

primerljivo podobo in možnosti za reševanje, kot jih poznajo druga socialna okolja; to morda ni dovolj, je pa vsaj spodbuda, da storimo to, kar je mogoče storiti v skladu z merili dežel, s katerimi se sicer primerjamo.

Kot rečeno, pa ostaja odprto – toda le s takim ravnanjem ostaja odprto – kdaj je/bo mogoče doseči kaj več: kdaj bomo v svojih recepcijah, poglobitvah, specifikacijah in razvijanju nekih sprejetih teorij dovolj uspešni in kdaj bodo naši problemi/primeri dovolj zgovorni za njihovo odmevno predstavitev v svetu (ne le odmevno predstavitev problemov, ampak za odmevno predstavitev teoretskih inovacij pri tem).

THOMAS LUCKMANN*

Sociologija ob koncu 20. stoletja – meje in možnosti

Dovolite, da začnem s kratko osebno pripombo. Upam, da ni tako osebna, da ne bi smela biti za uvod k predavanju v okviru tako pomembne teme, da se ji – kakor sem bral v programskem listku – »ne more izogniti noben sociolog, ki da kaj nase.« Trepetajoč moram priznati, da se vseh štirideset let, odkar se približujem različnim problemom v naši znanosti, z eno samo večjo izjemo nisem ukvarjal s to temo. Da kljub temu stojim pred Vami in da se bom potrudil predstaviti nekaj misli, ki morda le sodijo vsaj v širši okvir nam zastavljene splošne problematike, ne pomeni, da sem se na stara leta pokesal svojega zanemarjanja sociologije kot stroke z mejami in možnostmi. Pač pa je strah, da o tej temi ne bi imel nič pomembnega povedati, več kot odtehtal veselje, da sem bil povabljen na ta jubilejni sestanek slovenskih sociologov.

Moja uvodna, povsem subjektivna pripomba se torej ne tiče sociologije ter njenih meja in možnosti. Zadeva pa moje razmerje do njenih možnosti in meja. Ko sem prišel k sociologiji po daljši »vagabondaži« skozi različne znanosti, pri kateri sem se vsaj malo ožje seznanil s filozofijo, jezikoslovjem in zgodovino, so najgloblje vplivali name nekateri učitelji, ki prvotno tudi niso bili sociologi, temveč filozofi, ekonomisti, juristi in zgodovinarji. V mladostni omejenosti sem mislil, da so najpomembnejša vprašanja v človekovem življenju vprašanja o njegovem življenju. In v mladostnem zanosu sem mislil, da so najpomembnejša vprašanja o človeškem življenju vprašanja o bistvu človeške stvarnosti. Pod neposrednim vplivom Alfreda Schutza in posrednim Maxa Webra sem spoznal – in še danes mislim, da sem to res spoznal in si to nisem samo domišljal – da vodi v naši dobi pot k tem vprašanjem skozi široka vrata sociologije. Za temi vrati sta sicer takrat postavljala ozka vratca strukturalni funkcionalizem in ponekod še dogmatični marksizem. Bil pa sem trdno prepričan, da so bile prihodnje možnosti sociologije že zaznamovane, zame najjasneje z Maxom Webrom in Alfredom Schutzem, seveda pa ne samo z njima.

Tudi danes sem se prepričal, da vodi pot k najpomembnejšim vprašanjem

* Dr. Thomas Luckmann, profesor na Univerzi v Konstanzu in častni doktor ljubljanske univerze.

človeške stvarnosti skozi sociologijo. Ne verjamem pa več, da so vsa najpomembnejša vprašanja človekovega življenja vprašanja o človeški stvarnosti – in sicer niti ne, če se omejim na področja, kamor sega znanost. Pritrdil bi besedam Karla Popperja: »There is at least one problem in which all thinking men are interested. (V Popperjevem imenu se naknadno opravičujem pri vseh »thinking ladies«). It is the problem of cosmology: *the problem of understanding the world – including ourselves, and our knowledge, as part of the world*« (Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York, 1959, str. 15).

Mi, ki smo tukaj zbrani, smo se za naše znanstveno življenje odločili zaradi ukvarjanja z enim delom splošnega problema kozmologije, za znanstveno razumevanje človekovega, torej družbenega življenja. In v neizbežni refleksivnosti tega početja smo se odločili za poizkus razumevanja našega razumevanja sveta. Morda vprašanja o človeški stvarnosti niso najpomembnejši problem kozmologije; gotovo niso edini. Za nas, ki smo se posvetili sociološkemu pristopu k velikim in majhnim vprašanjem človekovega življenja, so pa gotovo najzanimivejši.

To seveda ne pomeni, da se moramo – kot pogoj sociološkega pristopa k različnim problemom človekovega družbenega sveta – najprej ukvarjati s sociologijo sociologije. Kot predmet sociologije znanja in znanosti je sociologija v nekaterih pogledih bolj, v drugih pa zagotovo manj pomembna kot, recimo, zgodovinpisje na eni in biologija na drugi strani. Predvsem pa tak način ukvarjanja s sociologijo, namreč tako rekoč krožen način, tako ne more zadostovati tisti osnovni potrebi po refleksivnosti naše znanosti, ki bi jo obvarovala pred naivnim pozitivizmom. Temu najbrž ni težko pritrditi, čeprav s tem priznamo eno prvo in osnovno mejo sociologije.

Če pomislim na programski listek, pa ne vem, ali bi se vsi strinjali z mojim prepričanjem, da ni obvezno, da bi vsak sociolog premišljeval o mejah in možnostih svoje znanosti. Kakor vsi znanstveniki se tudi mi vključujemo v teoretske in raziskovalne tradicije. Zakaj ne bi smelo naše vsakdanje znanstveno delo potekati v njih? Kar pa velja za posameznika, ne velja za celotno znanost. Strinjam se z zamisljivo, ki se skriva v programskem listku. Sociologija je dvojno refleksivna znanost. Kakor vse druge znanosti mora od časa do časa ugotoviti smoter svojih meja in možnosti pri razumevanju človekove družbene stvarnosti. Ta pa je že sama po sebi proizvod človekovega razumevanja sveta. Za tako podjetje se morajo seveda najti zastopniki celotne stroke, katerih razmišljanja bi morala biti tako jasna, da se jim drugi sociologi lahko ali priključijo ali pa jih zavržejo. Ne omalovažujem torej splošne teme tega sestanka. Da pa se jaz nisem mnogo ukvarjal z njo, kakor najbrž še nekaj drugih tukaj navzočih ne, ki kljub temu kaj dajo nase, še ni smrtni greh proti refleksivnosti kot prvi sveti zapovedi vseh družbenih ved.

Moj poskus razmišljanja o zastavljeni temi bo potekal na dveh ravneh, ki sta, kakor se bo, upam, pokazalo, sistematično povezani. Na najsplošnejši ravni se postavlja problem meja in možnosti sociologije kot problem vseh družbenih ved. Kaj so poleg splošnih temeljnih pogojev za znanstveno razumevanje sveta posebni temeljni pogoji za razumevanje človekovega, našega družbenega sveta? Kaj je torej zunajsociološka splošno razumska podlaga družbenih ved? (Povedano na kantovski način: *Was sind die Bedingungen der Möglichkeit der Sozialwissenschaft?*). Na konkretni ravni dejanskega zgodovinskega stanja sociologije pa gre za meje in možnosti obstoječih teoretskih vzorcev in njihovega oblikovanja empiričnih raziskovanj. Tudi to ni sociologija sociologije. Je tako rekoč na znotraj, torej na svoj pristop k predmetu obrnjeno razmišljanje znanosti, ki v dnevni praksi razmišlja o predmetu, ki je torej obrnjena navzven. Ta prvotna refleksija znanosti

pri svojih možnostih ne razločuje sociologije od drugih znanstvenih kozmologičnih projektov. Pač se pa tudi na tej ravni ponovno postavlja glavno vprašanje prve: kako je možna znanost od stvarnosti, ki ni enostavno dana kot kozmični pojav, ki je zgodovinska, človeško kokonstruirana stvarnost? Vse znanosti so razumske konstrukcije nekega predmeta, katerega ontologični status je morda negotov, ki bi pa bil, kakršen pač je, tudi brez človekovih konstrukcij. Naš predmet, predmet vseh družbenih ved, je pa takšen, kakršen je samo kot človekova konstrukcija. Ta sicer ne potrebuje sociologije, sociologija pa jo predpostavlja. Mislim, da iz tega sledijo tako meje kakor možnosti naše znanosti.

Na prvi ravni si bom zastavil vprašanje, kaj če že ne na krožni način sociologija sama, torej kot sociologija sociologije, omogoča sistematičen pristop k avto-refleksiji. Moj odgovor, o tem sem pisal že pred leti – to je tudi tista v uvodni pripombi omenjena izjema – moj odgovor je tak kritičen zunajsociološki, obenem pa intersubjektivno nadziran pristop omogoča fenomenologija. In še več, mislim, da sestavlja fenomenologija družbene stvarnosti protisociološko podlago empiričnih družbenih ved. Ker taka podlaga tudi zaznamuje meje in možnosti sociologije kot znanosti človeških povezav, njenih temeljnih pogojev in posledic, bom najprej predstavil nekaj misli na tej ravni. Pripeljale me bodo po ravni poti k pripombam o mejah in možnostih sociologije znanja in komunikacije.

Poleg bistvenih razlik v metodi, v načinu preverjanja teorij, v logični strukturi itd. je ostala novodobna kozmologija vsaj v enem pogledu le še podobna svojim prednikom v razlaganju sveta, mitologiji, teologiji in filozofski metafiziki. Tudi novodobna kozmologija se je v svojih glavnih strujah čutila epistemologično samozadostno. Kakor baron Muenchhausen se je potegnila na lastnih lasih iz močvirja omejenega vsakdanjega razuma zastarelih vražjih ver in špekulativne metafizike. Teorija znanja in znanosti, ki da kaj nase, se pa ne sme izogniti vprašanju, ali so znanstvene kozmologije res našle tisto točko, na kateri bi Arhimed dvignil svet, točko, na katero bi obenem postavile svoje razumevanje sveta in razumevanje svojega razumevanja?

Vsekakor se tudi moderne znanstvene kozmologije niso popolnoma otresle epistemologične naivnosti. Teoretični uspehi pri razlaganju kozmologičnih ugank in praktični uspehi pri obvladovanju sveta sami po sebi še niso zadovoljiv odgovor na vprašanja, ki se zastavljajo kritični teoriji znanosti in znanja sploh: kje izvira zavestna, razumska in ne zgolj samo po sebi umevna praktična gotovost, da poprime človeška zavest nekaj, kar je zunaj nje, in da je to, kar se zavesti predstavlja, takšno, kakršno se zavesti zdi? In od kod gotovost, da je znanstvena zavest najzanesljivejši prijem stvarnosti, zanesljivejši kot univerzalno zdravorazumski, zanesljivejši kot mitologične kozmologije? Kritična teorija znanosti bi morala v odgovoru na ta vprašanja, če ne pade v idealistični solipsizem, pokazati razmerje med znanstvenimi in neznanstvenimi možnostmi človeškega spoznavanja stvarnosti in razmerje med temi in vsakdanjemu razumu v svojih zgodovinskih različicah.

Na te naloge je opozoril v svojem zadnjem delu (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*) ustanovitelj moderne fenomenologije Edmund Husserl. Zaostril je epistemologično kritiko znanosti, ki sta jo začela novodobna filozofa empirizma John Locke in David Hume. Husserl je prepričljivo pokazal, da tudi moderna znanstvena kozmologija, ki se vedno bolj odtuja življenjskemu svetu vsakdanje človeške prakse, ni epistemologično samozadostna in da si mora poiskati refleksivno razumsko podlago. Husserl je menil, da je prava metoda za takšno refleksijo transcendentalna fenomenologija,

filozofija, ki temelji na prvotni, vsakomur dostopni evidenci zavesti. Menil je, da ta metoda jasno zariše tako meje kot možnosti znanosti.

Tu nas seveda ne zanima splošni problem odtujitve znanstvene kozmologije od življenjskega sveta, problem pronicljivosti ali nepronclicljivosti meje med navidezno samozadostno znanstveno kozmologijo in vsakdanjim izkušnjam sveta v obči človeški praksi. Zanimajo pa nas posledice novodobne kozmologije za pristop razvijajočih se družbenih ved k človeški stvarnosti.

Sestavna dela novodobne kozmologije sta bila Kopernikov aksiom o matematični strukturi sveta in Galilejeva dogma o prvotnih, osnovnih in drugotnih, »samo« fenomenalnih lastnostih stvarnosti. Vsaj do tega stoletja sta se združila s tistim razumevanjem vzročnosti, ki se pripisuje Newtonovi mehaniki. Seveda se je hitro postavilo vprašanje, ali velja nova kozmologija tudi za človeški svet. Z odgovori na to vprašanje se začena razdor v razumevanju človeške stvarnosti. V predznanstvenih kozmologijah je imel človek in je imela človeška družba jasno nakazano mesto v celotni stvarnosti. Kam pa s človekom v novi kozmologiji? Descartes ga je prerezal: telo v svet nove paradigme, duša pa se je znašla zunaj stvarnosti tega sveta. Ta usodni dualizem je zaznamoval razvoj družbenih ved. Čeprav sta pozneje materializem in pozitivizem rinila celotnega človeka v novo kozmologijo, sta vsak na svoj način zgrešila problem človeške celotnosti. Oba sta zanikala razumsko- in tako rekoč tudi kavzalno avtonomijo zavesti in s tem človeške zgodovinske dejavnosti. Na drug način – če ne bi imel izraz tako izključno političnega pomena, bi rekel reakcionarno – je pa zgrešila celotnost človeka tudi idealistična filozofija v vseh svojih različicah vse do novo kantovskega zanikanja možnosti znanstvene psihologije in družbenih ved. Razlog za to je bil seveda razumljiv. Prevladujoči Galilejev vzorec matematizacije narave se ni zmozel spoprijeti s problemi formalizacije človeške zavesti, torej smislom povezave in pomena komunikacije kot specifično človeških možnosti.

Neprenesljivost tega sestavnega dela novodobne kozmologije na družbeni in zgodovinski človeški svet je prehitro prepričala vse, ki niso verovali v materialistično ontologijo ali v naivni pozitivizem, da je meja znanosti: človeški svet. Še Dilthey je pisal o nemožnosti sociologije. Vprašanja premostitve te meje s poskusi drugih vrst formalizacije so zato predolgo zanemarjali. Eni so mislili, da jo že tako imajo, drugi, da je nemogoča. Mislim, da se motita obe strani. Prepričan sem, da je meja, ki ločuje znanost od človeškega sveta, premostljiva, da pa je materialistič-nopozitivistična zgradba ni premostila. Poleg drugih znanstvenih kvalifikacij, npr. logičnega sestava teorije in intersubjektivnega nadzora podatkov, so družbene vede tudi zmožne razvoja svojemu predmetu primerne formalizacije. Seveda zahteva narava zgodovinskega sveta drug način formalizacije kakor tisti, ki je enostavno prenesel teorijo merjenja domnevnih »primarnih« lastnosti na človeško stvarnost. Formalizacija, ki je primerna smiselni konstrukciji družbenega sveta (najbrž ste opazili, da sem tu uporabil naslov prve Schützeve knjige: *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*) – ima nalogo omogočiti primerjavo znanstvenih rekonstrukcij posameznih zgodovinskih »primerov« – namreč rekonstrukcij smisla »lokalnih« povezav in komunikativnih aktov.

Rekonstrukcije seveda niso razlage; rekonstrukcije so po človeški stvarnosti primerne metode opisovanja; rekonstrukcije so sistematičen proizvod empiričnih podatkov. Tudi primerjava podatkov še ni razlaga, je končni kozmološki cilj vseh znanosti. Je pa razlaga potrebna empirična podlaga. Primerjava zgodovinskih podatkov potrebuje formalizacijo tega, kar jim je skupno. Mislim, da je za to nalogo najprimernejša fenomenološka analiza splošnih struktur človeškega sveta. Ta analiza sestavlja to, kar sem – že pred leti – poimenoval »protosociologija«.

Naj sklenem razmišljanje na tej splošni ravni. Meja sociologije je meja smisla človeških povezav in pomena komunikativnih aktov. Njene možnosti vidim predvsem v nadaljnjem razvoju in sistematični uporabi analitičnih metod opisovanja. Meje in možnosti splošnega razumevanja človeškega sveta kot dela celotne stvarnosti pa po mojem mnenju niso ne ožje ne širše kakor meje in možnosti drugih znanosti v skupnem kozmološkem projektu.

V nadaljnjih pripombah na ravni sociologije znanja in komunikacije se bom posvetil nekaterim posledicam teh splošnih premišljevanj o mejah in možnostih sociologije.

Človeška stvarnost, njegov svet izvirata v človeški dejavnosti, seveda ne v dejanjih vase zaprtega posameznika, temveč v družbenem, tako skupnem kakor nasprotnem delovanju, in seveda ne v dejanjih, ki bi se omejevala na trenutek, temveč v polni zgodovinski razsežnosti vsakega dejanja, ki je obenem omejeno in motivirano s preteklimi dejanji in njihovimi učinki in sega v prihodnost. To spoznanje, kakor vsi vemo, ni novo. V različnih, čeprav vedno precej posplošenih oblikah se pojavlja v modernih premišljevanjih o človeški naravi že v zgodnjih antropoloških spisih Karla Marxa kakor v novi filozofski antropologiji prve polovice tega stoletja, predvsem pri Helmuthu Plessnerju kakor tudi nekaj pozneje v novejši sociologiji znanja in v nekaterih drugih razvojih družboslovja.

Čeprav je to spoznanje postalo že skoraj samo po sebi umevna podlaga glavnega toka družbene teorije, ga je še vedno vredno braniti pred ponavljajočimi se napadi na novo našemljene materialistične in idealistične zvrsti metafizike. Zanimivejše se mi zdi empirično usmerjeno vprašanje, na kakšen način se ustvarja človeški, zgodovinski svet in kakšna je struktura takega ustvarjanja. To vprašanje nas pelje iz splošne družbene teorije v njen glavni metodični in metodološki problem. Naj izrazim jedro tega problema v dveh vprašanjih: Ali je človeška družba zgrajena kot pomenski svet ali je bistveno struktura brez pomena? Če se odločimo za prvo možnost – in to se mi zdi logično in empirično nujno – sledi, da je temeljni pogoj za teoretično razlago družbenih stvarnosti sistematičen opis postopkov, v katerih mi, navadni ljudje, ne mi filozofi in sociologi, gradimo, vzdržujemo in prezidavamo pomenska jedra človeških družbenih svetov.

To pa pomeni, da je bistveni del splošne družbene teorije sociologija znanja in da je bistveni del sociologije znanja oz., če hočete, sociologije kulture sociologija komunikacije – in sicer ne statično zamišljena sociologija komunikativnih sistemov, temveč sistematično raziskovanje mnogovrstnih komunikativnih povezav. Naj to stališče na kratko razložim, preden se lotim glavnega dela mojega razmišljanja o komunikativni graditvi družbene stvarnosti.

Najbrž izhajamo vsi iz skupnega pojmovanja človeških družb kot zgodovinskih oblik organizacije življenja našega rodu; čeprav se mi morda ne bodo vsi pridružili v mnenju, da je zgodovinskost izvirala iz naravne evolucije. Zgodovinska oblika organizacije življenja: to pomeni, da se ta oblika razvija v človekovem delovanju, da ni slep izid naravnih mehanizmov. Ne pomeni pa, da se je celotna oblika razvila namenoma; pomeni samo to, če za to lahko rečemo »samo«, da izvira v pomenskih, subjektivno pomembnih dejanjih; da je obenem slučajna posledica in namenski izdelek preteklih dejanj, ki so posegala v prihodnost in zdaj oblikujejo naše posege v prihodnost. Seveda se mnogokaj človeškemu posegu popolnoma zapira, mnogokaj se mu upira, mnogokaj ga zavira. To zapiranje, upiranje in zaviranje niso samo posledica naravnih razmer človeškega bitja, temveč tudi posledica »zgodovine«, trajajočega učinka dejavnosti naših prednikov kakor tudi naših lastnih preteklih del. Zavedamo se obojega, pomensko izkusimo oboje: učinkovanje

prvotne predčloveške narave in vpliv zgodovinske »druge narave«. V obeh najdemo možnosti in meje. V obeh nas ujame to, kar moramo pretrpeti, in v obeh iščemo možnosti individualne in kolektivne dejavnosti. Med polom trpljenja oziroma potrpljenja pri tem, kar je in se zdi neizogibno, in polom utopije našega posega v prihodnost, so razpeta dejanja posameznika in dejavnost družbe. Človeške družbe so od vsega začetka pomenske strukture, če pojmujeemo družbo kot strukturo ustanov, ki jih oblikujejo povezave njenih članov. Samo abstraktno in analitično lahko razlikujemo med družbeno strukturo v pogledu na aparate, predvsem aparate oblasti, s katerimi družba omejuje dejanja posameznika, in kulturo kot v ožjem smislu objektivirane pomenske strukture družbe, namreč strukture tipičnih motivov povezav, njihovo tipično razumevanje, razlaganje, vrednotenje, legitimiranje (in delegitimiranje).

»Pomen« seveda meri na subjektivno usmeritev družbenega člana v stvarnosti. »Pomen« je pa obenem tudi objektivna kategorija zgodovinskih družbenih struktur, od celotne družbe, posameznih ustanov, družbenih slojev in grupacij do intersubjektivno konkretnih družbenih povezav v družini, prijateljstvu itd. Subjektivni pomen vsakdanjih in izrednih preko institucij na drobno obdelanih in razmeroma prostih povezav se stalno objektivira in reobjektivira v najbrž najpomembnejšem primeru družbene povezave, v komunikaciji.

»Pomen« je, kakor je Max Weber jasno povedal, sestavni del predmeta družbenih ved, ne pa nekaj, kar se objektivnemu delu tega predmeta brez zveze prida in se od njega lahko spet odstrani. Kaj sledi iz tega? Prvi korak vsake empirične znanosti je sistematična intersubjektivno nadzirana pretvorba stvarnosti v »podatke«. »Pomen« konstituira človeško družbeno stvarnost. Torej je prva naloga metodologije družbenih ved, da sistematično rekonstruira pomen človeških povezav. Brez pomena človeških povezav ni. Rekonstrukcija pomena, Max Weber je ta postopek imenoval »Verstehen«, ni del teoretičnih razlag, temveč del opisovalne prakse, del znanstvene produkcije »podatkov«. Max Weber in Alfred Schutz sta pokazala, da gre pri tem za interpretativnim pravilom sledečo rekonstrukcijo tipičnega smisla tipičnih dejanj v tipičnih družbenih in zgodovinskih okoljih. Intersubjektivne, komunikativnopomenske konstrukcije so seveda zgodovinske. Zgodovinske so pa tudi znanstvene rekonstrukcije teh prvotnih vsakdanjih konstrukcij. Čeprav izhajamo iz stališča, da sledijo znanstvene razlage tudi v družbenih vedah neki splošni »logiki« razlaganja, ki velja za vse empirične znanosti, se razlikuje opisna praksa v družbenih vedah od produkcije podatkov v naravoslovju. Naša opisna praksa je dvočlenska. Najprej moramo rekonstruirati pomenske strukture povezav, seveda tudi in predvsem komunikativnih povezav, torej pomenske strukture, ki veljajo v neki zgodovinski družbi in njenih sestavnih delih. To je prva naloga; rekonstrukcija različnih zgodovinskih etnohermenevtik. Potem se šele postavlja problem prevoda teh etnohermenevtik v neko splošno, človeško hermenevtiko. Ta problem nas vrne na še obravnavano raven fenomeološkega opisa splošnih struktur življenjskega sveta na raven protosociologije.