaša na posameznikovo možnost, da reinterpreтира geste, ki jih v neki socialni situaciji sprejema. Drugi pojem pa označuje vplive 'družbe' na posameznikovo vedenje. Mead ima pri tem v mislih le tiste vplive, ki jih posameznik sprejme kot take. Torej gre za nekakšno komuniciranje znotraj sebe, znotraj posameznikovega sebstva. Subjekta komunikacije sta jaz in mene, iz česar sledi, da sta hkrati tudi objekta. Mead loči med zunanjo komunikacijo in notranjo komunikacijo, ne da bi pri tem igrjal eno obliko komunikacije proti drugi.

Pomembno je, da Mead ne samo postavi v polje jaza reakcijo posameznika na delovanje posameznikov zunaj njega samega, ampak nam pove, da za razliko od mene, velja za jaz večja stopnja negotovosti. Posameznik se znajde v situaciji, ko mora opravljati simbolno interakcijo z drugimi posamezniki. Le ti tvorijo s svojim delovanjem za našega izbranega posameznika signifikantne geste, na podlagi katerih posameznik v sebi vzpostavi mene. Posameznik zaradi zunanosti gest razume mene kot nekaj, kar je tam pred njim in ne more dvomiti o njegovem obstoju in determinističnem delovanju drugih posameznikov. Zaradi tega bi lahko tudi rekli tudi, da posameznik pripiše konceptu mene določeno stopnjo gotovosti. Nekoliko drugače pa nastopa koncept jaza; tam posameznik ne more biti povsem prepričan, da bodo njegove odločitve o načinu reagiranja jaza na delovanje mene, pripeljale do točno določenega in zaželenega delovanja posameznika in ne samo posameznika, marveč tudi skupine, kateri posameznik pripada.

Kadar se v posamezniku odvija dialog jaza z menoj, takrat lahko rečemo, da se posameznik pogovarja sam s seboj. Egocentrični govor se pojavi v zgodnji stopnji posameznikovega razvoja. Gre enostavno za to, da se otrok ne zaveda dobro, kako bodo njegovo govorjenje slišali njegovi bližnji. Otrok lahko sam s seboj govori glasno, pa se pri tem sploh ne zaveda, da ga sliši še kdo. S tem, ko otrok odraste in se socializira, naj bi egocentrični govor pri odraslem usahnil, nadomesti naj bi ga socialni govor.

Čeprav gre pri diadi notranji/zunanji govor za nekoliko drugačno videnje problema, kakor ga predstavlja dialog jaza z menoj, pa vseeno postavlja naše razmišljanje v neko novo dimenzijo. Zunanji, družbeni govor, uporablja posameznik, kadar neposredno komunicira z drugimi posamezniki. Signifikantne vokalne geste so nosilci sporočil zunanjega govora. Kadar pa mislimo in smo pri tem prisiljeni uporabljati jezik, takrat največkrat mislimo z notranjim govorom. Takšen govor je izrednega pomena za posameznika, kadar mora opravljati kognitivne operacije. S pomočjo notranjega govora posameznik načrtuje in izvaja mišljenje v svoji glavi, hkrati pa mu omogoča tudi zunanje delovanje (Benjafield 1993, 262-263).

Vsega tega ne bi izpostavljali, če se ne bi kot del posameznikovega okolja pojavljali tudi drugi posamezniki. Rekli smo že, da se v posamezniku nujno skupaj s samozavedanjem vzpostavi tudi zavest o drugih individuutih. Če se posameznik pojavi v našem zaznavanju le kot objekt sam, potem lahko govorimo le o pasivnem komuniciranju z njim. Pasivno vzpostavljanje komunikacijskega stika ne zahteva pri posamezniku sprožitve mehanizma samozavedanja. Pač pa mora samozavedanje biti nujno prisotno, ko govorimo o komunikaciji v pravem pomenu besede. V situaciji aktivnega komuniciranja si posamezniki delijo predmet komunikacije, na katerega je usmerjeno sporazumavanje govorcev.

Samozavedanje omogoča posamezniku izvajati kontrolo nad svojim vedenjem. V komunikacijski situaciji posameznik internalizira vlogo drugega, pri tem mu samozavedanje pomaga preseči slučajnostno reagiranje na sogovornikovo gesto. Govorimo sicer kot da bi komuniciranje potekalo zunaj posameznika, vendar bi bilo bolj pravilno, če bi rekli, da v aktu komunikacije posameznik pravzaprav izvaja v sebstvu dialog jaza z menoj. To velja tudi v primeru, ko se pogovarja neposredno s posameznikom, ki stoji pred njim. Razlog za to lahko iščemo v vsaj minimalni stopnji anonimnosti, ki mora nastopiti v vsaki socialni situaciji. Iz odnosa v dialogu med jazem in menoj sledita dve skrajni situaciji: po prvi možnosti prevlada jaz nad menoj; v drugi situaciji pa gre za nadvlado jaza nad menoj. Mead še posebej skrbno poudari prvo možnost, ko v dialogu mene idealno tipsko nadvlada jaz. Posameznik razvije samozavest, a hkrati s samozavestjo razvije tudi samokritičen odnos. Kadar posameznik sprejema konvencije iz okolja in se jim podreja, takrat ima sam nad seboj kritičen odnos. Primera, v katerem jaz nadvlada mene, Mead ne ilustrira kot primer družbeno kritičnega posameznika, ki s prstom kritičnosti kaže na družbeno kontrolo nad posameznikom, ampak opiše voditelja. Pravi, da se tu in tam pojavi posameznik, ki je sposoben večje aktivnosti v procesu dialoga jaza z menoj kot so jo povprečno sposobni drugi posamezniki. Z lahkoto navezuje stike s celotno skupnostjo ter tako postane vodja (Mead 1936, 256).

Omeniti moramo, da obstaja še tretja možnost: zlitje jaza z menoj. V takšni situaciji ima posameznik občutek identifikacije z drugimi posamezniki, kajti vsi posamezniki v neki situaciji reagirajo na enak način. V primeru skupinskega dela se posameznik identificira s skupino, ki ji pripada, vendar pri tem ne gre nujno vedno za zlitje jaza z menoj, saj lahko posameznik zavzame znotraj skupine različen položaj, pa čeprav mu takšen položaj predpisujejo drugi posamezniki v skupini (Mead 1936, 273). Spajanje jaza z menoj ojača čustva, ki se pojavijo ob doživetju takšnega izkustva. Bolj ko je socialno izkustvo obsežno, več akterjev sodeluje v njem, bolj intenzivno je doživetje spoja jaza z menoj. Verjetno ni potrebno posebej poudarjati, da se religiozno občutje v polni meri naslanja prav na zlitje posameznika samega v sebi.

Obstajajo družbene strukture z univerzalnimi lastnostmi, ki se na nivoju posameznika pojavljajo v obliki institucij. Kaj je institucija, opredeli Mead s pomočjo geste. Institucija predstavlja splošno reakcijo na delovanje, dela pripadnikov neke skupnosti v primeru posebne situacije. Manifestacija institucije se seveda kaže od posameznika do posameznika različno. Mead podpira mišljenje, da institucije same na sebi niso nujno prisilne, da so lahko tudi spodbujevalno usmerjene in to

svojo trditev utemeljuje z dejstvom, da brez pozitivnega učinka institucij ne bi bilo zrelih odraslih osebnosti. Utemeljeno nas hoče prepričati, da brez ponujenih družbenih konvencij razvoj posameznika v normalno osebnost ne bi bil mogoč. V socialnem smislu so najpomembnejše institucije tiste, ki se tičejo vrednot in norm. Običaji in navade so neposredne materializacije vrednot in norm. Konvencije niso že kar običaji in navade, ampak so izolirane družbeno predpisane forme delovanja posameznika v neki socialni situaciji.

Dejali smo že, da posameznik v razvoju svojega sebstva prehodi dve etapi. Kot prvo se nauči v socialni situaciji sprejemati posamične vplive neposredno preden postavljenih posameznikov. V drugem, zrelejšem obdobju, pa se posameznik nauči reagirati tudi na abstraktnije impulze bolj oddaljenih članov družbe. Mead označuje te druge impulze iz socialnega okolja na posameznika s pojmom signifikantni drugi ali s pojmom generalizirani drugi. Prvi izraz bolj kaže na pomembnost, ki ga takšnim impulzom iz okolja pripisuje posameznik. Drugi izraz pa nas opozarja, da je generalizirani drugi neka abstrakcija, ki ji ni mogoče najti konkretne oblike. Najlepšo ilustracijo generalizacije drugega na družbeni ravni je našel Mead v ponazoritvi pojmov igra in tekma, še posebej zaradi tega, ker ima njuna ilustracija več kot zgolj funkcijo nazornega prikazovanja. Je prej koncept delovanja posameznika na družbeni ravni. Igra je še posebej izrazito otroška oblika reagiranja na delovanje drugih posameznikov iz okolja. Otrok reagira na dražljaje iz okolja, vendar mu pri tem ni potrebno nujno upoštevati celotne strukture skupnosti. Majhen otrok se ne zaveda sebe kot pripadnika neke širše družbene skupnosti. Ko se igra, prepozna vloge drugih in se v te vloge tudi vživlja. Kot primer skupine odraslih, ki sodelujejo v igri, da Mead športno tekmo, kjer morajo tekmovalci dobro poznati pravila igre, če želijo imeti nadzor nad igro (Mead 1962, 153-154). Tekmovalna skupina predstavlja posamezniku generalizacijo drugega.

Teorija razumevanja: fenomenološka sociologija A. Schütza

Čeprav štejemo Alfreda Schütza v prvi vrsti k socialnim filozofom, ki so svoje občutljive teoretske dušice napajali pri vodnjaku fenomenologije, pa si nikakor ne smemo predstavljati, da je bil Schütz neobčutljiv za druge teoretske tokove. Eden od mislecev, pri katerih je Schütz iskal svoj navdih, je bil tudi Mead. Najdemo lahko tri takšna mesta v dveh Schützovih knjigah. Prvi citat je iz knjige *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* in kaže na veliko Schützovo zaskrbljenost nad težavami, ki jih ima Husserlova transcendentna fenomenološka metoda. Schütz mu upravičeno očita, da je ostalo vprašanje empatijskih procesov v fenomenološki transcendentni teoriji nerazčiščeno (Schütz 1970, 37). Druga pripomba, ki jo ima Schütz na Husserlovo delo, se dotika Husserlovega razumevanja nastanka komunikativne situacije, v kateri nastajajo družba in socialne skupine. Komunikativna situacija nastaja, po Husserlovem mnenju, v odnosih skupnega razumevanja in strinjanju. Težava pa je v tem, da komunikacijska situacija že predpostavlja socialno razmerje med udeleženi posamezniki,

zato ne pridobimo s takšno razlago ničesar. Schütz v nadaljevanju uporablja Meadove pojme, kot so: "signifikantne geste, znaki, simboli, jezik" (Schütz 1970, 38), da bi ponazoril, kako splošna situacija sicer omogoča komuniciranje, vendar pa ni nujno sestavni element komunikacije. Če bi pristali na to, da moremo pojasniti posameznikovo psihično stanje izključno s pomočjo njegove okolice, bi po mnenju Schütza imeli težave, saj pri tem ne bi upoštevali avtonomnega delovanja drugih posameznikov kot za posameznika relevantne okolice. Vidno razočaranemu Schützu celo uide strogo kritičen stavek, v katerem takole pokara praočete fenomenologije:

"Poskusi opisov socialnih kolektivitet, ki so jih opravili Simmel, Max Weber in Scheler, kot družbeno interakcijo med posamezniki, so, vsaj tako kaže, bližje duhu fenomenologije, kakor pa ključne izjave njenih ustanoviteljev" (Schütz 1970, 39).

Schütz bi rad premaknil interes fenomenologije iz posameznika, k razumevanju interpersonalnih odnosov. Schütz priznava Meadu zasluge, da je usmeril pozornost na področja neposrednega delovanja. Za področje neposrednega delovanja velja neposrednost percepcije. Predmeti, ki mu pripadajo, so nam neposredno vidni, lahko se jih dotaknemo, če lahko oddajajo zvok, jih tudi slišimo. Področju neposrednega delovanja lahko pripišemo atribut resničnosti (Mead 1938, 151; Schütz 1970, 42).

Sedež mišljenja se nahaja v tistem, kar je predznanstveno in kar Schütz razume kot konstrukt prvega reda (Adam 1988). Konstrukti drugega reda so izpeljani iz konstruktov prvega reda in so kot taki domena znanosti in ostalih sistemov (kot so na primer religija, umetnost, itd.). Delitev na dve vrsti konstruktov lahko utemeljimo na pojmu življenjskega sveta: konstrukti prvega reda so produkt življenjskega sveta. Na eni strani imamo torej življenjski svet, vprašanje pa je, kaj imamo na drugi strani meje življenjskega sveta in kako se konstrukti drugega reda kažejo ter v kakšnem odnosu so le ti do življenjskega sveta. V zgodovinskem obdobju, ki ga običajno imenujemo moderna doba, prepoznavamo znanost za takšno obliko kulturno potrjenega znanja, ki služi organizaciji in upravljanju z družbenimi strukturami. Odnos med znanostjo in kulturo ni nek statičen odnos, pač pa gre pri njunem razmerju za dinamičen odnos. Znanost preučuje svet življenja, vendar pri tem vedno nekoliko zaostaja. Schütz opredeli življenjski svet kot tisto provinco realnosti, kjer povprečen odrasel posameznik v budnem stanju jemlje dejstva kot enostavno dana (Schütz 1974, 3). Posamezniki, s katerimi ima stike, so predenj postavljeni kot neposredna realnost, v katero ne more dvomiti, pa ne zato, ker se vanje ne da dvomiti, ampak zaradi tega, ker je takšen dvom neproduktiven v neposrednem posameznikovem dojetanju sveta.

V svetu življenja ima posameznik trdno stališče o prostoru in času zunaj sebe. Posamezniku, s katerim komunicira v vsakodnevem življenju mora pripisati potencialno enako zavest, kakor je njegova lastna. Zaradi tega Schütz pripisuje svetu življenja temeljno lastnost intersubjektivnost. Življenjski svet je tisti svet, ki si ga vsi, vsaj načeloma, lahko delimo med seboj. Schütz našteje celo vrsto pred-

postavk, ki se jih posameznik drži v vsakodnevnem življenju. Vse izhajajo iz razumevanja posameznikovega delovanja naravne drže. Posameznik zaupa v fizični obstoj drugih posameznikov, verjame, da imajo ti posamezniki tako kot on zavest, ki je podobna njegovi, prepričan je, da je okolje za vse posameznike v fizičnem smislu isto, ter da si drugi posamezniki z njim delijo razumevanje okolja, prepričan je, da ga lahko drugi razumejo in obratno, da jih tudi sam dobro razume, zaupa, da nam je vsem dan socialni in kulturni svet in sicer kot svet sam na sebi v naravni drži. Posledica tega je, da je le manjši del sveta, v katerem živim, ustvarjen z mojo pomočjo (Schütz 1974, 5).

Schütz si je sposodil pri W. Jamesu pojem podsvetov. Po Jamesovem prepričanju zaradi subjektivnosti določevanja realnosti, lahko govorimo o realnosti v množini. Vendar Schütz ni direktno prevzel Jamesovega pojma, saj je poudaril, kako se oblike realnosti ne konstruirajo zaradi ontološke strukture objektov, ki sestavljajo takšne svetove. V resnici se vzpostavljajo zaradi pomena, ki si ga pridobi posameznik v izkušnji znotraj teh svetov. Zato Schütz raje kot o različnih oblikah realnosti, govori o končnih področjih pomenov, s katerimi lahko ocenjujemo realnost. Končna področja pomenov so sestavljena iz izkušenj, ki jih je po pomenu lahko primerjati. Vse oblike provinc realnosti so primerljive z nekim kognitivnim stilom, ki posamezniku pomaga, da vzpostavlja z ostalimi posamezniki skupno harmonijo (Schütz 1974, 23).

Če se James naslanja v svoji opredelitvi na objekte zunaj človeka, ki naj posamezniku opredeljujejo prostore sveta, znotraj katerih se giblje, Schütz v dobri veri prenese odločitve v zvezi z mejami posameznih svetov v meje njihovih pomenov tako, kot se le ti kažejo posamezniku. Končni svetovi pomenov so prostori, znotraj katerih se povezujejo posamezni pomeni izkustev. Seveda so to le tisti pomeni, ki so dejansko povezljivi med seboj. Ker so pomeni znotraj posameznika, gre pri njihovem povezovanju tudi za specifično obliko doživetega izkustva. Realnost razpade na mnogo svetov končnih pomenov, vsak tak svet ima svoj kod, na katerem temelji njegov obstoj in s katerim se loči od drugih svetov. Vsi ti svetovi se, vsaj v načelu, lahko znajdejo v posameznikovem kognitivnem sistemu. Toda kako posameznik v konkretni situaciji med seboj povezuje pomenske svetove, če pa so lahko takšni svetovi utemeljeni tudi na različnih, morda celo protislovnih kodih?

Predpostavimo lahko, da je takšen prehod mogoče opraviti, kajti v nasprotnem primeru bi imeli opraviti z razcepljenostjo posameznikove osebnosti. Takšna razcepljenost bi do skrajnosti zakomplicirala tudi odnose med posamezniki in v samem jedru načela eno od predpostavk sveta življenja: prepričanje posameznika o identičnosti njegove zavesti z zavestjo sogovornika. Schütz se zaveda težavnosti takšnega prehoda, ko pravi, da posameznik, ki je v neki situaciji prisiljen opraviti prehod med pomenskimi svetovi, pri tem občuti šok. Prehod med svetovi pomeni zamenjati obliko kognitivnih procesov, ki so vezani na specifično obliko zavesti. Posameznik se zaradi izkušnje šoka prehodu bodisi raje izogne ali pa razvije celo vrsto ravnanj, ki takšen šok nekoliko umirijo, ne morejo pa ga povsem odpraviti.

Schütz se pri opredelitvi njunega odnosa naslanja na Bergsonov koncept *usmerjenosti k življenju*, po katerem je zavest v svoji aktivnosti usmerjena k real-

nosti. Usmerjena je na objekte spoznavanja. To pa je že ena od lastnosti, ki jih Schütz pripisuje odnosu med obliko neposrednega doživljanja in zavestjo posameznika: 1) zavedanje je prisotno v vsaki obliki pragmatičnega delovanja; 2) naslednja lastnost oblike delovanja v svetu življenja je dominantnost spontanosti delovanja; 3) v naravni drži posameznik ne podvomi v obstoj sveta pred seboj, lahko se le vpraša, ali bi bil svet lahko drugačen od tega, ki stoji pred njim; 4) oblika neposredne izkušnje ima tudi socialno komponento, ki se giblje od osamljenosti do različnih oblik doživljanja drugih; 5) zraven spada tudi specifična oblika samodoživljanja; 6) zadnja lastnost doživljajočega sveta se osredotoča na doživljanje časa (Schütz 1974, 26-27).

Posameznik je postavljen v center, samega sebe doživlja kot usrediščeno osebo, okrog katere se vrtili ostali svet. Z drugimi besedami lahko komentiramo osredinjenje posameznika kot zmožnost posameznika, da edinole iz samega sebe lahko opazuje svet okoli sebe. Neposredni prostor in čas, v katerem biva posameznik, Schütz imenuje svet dejanskega dosega. Znotraj tega sveta posameznik določa meje sveta dejanskega dosega glede na smisel, ki ga pripiše objektom, ki jih vsebuje svet dejanskega dosega. Lahko pa rečemo, da velja, da so objekti dani posamezniku le zaradi perspektive s katere gleda na svojo družbeno okolico. Proces vraščanja v družbeno okolje poteka preko osvajanja significantnih simbolov, ki teče zaradi komunikacije v jeziku in pod pogojem, da je posameznik opremljen z ustreznim kognitivnim aparatom.

Ena od dimenzij premagovanja gole neposrednosti je sposobnost posameznika, da si predstavlja preteklost tako, kot jo je že nekoč doživel, in prihodnost tako, kot jo bo nemara lahko doživel. Predstavljanje preteklosti ali prihodnosti opiše Schütz s pojmom svet v potencialnem dosegu ter ga razdeli na svet priključa in svet v možnem dosegu. Za svet priključa velja, da nam ga pomagajo vzpostaviti mentalne idealizacije *in tako dalje* ter *to lahko storim vedno znova* in se nanaša na preteklost. Ugotovimo lahko, da se izkušnja, doživeta v svetu neposredne danosti, lahko vzpostavi v tem svetu le tako, da se postavi v zglajeno razmerje do sveta priključa. Za svet v možnem dosegu pa velja, da poseduje prostor, v katerem nikoli nisem bil, ki pa prav tako temelji na idealitetah mišljenja. Za drugo obliko sveta je značilno, da je njena pojavitev odvisna ne samo od subjektivnih ocen možnosti, da se projekcija v prihodnosti izpolni, ampak tudi od zunanjih determinant, kot je dejstvo o delovanju fizičnega sveta ali tehničnega znanja, ki ga poseduje človek v tistem trenutku.

Schütz poveže pojem anonimnosti s še dvema drugima pojmom, ki pa ju v naši interpretaciji še nismo srečali. V svoji knjigi pravi, da je anonimnost tipifikacije obratno sorazmerna vsebinski razsežnosti tipifikacije. Ker pa se razsežnost tipifikacije navezuje na splošnost, Schütz v nadaljevanju pravi, da gre v tem primeru za razmerje med posameznikovo zalogo védenja ter svetom, ki nam je predpostavljen kot dan. Ali če opredelimo stopnjo anonimnosti s pomočjo težavnosti pretvorbe posameznikove relacije do predmeta obravnavanja: stopnja anonimnosti je tem manjša, čim lažja je posameznikova kognitivna pretvorba odnosa do objekta kognicije, in sicer od oni-relacije k mi-relaciji. V kakšni stopnji anonimnosti se bo znašel posameznik ni odvisno le od okolja, v katerem se nahaja posameznik,

pač pa tudi od kognitivne strukture posameznikovega vedenja. Bolj ko se struktura posameznikovega vedenja ujema z okolico, tem lažji je zdrs iz anonimnosti v intimnost. Schütz ponazori strukturo posameznikovega vedenja s pojmom *zaloga vedenja*, kateremu dá poseben naglas v njegovih izpeljankah *družbena zaloga vedenja* in *osebna zaloga vedenja*.

Individualna zaloga vedenja v življenjskem svetu je sestavljena iz sedimentiranih subjektivnih izkušenj posameznikov. Posameznik se v družbeno strukturiranem svetu giblje iz enega sveta v drugega in pri tem naletava na različne družbene situacije, v katerih se bolj ali manj avtonomno odloča, katere situacije bodo pustile v njegovi osebni zalogi vedenja trajne vsebinske sledi. Katere izkušnje se bodo sedimentirale in katere ne, pa je v največji meri odvisno od diferenciacije sveta življenja, v katerem se posameznik nahaja. Zato moramo trditev, da gre za avtonomno odločanje posameznika pri sedimentaciji izkušenj, vzeti nekoliko zadržkom (Schütz 1974, 262).

Naslednja pomembna lastnost osebne zaloge vedenja je, da morajo biti različne osebne zaloge vedenja med seboj vsaj nekoliko različne. Vsekakor morajo biti vsaj toliko različne, da se o njih sploh splača govoriti s teoretskim jezikom. Hkrati nam Schütz ponudi dober razlog za različnost osebnih zalog vedenja:

"Kontekst delovanja in doživljanja bi bil enak za vse pripadnike neke družbe le v primeru, ko takšna družba ne bi poznala nobene delitve dela, nikakršnih razlik med družbenimi vlogami. Takšna družba ne bi poznala družbene strukture v pravem pomenu besede. Samo v takšni skupnosti bi bila družbena zaloga vedenja distribuirana popolnoma homogeno" (Schütz 1974, 251).

Če pa ne moremo razumeti osebnih zalog vedenja kot dovolj podobnih, da bi jih bilo mogoče vse dati na enostaven način v isto 'posodo', potem bi bilo smotno preučiti možnosti, da to storimo. Ena od možnosti je, da posamezne zaloge vedenja enostavno seštejemo pa bomo videli, kaj se bo izcimilo. Žal pa se ne izcimi nič dobrega, saj je družbena zaloga vedenja vedno nekaj več kot le seštevek posameznih osebnih zalog vedenja. Besedice več ne moramo razumeti v kvantitativnem smislu večje obsežnosti, ampak v smislu kvalitativne drugačnosti, ki jo nosi družbena zaloga vedenja v nasprotju z osebno zalogo vedenja. Za osebno zalogo vedenja lahko rečemo, da vsebuje mnogo več pripadajočih elementov, kakor pa jih lahko vsebuje družbena zaloga vedenja, saj mora veljati, da element iz osebne zaloge vedenja ni nujno prisoten v družbeni zalogi vedenja. Še več, morda sploh nikdar ne bo vsebovan v družbeni zalogi vedenja. Medtem ko obratno mora veljati za element iz družbene zaloge vedenja, da mora pripadati večjemu številu osebnih zalog vedenja.

Ključni problem, ki ga je moral rešiti Schütz, če je želel poskrbeti za to, da naj bi njegova fenomenološko podprta sociološka teorija stala, je torej naslednji: kako iz osebnih zalog vedenja nastaja družbena zaloga vedenja? In seveda tudi obratno: kako družbena zaloga vedenja posreduje svoje vedenje posameznikom, ki ga nato integrirajo v svojo osebno zalogo vedenja?

Pri iskanju rešitve se je Schütz znašel tako, da se je naslonil na Meada in njegovo pojmovanje delovanja. Vendar bi bilo za Schütza, ki je v samem jedru svoje teorije izrazil pripadnik fenomenologije, ne pa simbolični intersubjektivist, nekoliko čudno, če bi si kar neposredno prisvojil Meadov pojem področij delovanja. Schützov teoretski interes je bil vedno usmerjen na pogled iz posameznika na posameznikovo okolico. Neposredno področje delovanja je primerljivo s Schützovim pojmom objektivacije. Na kaj je mislil pri tem Schütz, lahko razberemo iz spodnjega citata:

"Splošna in temeljna predpostavka sprejetja subjektivnih elementov znanja v zalogo védenja je njihova 'objektivizacija'. (...) na isti način moramo razumeti oblike izražanja v širokem pomenu te besede: geste, obrazno mimiko, itd. Na tej točki nas zanima edinole njihova objektivizacija, ki jo Drugi sprejmejo in interpretirajo kot pokazatelja subjektivnih procesov (Schütz 1974, 264-265).

Schütz omenja več vrst transformacije osebne zaloge védenja v družbeno zalogo védenja. Mi se v tem našem delu ne bomo posvečali vsem oblikam transformacije, omenim naj le dve za nas najbolj zanimivi. Najbolj enostavna transformacija zahteva neposrednost pri prehodu. Neposrednost ne pomeni nič drugega kakor to, da morata dva posameznika, če želi eden od njiju prenesti svoje osebne izkušnje iz svoje osebne zaloge védenja na osebno zalogo védenja drugega, imeti iste izkušnje, zato da bi prenos uspel. Oziroma rečeno nekoliko drugače: imeti morata iste izkušnje, zato da bi v njunem odnosu prišlo do empatičnega razumevanja. Takšno transformiranje znanja iz osebnih zalog védenja v družbeno zalogo védenja ima Schütz za predsimbolno. Poglavitna omejitev takšnega intersubjektivnega prehoda znanja leži v njegovi zahtevi po visoki stopnji intimnosti med dvema posameznikoma. Zato lahko rečemo, da je takšna transformacija znanja omejena le na ozek prostorski in časovni krog v posameznikovi bližini. Kako je potemtakem mogoče, da se vzpostavljajo velike družbene strukture, ki presegajo omenjeno časovno in prostorsko intimnost? Kajti, če bi bila to edina možna transformacija znanja med posamezniki, potem družba v današnjem pomenu besede ne bi mogla obstajati.

Rekli smo, da človek s pomočjo jezika opravlja simbolno interakcijo. To drugo obliko transformacije védenja Schütz imenuje simbolna transformacija osebne zaloge védenja v družbeno zalogo védenja. Simbolno posredovanje znanja nujno ne predpostavlja dolgoročnega dogovora med strukturo izkušnje in pomembnostjo, ki jo posameznik pripisuje izkušnji, ter strukturo in pomembnostjo drugih, ki interpretirajo na podlagi predhodnih objektivacij subjektivnega procesa kot indikacijo novih izkušenj. Pomembna razlika od neposrednega prenosa znanja leži v tem, da je lahko producent takšnega simbolnega znanja prostorsko in časovno oddaljen od situacije transformacije znanja na nekega za sprejemanje znanja zainteresiranega posameznika. Poleg anonimizacije znanja, ki je za simbolno posredovanje znanja izrednega pomena, moramo omeniti še eno zelo pomembno dimenzijo simbolne transformacije, to je idealizacija. S pomočjo teh dveh

dimenzij je mogoče prenašati človekovo znanje skozi prostor, čas in se pri tem izogniti kontekstu, v katerem je znanje nastalo. Predvsem je pomembno, da lahko prenašamo med posamezniki ne samo rešitev problemov, ampak tudi načine reševanj problemov.

Zanimiva pa je še ena primerjava med enostavnim prenosom osebnega védenja na družbeno zalogo védenja in simbolnim prenosom védenja. Pri prvem ni potrebno posameznikom imeti skupnega védenja o področju, na katerem se bo védenje pretakalo. Toda neko skupno védenje mora biti prisotno pri skupini ljudi, ki uporablja simbolno obliko prenašanja védenja s posameznika na posameznika. Jezik je lep takšen primer, ko morajo posamezniki, da bi enakovredno vstopali v komunikacijsko situacijo, poznati slovnična pravila in imeti zadosten besedni zaklad. Dokler imamo opraviti z zelo enostavno strukturo menjave védenja med člani neke družbe, toliko časa velja prednost prenosu védenja s pomočjo neposrednih izkušenj in toliko časa obstaja veliko tveganje na tanki črti, ki deli posamezne člane družbe glede na kriterij izkušnje. Med posamezniki pride do nesoglasja, če imajo različne izkušnje. Kot možen izhod iz takšnega stanja je mogoče iskati v razvoju simbolnega prenosa znanja iz osebne zaloge védenja v družbeno zalogo védenja. Vendar s tem še ni konec težav, pojavijo se nove. Večji manevrski prostor pri interpretaciji védenja sicer dopušča manjše popravke in prilagoditve med posamezniki zalogami osebnega védenja, vendar je lahko zopet vse narobe, če so razdalje prevelike.

V intersubjektivnih procesih objektiviziranja se subjektivne zaloge védenja vključujejo in sestavljajo družbeno zalogo védenja. Družbena zaloga védenja nima razsežnosti osebne zaloge védenja, zanjo je nujna institucionalizacija prenosa na posameznika. Iz oblike in načina interakcije jaza z družbenim svetom izhaja družbena zaloga védenja in njena distribucija. Schütz trdi, da obstaja, analitično motreno, razlika med dvema oblikama družbene distribucije védenja: enostavna distribucija védenja in kompleksna distribucija védenja. Pri enostavni družbeni distribuciji védenja gre za nizko stopnjo različnosti med osebnimi zalogami védenja. Idealno tipsko gledano pravzaprav ni nikakršnih razlik med osebnimi zalogami védenja, družbeno relevantno znanje je načeloma dostopno vsakemu članu skupnosti. Pri tem nastopijo omejitve, vezane na socialno definiran tip posameznika ter socialno definiran časovno biografski moment. Nekajkrat smo že omenili, da idealno tipski model enostavne družbene distribucije znanja ni možen. Naj sedaj povemo, da poglobitveni razlog za to tiči po Schützcovem mnenju v pre-socialni naravi človeka, katere detajlnega preučevanja si na tem mestu ne moremo privoščiti. Popolnoma enotna distribucija védenja je nemogoča tudi zaradi tega, ker vse subjektivno pridobljeno védenje ni tudi že družbeno relevantno, objektiviranje védenja in interpretacija objektiviranega védenja v procesu komunikacije nista kongruentna, ter zaradi biografske pogojenosti pridobivanja védenja. Pod enostavno distribucijo družbenega védenja si predstavljamo relativno enotnost distribucije družbene zaloge védenja. Za enostavno družbeno distribucijo zaloge védenja velja počasno naraščanje njenega obsega. Nasproti splošni zalogi védenja stoji specialistična zaloga védenja, ki je zaradi nekega posebnega razloga načeloma dostopna le nekaterim posameznikom. Za enostavno distribucijo družbenega

védjenja velja po Schützevem mnenju izrazito nizka stopnja takšnega specialističnega znanja. Prav tako ne moremo govoriti o ustanovitvi avtonomnih enklav visokega, specialističnega znanja. V sami strukturi znanja ni mogoče najti zametkov česarkoli, kar bi oviralo dostop vsem članom družbe. Dostop do splošnega znanja je onemogočen kvečjemu zaradi zunanjih, družbenih ali bioloških elementov.

Razvojno gledano je kompleksna distribucija družbene zaloge védenja korak naprej. Bistvena razlika med enostavnim in kompleksnim distribuiranjem védenja poteka vzdolž splošnega in specifičnega védenja. Pojavi se visoko specializirano védenje, ki v principu ni več dostopno vsakomur, pač pa le posvečenim posameznikom. Prenos posebnega védenja se institucionalizira, izvedenci, ki posedujejo takšno specializirano znanje, lahko postanejo za družbo celo 'nevidni'. To pa ne pomeni, da posamezniki lahko pridobijo od družbene strukture védenja povsem avtonomno osebno védenje. Že res, da obstaja neenakost v distribuciji družbenega védenja, vendar v omejenem pomenu. Nimamo toliko opraviti s posebnimi osebnimi zalogami védenja, ampak predvsem z različnimi rešitvami za vse pripadnike neke družbe enako relevantnimi problemi, ki se v taki družbi pojavljajo. Posebna védenja s progresivno delitvijo in specializacijo dobijo relativno avtonomijo. Kljub temu, da so si lahko individualne zaloge védenja povsem različne, še vedno obstajajo načeloma dostopne preko izkustva. Tedaj se razlikujejo zgolj na nivoju interesov, v katere je posameznikova individualna zaloga védenja usmerjena.

Primerljivost Meadovega in Schützevega koncepta družbe

Osrednji pojem pri Meadu je gesta, z njo stoji ali pa pade Meadova zamisel o socialnem behaviorizmu. Na drugi strani vidimo pri Schützu izreden poudarek na konceptu védenja, kar nas takoj pripelje do prvega razlikovanja: smer njunih analiz je nasprotna. Mead krene v svojih razmišljanjih iz prostora zunaj posameznika, kjer ima gesta svojo prostorsko pravico, proti posamezniku in njegovi percepciji geste. Vmesni prostor med posamezniki je prostor delovanja posameznika, vanj lahko vstopi samo, kadar bodisi sprejme neko gesto bodisi proizvede gesto, s katero nekaj sporoča. Vsekako za posameznika vmesni prostor eksistira le v primeru, ko imamo opraviti z dokaj velikim številom interakcij med posameznikom in njegovim okoljem. In pa, seveda, le tedaj, ko posameznik lahko predpostavi in s svojim senzornim aparatom registrira takšen vmesni prostor.

Schütz stoji na nasprotnem koncu teoretske perspektive, ko poudari pomen posameznikovega védenja pri prepoznavanju sveta onkraj njega samega. Tako je za Schütza družba organizirana kot posebna oblika védenja, ki si ga bolj ali manj delimo posamezniki med seboj. Strukturiranje družbe se po njegovem mnenju ustrezno odraža v strukturiranju védenja. Vendar se moram na tem mestu pridružiti mnenju nekaterih, da Schützu preboj v sociološko - kulturološke vode ne bi uspel, če se ne bi naslonil na Meadovo teorijo delovanja. Hkrati pa velja tudi ugotoviti, da gre pri Schützu za korak naprej v pojasnjevanju narave družbe, kajti