

Kultura in družbena struktura – ali smisel v družbeni strukturi?

1. Uvod

Ne nameravam zasledovati zgodovine konceptov *kultura* in *družbena struktura* in težav, ki sledijo iz njihovih nekonsistentnih rab v sociologiji ter socialni in kulturni antropologiji. Raje se bom neposredno lotil vprašanja, kaj je »družbenega« v *kulturi* in kaj je »kulturnega« v *družbeni strukturi*. Ne želim podcenjevati poskusov, ki so v minulem stoletju skušali vnesti red v zmedo več ducat predlogov definicije kulture, in prav tako ne nameravam sistematično kritizirati preobilice razumevanj družbene strukture.

Mislím, da je mogoče neposredne odgovore na vprašanje, ki sem ga ravnokar zastavil, najti v tradiciji nekoliko nerodno poimenovane interpretativne sociologije (verstehende Soziologie), ki jo je uvedel Max Weber, ki je utemeljena na fenomenološki protosociologiji Alfreda Schutza in umeščena v splošni filozofsko-antropološki okvir, povezan z imeni Maxa Schelerja, Helmutha Plessnerja in Arnolda Gehlena.

Poskušal bom pokazati, da premislek implikacij te tradicije vodi v ponoven pretres konceptualne ločitve kulture od družbene strukture – ločitve, ki velja za nevprašljivo modrost v sociologiji ter kulturni in socialni antropologiji in je pogosto vzeta kot samoumevna tudi v zgodovini (»socialna« zgodovina, »kulturna« zgodovina). Posvetil se bom vprašanju, ali ta ločitev sploh drži. Če naj bodo kategorije razumljene zgolj kot analitična orodja, je potrebno oceniti njihovo uporabnost. Če naj bodo na tihem sprejete kot oznake za ontološko različna območja, mora to biti izrecno povedano in bodisi z argumenti upravičeno ali pa zavrnjeno.

Dopuščajoč družboslovnim disciplinam, ki uporabljajo te koncepte v svojih teorijah, koristnost dvoma, moram predpostaviti, da imajo ti pojmi določen smisel. Navkljub resnim težavam pri oblikovanju njihove natančne in empirično uporabne definicije, so ti pojmi skozi velik del zgodovine družboslovja služili kot perspektive za uvidenje določenih vidikov človeške realnosti. *Kultura* je v splošnem služila za označevanje, na tak ali drugačen način, vsega, kar je v človeških družbah smiselnega, medtem ko je *družbena struktura* označevala kvazi-objektivne vidike organiziranosti družbene dejavnosti v institucijah, različnih skupinah, družbenih slojih in razredih.

Da bi odkrili temeljno težavo s tema dvema pojmomoma, ni potrebno iti daleč. Marx ni bil prvi, ki je uvidel, da človeška realnost izvira iz človeške prakse [*praxis*], a bil je prvi, ki je, uporabljajoč moderne pojme, povedal, da se človeški svet proizvaja, ohranja in spreminja v kolektivnem delovanju. Seveda lahko dodatno predpostavljamo, da to

delovanje vodijo različne sile: naravne (npr. evolucijske, genetske itd.), psihološke (npr. individualni interes, »racionalna izbira« itd.), družbene (npr. »razredni interesi«, »nacionalizem« itd.), božanske (iskanje odrešenja) ali satanske (zlo in neumnost) ali da je podvrženo čistim naključjem. Kakorkoli že, naj si verjamemo v take poslednje vzroke ali ne, moramo človeško družbeno delovanje vnaprej razumeti kot delovanje, ki je smiselno za tiste, ki delajo in delujejo. Če bi se odrekli tej predpostavki, bi družbeno-znanstveni pojem delovanja popolnoma odrezali od zdravega razuma in vsakdanjega življenja.

Če je torej družbeno delovanje smiselno (za akterje) in če družbeno delovanje proizvaja nekaj, na kar se nanašata pojma *kultura* in *družbena struktura*, je očitno, da smisel(nost) ne more biti omejena na *kulturo*. In v čem, če sploh, je smisel ločevanja, če je *družbena struktura* enako smiselna kot *kultura* – ali, drugače povedano, če je kultura ravno toliko »družbena«, kolikor je družbena struktura »kulturna«? Navidezno preprosta, samoumevna navezava teh dveh pojmov na dva ločena vidika človeške realnosti nikakor ni preprosta in tudi ne bi smela biti samoumevna.

A vzemimo, da smiselnost ni privilegirana poteza enega območja človeške realnosti, kateremu je zoperstavljeno drugo, nesmiselno toda morda »objektivno« območje. Ali ne bi bilo kljub temu možno, da bi se v človeškem življenjskem svetu konstituirali dve ločeni območji doživljanja, ki ustrezata *kulturi* in *družbeni strukturi*? Da bi raziskal to možnost, bom povzel fenomenološko analizo konstitucije smisla v delovanju.

Pred tem pa bi bilo dobro spomniti še na ločitev med dvema različnima diskurzoma o človeški realnosti. Filozofska refleksija temeljev človeške realnosti raziskuje *konstitucijo* univerzalnih struktur človeškega življenjskega sveta. Empirične družbene vede pa analizirajo in razlagajo raznolike zgodovinske *konstrukcije* človeških družb.

2. Konstitucija in konstrukcija

Ena naloga teorije znanosti je dognati razmerja med znanostjo in drugimi oblikami razmišljanja o svetu. Poleg tega je njena naloga razjasniti razmerja med vsemi temi oblikami teorije in različicami zdravega razuma in, kar je najbolj temeljno, z zdravim razumom podprtimi praktičnimi dejavnostmi vsakdanjega življenja. Iskanje temeljev znanosti v človeški *praxis* potrebuje metodo, s katero bi bilo mogoče to iskanje zanesljivo izvesti. Skoraj nepotrebno je dodati, da mora biti ta metoda enako racionalna in odprta za intersubjektivno preverjanje kot metode empirične znanosti. Poleg tega mora voditi sistematično refleksijo o lastnih predpostavkah.

Tako metodo je ponudila Husserlova fenomenologija. Husserl je začel raziskovati izvore matematičnega in, bolj splošno, logičnega mišljenja najprej z metodami psihološke, nato pa transcendentalne fenomenologije, zasledujoč te oblike mišljenja nazaj do najbolj temeljnih intencionalnih sintez.

Transzendental (transcendentalno) je pri Husserlu razumljeno v najširšem pomenu kot »das originale Motiv, das durch Descartes in allen neuzeitlichen Philosophien das sinngebende ist ... Es ist das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildung, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde

zwecktätig geschehen.«¹ Začetna točka take radikalne anamneze je prej egološka kot kozmološka; njena metoda je prej refleksivna kot pa neposredno realistična.

V zdravem razumu kot tudi v empiričnih znanostih jemljemo svet, kakršen se kaže našim čutom – ali instrumentom in meritvam »realnosti« izpod in iznad teh čutov –, kot »realen«. Nasprotno pa fenomenološka metoda postavlja ontološke trditve objektov intencionalnega procesa v oklepaj; če uporabljamo to metodo, opisujemo doživljaje tako, kot se izvorno kažejo fenomenološkemu pogledu, vključujoč njihove trditve (o samih sebi), da so realne. Prav tako postavimo v oklepaj raznolike teorije, ki so del zdravega razuma ali pa so vanj vpeljane iz mitologije, religije, znanosti ipd. To je posebej težavno iz preprostega razloga, ker fenomenologija za posredovanje svojih ugotovitev uporablja jezik – jezik pa je prepojen z arhaičnimi pogledi na svet in njihovimi »teorijami« o realnosti.

Če v kartezijskem duhu začnemo z raziskovanjem lastnega doživljanja, se zanašamo na neposredne dokaze, ki so enako dostopni vsakomur. Med postopnim izvajanjem fenomenološke redukcije prehajamo od popolne konkretosti zgodovinskih, družbenih in biografskih pogojev vsakdanjega doživljanja k temeljnim, univerzalnim plastem. Očitno je, da se fenomenološka metoda redukcije (dekonstitucije in rekonstitucije) razlikuje od metod, ki so znotraj empiričnih znanosti v rabi za kategorizacijo in interpretacijo »podatkov« kakor tudi za generalizacijo in razlaganje. Fenomenološka načela preverjanja se, čeprav so ravno tako intersubjektivna, radikalno razlikujejo od načel preverjanja v empiričnih znanostih. Podatki, ki jih je potrebno preveriti v fenomenološkem opisu, so najbolj osnovnega tipa: »proizvedeni« so s »subjektivnim« vpogledom v intencionalne procese. Nasprotno so podatki, na katere se nanaša preverjanje v empiričnih znanostih, kompleksni proizvodi opazovanja in interpretacije družbenega delovanja in njegovih proizvodov, npr. tekstov, ter proizvodov meritev in štetja.

Kot že rečeno, empirične znanosti niso ontološko nevtralne. Načeloma sprejemajo ontološke trditve o svetu, kot se sam kaže. Svet, kakršen se kaže družboslovnim znanostim, je svet človeške *praxis*. V tej točki, in načeloma edino v tej točki, se naravoslovje bistveno razlikuje od družboslovja. Predmet družboslovnih znanosti je zgodovinski na poseben način, ne le na način kot je zgodovinski kozmos. Univerzum, svet, živeče vrste imajo zgodovino, ki je neodvisna od človekovega delovanja. Človeške zadeve, tj. predmet družboslovnih znanosti oz. ved, so, čeprav tvorijo (majhen) del zgodovine narave, zgodovinske predvsem kot rezultat nenehnega človeškega delovanja. So torej zgodovinska konstrukcija.

Družboslovne znanosti torej rekonstruirajo kot podatke nekaj, kar je bilo neodvisno od znanosti konstruirano kot družbena realnost. In kar je konstruirano kot družbena realnost, kot zgodovinski človeški svet, predpostavlja konstitucijo univerzalnih struktur človeškega življenjskega sveta v intencionalnem delovanju. Danes je težko verjetno, da bi kdorkoli trdil, da so »data« (podatki) preprosto dani. Spoznanje, da so »data« pravzaprav »facta«, da so torej komunikacijski konstrukti, je splošno sprejeto. In vendar ni nobenega splošno sprejetega odgovora bodisi na epistemološko vprašanje kako natanko ali na ontološko vprašanje iz česa so podatki konstruirani.

Moje mnenje je, da so odgovori na ta vprašanja, ki jih lahko najdemo v miselni tradiciji, ki se začneja z Maxom Webrom in nadaljuje z Alfredom Schutzom in drugimi, daleč bolj prepričljivi od tistih, ki jih ponujajo bodisi tako imenovani pozitivisti ali tako imenovani radikalni konstruktivisti. Gre za odgovore, ki so utemeljeni na osnovnem spoznanju, da so podatki družboslovnih znanosti takorekoč predhodno proizvedeni v človeškem delovanju – in dokončno konstituirani v intencionalnih procesih. Filozofska refleksija predmeta družboslovnih znanosti kaže, da je ta predmet družbeno konstruiran in subjektivno konstituiran.

Skozi generacije se družbene realnosti konstruirajo, prenašajo, ohranjajo, preoblikujejo in uničujejo. Podatki družboslovnih znanosti – tako kot podatki »klasičnih« humanističnih ved – so drobci in kosi zgodovinskega človeškega sveta. S tem je tudi že nakazano, kako naj bodo obravnavani kot znanstveni podatki. Kot sestavni deli zgodovinske družbene realnosti morajo biti rekonstruirani kot podatki na način, ki ohranja, ne pa uničuje njihovo bistveno smiselnost in zgodovinskost.

3. Kultura ali družbena zaloga znanja

Pojem *kultura* je sicer, vsaj v svojem sodobnem pomenu – pomenu, ki ga je začel pridobivati od 17. stoletja – nejasen. A preden se podamo v opis konstitucije smisla in pomena v človeškemu doživljanju znotraj življenjskega sveta, si ga je kljub temu koristno približe ogledati.

Od zunaj, npr. ko smo soočeni s tujim načinom življenja, se kultura kaže kot zaloga prepoznavno povezanih objektiviranih smislov, kot zaloga pomenov, ki vodijo ali določajo obnašanje skupin tujcev. Od znotraj, iz notranjosti skupine, kolektiva, družbe, ta zaloga pomenov zajema vse, kar je lahko smiselno doživljeno². So konstitutivni del usode neke osebe; rečemo lahko, da tvorijo njen zgodovinski *a priori*.

Smisel in pomen ne smeta biti razumljena kot sinonima. *Smisel* se nanaša na kontekst, v katerega posameznik umesti svoje doživljanje ali delovanje. *Pomen* se nanaša na družbeno objektivacijo subjektivnega smisla doživljanja ali delovanja. Smisel se objektivira s komunikacijskim prenosom tistega, kar je tipično smiselno v določenem doživljanju ali dejanju, v jezik ali nek drug znakovni sistem. S tem je le-to dvignjeno iz edinstvenosti individualne izkušnje in pripravljeno za sprejetje v nek kolektivni spomin.

Ena od sodobnih rab pojma *kultura*, ki je manj nejasna od drugih, se nanaša na zalogo pomenov neke skupine, skupnosti, družbe. To zalogo pomenov bi raje poimenoval družbena zaloga znanja kot pa *kultura*. Kakorkoli že je poimenovana, kar naredi, je to, da loči – ali, bolje, ponudi tesno povezan niz razlik – med dnevom in nočjo, zemljo in vodo, goro in dolino, nami in njimi, starimi in mladimi, starim očetom in vnukinjo, svetnikom in grešnikom, Bogom in hudičem. Razlike niso zgolj kognitivne, intelektualne taksonomije; so predvsem praktični in moralni kažipot, ki označujejo pravilni način obnašanja v odnosu do vsega, kar prebiva na svetu.

Očitno je, da je tisto, kar je v vsakdanjem življenju kakor tudi v družboslovnih znanostih imenovano *kultura*, vse kaj drugega kot objektivna danost, ko je doživljeno od znotraj. Doživljeno od znotraj pomeni: doživljeno v subjektivnem doživljanju

človeškega bitja, ki je rojeno v smiseln, prijazen ali krut svet in z učenjem jezika, rab jezika in pomembnih delov družbene zaloge znanja postopoma pridobiva pomen sveta in ravnanja v njem. Jezik in družbena zaloga znanja sta poglobitna vira osebnega pogleda na svet; sta nevidna očala, skozi katera posameznik vidi realnost.

V preteklosti je tisto, kar danes imenujemo kultura, določalo ne le en in ne le lastni pogled na svet, ampak edini primeren način videnja realnosti. Bil je tisto, kar je Alfred Schutz imenoval »samoumevni svet«. Zid, ki je varoval ta samoumevni svet, je za večino ljudi in za večino človeške zgodovine zdržal vse napade.

Družbene zaloge znanja ne visijo kar tako v zraku. Pomeni njihovih sestavnih delov dajejo smisel subjektivnemu in intersubjektivnemu delovanju; njihov prostor, takorekoč njihov "biotop", je znotraj organiziranih oblik kolektivnega delovanja. Z drugimi besedami, *kultura* predpostavlja *družbeno strukturo*, niz institucij, ki regulirajo produkcijo, reprodukcijo in druga območja življenja v družbi. Ustrezno temu *družbena struktura* predpostavlja *kulturo*, zalogo znanja, ki kognitivno opisuje in normativno določa načine produkcije, reprodukcije, molitve in vladanja.

Analična distinkcija med pomenom in smislom ali delovanjem in vedénjem ni nič več kot abstrakcija. Tisto, kar je v teoriji ločeno na *kulturo* in *družbeno strukturo*, je izvorno konkretna celota, smiselno doživljanje in delovanje v vsakdanjem življenju. Ta par pojmov je morda uporaben za določene analitične namene. Vendar pa je lahko vse prehitro reificiran. Da bi se izognili tej nevarnosti, je nujno poiskati izvore tistega, kar je smiselno v konkretni celoti, na katero so naložene te konceptualne abstrakcije.

4. Konstitucija smisla in pomena v človeškem delovanju

Kako daleč se lahko – če ostajamo v pred-teoretičnem položaju (s Husserlovimi besedami) »naravne drže« – podamo v podrobnosti dejanj in doživljajev? Do katere mere lahko njihove posamezne aspekte prepoznamo, se jih spomnimo, jih cenimo, uživamo, obsojamo, zavračamo?³ Predhoden (zato ker je tavitološki) odgovor se glasi: do praga, onstran katerega jih naša zavest ne more več aktivno dojeti kot smiselnih. Smiselnost ni statična kvaliteta. Glede na posameznikove trenutne interese – v lastnih ali tujih doživljajih in dejanjih – lahko postanejo smiselne bodisi majhne bodisi velike »stvari«.

V navadnem vsakodnevem doživljanju ne posvečamo nobene pozornosti zavestnim aktivnostim, s katerimi doživljaj postane smiseln. Nobenega razloga nimamo za to. Nasprotno imamo, ko zavzamemo teoretsko držo družboslovnih znanosti, vse razloge, da gremo onkraj naivne drže praktičnih zadev, v kateri je smiselnost doživljajev in dejanj sprejeta kot samoumevna.

Smiselnost doživljaja ni lastnost doživljaja samega, pojmovanega kot zaključene entitete – če je nekaj takega sploh mogoče pojmiti. Konstituirajo se v odnosu do nečesa, kar ni ono samo – v odnosu do drugega doživljaja, na primer. Na kaj se tukaj nanaša pojem *doživljaj*? Ne da bi storili silo navadni rabi je mogoče *doživljaj* vzeti za posebno obliko zavesti, s katero je dojeta »realnost«, s katero se nam »realnost« vsiljuje in v kateri je »realnost« oblikovana tako, da se, vsaj načeloma, kaže kot neodvisna od naše zavesti.

Govoril sem o »realnosti« v ednini. In dejansko v večini doživljajev predpostavljamo, da je realnost, v kateri živimo, enovita. Vendar pa v mnogih doživljajih dosežemo mejo tistega, kar jemljemo za nevprašljivo »realno«; pridemo do meje vsakdanjega sveta in pričnemo doživljati realnosti drugačnega tipa: realnost sanj, ekstaze, umetnosti, smrti. Zdaj ne morem slediti vprašanju, v kakšnem pomenu je mogoče govoriti o mnogoterih realnostih – če citiram naslov slavnega članka Alfreda Schutza, v katerem je prevzel izvorni koncept od Williama Jamesa.⁴

Realnost, ki se nam vedno znova vsiljuje, pa naj se želimo zbuditi iz sanj ali ne, je realnost vsakdanjega življenja. To je realnost, ki jo jemljemo kot samoumevno, realnost, ki se kaže kot nedvomno dana vse dokler ostanemo v »naravni« držī. Samo ko zamenjamo to držo s teoretično perspektivo, bodisi znanstveno ali filozofsko, se zavemo, da je tisto, kar se je kazalo preprosto kot dano, vse prej kot to. Ko se premestimo na najbolj radikalno transcendentalno filozofsko pozicijo, pozicijo fenomenologije, postane jasno, da je svet, kakor ga doživljamo, proizvod raznovrstnih intencionalnih procesov. Karkoli že postane objekt našega doživljaja, najsi se kaže kot strogo naše, kot npr. bolečina v želodcu, ali kot nekaj drugega kot mi, npr. drevo ali grom, je posredovano z nečim, kar je samo po sebi neobstoječe: z zavestjo. Doživljaji vsakdanjega življenja in drugih realnosti se konstituirajo v intencionalnem procesu, v sintezi zavesti. Vendar pa elementarna struktura teh procesov ostaja ista.

Na tem mestu lahko na kratko povzamem rezultate fenomenološkega opisa teh procesov in njihove strukture, do katerih so prišli Edmund Husserl, Aron Gurwitsch, Alfred Schutz in drugi.⁵ Zavest je tok neprekinjene intencionalne sinteze, ki predstavlja nekaj, kar ni ta tok sam.⁶ Funkcionalno središče te sinteze je izvorni ego (ki ga ne gre zamešati z empiričnim jazom), ki se pojavi že v sintezi identitete v notranjem času.⁷ Če se ego usmeri k objektom, ki so proizvodi teh sintez, in je pozoren nanje, ali, kakor lahko tudi rečemo, jih aktivno dojame, izstopijo z jasnejšimi obrisi in si jih je mogoče zapomniti. Na te privilegirane sestavine v toku zavesti se nanaša pojem *doživljaj*.

Doživljaji so (potekajoči) zavestni procesi, ki sami v in po sebi še nimajo smisla. Vendar pa so najmanjše »enote« v toku zavesti, katerih tematsko jedro je lahko obdarjeno s smislom. Smisel se konstituira, ko se ego usmeri k svojemu doživljaju in ga poveže z nečim drugim, natančneje, ko umesti tematsko jedro doživljaja v kontekst, ki presega doživljaj v njegovi razmeroma enostavni aktualnosti.⁸

Doživljaji se konstituirajo v intencionalni sintezi. Smisel doživljajev se konstituira v njihovem odnosu do nečesa drugega. Nekateri doživljaji imajo posebno časovno strukturo, ki dodaja razsežnost smisla, ki sicer v »preprostih« doživljajih manjka. Dejanja so zaporedja doživljajev, ki sledijo projektu delovanja.⁹ Projekt je predstavljen potekajočim dejanjem-doživljajem in smisel teh doživljajev se konstituira v odnosu med vsakim korakom delovanja in projektom, tj. koncem delovanja, ki je pričakovan v domišljiji. Vsako dejanje ima tako dejanski smisel, ki se konstituira v zavestno dojetem odnosu med njim kot korakom v celotnem projektu delovanja in predstavljenim projektom. Poleg tega je vsako dejanje – in seveda tudi vsaka pretekla faza dejanja – lahko reflektivno tematizirano in tako pridobi smisel na način, primerljiv s tistim, na katerega pridobijo smisel doživljaji, ki nimajo časovne strukture delovanja.

Družbeno delovanje je delovanje, v katerem se projekt navezuje na nek drugi Jaz ali je, kot v družbeni interakciji, naslovljen na nek drugi Jaz. Projekt se lahko navezuje na neko drugo konkretno in prisotno istovrstno bitje, na nek družbeni tip ali na neko bolj ali manj anonimno družbeno strukturo ali institucijo, ki jo tvorijo družbeni tipi takšne ali drugačne vrste. V mnogih, če ne v vseh ozirih, je najpomembnejša oblika družbenega delovanja neposredna in obojesmerna družbena interakcija v skupnem okolju, v svetu-znotraj-dosega (*world within reach*), kot ga je imenoval Schutz. Tukaj je projekt delovanja usmerjen k nekemu, ki je prisoten kot oseba, čeprav je seveda vedno doživljen tudi kot družbeni tip. V interakciji je lahko projekt delovanja ene osebe spremenjen zaradi dejanj druge osebe. Dejansko so tipična dejanja drugega, kot reakcije na dejanja Jaza, bolj ali manj uspešno pričakovana in že vnaprej vključena v projekt.

Doživljaji in dejanja v vsakdanjem svetu so utemeljeni na usedlinah preteklih doživljajev in dejanj, natančneje na pomembnih sestavnih delih preteklih doživljajev in dejanj, na tipifikacijah, celotnih shemah preteklih doživljajev in modelih dejanj. Tipifikacije se oblikujejo, ko so pomembni vidiki izbrani iz celovitosti doživljaja – tj. iz celotnega polja zavesti nekega doživljaja in njegovih notranjih in zunanjih obzorij.¹⁰ Doživljajske sheme izbirajo in povezujejo tipifikacije v nadrejene, nekako bolj abstraktne kategorije. Delovanjski modeli so utemeljeni na tipifikacijah in doživljajskih shemah, vendar poleg tega vsebujejo tudi tipične povezave ciljev in sredstev, načrte zaporedij korakov in subjektivne verjetnosti uspeha danih projektov. Vse izbire in abstrakcije, ki so vključene v tipifikacije, doživljajske sheme in delovanjske modele, so utemeljene na elementarnih idealizacijah, ki jih je Husserl opisal kot idealizacije tipa »in tako naprej« in idealizacije tipa »to lahko naredim znova in znova«.¹¹

Doživljajske sheme in delovanjski modeli se sedimentirajo v subjektivni zalogi znanja kot rešitve specifičnih »problemov«. Pod določenimi pogoji se te rešitve »objektivirajo«, tj. so v komunikaciji posredovane drugim. Posameznik v obojesmerni in neposredni družbeni interakciji mnoge »probleme« vidi tudi kot »probleme« nekega drugega udeleženca v konkretni situaciji, in to lahko motivira posameznika, da preda »rešitev« drugemu. Nekatere »rešitve« so lahko dojete kot hipotetično pomembne za osebe, ki v situaciji niso prisotne, ali kot bolj splošno pomembne za »vsakogar« in za člane prihodnjih rodov. Zato so te "rešitve" vključene v družbeno zalogo znanja in predane institucijam, ki imajo nalogo prenosa teh predelov zaloge znanja »vsakomur«. Tipifikacije, doživljajske sheme in delovanjski modeli tako postanejo sestavni deli posebnih območij v zalogi znanja ali pa so vključeni v splošno zalogo znanja. Očitno jezik,¹¹ prepisi jezika in drugi znakovni sistemi igrajo bistveno vlogo v procesu skladiščenja in prenašanja znanja.

Subjektivni smisel doživljajev in dejanj ljudi, ki delijo isto družbeno zalogo znanja, oblikujejo – a ne povsem determinirajo – objektivni pomeni (tipifikacije, doživljajske sheme in delovanjski modeli), ki se ponujajo oziroma vsiljujejo doživljanju ali delovanju v dani situaciji. Z njimi dobijo subjektivni smisli ostrejše obrise ter si jih je mogoče zapomniti in posredovati drugim. Tako kot se objektivni pomeni konstituirajo iz subjektivnih smislov v komunikacijski interakciji, se tipični smisel subjektivnega doživljanja in delovanja družbeno konstruira, ko se pomeni vrinejo v doživljanje in delovanje.

5. Zaključne opazke o »rekonstrukciji« in interpretaciji »konstrukcij«

Človeški doživljaji in dejanja niso prvi objekti kozmološkega zanimanja, so pa zagotovo drugi. Zanimanje za razlage navideznega gibanja sonca, plime itd. je bilo seveda velikega pomena. Take zadeve so bile razumljene kot neodvisne od človeških zadev. Ni pa bilo tako z zadevami, s katerimi se je n.pr. ukvarjal Tukidid: v ospredju Peloponeške vojne, v ozadju pomen in učinki moči v človeškem življenju.

Tukaj se nahaja razlika med humanistiko in družboslovjem na eni, in naravoslovjem na drugi strani. Človeško razumevanje, človeško mišljenje in človeška komunikacija so nujni pogoji vsake znanosti – hkrati pa so tudi objekt družboslovnih znanosti. Najbolj temeljno metodološko vprašanje družboslovnih znanosti je očitno vprašanje, kako je mogoče primerno ravnati z objektom, ki je konstituiran in konstruiran na tak specifično človeški način.

Skozi večino zgodnjih diskusij o tem vprašanju sta si nasprotovala dva pogleda. S stališča enega človeške zadeve niso dostopne znanstveni obravnavi, ker so bistveno subjektivne in jih ni mogoče objektivno rekonstruirati s pomočjo prostorsko-časovnih meritev. S stališča drugega subjektivnost človeških zadev postane dostopna znanstveni obravnavi le, če je vse, kar se smatra za subjektivno, izločeno in če so človeške zadeve reducirane na tisto, kar je mogoče meriti v prostoru in času. Mišljenje, katerega argumente razvijam tu, zavzema drugačno pozicijo: »subjektivnost« človeških zadev je že »objektivirana« v človeškem delovanju kot družbena realnost; kot taka postane dostopna znanstveni obravnavi.

Kar je v družboslovnih znanostih rekonstruirano kot »podatek«, so družbene interakcije in njihovi rezultati, tako konstruiranje kakor konstrukti družbene realnosti. Objektivnost podatkov je proizvedena intersubjektivno na dveh ravneh, najprej kot rezultat družbene interakcije (»materialna« osnova podatkov), nato pa kot znanstvene rekonstrukcije, ki sledijo preverljivim metodam.

Poglavitni problem sestoji v prevajanju »materialne« osnove podatkov, to je primarnih komunikacijskih konstrukcij družbene realnosti v nekem zgodovinsko specifičnem jeziku, v jezik rekonstrukcije, katerega osnovna »gramatika« je gramatika univerzalnih struktur življenjskega sveta. Te razkrije fenomenološki opis konstitucije življenjskega sveta v človeškem doživljanju in delovanju. Tako prevajanje omogoča primerjavo različnih zgodovinskih sistemov pomena (zalog znanja) in njihovih osnov v družbenem delovanju.

*Iz angleščine prevedla
Sabina Mihelj*

Opombe

1. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Haag, 1992, str. 100.
2. "... Traditionen erscheinen dem Menschen im Eigenverhältnis als seines eigenen Wesens und Willens." V: Arnold Gehlen: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg, 1957, str. 53.
3. To so vprašanja, ki jih zastavlja Georg Simmel v svojem eseju "Geschichte und Kultur. Das Problem der historischen Zeit", ponatisnjenem v *Brücke und Tür. Essays der Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Wissenschaft* (ur. Michael Landmann), Stuttgart 1957, str. 43-58.
4. Cf. Alfred Schutz: "On Multiple Realities", v *Collected papers*, I; in Alfred Schutz in Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt; I*, Frankfurt/Main 1979, 48-6?; *II*, Frankfurt/Main 1984, 139-178. Koncept prihaja od Williama Jamesa.
5. Edmund Husserl: *Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge*, The Hague, 1952 (Husserliana I, ur. S. Strasser); Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Band, The Hague, 1952 (Husserliana IV, ur. W. Biemel); Aron Gurwitsch: *Théorie du champ de la conscience*, Brugges, 1957; Alfred Schutz: *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialer Welt*, Vienna 1932.
6. Edmund Husserl: *Vorlesungen zum inneren Zeitbewußtsein*, The Hague, 1966 (Husserliana X, ur. R. Boehm).
7. Alfred Schutz, *op.cit.*, 1932.
8. Cf. Alfred Schutz: *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven and London, 1970.
9. Cf. Alfred Schutz in Thomas Luckmann, *op. cit. II*, str. 11-13.
10. Cf. Alfred Schutz in Thomas Luckmann, *op. cit. I*, str. 227-286.
11. V fenomenološki analizi jezika ne gre jemati preprosto kot danega. *Ego* in *alter ego* konstituirata znake v interakciji na širi oči; konstituirata jih iz indicov in znamenj v skupnem svetu-znotraj-dosega. To sem poskušal pokazati v 'Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation', v Hans Peter Althaus, Helmut Henne, Herbert Ernst Wiegard (ur.): *Lexikon der Germanistischen Linguistik*, Tübingen, 1973, str. 28-41. ('Elements of a Social Theory of Communication' v Thomas Luckmann: *Life-World and Social realities*, London, Edinburgh itd., 1983, str. 68-91.)

*Rokopis v angleščini prejet marca 2001, prevod dokončan julija 2001.
Po mnenju uredništva je članek vrščen v kategorijo: vabljen predavanje na znanstvenem srečanju (40 letnica sociologije na Slovenskem, Filozofska fakulteta, 21. marec, 2001).*