Tomaž Luckmann

UDK 316.773.4

Družbeni pogoji duhovne orientacije[1]

Uvod

V najini knjigi[2] , ki je nastala l. 1995 v okviru projekta »Duhovna orientacija« ustanove Bertelsmann Stiftung, sva s Petrom L. Bergerjem zavzela stališče, da moramo v pluralistični civil society velik pomen pripisovati intermediarnim institucijam kot izvoru smisla. Poleg tega imajo izredno vlogo na stopnji posredovanja smisla med posameznikom, njegovimi življenjskimi in nazorskimi skupnostmi in celotnimi družbenimi institucijami. Zato naj bi jih v socialnih in kulturno-političnih prizadevanjih po možnosti podpirali. Nadaljnje razprave v okviru projekta so opozorile, da bi takim priporočilom lahko sledili šele, ko bomo bolj konkretno določili izraz intermedirane institucije in več vedeli o njihovem načinu delovanja. Skupno izhodišče je bilo, da jih v njihovi strukturalni definiciji razmeroma lahko razumemo kot »vmesno raven« soci-alnega prostora, njihovo delovanje v dajanju in posredovanju smisla pa ni zadostno opredeljeno. Dopolnitev, usmerjena k tem funkcijam, ki smo jo predlagali v naših razmišljanjih, je bi bila sicer sprejeta kot teoretično smiselna, vendar se je postavilo vprašanje, ali je pri zdajšnji stopnji raziskovanja uresničljiva v raziskovalnem načrtu.

Nato sva v sodelovanju z odgovornimi pri projektu »Duhovna orientacija« razgrnila predlog raziskovanja. S široko zastavljeno mednarodno študijo, ki naj bi jo izvedel Peter L. Berger, bi dobili pregled nad raznolikostmi in podobnosti v načinu in pogojih delovanja vmesnih institucij v različnih modernih družbah in v tistih, ki se posodabljajo. O tem se že nekaj ve, vendar je znanje zelo razdrobljeno. Študija naj bi ga strokovno sistematizirala in končno združila v primerjalni analizi.

Načrtovala sva, da bi pregled, ki bi ga dobili tako rekoč s ptičje perspektive, dopolnili z raziskavo, ki bi se posamezno ukvarjala z različnimi vmesnimi institucijami. Naše poznavanje teh institucij in njihovega pomena pri posredovanju smisla in vrednot je v splošnem zelo nepopolno, a še veliko slabše je z našim vedenjem o vsakodnevnem komunikacijskem dogajanju, kjer se smisel in vrednote dejansko posredujejo. Mednarodni, primerjalni projekt (s ptičje perspektive) naj bi dopolnila druga študija z natančnimi raziskavami v Zvezni republiki Nemčiji, ki bi jo vodil jaz. Oba projekta sva s podporo sklada izvedla.

---

1. Prevod iz knjige (naslov izvirnika): Moral im Alltag, Sinnvermitlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen, (ur.) Thomas Luckmann, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1998. Prevod strani 15 - 18 Vorvort (Uvod) in strani 19 – 46 (I. poglavje) Gesellschaftliche Bedingungen geistiger Orientierung (Družbeni pogoji duhovne orientacije).
2. Berger in Luckmann, 1995.

V času obdelave se je cilj primerjalnega projekta premaknil. Prvotno zanimanje za spoznavanje temeljnih vprašanj »duhovne orientacije« se ni spremenilo. Še naprej je šlo za določene institucije, ki imajo posredovalno vlogo. Pozornost pa ni bila več usmerjena na posredovanje smisla med posameznikom in »velikimi« področji institucij v moderni dru,bi, ampak med nasprotniki v normativnih spopadih: ideološki nasprotniki, konkurenčne nazorske skupnosti, »fundamentalistični«, moralni podjetniki itd. Izsledki so medtem izšli kot poročilo ustanove Bertelsmann Stiftung za Club of Rome.[3]

V prispevku o položaju v Nemčiji k prvi, mednarodni primerjalni študiji naj bi bilo prvotno predstavljeno institucionalno-zgodovinsko ozadje in hkrati socialna topografija vmesnih institucij, ki so bile izbrane kot primeri za drugo raziskavo. Tako bi se lahko tri delne raziskave, ki naj bi služile kot empirična osnova celotne nemške študije, ukvarjale izključno s podrobno analizo komunikativnih dogajanj v omenjenem prispevku že orisanih okvirih teh ustanov. Po premiku žarišča v mednarodnem primerjalnem projektu so morale delne raziskave nemškega projekta vsaj v obrisih predstaviti strukturni družbeni okvir primerov, ki so jih obravnavale, če naj bi doumeli posredovanje (ali pa tudi nasprotno, namreč neposredovanje) smisla v komunikativnem dogajanju.[4]

Vendar te okoliščine niso povzročile bistvene upočasnitve delnih raziskav. Znanstvenice in znanstveniki, katerim so bile zaupane, so pri raziskavi komunikativnih dogajanj lahko posegali po znatnem številu že prej zbranih in analiziranih podatkov, izvirajočih v dveh projektih, ki jih je podprla Nemška raziskovalna skupnost (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Vodila sva ju moj kolega Jorg Bergmann in jaz. V prvem projektu smo raziskovali komunikativne oblike in zvrsti, ki v vsakdanjem življenju prikazujejo pretekle dogodke in izkušnje, v drugem pa tiste, ki služijo moralnim funkcijam. Sporazumno z Nemško raziskovalno skupnostjo (DFG) smo jih uporabili za ponovno interpretacijo v okviru našega zanimanja za vmesne institucije. Dodatni podatki so izvirali deloma iz nekaterih drugih prejšnjih raziskav, deloma pa so jih udeleženci izvajali posebej.[5]

Od sodelavcev pri delnih raziskavah sem že imenoval Jörga Bergmanna; pri že omenjenih prejšnjih DFG-projektih so se pridružili Gabriela Christmann, Michaela Goll, Angela Keppler-Seel in Hubert Knoblauch, potem se je raziskovalni skupini priključila še Ska Wiltschek. Po prvih posvetovanjih s Franzem-Xaverjem Kaufmannom in Volkerjem Thenom smo o vmesnih rezultatih ponovno razpravljali z Volkerjem Thenom. Avtorice in avtorji delnih raziskav so potem zaključili besedila, ki so zapisana v II., III. in IV. poglavju te knjige.

3. Berger, 1997.

4. »Čeprav je bila usmerjenost prispevka (Kaufmann, 1997) spremenjena, prispevek ni povsem izgubil pomena za obravnavano študijo. Njegovega pisca, Franza-Xaverja Kaufmanna, smo pritegnili kot svetovalca k pripravi študije.

5. Natančnejši podatki so navedeni v poglavjih II, III in IV.

I. Družbeni pogoji duhovne orientacije

1. Posredovanje smisla in s tem povezani problemi v moderni družbi

Človeški svet sestavljajo številne kulture. Veliko jih je danes vključenih v eno izmed velikih civilizacij, ki so dobro prepoznavne v svojem zgodovinskem jedru, vendar na svojih obrobjih komaj začrtane (v takem nekoliko manj izostrenem smislu lahko govorimo o modernih zahodnih družbah). Če opazujemo analitično in od zunaj, t.j. iz teoretične razdalje, oblikujejo neko kulturo njene pomenske sestavine, ki so nastale iz zgodo-vinskega, predvsem komunikativnega ravnanja, se ohranile in spreminjale. Za ljudi, ki se rodijo v neki družbi, obsegajo pomenske sestavine vse to, kar lahko dejansko izkusijo. Za vsakega posameznega človeka so usodne; lahko rečemo, da oblikujejo njegov zgodovinski (socialno-kulturni) apriorni pomen. Pomen tukaj ni uporabljen kot sinonim za smisel. Smisel je razumljen kot tista povezanost, znotraj katere posameznik dojema izkušnjo ali dejanje. Formalno (neodvisno od konkretne vsebine) to pomeni, da neko trenutno izkušnjo prepoznamo, na najbolj preprosti ravni, kot enako ali kot drugačno od drugih izkušenj, kot poznano ali tujo, na naslednji višji ravni smisla pa jo uvrstimo v tipične kategorije (breza, zeleno, lakota, Italijan itd.). O pomenu govorimo šele, ko je smisel tipičnih izkušenj ali dejanj kolikor toliko trajno določen v nekem jeziku ali drugem znakovnem sistemu. Tako ni omejen na trenutno izkušnjo ali dejanje posameznika, ampak je prenesljiv na druge in razumljiv v skupnosti in tako postane del njenega kolektivnega spomina. Za shranjevanje pomenskih sestavin je poleg govorice med sistemi znakov posebno pomembna pisava.

Pomeni nastajajo potemtakem v komunikativnih procesih, v katerih se posreduje smisel. Kadar se subjektivni smisel komunikativno zgosti kot pomen, si pridobi določeno trajnost v kulturni skupnosti. Obenem se pa subjektivni smisel izkušenj in dejanj članov neke skupnosti ravna po že objektiviranih pomenskih sestavinah te skupnosti; tako dobi razločnejše spominske obrise in se lažje posreduje drugim v komunikativnih postopkih. Smisel in pomen se nahajata v stalnem medsebojnem razmerju.

Celotni sestoj pomenov zariše kulturni skupnosti načrt okolja, v katerem živi. Omogoča ji prepoznati sebe in druge, prijatelje in sovražnike, ljudi in živali, boga in hudiča - in ustrezno ukrepati. Kajti vse te razmejitve sveta ne služijo kot kategorije pasivnega premišljevanja, temveč kot navodila za prakso, za pravilno ravnanje z vsem, kar je na svetu. S tem, da omejujejo in določajo svoje socialno in naravno okolje, pomenske sestavine omejujejo obseg kulture in hkrati določajo pogoje za razvoj identitete posameznika v njej.

Od znotraj, v subjektivnem pogledu posameznega človeka, ki se je vživel v kulturo in je postopoma sprejel in posnel njene pomenske sestavine, predvsem njen jezik, in se naučil misliti v okviru jezika, predstavlja to, kar analitično imenujemo kultura, vse drugo kot neko objektivno danost. Kultura je videnje sveta, ki za posameznika ni prav nič poljubno videnje, njemu kaže, kakšen je svet »v resnici«[6] . Morda ve, da pogled, ki ga je

6. »[…] Človeku se tradicije zdijo kot njegovo lastno bivanje in volja v posebnem razmerju.« Gehlen, 1957, s. 53.

prevzel iz svoje kulture, ni nujno edini pogled na svet, prepričan je pa, da je edini pravilni pristop k resničnosti. Človek se je dolgo obdajal z varovalnim nasipom, ki je ščitil samoumevnosti njegovega življenja[7]. Tako je bilo v arhaičnih skupnostih najstarejše zgodovine, prav tako pa je bilo tudi še v veliki meri v visokih kulturah za ogromno večino podeželskega in za večji del mestnega prebivalstva. V tem pogledu se niti po začetkih filozofije, zgodovinopisja in geografije ni veliko spremenilo, čeprav so te vede spoznale omejenost in celo relativnost lastnih samoumevnosti. Ni bil vsak Grk Herodot in ne vsak Francoz Montesquieu.

Pomeni ne lebdijo prosto. Analitični pogled pokaže, da kultura temelji na politično in ekonomsko povsem različno zgrajenih in urejenih oblikah kolektivnega ravnanja. Pogoj za obstoj kulture je družbena struktura, torej na nek način urejena produkcija in reprodukcija. Pri tem so pa pravila interakcije, torej institucionalizacija družbenega ravnanja, del pomenskih sestavin kulture. Seveda je z notranjega stališča posameznika analitična delitev pomena in ravnanja bleda abstrakcija žive konkretnosti. V subjektivni izkušnji tvori to, kar teorija deli na kulturo in družbeno strukturo, konkretno celoto, ki s svojimi samoumevnostmi in težavami predstavlja vsakodnevno prakso.

Vendar se, morda z izjemo zgodnjih človeških skupnosti in kasneje nekaterih mejnih kultur, nobena družba ni mogla povsem zapreti pred drugimi, tudi tam ne, kjer so to zavestno poskušali, kot npr. na starem Kitajskem ali Japonskem. Kulture niso popolnoma zaprte, ki nič ne vedo o drugih svetovih[8] . Toda znanje o sosednjih svetovih, ki je bilo pri večini prebivalstva itak omejeno, je redkokdaj resno pretreslo samoumevnosti lastnega svetovnega pogleda. Stiki z drugimi družbami, npr. v trgovskih poslih, so bili ponavadi ozko urejeni.

Lastni jezik, lastna družina, in svoj način, kako jemo, ljubimo, molimo in umiramo, to so bile meje sveta. Varovalni nasip je zdržal tuje naskoke. Danes vemo, da obstaja samo en svet, vemo pa tudi, da ga sestavlja skoraj nepregledna množica družb in kultur. Danes vsak človek občuti na lastni koži, da obsežna politična razmerja moči in gospodarski poteki od daleč trajno vplivajo na njegovo življenje. Vsakdo ve, da se svet nahaja sredi hitrih sprememb in lahko odločilno spremeni njegovo življenje, morebiti na preteč način. Prav tako vemo, da anonimne, politične in gospodarsko-racionalne, v veliki meri birokratske odločitve, sprejete nekje v svoji lastni, nepregledno zapleteni družbi, pomagajo oblikovati njegovo usodo, včasih brezprizivno. Požari na drugem koncu sveta zaradi krčenja površin s požiganjem, devizne špekulacije, razlike v ceni dela na severu in jugu, vzhodu in zahodu, napačne kalkulacije v Pentagonu ali Kremlju, vplivajo na cel svet, kar neposredno občutijo bančna uslužbenka v Londonu, rudar v Porurju, kmetje na Poljskem, astmatični otroci v Johannesburgu, šivilje na Tajvanu itd.

7. Samoumevno je to, kar ne potrebuje nobenega nadaljnjega preizkusa. Samoumevnosti niso določene vnaprej, ampak se deloma oblikujejo iz lastne izkušnje; potem ko smo rešili neko težavo, uporabljamo to rešitev pogosto. Večinoma so subjektivne samoumevnosti prevzete iz preverjenih receptov in orientacijskih shem, ki jih oblikujejo nepreverjeni rutinski sloji družbenih pomenskih sestavov.

8. Prim. npr. četrto tezo dokumenta »Thesenpapier« ustanove Bertelsmann Stiftung, december 1995, natisnjeno v: Weidenfeld, 1977.

Pri dinamiki kulturnih in družbenih dogajanj običajno govorimo o globalizaciji na mednarodni ravni in o modernizaciji ter funkcionalni diferenciaciji tako na mednarodni kakor na notranji državni ravni. V današnjem svetu so te spremembe medsebojno povezane in skupno vplivajo na posameznika, ne samo po materialni plati, ampak tudi duševno. Tu ne gre samo za moderno različico vsepovsod pričujoče človeške izkušnje nemoči posameznika nasproti usodi ali razpolaganju onstranskih ali tostranskih transcendirajočih sil z njim. Ta moderna različica pretresa udomačene samoumevnosti, ki razbremenjujo ravnanje v vsakdanjem življenju. Čeprav te,ko primerjamo, je ta pretres močnejši in zadeva širši krog ljudi, kot se je to godilo pri prejšnjih napadih na poznavanje lastnih »malih svetov«[9], ki jim je bil človek verjetno izpostavljen že od nastanka visokih kultur. Varovalni nasip, ki je obdajal samoumevnosti življenja in ki je bil tudi prej ob priliki preluknjan, se je zrušil.

Čeprav tudi Srednji Vek ni bil nepremakljiv, so se po »dobi odkritij in osvajanj« začele v družbah 18. stoletja obsežne hitrejše družbene politične, gospodarske, tehnološke in kulturne spremembe, ki so svojo hitrost poteka v 19. in 20. stoletju še pospeševale. Naraščajoča urbanizacija kot posledica industrijske »revolucije«, politični pretresi francoske in še prej ameriške revolucije, nastanek nacionalnih držav, tehnične novosti, ki so zelo spremenile vsakdanje življenje (železnica, elektrika, avto) so razkrojile veliko samoumevnosti, ki so pogosto obremenile življenje, vendar so v njem vedno vsaj dajale zanesljivo orientacijo. Spremembe so zbujale raznovrstna nasprotovanja: uničevanje strojev, ki so se ga lotili razjarjeni delavci, ustanavljanje utopičnih skupnosti, verska preporodna gibanja, politične odzive starih oblasti in končno nasilne totalitarne državne ideologije 20. stoletja. Z delnim uspehom so ponujale nove samoumevnosti; kratkoročno nacionalsocializem, za čas med Weimarjem in koncem druge svetovne vojne, za daljši čas komunizem, dokler se niso zlomile tudi njegove samoumevnosti v »preobratih« zadnjega desetletja drugega tisočletja in v današnji NEP na Kitajskem. Kakor bi bili še pred nekaj leti radi verjeli, naj bi to naznanjalo konec privlačnosti političnih in verskih fundamentalizmov ter normativnih spopadov med njihovimi pristaši ali pa med njimi in posvetno dr,avo[10].

Tehnološke, ekonomske in kulturne spremembe in odzivi nanje so od sredine dvajsetega stoletja ubrale še hitrejšo pot. Posledice niso bile več omejene na določene dele prebivalstva v mestnih središčih. S preobrazbo poklicne sestave so kmetje, ki so v Evropi še daleč tja v 20. stoletje sestavljali večino prebivalstva, zginili kot kmetje.

Delavski razred, star manj kot tri stoletja in ki se je po drugi svetovni vojni na zahodu itak še spreminjal kot posledica od sociologov tako imenovanega »embourgeoisement«, se je skrčil v nekaj desetletjih. »Storitvena« in »informacijska družba« sta s svojimi preoblikovanimi poklicnimi razmerji spremenili družbena okolja. Spremenil se je položaj ženske v družbi, spremenila se je sestava družin; te ali one majhne kulturne revolucije so načrtovale »spreminjanje vrednot«; kjer so bile uspešne, se nekateri

9. Pojem je uveljavila Benita Luckmann, zašel je v javne diskusije, npr. tudi v govore predsednika Herzoga. Prim. Luckmann, B., 1970.

10. Prim. k temu Analize v Bergerju, ured., 1997.

ogorčijo, drugi jih pa pozdravljajo. Povsod po Evropi se nadaljuje zmanjševanje vpliva velikih krščanskih Cerkva na to, kar ljudje verjamejo. Mislijo in delajo; v zahodnih družbah se je zasidrala nova privatizirana socialna oblika religije. Stare samoumevnosti izginjajo. Nove se sicer vedno znova vzpostavljajo v »majhnih življenjskih svetovih« modernega človeka, vendar se pogosto sesujejo v obdobju enega samega človeškega življenja.

K potencialni dezorientaciji prispeva še nekaj drugega: obsežno izgubljanje vere v smisel zgodovine. Vsaj v zahodni civilizaciji je ta vera dajala ljudem upanje na boljše življenje in bila v oporo, kadar so trpeli zlo. V njej se je najprej pojavila v krščanski, z dobo razsvetljenstva v sekularizirani, končno v marksistični obliki[11]. Krščanska vera je obljubila odrešitev vsega trpljenja tega sveta v Kristusovem vstajenju. Življenju brez smisla, kateremu naj bi bil izročen človek v zgodovini tega sveta, je krščanska soteriologija naznanila najvišji smisel v tostranskem žrtvovanju veri v onstranskost. Tostranska vera v načrtujoči um, od svojih začetkov z devetim termidorjem do Lenina po Oktobrski revoluciji, od Augusta Comte-a do tistih sodobnih filozofov, sociologov in menedžerjev, ki še vedno pogumno pripravljajo načrte za urejeno, boljšo in učinkovitejšo družbo, je razvila neko zvrst morale, ki je bila pripravljena sodobnega človeka žrtvovati, da bi v popolnoma novem svetu ustvarila novega človeka.

Od upanj in pričakovanj krščanske vere se sicer niso odvrnili vsi, ampak vsaj v Evropi večina ljudi. Institucionalni nosilci te vere so postali obrobni. Ne dosti drugače je s sekulariziranimi nasprotniki tega upanja. Sicer je res, da kadar propade ena »racionalna« utopija, nastopa druga. Pa čeprav je vera v načrtujoči um [12] preživela v kakšnem kotičku, ni nikjer čutiti stare neomajne vere v »boljšo« prihodnost. Provizorične to- in onostranske samoumevnosti zaidejo v celotni ponudbi »mogočih svetov« v nevarnost, da postanejo relativne. V moderni družbi ima posameznik na izbiro celo vrsto pogledov na svet, od tiskanih medijev in elektronskih množičnih medijev do lastne izkušnje na potovanjih. Obratno mu tudi množično priseljevanje nudi neposreden pogled na druge šege in običaje.To je subjektivna stran pluralizma, ki v različnem obsegu označuje vse moderne družbe, če primerjamo Japonsko in Združene Države Amerike z Evropo, vsekakor zelo različnem.

Kot pluralistično označujemo neko dru,beno formacijo, v kateri sobivajo življenjske skupnosti z različnimi razvrstitvami vrednot[13] . Če izberemo tako označitev pojma, pluralizem ni nov; zgodnji primer iz našega kulturnega kroga bi bil helenistični svet ali rimski imperij. Ampak pred njegovo moderno obliko je bilo za pluralizem značilno zelo obsežno ločevanje življenjskih skupnosti: tako na etnično-regionalni osnovi, z zapiranjem v geto, kakor z omejevanjem kontaktov na funkcionalno specializiranih področjih delovanja. S tem je bil vpliv pluralizma na samoumevnosti gledanj na svet in na razvrstitev vrednot v različnih skupinah močno omejen. V modernem pluralizmu je to drugače. Zapiranje v geto ni popolnoma izginilo, vendar se področja delovanja in življenja

11. Prim. Löwith, 1949.

12. Prim. Tenbruck, 1972 in pred tem Burnham, 1945, 1941.

13. Prim. Berger und Luckmann, op. cit., s. 31.

različnih skupin mešajo izrazito močneje kot nekdaj. Ko odpadajo omejitve, ki označujejo »klasični« pluralizem, zgled so primeri mešanih zakonskih zvez, postajajo kolektivne samoumevnosti ene skupine preprosto zaradi drugačnih samoumevnosti druge skupine vprašljive. Tudi če ne pride do konflikta, se izkažejo kot relativne. Ena od posledic je, da je osebna identiteta človeka[14] v pluralistični družbi bolj kot kdajkoli prej postala »privatna stvar«[15].

Drugi vzrok za privatizacijo osebne identitete je v tem, da so specializirana institucionalna področja v moderni družbi prevzela različne osnovne funkcije kolektivnega delovanja. Ta področja, posebej gospodarstvo in država, sledijo svoji smotrni (ekonomski ali politični) »logiki«, ki v glavnem ni več podrejena verski. Ta »logika« določa »objektivni« smisel delovanja posameznika v institucijah, ki predstavljajo družbeni okvir njegovega življenja. Ta je pa komaj še skladen s subjektivnim smislom, ki ga ima zanj v povezavi z njegovim celotnim življenjem. Čeprav v zapleteni stvarnosti svoja načela ne morejo stoodstotno uresničiti, težijo institucije k izključnemu, tako rekoč brezobzirnemu optimiranju svojih glavnih funkcij. Zato postane delovanje, ki je razdeljeno na vloge po teh področjih, neodvisno od osebne identitete nosilca vloge. Cele poklicne kariere lahko doumemo kot anonimne poteke.

V arhaičnih skupnostih se je osebna identiteta izoblikovala izključno v socialnih razmerjih, za katere so značilni neposrednost, vzajemnost in intimnost. V tem pogledu lahko na osnovi etnografsko dokumentiranih »recentnih primitivnih« skupnosti previdno sklepamo o njihovih najstarejših prednikih. V bolj kompleksnih tradicionalnih družbenih ureditvah se to ni več dogajalo v enaki meri. Vendarle se je posameznikova osebna identiteta še vedno oblikovala v življenjskih skupnostih, ki so bile zasidrane v sorodstvenem sistemu podeželske in kmečke okolice. To se pravi, da se je oblikovala skoraj izključno v neposrednih, konkretnih in intimnih medsebojnih razmerjih. Socialna razmerja, ki so temu sledila, so identiteto bolj podpirala kot pa ogrožala. V veliki meri je to veljalo celo za v mestnih središčih že deloma formirana politična, gospodarska in religiozna socialna razmerja. V modernih družbah pa se primarna socializacija otroka v družini in sekundarna socializacija pri vedno bolj anonimnih, tako rekoč »abstraktnih«, interakcijah v šoli, pri izobraževanju in v poklicu, razhajajo močneje kot pa v tradicionalnih družbenih ureditvah[16]. V starejših dobah človeštva nepretrgana zveza med zgodnjimi in poznejšimi socialnimi razmerji, ki podpirajo identiteto, se pretrga. Poenostavljeno rečeno, identiteta prehaja v lastno režijo, skladnost komunikativnih procesov, ki posredujejo smisel, pa se zmanjšuje[17].

14. Osebna identiteta: pomeni že od najbolj zgodnje zveze starši-otrok v enotnosti telesnega zavedanja posameznega organizma stopnjo, ki je socialno konstituirana in upravlja delovanje posameznika dolgoročno od »znotraj navzven«. Prim. Luckmann, 1980.

15. Prim. Luckmann in Berger, 1964.

16. Prim. npr. Coleman, 1995.

17. Zanimivega poskusa se je lotil Müller, 1987 (povzeto na s. 369-393), ko je določal pogoje družbene strukture za razvijanje osebne identitete in njene stabilnosti v primerjavi s »centriranimi, decentriranimi in integriranimi sistemi«.

2. Morala in moralna komunikacija

Na začetku je že bilo rečeno, da družba svojim članom pomenskih sestavin ne posreduje zato, da bi jim ponudila ali samo pasiven pogled na stvarnost ali pa da jim nasprotno ne nudi nič kot posamezne recepte za konkretno ravnanje v vsakodnevnih zadevah. S tipizacijo narave, družbenega sveta in posameznika se obenem prenašajo navodila za pravilno ravnanje s človekom, z naravo in z lastno osebnostjo. »Posredovanje smisla« je torej hkrati dajanje navodil za pravilni način življenja in je s tem, v širšem pomenu besede, moralna komunikacija. Da bi težave pri posredovanju smisla, duhovni orientaciji oz. dezorientaciji v moderni družbi videli v širši povezavi, potrebujemo nekaj opomb o stanju »morale« v njej.

Če poenostavljeno kontrastiramo moderne in arhaične družbe, opazimo očitne razlike v družbenem stanju moralnega reda. V arhaičnih in starih plemenskih skupnostih so verske, moralne in pravne funkcije v glavnem opravljale iste institucije. V prenesenem jeziku: religija, morala in pravo so imeli skupno mesto v družbeni strukturi[18] . Moralni red je svojo avtoriteto dobival z opozarjanjem na izvor morale v religiozni, človeku transcendentni resničnosti. Temeljna moralna izhodišča so veljala in sodila k samoumevnostim kolektivnega življenja celo tedaj, če niso bila izrecno izražena. Zapovedi in prepovedi, ki so iz njih sledile, so bile razločno definirane, temu ustrezno pa kršitve jasno prepoznavne.

Seveda moderne dru,be ne razpolagajo s tako vrsto moralnega reda. Že stoletja so različne družbene spremembe ogrožale tradicionalni moralni red, močno je bil okrnjen vse od verskih vojn dalje, še posebej pospešeno pa po času razsvetljenstva. Eden od oddaljenih in posrednih vzrokov je bila ločitev prava od religije. Ta se je začela že v starih civilizacijah Bližnjega Vzhoda, ko je bilo pravo samostojno uzakonjeno, čeprav je bilo še nadalje versko legitimirano. Tudi po osamosvojitvi prava se tesna povezava morale in religije v večini zahodnih dru,b[19] vsaj do konca 19. stoletja ni pretrgala.

Dolgoročna posledica funkcionalne izločitve institucij v napol avtonomne sisteme[20] gospodarstva, politike in prava je bila, da so cerkvam kot nosilkam religije vedno bolj ostale samo še tako rekoč poduhovljene verske naloge in ne naloge, ki so vezane na celoten način življenja. To je bilo v nasprotju s prvotno, sicer celo v srednjem veku komaj uresničeno zahtevo, da naj bi vera in njen zemeljski predstavnik, cerkev, urejala celotno življenje. Pustimo odprto, ali bistvu krščanstva bolje ustreza delovanje v okviru ločenih, samostojnih družbenih sistemov ali pa državnocerkvena ureditev, ki mora moralno disciplinirati in ima hkrati »civilizacijsko« nalogo; na vsak način je bila to radikalna sprememba vloge, katere je bila Cerkev vajena v zahodnih družbah od časa Konstantinovega »preobrata«. Toda tudi po teh stalnih omejitvah cerkvene jurisdikcije

18. Redfield v tej povezavi govori o primitive fusion institucij. Prim. Redfield, 1953.

19. Vprašljivo je, ali laicistična »polovica« Francije kot dedinja zelo moralne revolucionarne »religije razuma« tu predstavlja izjemo.

20. To pomeni, da so se vodilne ideje pravil obnašanja v teh sistemih v veliki meri osvobodile razširjenih religioznih predstav o vrednostih, in to po dolgih prepirih pravniške dikcije, kot npr. po sporu o zbiranju kapitala z obrestmi in prepiru o investituri.

so moralo posameznika še naprej razumeli kot versko zadevo. Še več: oblast je Cerkev razumela (samo še) kot koristno moralno ustanovo. Izjemo pri tem razvoju je predstavljala tradicija »humanistične« morale, ki je nastala v razsvetljenstvu in se potem prelevila v moralo zgodnjega socializma.

Kot je začel vpliv verskih institucij na način človekovega življenja slabeti[21], so se majala tla pod nogami tradicionalne morale, ker je ta izgubila podporo in varstvo prej mogočne institucije. Religija in morala sta postali privatni zadevi: religija poduhovljena v osebno vero, morala pa v vest, kot avtonomno brigo posameznika.

Tudi v tradicionalnih družbah je prihajalo do napadov na obstoječi moralni red. Vendar so preroki, ki so napadali ustaljeno moralo, v isti sapi predstavljali novo in jo propagirali kot pravo in prvotno moralo. Tako je postavi stare zaveze po sporu med judovsko in pogansko krščansko skupnostjo sledila Pavlova postava nove zaveze. Tako je tradicionalno moralo ancien régima nadomestila stroga jakobinska morala. Tako radikalnih dvomov o vsaki institucionalni moralni avtoriteti, kot obstajajo v moderni družbi, pa najbrž nikoli ni bilo.

Glavne črte teh sprememb v moralni ureditvi modernih družb so opazili že zgodnji sociologi. Vendar so gledali na ta razvoj z dveh različnih vidikov in jih tudi različno vrednotili. Durkheim si ni mogel misliti družbe, ki ne bi imela moralnega jedra v središču družbene solidarnosti in integracije. Kmalu bo minilo sto let, odkar je razmišljal, zakaj se kljub temeljnim spremembam družbene strukture še ni razvila nobena oblika nove morale, ki bi ustrezala »organski solidarnosti«, ki je potrebna za integracijo modernih družb z delitvijo dela. Zato se je bal, da moderne družbe ogroža anomija[22] . Skoraj petdeset let pozneje je Geiger v svojih pravnosocioloških raziskavah zastopal nasprotno mnenje v presoji modernizacije. Potem ko naj bi bili za racionalno organizacijo močno diferencirane družbe bistveni deli morale uzakonjeni, naj bi bil razkroj splošno obveznega in hkrati vedenjsko specifičnega moralnega sistema že kar nujen. Umik morale iz družbenih struktur naj bi sprožil razvoj, ki ga je Geiger imenoval »spiritualizacija«. Kajti potem, ko so se še naprej obvezni deli tradicionalne morale formulirali kot pozitivno pravo, je lahko ostali del, tak je Geigerjev argument, preživel le kot privatna stvar, kot neobvezujoče prepričanje[23] .

Durkheimovi in Geigerjevi ugotovitvi, da v moderni družbi ni več splošno obvezujočega moralnega reda, ne moremo prepričljivo ugovarjati. Zato se ugotovitev ni uveljavila le v sociologiji, ampak je postala communis opinio. To seveda ne pomeni, da se moramo glede na pomen tega stanja in njegovih družbenih posledic pridružiti Durkheimeovemu in Geigerjevemu mnenju. Nimamo razloga, da bi z Geigerjem predpostavljali, da ostanek neuzakonjene morale izpuhti v redkem zraku »čistega« duha. Hkrati tudi ne drži, da je potem ko je razpadla morala, ki je bila povezana z »mehanično solidarnostjo«, in se še ni razvila nova, ki bi ustrezala »organski solidarnosti«, iz družbe izginila vsaka morala in je njeno mesto zasedla splošna anomija.

21. Prim. Kaufmann, 1989; Luckmann, 1991, Ebertz, 1997.

22. Durkheim, 1893 in 1897.

23. Geiger, 1947.

Gotovo danes morala, razen v svojih uzakonjenih delih, v družbi ne predstavlja enoten, splošno obvezujoč sistem, ki se uveljavlja s sankcijami. Gotovo je morala izgubila svojo trdno in opazno institucionalno osnovo. Tudi »moralna ustanova Cerkev« je namreč v sodobnem pluralističnem položaju postala moralni podjetnik na razmeroma odprtem »trgu« moralnih »ponudb«, ki ga preskrbujejo z vseh strani. Zaradi svoje zgodovine je deloma v ugodnejšem, deloma pa dosti slabšem položaju, kakor drugi sodobni ponudniki. Heterogene morale - če je spričo novega stanja dovoljena doslej nedopustna množinska oblika besede »morala« - so v sodobnih modernih družbah, vključno z Nemčijo, posredovane preko ponudbe množičnih medijev številnih in povsem različnih moralnih podjetnikov, uporabljajo pa jih tudi v številnih oblikah in zvrsteh vsakdanje komu-nikacije[24] . Ali to pomeni, da v modernih družbah ni ničesar več skupnega, razen morebitno labilnega »delovanja sistema« in pozitivnega prava, ostaja odprto vprašanje. Pri vsej vsebinski različnosti ponujenih moral kljub vsemu ne moremo izključiti, da jih ima vsaj en del skupno »streho«. Ta del sebe vidi kot zagovornika in tudi uporabnika pluralistične morale tolerančnosti, kakor jo namreč pridigajo v zasnovi »civilne religije«[25] . Drugi del, ki ga oskrbujejo »fundamentalistični« moralni podjetniki, propagira obvezno, vsebinsko določeno, homogeno moralo: svojo lastno. Seveda je celo funda-mentalizem v Nemčiji vse drugo kot homogen[26] .

Empirično iz tega sledi, ne moremo več zadovoljivo določati moralne norme z opisom obveznega institucionalnega katekizma in jih primerjati z vsakdanjo prakso. Za razumevanje stanja morale v moderni družbi jo moramo ubrati v drugo smer. Ta pelje k raziskovanju moralne komunikacije. Najdemo jo na dveh ravneh: prvič v obliki ponudb moralnih podjetnikov v množičnih medijih, in drugič v različnih oblikah neposredne in obojestranske vsakdanje moralne komunikacije. Na tej ravni moralne ponudbe množičnih medijev ali ignorirajo ali pa jih sprejemajo selektivno, jih potem predelajo, sprejmejo ali zavrnejo. Pri sedanjem stanju raziskav še ne vemo, kako so te reakcije na »ponudbe« razdeljene in še manj vemo o načinih predelovanja. Posameznikova izbira in obdelava ponudb množičnih medijev v komunikaciji s soljudmi poteka na podlagi pri njemu že obstajajoče moralne drže. Iz nje črpa vsakdanja moralna komunikacija . Ravno tako še ni pojasnjeno vprašanje, kaj so viri te drže, v katerih okoljih jih najdemo in od kod prihajajo. Pozornost pri naslednjih delnih raziskavah bo zato usmerjena predvsem na komunikativna dogajanja in njihove moralne dimenzije. O enem in o drugem je bilo že mimogrede nekaj omenjeno v dosedanjih razmišljanjih. Nadaljnje pripombe naj prispevajo k boljšemu razumevanju sledečih raziskovalnih poročil.

Komunikativna dogajanja so nam poznana in samoumevna v svoji vsakdanji konkretnosti, kot vprašanja in odgovori, pripovedi, očitki, ljubezenske izjave, pogovori s kupci, svetovanja, družinski pogovori za mizo, strankarske razprave itd. Očitno je, da

24. Prim. k temu Bergmann i. dr., v pripravi, 1998.

25. Prim. za to prispevke o »Das Wort zum Sonntag« in posvetno moralno pridigo v Bergmann i. dr., op. cit.

26. Prim. Ebertz, 1991.

pri tem ne gre za poljubne lastne konstrukcije, ki služijo samo našim osebnim zahtevam. Imajo svojo »zgodovino« in podvržena so zahtevam situacije, katerih se udeležujejo drugi kot določene osebe ali ljudje določenega tipa. In končno so pri njihovem izvajanju v mnogih ozirih naprej oblikovana, od izbora besed, ki naj bi bile razumljive za drugega (ali bi nanj hoteli napraviti vtis) do (resnega, opominjajočega, ironičnega, šaljivega itd.) tona in do dialoško-strukturnih obveznosti komunikacijske zvrsti, katero uporabljajo komunikacijski partnerji: opravljanje, šala, žalni govor, razgovor za službo. V tej konkretni množici so komunikativni procesi empirično oprijemljivi; tako lahko postanejo predmet raziskave.

Med številnimi pojavnimi oblikami lahko osnovno strukturo komunikacijskih delovanj[27] zajamemo v dveh kategorijah: delovanje je enostransko usmerjeno k drugim in ne pričakuje »odgovora« (lahko pa ga v posebnih pogojih vendarle dobijo), ali pa je obojestransko in pričakuje in dobi (ponavadi) odgovore. Drugič so delovanja lahko neposredna, če se udele,enci komunikativne situacije nahajajo v medsebojnem telesnem dosegu, ali pa so posredna, če so potrebni drugi nosilci pomena kot lastni glas, gestika ali pa izraz obraza za prenos smisla »sporočila«. Oblike posrednosti so zaradi tehnoloških sprememb od dimnih signalov do interneta seveda postale pestre. Poleg tega lahko posredne in neposredne, enostranske in vzajemne oblike komunikacije nastopajo mešano, npr. prenekateri telefonski posvetovalni programi, ki potekajo med moderatorjem in strokovnjakom in tistim, ki kliče, in občinstvom v televizijskem studiu hkrati.

Še ena pripomba k moralni komunikaciji. V širšem smislu besede so kot moralna komunikacija lahko razumljeni vsi procesi posredovanja smisla, torej vsaka komunikacija. Vsako dogajanje, ki se ga ljudje udeležujejo, vsak dialog nalaga udeležencem določene obveznosti, npr. glede pozornosti, neke obzirnosti itd. Ali obveznosti vedno tudi res izpolnimo, je drugo vprašanje. Na vsak način se načeloma lahko sklicujemo nanje kot pravila, brez katerih skupno življenje ne bi bilo mogoče.

Vendar to široko pojmovanje ne ustreza vsakdanjemu razumevanju, ker ostaja pri običajnemu poteku komunikativnega dogajanja in socialne interakcije nasploh ta dialogicna morala v ozadju. Zdravi razum ima dobre razloge za to, da o morali govori le v ožji povezavi, namreč takrat, ko je splošno moralno zakulisje človeškega ravnanja oprijemljivo, izrecno in tako rekoč iztožljivo. Tudi analitično je zoženje pojma koristno. O moralni komunikaciji bomo torej lahko govorili šele, kadar v komunikativni dejavnosti vrednotimo tuje ali lastno delovanje, ali celo življenje, posamezno ali kolektivno osebo. To takrat, ko vrednotimo po kriterijih, ki so usmerjeni v predstavo o dobrem in zlem. Pri tem je ocenjevanje lahko eksplicitno ali implicitno. Razlikovanje med eksplicitnim in implicitnim vrednotenjem, torej med neposrednim in posrednim moraliziranjem, se je v primerjalni analizi komunikativnih stilov potrdilo v določenih okoljih, skupinah, družbah in obdobjih, in se bo gotovo tudi v obravnavanem primeru, v nemški sodobni družbi, izkazalo kot koristno.

27. Prim. Luckmann, 1992.

3. Vmesne institucije

Na osnovi predhodnih razmišljanj o problemu posredovanja smisla in moralne komunikacije v modernih družbah lahko nekoliko poenostavljeno rečemo, da v funkcionalno diferenciranih in pluralističnih družbah ni samo osebna identiteta, ampak tudi morala manj jasno in trajno določena z družbenimi institucijami, in da se jo daleč močneje kot v drugih družbah »prepusti lastni režiji«. Posledice, ki jih ima to za družbeno ureditev, posebno za »duhovno orientacijo« neke družbe, ne moremo zlahka oceniti. Vendar ni dvoma, da živita osebna avtonomija in družbena anomija v nevarnem sosedstvu.

Privatizacija osebnega življenja, raznolikost ponudb smisla različnih obratov, ki ponudbe smisla izdelujejo skupaj s polifonijo s tem povezanih postopkov pri posredovanju smisla, heterogenost morale: vse to lahko pripelje do dezorientacije v življenju. V splošnem sicer pripomorejo ustaljene navade k stabilnosti vsakdanjega življenja in dajo notranjo gotovost. Odpade nujnost, da bi morali enake probleme reševati vedno znova. Če to drži že za posameznika, velja še bolj za kolektivne samoumevnosti. Kolektivne samoumevnosti so tako rekoč del družbenih pomenskih sestavin, ki so postale rutina. V starejših družbah so bile zasidrane v homogenih socialnih okoljih, v konkretnih »življenjskih oblikah«[28] . Varujejo jih medsebojno se ojačujoče norme socialne institucij. V modernih družbah je socialna opora teh samoumevnosti iz omenjenih strukturnih razlogov veliko šibkejša kot v prejšnjih družbenih redih[29]. Ta okoliščina je škodljiva trdni orientaciji v družbenem svetu. S tem pa še ni nujno, da se dezorientacija v takšni družbi zares epidemično razširi[30]. Na obseg in na socialno razdelitev dezorientacije lahko vplivajo druge okoliščine. Med njimi so tudi take, ki vzrokom za dezorientacijo lahko celo nasprotujejo. Med temi sta zelo pomembna obstoj in način delovanja vmesnih institucij. Pri zanimanju, ki je motiviralo dela za to knjigo, so v središču pozornosti.

Tudi kompleksne in individualistične moderne družbe, v katerih se je osebna identiteta v veliki meri umaknila v zasebno področje, niso sestavljene iz neposredne vzporednosti ali celo nasprotovanja skupka posameznikov, »zaprtih« v njihove majhne življenjske svetove na eni strani in velikih »abstraktnih« institucijah, predvsem gospodarstva in države, na drugi. Med posameznikom in velikimi, kompleksnimi, anonimnimi institucijami moderne družbe, z raznolikimi sistemi posebnih znanj, delujejo vmesne institucije. To raven prostora lahko razumemo strukturalno, pač kot vmesno raven. S takim razumevanjem vključuje vmesna raven vsako obliko kolikor toliko institucionaliziranega ravnanja oz. vsake organizacije, skupine in vsako socialno okolje, ki obstaja med »velikimi« družbenimi institucijami in posamezniki.

28. Da bi navezali na Borstov pojem iz mojstrske analize srednjega veka , 1973.

29. Osnovna potreba človeka, od njene izpolnitve je navsezadnje odvisna varnost in gotovost, je nepokrita: tehnični kulturi ne uspe stabilizirati življenjskega prostora, ravno tako v majhni meri kot stabilizirati »socialni prostor«. Gehlen, op. cit., s. 53.

30. Poleg tega moramo razlikovati med dejansko razširjenostjo kriz orientacije in kulturnokritičinimi (nekoč predvsem v Nemčiji) diagnozami kriz intelektualcev. Prim. k temu predvsem Greiffenhagen, 1997. Poseb. s. 23-39.

Z vprašanjem, kaj se dogaja na tej ravni, se naša pozornost usmeri k funkcijam teh institucij. Kar koli drugega še sodi k njihovim nalogam, glavna funkcija, tako so vedno domnevali, je posredujoča, ne glede na različne oblike posredovanja. Pomenske sestavine lahko tečejo enostransko od »zgoraj navzdol«, kot npr. pri vmesnih stopnjah in srednjih »nadstropjih«, kot se pogosto zgodi pri natanko vodenih, strogo hierarhično organiziranih cerkvah, političnih strankah, gospodarskih podjetjih in sindikatih[31]. Poleg komunikativnih postopkov v katerih posredujemo važne dele pomenskih sestavin družbe, lahko teče posredovanja smisla tudi v nasprotni smeri, tako da vodi marsikaj, kar izhaja od posameznika, preko vmesnih do »velikih«, anonimnih institucij. V specifičnem pomenu besede, ki je v rabi od Durkheima dalje, so »intermediarne« le tiste institucije, ki zagotavljajo posredovanje smisla v obe smeri. Teoretične in ideološke predpostavke so tako razumljenim, »smisel« v obe smeri posredujočim vmesnim institucijam prinesla precejšen ugled. Družba, ki ima take institucije, tako je argumentirano, poseduje tako rekoč »imunski sistem«, ki preprečuje dezorientacijo, ki akutno ali kronično grozi zaradi strukturnih sprememb v družbi. Zadostna mreža intermediarnih institucij bi lahko preprečevala družbi, da zapade v stanje anomije. Dejavnosti takih institucij naj bi posameznika varovala pred tem, da bi se mu pomenske strukture njegove kulture zdele kot da nimajo nič opraviti z smislom lastnih izkušenj in lastnega delovanja ali da bi jih doživel kot nezdružljivo s seboj[32]. Zavirale naj bi potencialno vedno večjo ločitev anonimnih birokratičnih aparatov »velikih« institucij od njihove »osnove«. Posebno pa mislijo, da so vmesne institucije bistveni sestavni del »civilne« družbe. Njihov delni izpad ali odsotnost v celoti bi ogrozil vzpostavitev oz. obstoj zdrave demokracije[33]. Še bolj pozitiven smisel povezujemo v družboslovju s pojmom socialni kapital, ki je soroden intermediarnim institucijam[34]. Prav tako soroden, čeprav nekoliko bolj oddaljen pojem »intermediarne stopnje« pa se uporablja večinoma kot deskriptivni strukturni pojem[35].

---

31. Razprave o »vplivu baze« v političnih strankah, v gospodarskih podjetjih o »decentralizaciji«, v cerkvah (npr. v katoliški Cerkvi od »reakcije« na Drugi vatikanski koncil) o sinodalni ureditvi, pobudah vernikov itd., lahko razumemo kot pogovore o tem, ali so ali pa naj bodo te institucije »intermediarne«.

32. Prim. Berger in Luckmann, op. cit., posebej s. 76 sl.

33. To je npr. vodilna misel raziskovalnega projekta Nemške raziskovalne skupnosti (DFG) (»Intermediarne organizacije in demokratična stabilnost v vzhodnem delu Srednje in v jugovzhodni Evropi med obema vojnama 1918-1939/41«) pri Seminarju zgodovine (Wolfgang Höpgen) Univerze v Leipzigu.

34. Putnamove analize so pokazale, da so razširjena pripadnost društvom, cerkvi, politične aktivnosti na lokalni ravni itd. od blizu povezani z različnimi pozitivnimi posledicami, npr. z nižjo stopnjo kriminalnih dejanj, in da so se s takim in podobnim indeksom razumljene forme oblikovanja skupnosti v Združenih državah Amerike zmanjšale v nekaj desetletjih. To ugotovitev so zelo upoštevali v ameriških socialnih in kulturnopolitičnih razpravah. Prim. Putnam, 1995, in isti (v projektu ustanove Bertelsmann Stiftung, ki še poteka [publikacija je v pripravi za leto 1999]). O pojmu socialnega (in kulturnega) kapitala prim. tudi Colemann, op. cit., in Bourdieu, 1983.

35. Prim. Kaufmann, izdajatelj, 1987.

Vsekakor moramo opozoriti, da razvijem metaforo naprej, da vmesne institucije zbirajo socialni kapital na različne načine in ga »dobro« ali »slabo« potrošijo ali investirajo. Lokalne karitativne dejavnosti malteškega reda imajo posledice, krajevno omejene in celotno družbene, ki so drugačne od desno- (ali levo-) radikalnih krajevnih sekcij; ku-klux klan pomeni nekaj drugega kot združenje staršev in učiteljev; prostovoljno gasilsko društvo je nekaj drugega kot lokalna mafija. Kaj torej sestavlja intermediarne institucije v družbi, ne moremo ugotavljati le iz inventarja vmesne ravni v družbenemu prostoru; pa tudi formalna analiza eno- ali dvostranskosti procesov posredovanja smisla še ne pove zadosti o načinu delovanja in njihovem moralnem značaju[36]. Da bi ugotovili, kakšen pomen gre pripisovati vmesnim institucijam v družbi, ali, in kako, si nasprotujejo na krajevni ravni, v konkretnem socialnem okolju, v morebitni dezorientaciji na celotni družbeni ravni, potrebujemo temeljite empirično raziskavo »osnove«, ki komunikativne postopke posredovanja smisla podrobno opisuje. Tako bomo morda razlikovali prave od ponarejenih »kovancev« socialnega kapitala, ki je v obtoku.

Ni potrebno pojasnjevati, zakaj bi bila raziskava vseh družbenih formacij, ki sodijo k vmesni ravni socialnega prostora, naloga, ki bi bila preveč zahtevna celo za največje družboslovne raziskovalne zmogljivosti. Čeprav je popolno zaznavanje stanja nemogoče, lahko bolj natančen pogled na strateško izbrane institucije na tej ravni osvetli celotni položaj.

Katere institucije bi najbolj služile temu namenu?

Družine so življenjske skupnosti, v katere otroci vstopijo z rojstvom ali s posvojitvijo in zakonca z institucionalizirano zvezo. S pomočjo tradicije, različnih pravnih ureditev, z ekonomskim pritiskom in afektivno vezjo - deleži teh pogojev niso povsod enaki - so (do neke mere) zavarovane proti samovoljni razpustitvi. Zanje je značilno redno se ponavljajoče, neposredno medsebojno[37] ravnanje v okviru trajne in obširne[38] socialne zveze. V modernih zahodnih družbah so iz njih nastale življenjske skupnosti, ki so najprej v svoji meščanski različici in potem malodane splošno ravnale po kulturnem predpisu ljubezenske zveze zakoncev in se pri tem znašle v napetosti s predpisi trajnosti zveze.

Po običajnem pojmovanju seveda družina ni to, kar označujemo kot vmesno institucijo. Danes se morda zdi, da je tako rekoč bližje posamezniku, oz. privatni zvezi posameznikov kot družbeni, čeprav »samo« vmesni instituciji. Ampak v tradicionalnih družbah posameznik ni užival tako visoke stopnje od družine neodvisne posameznosti, kot mu je priznana kot posledica strukturalnih sprememb v moderni družbi. Kamorkoli pa smo pripravljeni uvrstiti družino v sestavi družbenega prostora, je nedvomno od nekdaj prevzemala najpomembnejšo vlogo v posredovanju med zgodovinskim

36. Prim. k temu tudi Then, 1997.

37. Recipročno ravnanje, vendar je v tradicionalnih in zgodnjih modernih družbah z oziroma na socialno moč večinoma zelo asimetrično, v slabši položaj postavi ženske.

38. Ni enako obširno v vseh družbenih tipih in oblikah zakona.

družbenim redom in med vsakim novim primerkom vrste homo sapiens. V družini so se na otroka prenašale temeljne pomenske sestavine neke kulture. Za družbeno reprodukcijo je bila najpomembnejša življenjska skupnost.

Bila je vsekakor do najnovejših časov. Ali je še vedno?

Kulturno- in družbeno-kritični glasovi so se posebej intenzivno - od 19. stoletja dalje - pritoževali nad propadanjem družine. Tudi danes slišimo vedno znova, da je družina v težki krizi. Torej ni nič novega, da moralni podjetniki, posebno, vendar ne izključno tradicionalistično obarvani, že vidijo zaton starega reda in vseh vrednot, prav posebno tistih, ki jih predstavlja družina. Zdaj, ob koncu drugega tisočletja našega štetja, v obdobju splošnega milenarizma in intelektualnih fantazij o postmoderni, to ni nič prav posebej presenetljivega. Vendarle priljubljenost takšnih jeremijad še ne pomeni nujno, da tožeči glasovi nimajo prav. Ali niso tiste, ki so vedno znova po krivici kričali »volk«, na koncu požrli ravno volkovi? Pojasniti moramo ne le spekulativno, ampak tudi empirično[39], kako pomembna je družina kot življenjska skupnost v moderni družbi, kako otrokom posreduje pomenske sestavine in temeljno obnašanje, razjasniti ali v njej otroci še razvijejo kolikor toliko stabilne začetke osebne identitete, in ali lahko podpira osebno identiteto zakoncev[40]. Eksemplarično preučiti to z analizo komunikacije v družini je naloga prvega delnega poročila v knjigi[41].

Nazorske skupnosti se izoblikujejo, kadar nazor, vključivši videnje sveta ne le tako kot je, ampak kakršno naj bi bilo, ki ga deli več ljudi, motivira skupno ravnanje. Kolektivno ravnanje v službi skupnega nazora zahteva skupno življenje, vsaj v omejeni obliki. Nazor pa je lahko tudi take vrste, da nasploh, brez omejitev obvezuje k življenju v skupnosti. Nazorska skupnost postane obenem življenjska skupnost, torej prav tako kot družina trajna socialna zveza, ki jo zagotavlja redno se ponavljajoče, neposredno medsebojno ravnanje. Če se obrača navznoter, se v splošnem nagiba k osamitvi navzven z različno radikalnostjo, kot npr. v nekaterih versko-komunističnih naselbinah v 19. stoletju v Ameriki, v izraelskem kibucu, v ezoteričnih skupnostih. Čisto drugače se razvija nazorska skupnost, če iz prepričanja narekuje, da se obrne navzven, in »osvoji svet«. Gibanje oživlja misijonarska vnema in v določenih pogojih preko solidarnosti

39. Naloga, s katero se sooča obsežna knjiga Nemškega mladinskega instituta (Deutsches Jugendinstitut), ki jo je izdal Bertram, 1995. Med drugim lahko upoštevamo Burkartovo, 1995, (posebno s. 423 in 424) kritiko netočnosti in pretiranosti empirično utemeljene teze individualizacije v mnogih sociooloških teorijah.

40. Glede na možnost empirične raziskave takih vprašanj prim. npr. metodološko integrativno zasnovo pri Bronfenbrennerju, 1979.

41. Raziskava seveda ne orje popolne ledine, ampak povsem raziskano področje. Rezultati in njihovo tolmačenje so si vsekakor nasprotujoči, kot bo pokazalo delno poročilo. Čeprav se je zdelo, da daje znaten del študij vsaj deloma prav kasandram, so ravno novejše raziskave osvetlile nov pogled na stanje družine. Tako je najnovejša objavljena kompaktna in obširna predstavitev (Bertram, 1997) kulturnokritični neuspešnosti družine izrazito nenaklonjena; podobno, blizu podatkom, Hill in Kopp, 1997. Prim. tudi metodološko popolnoma drugače zasnovano Študijo o družini v sedanji Nemčiji: Allert, 1998.

svojih članov lahko povzroči spremembe v organizaciji družbe. Te spremembe včasih lahko ustrezajo programskim ciljem gibanja; kar pogosto pa so nenamerne in nepredvidene.

Družbena gibanja so intermediarna v posebnem smislu. Prototip družbenega gibanja je protestno gibanje, za katerega je značilno, da programatično nastopi proti »velikim« institucijam. Torej niso vnaprejšnja ustanova civilne družbe, ki obojestransko posreduje smisel, kot bi morda ustrezalo idealistični predstavi o vmesnih institucijah. Po svojih zgodnjih obdobjih nastajanja se družbena gibanja neizogibno srečajo s težavo, kako najti trajnejše oblike organizacije. Če pristajajo na določeno hierarhizacijo organizacije in birokratizacijo postopka, spremenijo svojo moralno »karizmo« v vsakdanjo, in se institucionalizirajo v društva, stranke itd.. Tako se težava premesti. Kako lahko zagotavljajo »stik z bazo«, še naprej zadovoljivo zastopajo notranje prepričanje pripadnikov, in hkrati tako rešujejo svoje konflikte z državo in gospodarstvom, da bi njihove nasprotne instance poimenovali pavšalno, da se ne preobrazijo v nevplivne, obrobne sekte? Z drugimi besedami: Kako lahko postanejo »prava« vmesna institucija?

V zahodnih družbah je eksemplarično zanimiv primer sodobnega protestnega gibanja. »Ekološko gibanje lahko velja za primer zgodbe o dvojnem uspehu: za samo gibanje, pa tudi za prilagodljivost političnega sistema«. Tako ocenjuje prav pozitivno Franz-Xaver Kaufmann nemško različico[42]. Zdi se, kot da bi bilo ekološko gibanje dober primer moderne vmesne »institucije« v ožjem, pozitivno vrednotenem pomenu besede. Bolj natančno gledano pa ni niti »institucija« niti strnjeno gibanje. Oznaka obsega več tokov, ki tečejo v isto smer, tvorijo vsepovprek meandre in se delijo v stranske rokave. Čeprav ni institucija v strogem pomenu, vsebuje »gibanje« nekatere deloma in raznovrstno institucionalizirane skupine in okolja. Odprto je vprašanje, kateri deli gibanja smisel dejansko posredujejo »od spodaj navzgor« in hkrati »od zgoraj navzdol« in katere oblike moralne komunikacije se udeležujejo teh procesov posredovanja. Pojasnjevanju tega vprašanja se posveča druga posamična raziskava v tej knjigi.

Med sestavinami moderne družbe, ki jih pogosto pritegnejo k razlagi dezorientacije, zavzema vidno mesto »nejasnost sveta«. Resničnost se človeku zdi - predvsem zaradi »eksplozije znanja« in »tehničnega veka« - tako zapletena, da ne more nihče več imeti pregleda nad njo. V kulturnopolitični areni so mnenja o posledicah bliskovitega kopičenja najrazličnejših vrst znanja v temeljnih znanostih in uporabni raziskavi deljena. Mnenja so močno moralno obarvana. Niso predmet sledečih razmišljanj. Ta se nanašajo na spremembe same, na spremembe družbenih zalog znanja v moderni, katere obtožujejo za dezorientacijo modernega človeka. Zaslužijo si kratek opis.

Vzemimo, da je za poenostavljeni idealni tip strukture družbenega znanja v arhaičnih skupnostih značilno, da je skoraj vse znanje, potrebno za življenje v takšni skupnosti, za vse enako in vsem enako dostopno[43]. Družbeno zalogo znanja je potemtakem sestavljalo splošno znanje, torej znanje, ki so si ga delili odrasli in se je do neke mere

42. Kaufmann, 1997, s.182.

43. K temu nazorno Redfield, 1956 (posebno s. 72 sl.).

enako preneslo na naslednjo generacijo. Model je seveda preveč preprost: skoraj povsod so obstajale zasnove posebnih znanj, npr. šamanskega zdravilstva in vedenja o onostranstvu. Življenjske izkušnje mož in žena niso v nobeni družbi (popolnoma) identične, in otroci sprva vedo manj od odraslih, če popolnoma odmislimo to, da se različno hitro in dobro učijo. Delitev dela po spolu je bila različna že v zgodnjih kulturah, ko so bili ljudje lovci in nabiralci, posledica je npr. v znanju o lovu in rastlinstvu. Čeprav gre dejansko za poenostavitev, model poudarja zelo pomembno bistvo: neenake porazdelitve znanja, s katerokoli funkcijo že, arhaičnim družbam ni vsilila sama strukture znanja. Kjer se je neenaka razdelitev znanja razvila iz drugih vzrokov, so jo pogosto vzdrževali s konkretnim sistemom oblasti. Določene dele znanja so ščitili v obliki tajnega znanja. Model, koristen kot kontrast pri opisu strukture zalog znanja v moderni družbi.

Že v starih civilizacijah so se oblikovala posebna znanja, teoretična (npr. verska in astronomska) in praktična (npr. rokodelska). Družbena porazdelitev znanja se je še dodatno zapletla zaradi razvoja splošnega znanja, tj. znanja, ki je bilo posredovano vsem, v različne variante. Vzrok za to so bile v največji meri različne življenjske razmere, ki so jih pogojevali kasta, stan ali pripadnost spolu, in tem pogojem odgovarjajočem različnem posredovanju in učinku verskih, filozofskih in zgodnjih znanstvenih teorij. Od renesanse dalje je diferenciacija znanja stalno naraščala. Raznolikost sistemov in podsistemov posebnih znanj se je posebej hitro širila od 18. in začetka 19. stoletja, dodatno pospešeno pa v zadnjih desetletjih. Za posameznika je ostajala vsakodnevna resničnost še bolj kot prej pregledna le v omejenih prostorih dogajanja njegovega »majhnega življenjskega sveta«. V drugih družbah so nepregledne in potencialno nevarne vidike resničnosti premaknili na simbolno-religiozno raven. V moderni je postala nepreglednost konstitutivna za vsakdanji svet.

Po koreniti spremembi poklicne strukture v »storitvenih« in »informacijskih družbah« v drugi polovici tega stoletja postaja v vedno večji meri vsak človek strokovnjak za nekaj, vendar za nekaj v razločno začrtanem opravilu: nadzor strojev za polnjenje mleka v steklenice, vratar v profesionalnem nogometu, davčno svetovanje za obrtnike, biokemične raziskave za farmacevtsko industrijo. Tako kot je vsak sam strokovnjak vsaj v svojem majhnem prostoru, imamo druge strokovnjake - tudi tam, kjer sami sploh nimamo pregleda. Če gledamo znanstveno, je bil pri preprosti družbeni razdelitvi znanja prevladujoči socialni tip nestrokovnjak, »laik« da uporabimo izraz anahronistično, kajti kjer smo komaj imeli strokovnjake, tudi ni bilo laikov. Ta je bil pri razreševanju težav, na katere je naletel v vsakdanjem dogajanju, običajno popolnoma kompetenten. V moderni družbi pa komaj še najdemo koga, ki bi bil pristojen na različnih področjih, pa naj bo samo vsakdanjega življenja. Pa tudi če bi bil, bi se spričo velike ponudbe strokovne kompetence sam upal počutiti kompetentnega[44]. Od nege dojenčka do poprave pokvarjenega televizorja, od vzgoje otrok do pravilne diete, od počitniškega veselja do ljubezenskih težav, vedno bolj smo odvisni od »strokovnjakov«, oziroma mislimo, da smo. Prizadevanja, da bi sami postali tako rekoč

44. Prim. Uvod k Luckmannu in Sprondlu, 1972.

nepoklicni strokovnjaki, od vzgojitelja vrtnic do specialista za Mallorco, od domačega mojstra do »alternativnega« psihologa, gotovo niso nova. Njihova množitev in velika širitev je pa najbrž povezana z globoko vznemirjenostjo laika glede svojih zmožnosti[45].

To je tudi ozadje profesionaliziranega[46] svetovanja strankam, ki si ga pred pol stoletja sploh ni bilo mogoče zamisliti v takem obsegu[47]. Svetovanje posreduje najrazličnejše vrste znanja, med drugim tudi vedenje o znanju, ki je pomembno za »klienta«. Razvije se celo strokovno znanje o tem, kje in kako lahko prejmemo znanje na določenem področju. Kako to poteka, katero vrsto »smisla« in moralnega »prepričanja« posredujejo v svetovalnih ustanovah, ali sploh sodijo svetovalne ustanove oziroma katere k »dobrim« vmesnim institucijam in preprečujejo desorientacijo, to so vprašanja, o katerih vemo še razmeroma malo. Da bi izvedeli več in da bi bilo to, kar bomo izvedeli, zanesljivo, je cilj tretje raziskave.

Prevedla Brigita Stele
Strokovni pregled Tomaž Luckmann

45. Prim. Hitzler in Honer, 1988.

46. Tradicionalno dajanje nasvetov med sorodniki ali prijatelji je seveda že vedno obstajalo. Vprašanje, ali ga je širjenje profesionaliziranega svetovanja potisnilo v ozadje, je še odprto. Sicer je »profesionalizirano« sinonim za različne stopnje, recimo, tujega svetovanja, ki temelji na posebnem znanju različnih vrst ali se vsaj sklicuje nanj.

47. V širšem pomenu besede lahko sem štejemo tudi svetovalno literaturo. Pot skozi najbližjo knjigarno bo ponazorila obilico ponudbe in njeno skoraj neverjetno raznolikost. Ravno tako pregled kataloga knjižnega kluba. V enem samem mesečnem dopisu npr. priporočajo izdajo eksercitij sv. Ignacija Lojolskega: kot »odlično osnovoza vsakogar, ki si išče boljše razumevanje Boga in verske dinamike«, poleg tega, še tako rekoč v isti panogi, Tao Te Chinga, nekaj strani dalje, »Direktno od CEO« (Chief Executive Officer), kjer »vodilni poslovneži svetu odkrivajo ideje, ki bi jih lahko potreboval vsak menedžer«, potem knjige za učenje erotične masaže, za upravljanje računalnika, seksualna priporočila »za nebogljene«, kuharske knjige, joga proti bolečinam v križu itd.