

Часлав Копривица

Факултет политичких наука -- Универзитет у Београду
caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs

Аутобус ни не треба гурати. Анализа Бергер-Лукманове философије без философије

У овом чланку преиспитује се темељна теоријска одлука Бергера и Лукмана да питање социјалног конструкционизма држе и развијају с оне стране философије. Иманентном текстуалном анализом, унутар релевантног епистемолошког окружења, показује се да је њихова поставка богата и философским претпоставкама и консеквенцијама, а најпроблематичније је укидање смисаоне самосталности интенционалне предметности. И искључење философије и нерелевантно „бављење“ њоме Бергер-Лукманов социјални конструкционизам излажу озбиљним, у овом раду изнесеним приговорима.

Кључне речи: Социјални конструкционизам, Бергер-Лукман, интерпретационизам, епистемологија, реализам

There is no need to push the bus. An Analysis of Berger-Luckmann's Philosophy without Philosophy

This paper examines the theoretical decision of Berger and Luckmann to place and develop the question of social constructionism on the other side of philosophy. By the immanent textual analysis, within the relevant epistemological environment, it is shown that their position is rich in philosophical assumptions and consequences, and the most problematic is the abolition of the autonomy of the intentional objectivity. Both the exclusion of philosophy and the unreflective “dealing“ with her exposed Berger-Luckmann’s social constructionism to serious, in this paper raised objections.

Key words: Social constructionism, Berger-Luckmann, interpretationalism, epistemology, Realism

У ономе што слиједи испитиваћемо Бергер-Лукманову (надаље: БиЛ) *Друштвену конструкцију стварности*, тачније философску заснованост и импликације више од педесет година једног од утицајнијих дјела савремене друштвене науке. То, примјеном превасходно иманентног приступа („интерпретација текста“), може бити корисно, јер однос према философским питањима дотиче његову срж, будући да им аутори, донекле супротно својим декларативнима намјерама, ипак дају средишњи значај.

1. Може ли социологија знања побјећи од философије?

Они већ у Уводу наглашавају нефилософске претензије и карактер својег дјела: „[о]дмах се одричемо било какве претензије у погледу тога да социологија има одговор на ове древне философске заокупљености [питања: *Шта је стварно?, Како се може знати?*]“; „[ф]илософ је покренут [...] да разликује ваљане од неваљаних тврдњи о свијету. Социолог то нипошто не може чинити.“ (Berger i Luckmann 1967 13, 14) Према њима, „методологија друштвених наука подухват [је] који припада философији, што је, по дефиницији, различито од социологије“, као „емпиријске дисциплине“ (Berger et al. 1967, 25). „[И]з социологије знања искључују се епистемолошки и методолошки проблеми...“ (Berger et al. 1967, 25-6), тј. стављена су „у заграде било каква епистемолошка и методолошка питања важења социолошких анализа“ (Berger et al. 1967, 26). Укратко, БиЛ-а не занимају питања епистемолошко-методолошке оправданости поступка социологије знања, која треба да се се рјешавају на метанивоу, који покрива философија.

Но, за разлику од почетних најава, као да им се при крају књиге промијенила визура на философске проблеме:

„Пошто заснивање стварног̃ традиционално бијаше средишњи проблем философије, ово разумијевање [изложено у њиховом дјелу] има извјесне философске импликације. Утолико је било снажне усмјерености ка овом проблему [...] да би он био тривијализован у савременој философији, социолог се [...] испоставио насљедником философских питања чије разматрање више не занима професионалне философе.“ (Berger et al. 1967, 211)

Ако су на почетку покушавали да се одрекну било какве претензије од давања (*социолошких*) одговора на ова (*философска*) питања, БиЛ на крају не само што тврде, лаконски, без било каквог поткрепљења, да је питање заснивања стварног̃ – без сумње философско, и уз то једно од најважнијих – у философији тобоже „тривијализовано“, него износе и изненађујући закључак да је, због губитка занимања (прије или послје њиховога „тривијализовања“?) код „професионалних философа“ (за философска питања [sic!]), то тобоже пало у дио социологији, тј. *конструкционистичкој* социологији знања.¹ Чак и да је философија заиста изгубила занимање за ова

¹ Насупрот (социјалном) *конструкционизму*, фигурише његов двојник – философски *конструктивизам* (ову терминологију разлику треба узети као конвенционалну), који је почео себи да крчи пут баш у вријеме настанка БиЛ-ове књиге, у виду Ерлангенско-констанцке школе. Поред тога што заступа сличне тезе као социјални конструкционизам, он се креће на епистемолошком тлу, тиме прећутно свједочећи о свом *философском* *исходишту*, које спрам епистемологије изолационистички самоконструисана БиЛ-ова социологија знања жели да избјегне. Конструктивизам би се, у најкраћем, могао описати путем сљедећих карактеристика: „Философија конструктивизма заснива се на тези да предмети (у најширем смислу) нијесу затечени и накнадно означени, већ су 'из најприје нерашчлањеног окружења омеђени сходно извјесним становиштима'.“ „Притом прагматика

питања, нејасно је како би она (због тога?) могла припасти социологији, ако стоји строго разграничење њиховога посла, од којег аутори изворно полазе.

Паушално изношење оваквих тврдњи подједнако збуњује колико и спочетка најављена намјера да се, на трагу некакве аксиоме дисциплинарног изолационизма, расправа уопште не бави ничим философски релевантним, већ само социологијом, као да теоријско трагање за ваљаним увидима уопште мари за, током повијести градње људскога знања успостављане интердисциплинарне међе. Но, судећи по посљедњем наводу, увиди задобијени током расправе ипак су подстакли БиЛ-а да преиспитају почетни покушај „стављања у заграде“ философије, и да се осмјеле на директно суочавање с њом.

У уводном, програмском дијелу, гдје теоријски ситуирају своје становиште, они се ограђују и од (одвећ) „философске“ претповијести социологије знања у ликовима Шелера [Max Scheler], Манхајма [Karl Mannheim] и Штарка [Werner Stark], баш ту дајући један од кључних исказа у цијелој књизи: „Укључивање епистемолошких питања која се тичу важења социолошког знања социологије знања нешто је попут покушаја гурања аутобуса којим се возимо“ (Berger et al. 1967, 25). БиЛ овим устврђују наводну начелну непотребност уздизања теоријског обзора до метанивоа – ради процјене одрживости закључака заступаних на објективноу социологије знања. Иако, из теоријскотактичких разлога, најприје изјављују да немају „никаких резерви према овим двама скуповима питања“ (епистемолошка и питања интелектуалне повијести), одмах затим износе мнијење да је оваквим приступом „затомљен пуни теоријски значај социологије знања“ (исто). За њих се, дакле, социологија знања треба конституисати као некаква „трансепистемолошка“ емпиријска дисциплина.

Када је ријеч о сликовитом поређењу, путем којег БиЛ желе да избјегну директну философску дискусију, најприје ваља довести до појма њихова епистемолошки релевантна вјеровања, која у њиховим излагањима, упркос њиховој намјери, ипак долазе до израза. Претпоставимо да се не може евидентирати, односно епистемолошки описати, тренутак када се ушло у *епистемички* „аутобус“ (тј. када се прихватило оно што „у друштву пролази

у конструктивизму фигурише као основа семантике, будући да у њој треба пребивају оне норме које омогућују образовање семантичких творевина. Питање о истицивости претензије на истину [...] поставља се као питање да ли се општост [...] семантичких творевина може образложити из разлике спрам прагматичке основе, односно [...] свјетоживотне праксе.“; (Jäger 2001, 173; 170). А циркуларност оваквог поимања прихватљивости, које је у директној вези с прагматичким укидањем двополоног појма знања (стварност – мишљење/дјелање), што нагони на посезање за епистемолошки тешко оперативним појмом свијета живота, види се из овога: „Важење исказа о предмету, следствено, може бити испитано само у оквиру поступка који би поредио употребу предиката с његовим претходним увођењем. [...] А само увођење образложено је управо ако изражава смисао неке свјетоживотне праксе.“ (177)

као 'знање' [Berger et al. 1967, 15]),² јер би само евидентирање значило да се макар привремено и условно „еманципујемо“ од интрасоцијалног важења својих увјерења, и да их посматрамо из ракурса фиктивне спољашњости, као да су туђа, за шта би нам мањкала и концептуална апаратура. На сличан начин, вјероватно није могуће ни изаћи из „аутобуса“, тако што би се непосредно мотрила „сама стварност“, дакле без посредовања икакве епистемички релевантне традиције, као „наочара“ кроз које посматрамо и помоћу којих тумачимо постојеће. Но то не значи да није могуће *рефлектовати о утицају* своје „вожње аутобусом“ на оно што видимо из њега, нити процијенити природу тог утицаја. Ако би, међутим, било могуће вршити „мјерења“ и тумачења из „аутобуса“ онога што нам се спонтано нуди као чулна датост, али и интерпретативни учинци, док се њиме возимо, већ то би значило да нас наше *епистемичко стање* не детерминише (безостатно), тако да не бисмо могли препознати, анализирати, а на концу и критички рефлектовати налазе о стварности које добијамо из своје текуће перспективе. Тада *епистемички условљен* не би значило и бити *епистемолошки слијеп*. То је кључна ствар, зато је поменуто гурање аутобуса док се њиме возимо, иако реторички убједљива, овдје теоријски нецјелисходна фигура.

Уосталом, када би се и ако би се изашло из (епистемичког) аутобуса, тиме би се, сходно тези о медијалности нашег сазнајаног апарата, морало претпоставити ступање у другачију епистемичку парадигму, па би „гурање“, тј. задржавање оне из које се управо изашло, било и немогуће и бесмислено. Ако већ настоје да апсолутизују човјекову тобожњу епистемичку детерминисаност његовом фактичком ситуацијом, тј. ако желе да устврде немогућност критичко-епистемолошког релативизовања наше условљености социјално произведеном апаратуром, БиЛ-у би било савјетно да су узели у обзир физикалну теорији о релативности (кретања), не само стога што се поређењем с аутобусом директно „позивају“ на њу већ и стога што је то теоријски узорни облик тематизовања топоса релативности, које задржава своју релевантност независно од разлике између природних и друштвено-хуманистичких наука. А према физици, да бисмо могли да научно-епистемолошки установимо да се крећемо бродом који плови ријеком, потребно је да се налази мјерења субјекта који се налази на покретном броду (или аутобусу) *могу поредити* с налазима субјекта који се налази на обали и не креће се. Или, пренесено на епистемолошку раван, неопходно је, а према физици и могуће, моћи *фиктивно-аналитички* иступити из својег ситуативног оквира (из брода/аутобуса). То је потребно да би се могло извршити поређење двију епистемичких слика, оне коју има човјек у покрету и човјек у мировању. Само се, дакле, могућношћу поређења слика двију различитих парадигми може *установити фактум релативности*.

² За разлику од епистемологије, која изричито рефлектује о питањима заснивања, обликовања и оправдања знања (одговарајући придјев гласи: *епистемолошки*), облик епистемички упућује на све оне облике опхођења са питањима релевантним за знање који се обављају у нерелевантном, прећутном режиму свијести и држања.

Начелно није неопходно да иједан човјек на свијету има „савршен вид“, да види стварност онакву каква она заправо јесте, да би човјечанство, дакле сви људи који носе неке своје, социо-културално типизоване „наочаре“, схватило не само да носе наочаре него и да би, макар донекле, могли епистемолошки реконструисати како и колико им њихова свагдашња „диоптрија“ искривљује „чисту“ стварност. Иако нема „бездиоптријске“, тј. одређеним епистемичким апаратом непосредоване, свеобухватне слике стварности, човјек ипак има могућност да рефлектује и о њеном постојању и конкретної одређености, и да је на основу тога и *интерпретативно* исправља. Само је тако могућа (само)критика, а онда и промјена, евентуално и напредовање, у људском знању – и појединачном и колективном.

Ако за вријеме „вожње“ човјек не би могао не само да схвати да се вози него и на који начин му вожња обликује његов обзор и слику виђене стварности, тада он не би могао да разумије разлику ни између стварности и своје представе о њој. Према схватању БиЛ-а, могуће је описивати процес вожње аутобусом, али не и примјереност тако стечене слике ономе на шта се она односи. Ако се не пође од тога да постоји оно што се „конструираше“ и мимо његовога конструисања, дакле од неке врсте макар хипотетичког реализма, тада ће питање примјерености конструкције конструкту бити у потпуности укинута. Овај *објекатски адуализам*, неразликовање тумачења и тумаченога, доводи до драматичне ситуације коју је Кремер [Hans Krämer] описао сљедећом алтернативом: „или знамо *шта* тумачимо, или боравимо у неизвјесности о томе да (ли) [уопште] тумачимо” [Kremer 2010, II]. А то „[д]а ли се и колико тумачи [...] представља основно питање интерпретационизма“ (Kremer 2010, 107). Интерпретационизам својим „антиинтенционализмом“ полази од таквог степена „тумачеве дјело-творности“ што води „идентитету субјеката и ствари“ (Kremer 2010, 108, 100, 212), чиме се ефективно укида самосталност предметности, тј. интерпретандума. Тада се више не може говорити о значењу и смислу, чак ни о самом бићу тумаченога, које се у потпуности утапа у интерпретативну конструкцију.

Једна од крајњих, вјероватно најважнијих посљедица овакве позиције је сљедећа:

„И *конструкционизам* упада у дилему коју је обећао да ће ријешити. Он начелно не може да објасни то да свијет није онакав каквим га ми ’конструирашемо’, те да стога наводна ’конструкција’ уистину [можда] јесте ’реконструкција’. При томе, може чак наступити и случај да се [у конструкцији] приближавамо стварном свијету – уопште то не примјехујући.“ (Kremer 2010, 262)

Другим ријечима, *епистемичка слика* аутореферентнога произвођења смисла какву заговара конструкционизам, који прелази у интерпретационизам, и адекватност виђења и његовог интенционалног корелата у стварности, на другој страни, *имаментно посматрано*, могу бити веома сличне, при чему би првој позицији, за разлику од друге, реалистичке, недостајала методолошко-епистемолошка оруђа за разликовање двају

„сценарија“, тј. онога у којем је тумачење примјерено тумаченоме, и оне када се ништа не тумачи, већ се само производе значења и смисао. И због тога интерпретационизму – чија теоријски смисао није тврдња постојања одређеног пропозиционалног тумачења интерпретандума, већ само на метанивоу успостављени општи исказ да је свака тврдња о њему само једна њена интерпретација/конструкција – *начелно недостаје доказна снага*. Будући да контруктивистички конструисана теоријска ситуација ништа теоријски релевантно не оставља изван себе, ништа што није одређено њеним „параметрима“, њој не преостаје никаква екстерна инстанција на којој би потврдила своју исправност, па стога и „не може доказати примјереност својега тумачења“ (Kremer 2010, 108, ф. 53). Зато,

„[н]е може нешто бити квалификовано као 'интерпретативно' ако се истовремено не покаже чији је оно интерпретамент. Интерпретандум и интерпретамент саприпадају тако да прво не може неопазимице потиснути и замијенити друго. [...] Покушај да се [...] уведе ново значење, према којем би интерпретаменти требало да се односе на неки *начелно непознати интерпретандум*, води у заблуду зато што би тиме израз 'интерпретација' [као и 'конструкција' – прим. аут.] изгубио сваки смисао...“ (Kremer 2010, 243-4; наше истицање).

Ако се тумаченб не може аналитички издвојити из здања тумачења, то се, *mutatis mutandis*, преноси и на однос између јаства, у првом лицу, и другог човјека, који се за њега појављује као (интерактивни) интерпертандум. Немогућност начелног разликовања онога што се приликом когнитивно-дјелујућег општења читало у стварност од онога што она носи у себи независно од мојих читавања, за собом може повући и начелну тешкоћу различивања својих погледа на другог и погледа самога другог. То може, на крају, водити и опасности потчињавања другог (било нечега бивајућега, било другог човјека) од стране „империјалне субјективности“ која не разликује своје интенције од карактеристика самога интендума. Други/друго у начелу може имати свој посебни, на моје (самовољно) огледање о њега несводиви смисао, као што и, *комуникативноетички*, оно мора имати *право* на свој „глас“, радило се о другом човјеку, штиву или нечем бивајућем.

Субјект – било да је индивидуални или колективни (што посљедњих деценија увелико прихвата нова „звјезда“ међу философском дисциплинама: социјална онтологија), било да се посматра као синхронијски или дијахронијски конституисан – не смије да се безобзирно опходи са својом темом, односно са својим предметом, а коначно и са стварношћу уопште, јер није он тај који је, према нахођењу, смије колонизовати аутономно произведеним смислом, већ она, на неки начин, структуру смислености већ носи у себи, прије него јој приступимо са својим концептуалним схемама, навикама, потребама, интересима итд. Семантичка сфера је интерактивна, а не аутореферентна и аутопојетичка. *Биће стварности*, као и смисао текста, то је оно што, након свега, измиче неспорној владавини концептуалних схема с којима им приступам, које, као своје теоријско-практичке *пред-па[з-]суде*, у њих, по природи ствари, читавам. Разумије се, без априорне, са собом

донесене предрасудне концептуалности не би било могуће никаквога разумијевања, никаквога откривања смисла,³ али тумач мора бити не само свјестан да се *биће датости* у начелу не исцрпљује начином на који јој он приступа, тј. како је *конструише*, већ он треба и да рефлектује о начину успостављања корелације (не и детерминација!) између његовог концептуалног апарата и предрасудног „пртљага“, на једној страни, и конституције смисла конкретне предметности, на другој.

Овим је заправо исказана реформулација истинитоснога начела адекватности, тј. схватања истине као *adaequatio rei et intellectus*. Наиме, стварност у општем случају не говори директно; глас „истине по себи“ (за тумача) је одсутан, јер он не може чути њен од свог гледања, односно слушања, посве независни глас. Но, с друге стране, смисао стварности, односно смисао (говора) другога, не смије бити тотално апсорбован тумачевим гласом/погледом, односно његовом концептуалном конструкцијом.⁴ Пристати на нешто такво значило би не само починити херменеутички „првобитни гријех“ него и отворити простор и за практично непожељне друштвене консеквенције привилегизовања гласа/погледа/концептуалности самовласнога интерпретативно-интерактивног Субјекта. Тумач, ако то заиста јесте, мора моћи бити кадар да увиди, а затим, колико је то могуће, и да методолошки верификује (не)поклапање своје пројекције/конструкције смисла (текста, односно бића другости) и онога што он говори/јесте с оне стране или, евентуано, прије његовога приступања њој. Ако му његов приступ не помаже да иманентно-проблемски непротивречно састави цјелину смисла интерпретандума, ако му не отвара перспективе за даљу интеграцију његовог тумачења дате теме/бивајућега у шире херменеутичке (научнотрадицијске, културноинтерпретативне и ине) склопове, тада је то знак да она није плодотворна, да не ставља у изглед приближавања *реформулисаном критерију адекватности* (стапању хоризонта смисла [*Horizontverschmelzung*; Гадамер] интерпретације и хоризонта смисла саме ствари – и да је стога ваља корјенито измијенити.

Разликовање плодних од бесплодних интерпретативних (властитих) предрасуда важно је да би се, с једне стране, успоставила дистанција спрам догматског предубјеђења против свих предрасуда, као тобоже без остатка етички и/или епистемички штетних, као и, на другој страни, спрам схватања о анонимној социјалној конструисаности онога што треба да важи као „стварно“, које се, такорећи „иза леђа“, свагда одиграва *путем* интерпретативно-практичног субјекта. Особеност социјалног конструкционизма је у томе што он, иако „развлашћује“ предметну објективност, то не

³ „Пошто је људски дух преслаб да би [са својим темама] излазио на крај без предрасуда, тада је управо срећа што је могао бити васпитаван уз истините предрасуде.“ „’Предрасуда’ стога нипошто не значи нужно погрешан суд. Њен појам садржи то да она можа бити вреднована и позитивно и негативно.“ (Gadamer 1990, 277, 275).

⁴ Kretmer 2010, 92: „Штавише, ту је важно да се пронађе средњи пут између апсолутних мјерила и апсолутно схваћеног релативизма.“

чини по цијену опуномоћења индивидуално-личног интерпретативног субјекта, већ тако што говори о друштвеној конструисаности која је премоћна и у односу индивидуални субјект. Стапање до неразлучивости субјекта и објекта плаћено је њиховим симултаним „пражњењем“ од моћи и значења.

Одговор на „сујевјерје чињеница“ (Хусерл [Edmund Husserl]), које то јесте због некритичког повјерења, безмало псеудовјере, да су „чињенице“ мање-више праволинијски равне самој истини, не смије бити преокренуто „противсујевјерје“ неконтролисаних конструкција, које би заслуживало такав епитет због подједнако некритичког вјеровања да је истина напросто равна социјалним конструкцијама „знања“. Прави одговор на један облик *теоријског екстремизма*, какав је фактуалистички позитивизам, не смије бити његова *конструкционистичка* супротност, већ налажење праве мјере до које би се дошло међусобно умјеравајућем и приближавајућем двоструком кретању које би полазило од двају епистемолошких полова-екстрема, који би се, редом, именовали као ставови-крилатице: *Истина је у (само) датостима* и *Истина је (само) у конструкцијама*. Притом реални критериј релативне, свакако провизорне прихватљивости – не и коначне прихваћености – сваке од ових радикалних тврдњи треба бити обезбијеђен корективом потеклим са супротног пола епистемолошког спектра.

Јасно је, нема више могућности да се говори о смислу по себи предметности, али се ипак о предметности независној од тумачеве перспективе, тј. од његове конструкције онога шта она јесте, може говорити уколико се освијести значај епистемолошке фигуре опирања *тоталној интеграцији* предметнога смисла датости (теме/другога/бивајућег) у тумачеву конструкцију смисла. Баш то свједочи да интерпретативна датост у општем случају посједује тумачу можда никада до краја доступни смисао. Тај смисао „по себи“ не може се као такав докучити, али га, као пол ваљане херменеутичке схеме, треба узети као *регулативни критериј* плодне интерпретације. Утолико би се могло рећи да у мјери у којој се смањује јаз између тумачевога хоризонта очекивања/конструкције смисла и онога што се испоставља као таквој конструкцији измичући смисао „говора“ другога/другости, у тој мјери се и тумачење примиче идеалу (реформулисана) адекватности, када би субјективно тумачење, скупа са својом ситуативно-повијесном условљеношћу, ипак могло отворити објективни смисао интенционалног предмета/интерпретандума.

Ако би се допустило да субјект, односно субјективност у ширем смислу, може и смије да самовољно конструише социјално важећи смисао објекта, односно да мишљење суверено влада бићем, тада се те конструкције не би могле критиковати с разлога истинитости и научности, већ само евентуално – као што је, уосталом, данас и помодно – на основу своје еманципаторске, или са већ неке ине, идејно-идеолошки формулисане позиције, социјално успостављене, да не кажемо наметнуте, (не)прихватљивости. Тиме би научни ангажман био замијењен идеолошким, што се често маркира самоименовањем данас популарнога и социјално махом важећег, иако теоријски неверификованог ангажовања „критичким“, при

чему се превиђа да је *критика* изворно, а, држимо, и трајно, у вези и с питањем истине, а тек онда, изведено, с питањима правде, еманципације и осталим социјалним приоритетима. Ако би субјект суверено владао објектом, умјесто традиционалне дуалне епистемичке структуре мишљење – биће, допустила би се једино унитарна структура *мишљење* (које конструише) – *мишљеност* (конструисана као „стварност“).

Интерпертаивни субјект, иако заступа своје почетно/тренутно виђење проблема, мора бити способан и вољан (за шта се изискује и додатни научно-етички критерији – тзв. „интелектуално поштење“) да се брине за, хусерловски казано, *саму ствар*, да јој, дакле, допусти да се и под условима свог интерпертаивног приступа, ипак пројави – не нужно и обавезно онако како он жели и како јој намеће, већ, колико је то могуће, онако како баш она сама изискује, макар то свједочило о томе да тумачева почетна проблемска визура не бијаше одржива. Њему, дакле, од бриге за заступање своје позиције мора бити важнији смисао о којем „говори“ интерпертадум – прије и независно од било какве интерпертације. Овдје философска херменеутика слиједи Хусерла [Edmund Husserl], који је, с једне стране, установио да је свијет доступан само као корелат свијести, дакле, никако у чистом облику некакве „ствари по себи“,⁵ али да притом та свијест, као једина позорница објелодањивања свијета, у складу с начелом „феноменолошке критике ума“, мора бити способна да рефлектује о својим интенционалним чиновима,⁶ и да их, по потреби, коригује тако да би *сама ствар* могла да се пројави на што чистији, самој себи што примјеренији начин.⁷ Могућност ауторефлексивне, самокритичке интерпертације предметности/другости тиме задобија одсудни значај.

2. Стварност и мишљење у конструкционизму

Не може се разумјети природа Бил-овог односа према епистемолошким аспектима њихове тематике ако се пажња изричито не поклони кључном питању – односу стварности и мишљења. Према њиховом схватању, „[Т]ипологија знајућих и незнајућих, као и 'знање', [...] ствар је друштвеног одређења [*definition*]; и 'знање' и 'не-знање' односе се на оно што је друштвено одређено као стварност, а не на неке вандруштвене критерије когнитивне ваљаности.“ (Berger et al. 1967, 88). Дакле, контекст у којем се успоставља

⁵ Husserl 1967, 14: „Ако теорија сазнања ипак хоће да проучава проблеме односа свести и бића, она може да има пред очима само биће као корелат свести...“

⁶ Husserl 1967, 28: „Даље, пуно тога зависи од увида да је заиста могуће 'чисто иманентно' истраживање психичкога, у овдје употребљаваном најширем смислу речи – феноменалнога као таквога.“

⁷ Gadamer 1990, 265: „[и]сторијско сазнање [није] планско пројектовање, екстраполисање жељених циљева, никакво распоређивање ствари према жељама, предрасудама или сугестијама моћника, већ оно остаје [тумачево само]одмјеравање на [тумаченој] ствари, *mensuratio ad rem*.“

однос стварности и мишљења, односно знања, до краја је друштвено посредован, тако да су и знање и стварност „друштвено одређени“ и, као такви, неопозиво медијализовани, при чему кључно престаје бити питање адекватности знања и стварности, већ је, напротив, релевантно једино постојање њиховога односа. Тада би теоријски био обавезан само задатак његове дескрипције, али не и нормативнога вредновања које би укључивало процјену адекватности. Поменуто „друштвено одређење“, у оба случаја, није ствар изричитога „дефинисања“, већ је ријеч о прећутном, непропозиционалном одређивању на нивоу уходане, у свакодневици свијета живота прећутно прихваћене друштвене праксе. „Знање“ о којем БиЛ говоре није *заправо знање*, дакле низ интерпретативних, иманентно повезаних представа-тврдњи које би претендовале да одговарају „спољњој“ стварности, чија конституција као стварности не би била идентична са конституцијом знања,⁸ већ је то само практична компонента, махом институционално одређеног социјалног понашања, која је по природи ствари пререклексивна, нетематска, и није ствар каквога индивидуалнога (*пропозиционалнога*) знања. Пошто „[с]вако у друштву учествује у ‘знању’ на овај или онај начин“ (Berger et al. 1967, 27), тада то значи да је учешће у „знању“ у високом степену истовјетно живљењу у стварности, посматраном из једног одређеног, латентног, когнитивно-практичног угла, гдје није ријеч о адекватности, већ о друштвено условљеном успостављању важења одређених представно-предметних склопова као тих и тих. „Знање“ је тада синоним за један аспект, махом нереклексиване животно-„дискурзивне“ праксе, онога *savoir-faire*.⁹

Додатни проблем се помала на теоријском хоризонту када се утврди да БиЛ, чини се несвјесно, користе два појма „знања“, који одговарају двјема „епистемологијама“, које они, и другима и себи, представљају за једну те исту. Када говоре о установама, које су за њих оличење друштвености уопште, они, наизглед коректно, устврђују: „Међутим, на претеоријском нивоу, свака институција садржи корпус пренесених примљених знања, то јест знања која обезбјеђује институционално примјерена правила понашања.“ (Berger et al. 1967, 83). „Знање“ о којем се овдје говори није *интенционално знање* сазнајног субјекта, већ став свијести који је интегрисан са бићем институција у облику пререклексивног држања, што омогућује социјално прилагођено, институционално саобразно понашање и/или дјеловање појединаца. На истој страници, иако је и даље ријеч о установама, они се

⁸ БиЛ, на једном мјесту преузимају феноменолошку „редефиницију“ онога што треба да важи као *стварност*: „За наше сврхе биће довољно да ‘стварност’ дефинишемо као каквоћу припадајућу феноменима које препознајемо као оне које имају биће независно од нашега хтијења (не можемо их ‘хтијењем поништити’ [*wish them away*]), а да ‘знање’ дефинишемо као извјесност да су феномени стварни и да носе особена својства.“ (Berger et al. 1967, 13.) Касније ће се испоставити да је то било одступање од њиховог програмског довођења до потпуне конвергенције појмова „знања“ и „стварности“, тако да потоње буде апсорбовано првим.

⁹ Berger et al. 1967, 95: „[д]ок је друго знање релевантно само за двије особе (*savoir-faire* лезбејке или, у другом случају, хетеросексуалног завођења).“

„пребацују“ на епистемологију која одговара предметима (рецимо и физичкој природи) који су у својем бићу и конституцији независни од институционалних радњи, односно од установама саобразнога држања: „Пошто је ово знање друштвено објективизовано као знање, то јест, као корпус општеважећих *истина о стварности*...“ (исто; наше истицање). Када је ријеч о институционално саображеним радњама и убјеђењима, „когнитивна“ саставница одговарајућег става нема посла ни са чиме независним од дјелања и „мишљења“, већ је ријеч о институционалној пракси гдје су когнитивно-практични дио на страни појединаца и биће установа малтене стопљени уједно, тако да ту нема говора о пропозиционалним истинама. Утолико се може рећи да БиЛ овдје прибјегавају неосвијешћеној *еквивокацији* утолико што појам знања користе у различитим, чак суштински другачијим значењима – оном традиционалном, блиском философији и епистемолошкој поставци питања, коју они желе да искључе, и онај који одговара њиховом специфичном поимању „знања“ унутар институционално насељенога окружења.

БиЛ уводе појмове „знања“ и „стварности“, притом и даље прећутно рачунајући на традиционалну епистемолошку представу о њиховој (не)адекватности, али, парадоксално, да би интронизовали начелни став да (више) у (социјалној) епистемологији нема мјеста баш за ту двојну схему *биће – стварност*.¹⁰ Тако редукована друштвена наука била би одређена својим превасходно описивачким обзором, и тешко би могла ишта критиковати са становишта стварне адекватности, будући да би сва ова питања била унапријед убачена у Прокрустову постељу *унитарне схеме* „друштвенога знања“ које конструише себи уподобљену „друштвену стварност“, а тиме, у крајњем, дублира своје фактичке, контингентно затечене, не и епистемолошки конституисане, а камоли оправдане епистемичке схеме.

То се може видјети и из слједећег:

„Особени поступци одржавања универзума постају неопходни када симболички универзум постане проблематичан. Све док није тако, он је самодржив, то јест, самолегитимишући – путем *луке чињеничности својег објективног постојања у дотичном друштву*.“ (Berger et al. 1967, 123; наше истицање)

Другим ријечима, овако истумачени „симболички универзум“ јесте функционално, екстерној интерпретацији неподлежуће јединство стварности, представе о њој („знања“) и њене (строго интерне) легитимности, при чему је ријеч о инхерентној легитимности слике свијета, која не мора имати додирних тачака с епистемолошким питањем о оправданости представе и стварности. Повијесна појава нефункционалности симболичког универзума, наравно, нема никакве везе с појавом теоријског питања о њеној утемељености, односно „истинитости“.

¹⁰ Kremer 2010, 215: „Безизлазност тезе све-је-интерпретација најприје се показује у вјештачкој наивности начина приказивања тезе које у потпуности слиједи традиционалне обрасце утолико што се оно интерпретативно готово увијек описује споља...“

Стварно је за БиЛ-а само оно што је *као такво* „друштвено одређено“, а (анонимно) „друштво“ је априорни оквир унутар којег нешто уопште једино може фигурирати као „стварност“, као што, на другој страни, оно дјелује и као трансцендентално *a priori* било какве (релевантне) „спознаје“ стварности. Друштво је уједно, доста необично, и услов могућности бивања било чега стварнога, што га чини нечим *прафактичким*, што претходи било каквој могућности бивања чињеничним, али, на другој страни, и до крајности *идеализовани* услов могућности конструкције, односно рекогниције стварности стварнога на страни сазнајног (?) субјекта. Овакав теоријски „кентаур“ позитивизма и (кантовског) идеализма није само концептуално контраинтуитиван него је вјероватно и неинтенционално настао – не тако што се можда покушало с мирењем међусобно супротстављених проблемских усмјерености, већ напросто зато што је изостала епистемолошка поставка питања.

Умјесто строге елаборације изузетно осјетљивих теоријских питања на чијем пољу се крећу њихова разматрања, БиЛ радије прибјегавају једноставним, за њих неупитним, симптоматичним тврдњама, попут ове: „[к]орпус ‘знања’ је друштвено успостављен као ‘стварност’“ (Berger et al, 1967, 15). Они сматрају да стварности нема мимо њене социјалне конструкције као „знања“, као што ни знање није нешто што се односи на стварност, већ на оно за шта се само (погрешно) вјерује да је „по себи“ стварно.

Како је могуће доказати непостојање стварности мимо и изван њене конструкције, те како је могуће показати неодрживост у било којем епистемолошки релевантном облику представе о одговарања човјекских представа нечему што постоји прије и/или њих, а што у својем смислу није – у потпуности или махом – зависно од нашега начина предочавања? Да би се ово могло устврдити, потребно би било, рецимо, *макар* покушати потврђивање сазнајне слике на нечему што важи као *стварност*, и тада назначити, ако већ не и доказати, да потврђивање није могуће. БиЛ то не покушавају, јер су пошли од готове, претпостављене „истине“ – „чињеница њихове [стварности и знања] друштвене релативности“ (Berger et al. 1967, 15). Притом нигдје нијесу покушали да дају увјеравања за ову „чињеницу“, па се стога може рећи да је, *макар* унутар њихове теоријске конструкције ријеч о непровјереној догми.

У оваквој теоријској констелацији „знање“ има јасну предност пред „стварношћу“, а то шта је заправо оно прво можда најбоље показује сљедеће мјесто: „[с]ама социологија знања мора се старати за било шта што у друштву пролази као ‘знање’, без обзира на крајњу ваљаност или неваљаност (према било ком критерију) таквог ‘знања’.“ (исто). БиЛ овим радикално редефинишу оно што се у теорији, прије свега у философији, а затим и у наукама, нарочито природним, сматрало знањем, а то је одговарање теоријског тумачења истини о самој стварности. Овдје „знање“ није теорија која испоставља истину, већ све оно– став, интерпретација, рутинизована пракса – што друштвено важи као прихваћено, независно од своје стварне примјерености.

Кретање на пољу епистемологије без изричите поставке *ту* незаобилазних епистемолошких питања, тј. *философирање без философије*, БиЛ-а је довело у неприлику, па су озбиљан мањак елаборације и образложења покушали да, дакако само привидно, надокнаде резолутним тоном својих далекосежних закључака. Примјера ради, они устврђују: „[с]ви друштвени феномени повијесне су *конструкције* произведене путем људске дјелатности“ (Berger et al. 1967, 123). Није, дакле, људско мишљење то које „конструише“ повијесне феномене, како би се понајприје очекивало, већ људска дјелатност. Нејасно је како дјелатност, усмјерена ка чињењу, иако опремљена и когнитивном, додуше махом латентном „компонентном“, може да се појави у својству „конструктора“. Изгледа да БиЛ желе рећи да се „конструисање“ не обавља интенционално и свјесно, као, рецимо, код Канта, оца тезе конструктивне уобличености стварности у модерној философији, већ, напротив, путем човјека, тако да, чини се, и само помињање ријечи *конструкција*, без обзира на културнолингвистичку особеност њене употребе у енглеском језику, подлијеже преиспитивању. Ако се има на уму да се, према њима, „[с]амо мали дио укупних људских искустава задржава у свијести“ (Berger et al. 1967, 85), то испада да се „конструисање“ обавља махом с оне стране свијести. Ако су претходно полазили од првенства „знања“ пред „стварношћу“, да би сада постало јасно да се говори о првенству „не-свијести“ пред свијешћу, тада испада да се као (несвјесни, неперсонални) „субјект“ социјалне *конструкције* знања појављују безимене друштвене силе.

Но док је, како малочас видјесмо, на једном мјесту речено да друштвене феномене конструише људска дјелатност, тада се на крају књигу тврди управо супротно: „Може се, онда, рећи да друштвена стварност одређује не само дјелатност и свијест...“ (Berger et al. 1967, 202). Дакле, друштвене феномене, као „стварне“, одређује човјекова дјелатност, а пошто за БиЛ, тада би друштвена стварност требало бити одређена човјековом дјелатношћу. Но сада се испоставља да се тврди управо супротно. Постојање „конструисања“, које се, упркос основном значењу ријечи (интенционална градња), обавља мимо свијести, чак и без субјекта – и индивидуалног и колективног – може се доказати само ако се пође од тога, а онда у аргументисању још једном, макар вербално-реторички, то „потврди“ – да је „појединачна свијест друштвено детерминисана“ (Berger et al. 1967, 96). Ово је кључни став БиЛ-овог конструкционизма. Дакле, пошавши од тврдњи да је институционално „знања“, тј. практична компонента институционалног понашања, везано за стварност самих установа – што је неспорно, чак можда и не одвећ информативно – БиЛ прелазе на знатно неизвјеснији *детерминистички закључак* да је и појединачна свијест, као таква и уопште, о чему год размишљала и чиме год се бавила – друштвено детерминисана.

Из претходног излагања проистиче да су БиЛ остали дужни за покушај поткрепљивања овакве генералне тврдње, макар методолошки-процедурално, ако би већ било превише очекивати некакве непобитне емпиријске доказе о томе. Но умјесто тога, они су се задовољили понављањем у традицији затечених тврдњи („Од Маркса је [БиЛ-ова] социологија знања

извела свој начелни став да је човјекова свијест одређена његовим друштвеним бићем“; Berger et al. 1967, 17), које су их до те мјере импресионирале да су сматрали да нијесу дужни да о њима положе рачуна, шта таква увјерења тада чини *луким* тврдњама. Од тога до догматизма, чему, иначе, нагињу разне форме екстремног теоријског детерминизма, какав заступају и БиЛ – мали је корак.

Библиографија

- Berger, Peter & Luckmann, Thomas. 1967. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books.
- Huserl, Edmund. 1967. *Filosofija kao stroga nauka*. Beograd: Kultura.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Jäger, Mechtold. 2001. „Was ist Begründung? Schwierigkeiten durch den Primat Pragmatik vor Semantik am Beispiel des Erlanger/Konstanzer Konstruktivismus.“ *Journal for General Philosophy of Science* 32/1: 167–192.
- Kremer, Hans. 2010. *Kritika hermeneutike. Filosofija intrpretacije i realizam*. Novi Sad: Akademska knjiga.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.