

Meri DAGLAS

Sa engleskog prevela Jelena Stakić

Institucije ne mogu imati sopstveni um

Putnici u nekom autobusu ili slučajno okupljena gomila ljudi ne zaslužuju da se nazovu društvom: među pripadnicima društva mora postojati slično mišljenje i sličan osećaj. Ali to ne znači da udružena grupa ima sopstvene stavove. Ako išta ima, ima zbog pravne teorije koja joj pripisuje fiktivnu ličnost. Pravno postojanje, međutim, nije dovoljno. Pravne pretpostavke ne pripisuju udruženjima emotivne pristrasnosti. Za grupu se ne može reći da se "ponaša" — još manje da misli ili oseća — samo zato što je pravno konstituisana.

Ako ovo i jeste doslovno tačno, velik deo društvene misli to prećutno poriče. Po marksističkoj teoriji, društvena klasa može da opaža, bira i dela na osnovu sopstvenih grupnih interesa. Demokratska teorija zasniva se na ideji kolektivne volje. Ali, u iscrpnoj analizi, kad dođe do pojma kolektivnog ponašanja teorija o individualnom racionalnom izboru nailazi samo na teškoće. Po toj teoriji, unapred je sigurno da se racionalno ponašanje zasniva na samoživim motivima. Pojedinač sračunava šta je u njegovom najboljem interesu, te dela u skladu s tim. Ovo je osnov teorije na kojoj se temelje ekonomska analiza i politička teorija, a mi ipak stičemo suprotan utisak. Po našoj intuiciji, pojedinci velikodušno, čak i bez oklevanja, bez upadljive sebičnosti, doprinose javnome dobru. Umanjivanje značaja sebičnog ponašanja sve dok se ne obuhvati svaki nesebičan motiv naprosto čini tu teoriju ispraznom.

Emil Dirkem je na drugi način razmišljao o sukobu pojedinca i društva (Durkheim, 1903, 1912). On je taj sukob premestio u zaraćene elemente u osobi. Po njemu, početna greška je u

1 tome što se poriču društveni koreni individualnog mišljenja. Klasifikacije, logičke operacije i vodeće metafore pojedincu daje društvo. Povrh svega, osećaj a priori ispravnosti nekih ideja, i besmislenosti drugih, razdaje se kao deo društvenog okruženja. Dirkem je mislio da je uvređenost do koje dolazi kad se ospore duboko uvreženi sudovi intuitivna reakcija koja potiče neposredno iz privrženosti društvenoj grupi. Po njegovom shvatanju, jedini istraživački program kojim bi se objasnilo kako nastaje društveno dobro bio bi rad u oblasti epistemologije.

Dirkemovo mišljenje veoma je primereno našem vremenu. Dirkem je verovao da se osnove građanskog društva nikako ne bi mogle objasniti utilitarizmom. U njegovo doba nisu se ni naslućivali mnogi tanani problemi i paradoksi utilitarizma. Ali, on je sve vreme bio uveren da je Bentamov model, po kom društveni poredak automatski proishodi iz radnji racionalnih pojedinaca rukovodenih ličnim interesom, suviše ograničen, zato što ne pruža objašnjenje za grupnu solidarnost.

Dirkemova sociološka epistemologija sudarila se s povećim protivljenjem i do dana današnjeg ostala je nerazvijena. Dižući ulogu društva u organizovanju mišljenja na viši stupanj, on je na niži stupanj spustio ulogu pojedinca. Zbog toga su ga napadali kao racionalistu i radikala. Pošto nije detaljno i tačno objasnio koji su koraci njegove funkcionalističke argumentacije, navukao je na sebe i obrnutu pritužbu — da nije previše radikalan, nego da se poziva na iracionalizam. Činilo se da Dirkem priziva neki mistični entitet, društvenu grupu, i taj entitet obdaruje nadorganskim, nezavisnim moćima. Zbog ovoga je napadnut kao konzervativni društveni teoretičar. Uprkos ovim slabostima, njegova ideja

ipak je bila suviše dobra da bi se odbacila. Epistemološkim sredstvima možda bi se moglo objasniti ono što se nije moglo objasniti teorijom o racionalnom ponašanju.

Po Robertu Mertonu, francusko zanimanje za sociologiju saznanja bilo je uglavnom nezavisno od plodnih rasprava o ideologiji i društvenoj svesti koje su u isto ono vreme vođene u Nemačkoj. Mertonov ogled o Karlu Manhajmu glavna je podloga za ovu temu (1949). Merton je istakao da Francuzi u svom izboru problema ističu "opseg varijacija između različitih naroda, i to ne samo u moralnim i društvenim sklopovima, nego i u saznoj usmerenosti". S druge strane, nemačku sociologiju saznanja duboko je obeležio levičarski hegelijanizam i marksistička teorija. U njenim ranim formulacijama, sociologiju saznanja u Nemačkoj u stopu su pratili relativistički problemi, i njome su dominirale propagandističke namere. Uporedo s postepenim otklanjanjem tih problema, središte predmeta znatno se pomerilo ka odnosima pojedinca prema društvenom poretku uopšte uzev. Dejstvo varijacije u društvenom poretku uglavnom se previdalo (a previda se i dalje). Sve je bilo usredsređeno na interese. Uobičajena tipologija saznanja, na primer, teži da različita stanovišta objasni upućivanjem na sukobljene interese različitih slojeva u modernom industrijskom društvu. Nije bilo pokušaja da se uporede stanovišta zasnovana na sasvim različitim tipovima društva. Merton završava svoj pregled spisom logičkih grešaka u Manhajmovim argumentima, a Manhajmove retoričke izume razotkriva kako bi ih prevazišao. Jasno je da iz sociologije koja se ne zanima za opseg razlika između različitih društva ne može proisteći nikakav naučni okvir za poređenje.

U poređenju s nemačkim doprinosom, francuske dirkemovske ideje manje su se pretopile u sociologiju nauke. Prvo, one su bile manje prinudne upravo zato što su bile manje političke, pošto su se bavile primerima iz udaljenih, egzotičnih naroda. Drugo, sociologija, iako je možda otpočela s filozofskim pitanjima i političkim temama, najveći podsticaj za razvoj dobila je zato što je pružila neophodno oruđe za administrativne svrhe. Tako je klonuo Dirkemov intelektualni program.

Srećom, današnji talas zanimanja za filozofiju nauke koji se ogleda u radu Ludvika Fleka (Ludwik Fleck) podudara se s talasom zanimanja koji u političkoj teoriji postoji za izvore privrženosti i altruizma. U svojoj knjizi o identifikaciji sifilisa, *Nastanak i razvoj naučne činjenice (The Genesis and Development of a Scientific Fact, 1935)*, Flek je razradio i proširio Dirkemov pristup. Vredelo bi podrobno uporediti tačke u kojima se Dirkem i Flek slažu, odnosno u kojima se razilaze. Na mnogim mestima Flek je otišao mnogo dalje od Dirkema; na drugima mu nedostaje glavna Dirkemova sintetizujuća ideja. Obojica su podjednako isticali društvenu osnovu kognicije.

U svom skeptičnom napadu na teorije uzročnosti, Dejvid Hjum (Hume) je već postavio pitanje za Dirkema; Hjum je tvrdio da mi u svom iskustvu možemo da nađemo samo sled i učestalost, a ne zakone ili nužnost. Uzročnost pripisujemo upravo mi sami.

Navodeći Hjuma, i Dirkem je postavio jedno pitanje imaginarnoj publici sastavljenoj od apriorističkih filozofa, čikajući ih da nam pokažu "otkud mi to imamo tu iznenađujuću povlasticu, i kako to da u stvarima možemo da vidimo izvesne veze koje nam ispitivanje tih stvari ne otkriva". Njegov odgovor je da su kategorije vremena, prostora i uzročnosti društvenog porekla.

"One predstavljaju najopštije odnose koji postoje između stvari: prevazilazeći po širini sve na-

še druge ideje, one dominiraju svim pojedinostima našeg intelektualnog života. Ako se ljudi u bilo kom trenutku ne bi složili oko tih suštinskih ideja, ako ne bi imali iste pojmove o vremenu, prostoru, uzroku, broju itd., nemoguća bi bila svaka veza između njihovih umova, a s time i svekoliki život uopšte. Otuda, društvo ne bi moglo da prepusti kategorije slobodnom izboru pojedinca, a da se i samo ne prepusti... Postoji jedan minimum logičke usklađenosti ispod kojeg ono ne može da ide. Iz tog razloga društvo se služi sveukupnim svojim autoritetom nad svojim pripadnicima ne bi li predupredilo takve nesaglasnosti... Nužnost s kojom nam se nameću kategorije nije posledica prostih navika čiji jaram s malo napora možemo lako da zbacimo; niti je posredi fizička ili metafizička nužnost, pošto se kategorije menjaju na različitim mestima i u različito vreme; to je posebna vrsta moralne nužnosti koja je za intelektualni život ono što je moralna obaveza za volju" (Dirkem, 1912, str. 29-30).

Uporedite ovo s Flekom, koji je rekao

Kognicija je društveno najuslovljenija aktivnost čovekova, a saznanje je najviše društveno ostvarenje. Sama struktura jezika predstavlja prinudnu filozofiju karakterističnu za to društvo, a čak i jedna jedina reč može predstavljati složenu teoriju... plitka je svaka epistemološka teorija koja ne uzima u obzir sociološku zavisnost svake kognicije na fundamentalan i iscrpan način (Flek 1935, str. 42).

Analizirajući ideju društvene grupe Flek je otišao dalje od Dirkema. On je uveo nekoliko specijalizovanih termina: zajednicu mišljenja (*engl. "the thought collective"*, ekvivalent Dirkemovoj društvenoj grupi), i njen stil mišljenja (*engl. "the thought style"*, ekvivalent Dirkemovim kolektivnim predstavama), koji vodi opažanje, uvežbava ga i proizvodi zalihi saznanja. Po Fleku, stil mišljenja postavlja preduslove svakoj kogniciji, i određuje šta se može smatrati razumnim pitanjem i istinitim ili lažnim odgovorom. On obezbeđuje kontekst i postavlja granice svakom sudu o objektivnoj stvarnosti. Suštinska mu je odlika da je skriven od pripadnika zajednice mišljenja.

Pojedinac u kolektivu nije nikad, ili je jedva ponekad, svestan preovlađujućeg stila mišljenja koji na njegovo mišljenje gotovo uvek deluje apsolutno prinudnom silom, i s kojim je nemoguće ne slagati se (Flek 1935, str. 41).

Flekov stil mišljenja vrlo je blizak ideji pojmovne sheme, koja po nekim filozofima tako strogo ograničava pojedinčevu kogniciju i upravlja njome da to isključuje transkulturnu komunikaciju. Po Fleku, stil mišljenja je za mislioca isto onako suveren kao što je to Dirkem smatrao za kolektivnu predstavu u primitivnoj kulturi, samo što Flek nije govorio o primitivnim narodima.

Po Dirkemu, velika razlika između modernog i primitivnog društva može se objasniti podelom rada: da bismo razumeli solidarnost, treba da ispitamo one elementarne oblike društva koji ne zavise od razmene uraznoličenih usluga i proizvoda. Po Dirkemu, u tim elementarnim slučajevima pojedinci počinju da misle na sličan način tako što internalizuju svoju ideju društvenog poretka, i sakralizuju je. U prirodi je svetoga da bude opasno i izloženo opasnosti, i da svakog dobrog građanina poziva da brani njegove bastione. Zajednički simbolički univerzum i klasifikacije prirode otelovljuju načela autoriteta i koordinacije. U takvom sistemu rešeni su problemi zakonitosti, pošto pojedinci nose društveni poredak u sebi, u svojoj glavi, i projektuju ga u prirodu. Poodmakla podela rada, međutim, uništava ovaj sklad između moralnosti, društva i fizičkog sveta, i zamenjuje ga solidarnošću koja zavisi od delovanja tržišta. Dirkem nije smatrao da je solidarnost zasnovana na svetovnoj simbolici mogućna u industrijskom društvu. U modernom dobu svetost je preneti na pojedinca. Ta dva oblika solidarnosti osnova su glavne tipologije u Dirkemovoj teoriji (Dirkem 1893, 1895).

Flek je pravio razliku između zajednice mišljenja, koja obuhvata istinske vernike, od društva mišljenja (*engl. "the thought community"*), formalnih pripadnika onog prvog, ali ne nužno i pod stegom stila mišljenja. Potom je dopustio da se zajednice mišljenja menjaju u skladu sa svojom postojanošću u vremenu, od onih najprolaznijih i najslučajnijih do formacija koje su najpostojanije. Smatrao je da je stil mišljenja postojećih formacija disciplinovaniji i ujedinjeniji, kao što je to

kod cehova, sindikata i crkava. Flek se potrudio da razmotri unutrašnji sklop grupa; u središtu postoji unutrašnja elita rangovanih iniciranih pripadnika, a na spoljnom rubu su mase. Središte je pokretačka tačka. Periferija prihvata njegove ideje u besprizivnom, doslovnom smislu; po rubu dolazi do okoštavanja. Flek je predviđao mnoge svetove mišljenja, svaki sa središtem i obodom, koji se presecaju, razdvajaju i stapaju. Donekle paralelno moralnoj gustini u Dirkemovoj teoriji, Flek je priznavao da čista količina interakcije može da se menja; stepen koncentracije i energije u središtu zavisi od pritiska zahteva sa spoljnih rubova. Kad je ta interakcija jaka, jedva da se i postavlja pitanje pojedinčevog odstupanja. Fleka nisu zanimale svetost ili društvena evolucija. I pored toga, Dirkemovu ideju o suverenom stilu mišljenja primenio je na moderno društvo, čak i na nauku. Dirkem bi se zgrozio zbog toga. Kako je Flek govorio, prema naučnim činjenicama dirkemovci ispoljavaju "preterano poštovanje koje se graniči s pobožnošću" (str. 46-47). Izrugivao se njihovom stavu smatrajući ga naivnom preprekom gradnji naučne epistemologije.

U Dirkemovim kazivanjima često se priziva nekakav tajanstven, nadorganski grupni um. Sigurno je da se Flek ne može opušiti zbog iste mane. Njegov je pristup bio u celini pozitivistički. U razmatranju kritike koja ih obojicu pogađa, dobro ćemo uraditi ako ih udružimo radi zajedničke odbrane. Ponekad najbolji odgovor ima Flek, ponekad Dirkem. Ako se budu borili kao saveznici, rame uz rame, svaki može snagom da nadoknadi slabost onog drugog.

U svom predgovoru priređivač-prevodilac Flekove knjige upoređuje njegovu početnu odbačenost od kritičara s trenutnim i zvučnim uspehom knjige *Logik der Forschung*, objavljene otprilike u isto vreme (Trenn, str. x). Tako različiti prijemi mogu se u velikoj meri objasniti relativnom snagom zajednice mišljenja kojoj su pripadala oba pisca. Poper (Popper) je bio poznata ličnost u uglednom društvu bečkih filozofa, a Flek — čist autsajder u filozofiji. U biografskoj skici Flek je opisan kao "humanista enciklopedijskog znanja" (Flek, str. 149-53). Doktor medicine i bakteriolog čiji su se objavljeni radovi i istraživanja odnosili na serologiju tifusa i sifilisa, i na razne patogene organizme, nije se dobro postavio da bi ostavio utisak na filozofe. Više bi u dirkemovskom duhu bilo da dovršimo Flekovu ideju, i kažemo da se izostanak pažnje koji ga je početku pogađao može objasniti zajednicom mišljenja, to jest društvenom organizacijom. Pri svemu tome, zanimljivo je razmotriti i priređivačevu ideju da je početni neuspeh bio stvar neusaglasivih stilova mišljenja. I zaista, čini se da su prvi kritičari zamerili Fleku zbog redukcioniističke minimizacije uloge naučnika-pojedince. Prebacivali su mu da u istoriji nauke zanemaruje pojedinačne ličnosti. Odbacili su njegovu sociološku analizu kao nešto što malo dodaje onome što je već rekao Maks Veber. Sve u svemu, kritikovali su ga zbog cele njegove poruke, a ne zbog bilo kog uzgrednog elementa. Odbačen je njegov energični zahtev za sociološkom i uporednom epistemologijom. Priređivači njegove knjige veruju da se vreme promenilo i da je danas došlo do pre-

sudne promene u stilu mišljenja.

U istoriji nauke zacelo se pojavilo novo zanimanje za različite stilove rezonovanja. Galilej je uveo nov stil mišljenja koji je stara pitanja učinio nemogućim. Ilen Heking (Ian Hacking), u poglavlju "Jezik, istina i razum" (1982), daje kratki pregled niza skorašnjih, uticajnih ogleda o istoriji nauke koji se bave "novim načinima rezonovanja čiji su počeci i putanje razvoja specifični" (str. 51). U većini slučajeva, međutim, ispoljava se tendencija zanimanja za stil mišljenja, a ne za njegove odnose prema zajednici mišljenja. Da bi promena u Flekovoj usmerenosti bila stvaralačka, stil mišljenja ne sme se razdvajati od zajednice mišljenja, čime bi ponovo bio izostavljen sociološki deo poduhvata.

Od godine 1937. Tomas Kun (Kuhn) je u jednoj naputnici prvi obratio pažnju na Flekovu knjigu (Kun 1962). U svom predgovoru engleskom izdanju on izražava kolebanja koja će njemu i Fleku i dalje biti zajednička. Flekov položaj, veli on, nije bez fundamentalnih problema.

... po meni, oni se skupljaju, kao prilikom prvog čitanja, oko pojma zajednice mišljenja... Smatram da taj pojam suštinski vodi na pogrešan put i izvor je neprestane napatosti u Flekovom tekstu. Kratko rečeno, čini se da zajednica mišljenja deluje kao kakav pojedinačni um u velikim razmerama, pošto ga mnogi ljudi poseduju (ili su posed-

nuti od njega). Da bi objasnio njegov očigledan zakonodavni autoritet, Flek stoga u mnogo navrata pribegava terminima pozajmljenim iz govora o pojedincima (Kun 1979, str. x).

Ukratko, mišljenje i osećanje pripadaju osobama kao pojedincima. Ali, može li i društvena grupa da misli ili oseća? To je glavni, neusaglasiv paradoks. U Flekovoј knjizi Kun ceni niz posebnih uvida, ali ne i Flekov glavni argument. Od bacujući ga, Kun deli nelagodnost mnogih liberala. Filozofija pravde Džona Rolsa (Rawls) zasniva se na otvorenom individualizmu; po njegovom viđenju, društvo nije "organska celina sa životom koja ima sopstveni oblik drugačiji od svih njegovih pripadnika u njihovim međusobnim odnosima i oblik koji stoji iznad svih njih" (Rols, 1971, str. 264).

Danas, istina, postoji nekoliko idejnih pokreta u pravcu na koji je uporno ukazivao Flek. Na primer, danas se lakše nosimo s neugodnim terminima. Prevodioci su pretresli i odbacili nekoliko alternativa za *denkkollectiv*, kao što su "škola mišljenja" ili "saznajna zajednica", pre nego što su usvojili doslovni prevod "zajednica mišljenja". Ali, danas je izraz "svet" poprimio ispravno značenje. Svet mišljenja (uključujući i raspoznatljive svetove teologije, svetove antropologije i svetove nauke) na mestu zajednice mišljenja bio bi veran osnovnoj Flekovoј ideji, uz odgovarajuće povezivanje s *Načinima gradnje sveta* Nelsona Gudmana (*Ways of Worldmaking*, Goodman, 1978) i *Svetovima umetnosti* (*Art Worlds*) Hauarda Bekera (Becker, 1982). Flekov predmet bio je naučno otkriće, Bekerov je umetničko stvaralaštvo, a Gudmanov — kognicija uopšte uzev.

Svaki od ovih međusobno veoma nezavisnih mislilaca upadljivo je srodan ostalima. Beker podvlači da umetničko delo, čak i kad se pripisuje određenom umetniku, nastaje iz kolektivnog napora. U svet umetnosti, pored umetnika, on uključuje i bezimenu saradnju snabdevača, fabrikanta koji pravi platna, proizvođače boja, izrađivača ramova, prodavaca, dizajnera kataloga, galerija i javnosti. Stvar je istorijske sreće što pojedinci u jednoj klasi učesnika u svetu umetnosti zapadnog slikarstva mogu da se proslave pod nazivom "umetnici". U drugim svetovima umetnosti, u drugim dobima i na drugim mestima, zajedništvo ateljea ili ceh glav-

nih zanatlija nadjačavaju slavu pojedinca. Svi svetovi umetnosti, u umetničkom radu, zavise od postojanja javnosti. Interakcija sa zahtevima javnosti ključni je i kreativni deo muzike, ili sveta slikarstva. Flek je razmatrao istu misao, naglašavajući kako ulogu laboratorijske prakse, tako i podrške javnosti.

Da nije bilo upornog i bučnog negodovanja javnog mnjenja koje je tražilo pregled krvi, Varsermanovi opiti nikad ne bi dobili društveni odziv koji je bio apsolutno bitan za razvoj reakcije, za njeno "tehničko usavršenje", i za zbiranje zajedničkog iskustva. Samom laboratorijskom praksom lako se može objasniti zašto je za pripremu ekstrakta, osim vode, trebalo da se isprobaju alkohol, a kasnije i aceton, i zašto je osim sifilitičnih organa trebalo upotrebljavati i zdrave. Mnogi radnici izveli su ove opite takoreći jednovremeno, ali stvarno autorstvo pripada zajednici, praksi saradnje i timskom radu (Flek 1935, str. 77-78).

Otišao je čak tako daleko da je bezimenost i samopotiranje naložio svim naučnicima. Ovim demokratskim idealom može se delimično objasniti zašto je Flek za opis svetova nauke odabrao ruski model kolektivne farme.

Nelson Gudman tvrdi da ispravnost kategorija zavisi od njihovog slaganja sa svetom. To da se ispravnost, značenje, slažu s delanjem i s ostalim kategorijama, paralelno je Flekovoј ideji sklada među elementima u nekom stilu mišljenja. Teče gotovo paralelno s Flekovom idejom da je istina, u izvesnom smislu, sačinjena od iluzija (rečenica koja je zabrinula Kuna). Način na koji je Flek objasnio gradnju objektivne stvarnosti putem društvenih iskustava zajednice mišljenja veoma je blizak Gudmanovom objašnjenju ispravnosti kao nečega što se slaže s praksom:

Bez organizacije, bez odabiranja značajnih tipova, izvedenog zahvaljujući predanju koje se razvija, nema ni ispravnosti ili pogrešno-

sti kategorizacije, nema ni valjanosti ili nevaljanosti induktivnih referenci, pravičnog ili nepravičnog pravljenja uzorka, i nema ni jednoobraznosti ili različnosti između uzoraka. Tako se opravdanje ispravnosti takvih provera možda sastoji prvenstveno u tome da se pokaže da su one ne pouzdane nego autoritativne (Gudman 1978, str. 138-39).

Antropolozi su se koristili načinima mišljenja da upute na iste autoritativno isprepletene reči i ideje (Horton i Finnegan 1973).

Umesto da se društvene grupacije koje su određene svojim osobenim stilom mišljenja nazovu zajednicama mišljenja, sad je lakše upotrebiti termine svetovi nauke, svetovi umetnosti, svetovi muzike, ili svetovi mišljenja, pošto to obezbeđuje savremene potporne veze s glavnom Flekovom idejom.

Teren je možda dobro pripremljen, ali Dirkem-Flekov program sociologije saznanja omašuje ako se zasniva na fundamentalnoj grešci. Na račun tog programa obično se navode dve ozbiljne zamerke. Prva zamerka je argument protiv labavih funkcionalnih objašnjenja. Dirkemova glavna teza, da religija održava solidarnost društvene grupe, jeste funkcionalno objašnjenje. Flek ima sopstvenu verziju nezavisne funkcionalne petlje:

Opšti sklop zajednice mišljenja zahteva da komuniciranje mišljenja u nekoj zajednici iz socioloških razloga vodi, nezavisno od sadržaja ili logičnog opravdanja, potkrepljenju sklopa mišljenja (Flek 1935, str. 103).

Obojica su bili funkcionalisti: postavlja se pitanje da li to njihovi argumenti ne uspevaju da ukazu na nužne logične korake? Ako ne uspevaju, da li bi se mogao dati neki bolji funkcionalistički argument koji bi opravdao njihove zaključke?

Druge primedba tiče se racionalne osnove za zajedničko delanje. Ako se pretpostavlja da su pojedinci racionalni i da teže sebičnim interesima, da li se oni ikad žrtvuju u korist grupe? A ako zaista rade protiv sopstvenog ličnog interesa, kojom se to teorijom ljudske motivacije može objasniti? Dirkem uvodi religiju da dâ deo objašnjenja. Po Fleku, svaki sistem saznanja neka je vrsta javnog dobra te, prema tome, i sama religija postavlja iste probleme. Po obojici, stvarno pitanje je pitanje pojave samog društvenog poretka. Stranice koje slede neće zanimati nikoga ko smatra da društveni poredak nastaje spontano. Teorija racionalnog izbora onemogućava da se spontano angažovanje, pod vidom religije, prebaci u argument. Angažovanje koje podređuje interese pojedinca većoj društvenoj celini mora se objasniti. Mnogim Dirkemovim čitaocima čini se da se njegov argument suviše naslanja na religiju, a ako zarad njihove sociološke epistemologije religijsko uverenje treba izjednačiti s bilo kojim drugim sistemom saznanja, onda Flekova tvrdnja da stil mišljenja suvereno vlada nad njegovim svetom mišljenja kao da je takode sumnjiva. Kako je nastala ta suverenost? Pristalice teorije racionalnog izbora zahtevaju da im se to objasni.

S druge strane, teorija racionalnog izbora ima ozbiljna ograničenja. Ljudi kao da ne delaju u skladu s njenim načelima (Hardin 1982). Program Dirkema i Fleka može da odgovori na funkci-

onalističku kritiku i kritiku racionalnog izbora samo razradom dvostranog viđenja društvenog ponašanja. Jedna strana je kognitivna: to je pojedinčev zahtev za redom i povezanošću, i za kontrolom nad neizvesnošću. Druga strana je transakciona: to je pojedinčeva korist koja maksimizuje delatnost određenu računom troškova i dobiti. U najvećem delu ove knjige malo ćemo govoriti o ovoj drugoj strani koja je već dobro zastupljena u naučnim radovima. Nedovoljno zastupljen slučaj jeste uloga kognicije u stvaranju društvene veze.

2

Otpisana mala razmera

Društva malih razmera su drugačija. Od onih koji su dobro upućeni u teškoću da se zajedničko delanje objasni u okvirima teorije racionalnog izbora, mnogi rado prave izuzetke. Malenost razmera daje prostor za interpersonalna dejstva. Tu se, zajedno sa iracionalnim emocijama, smešta celo polje psihologije. Kad su razmere odnosa toliko male da su lične, može se dogoditi sve, te teorija racionalnog izbora priznaje ograničenost svog područja. Prema tome, čini se da, kad je društvena organizacija veoma mala, teorijskog problema i nema. Kad se pobliže ispita, međutim, izuzimanje društava malih razmera od sile racionalne analize ne izdržava kritiku. Ta se društva ne mogu izuzeti ništa više nego što se izuzeti mogu religijske organizacije. Cilj ovoga poglavlja je da se argumenti racionalnog izbora prošire tako da otvore i one oblasti za koje se mislilo da teorija u njih nema pristupa. Tad teorija ostaje ogoljena. Neminovno će se suočiti s naglašenim teškoćama koje se ne mogu zataškati pozivanjem na razmere, ili na religijske, emotivne ili iracionalne činioce. Ovaj je korak nužan za suočavanje s nezgodnom empirijskom građom. Znamo da pojedinci zaista podređuju svoje privatne interese dobru drugih, da se altruističko ponašanje može uočiti, da grupe imaju uticaj na mišljenje svojih pripadnika, čak i to da razvijaju osobene stilove mišljenja. To znamo a da nemamo teoriju ponašanja koja ovo uzima u obzir.

U ovome što sledi analizu zajedničkog delanja Menkjura Olsona (Mancur Olson) primenićemo na sporna pitanja koja se

obično kriju iza dejstva razmera. U delu *Logika zajedničkog delanja* (*The Logic of Collective Action*, 1965), Olson počinje s ekonomskom teorijom javnih dobara, ali završava s opštom teorijom zajedničkog delanja. U ekonomskoj teoriji, javna dobra su hibridni pojam. Termin je podešen da odredi zakonito trošenje od strane vlade. Ako se prihod prikuplja da bi služio u javne svrhe, ove se moraju razlikovati od koristi za pojedince, i staviti pod javni zakonodavni nadzor. Javno dobro trebalo bi da koristi svima, kao što je to slučaj, na primer, s čistim vazduhom, ili bi barem trebalo da bude dostupno svima, kao što je to, recimo, javni autoput. Polazeći od primera odabranih da ilustruju jedan poseban problem politike, pojam javnoga dobra zasnivao se na tri složena i različita shvatanja: prvo, da se zaliha dobra ne smanjuje usled toga što ga troše pojedinci; drugo, da nijedna strana ne može tražiti povraćaj sredstava zato što je stvorila to dobro, pošto su sredstva prikupljana od zajednice; i treće, nijednom članu zajednice ne može se uskratiti korišćenje tim dobrom. U suštini, posredi je dobro koje izmiče mehanizmu cena, te tako izmiče i merilima ekonomske analize.

Olson je uopšteno formulisao da pojedinac koji se ponaša rukovođen racionalnim ličnim interesom neće prilagati zajedničkom dobru više nego što će iz njega dobiti koristi koje želi u sopstvenom interesu. Ovo iz dva odvojena razloga. Jedan se odnosi na prirodu javnih dobara, na probleme koji nastaju iz potrebe da se ona obezbede saradnjom, i na nemogućnost da se ikome, kad su jednom stvorena, uskrati korišćenje njima. Drugi se odnosi na činjenicu da se svakoj osobi koja je doprinela proizvodnji javnog dobra vraća sve manje što je broj osoba koje uživaju u proizvodu veći. Prvi razlog je veoma jak. Drugi, koji se zasniva na dejstvima razmera, treba bliže odrediti. Razdvojiš ta dva pitanja, počnimo razmatranjem prvog skupa problema, onog koji potiče iz prirode javnih dobara. Olson tvrdi da će pojedinca, dokle god njegov prilog ne bude bio dovoljan da proizvede zajedničko dobro, i dokle god proizvodnja tog dobra bude, po definiciji, zavisila od mnogih priložnika, racionalni proračun sprečavati da pruži bilo kakav doprinos. Jedan je razlog taj što je njegov lični doprinos od malog značaja. Pošto može da očekuje da odsustvo njegovog neznatnog priloga

neće ništa promeniti, možda se nada i da će se "ogrebati" o tuđe priloge. "Neka to uradi Džordž" jeste načelo Olsonove teoreme o neznatnosti. Drugi razlog može da navede pojedinca na nadu da će i ostali pasti u isto iskušenje da se "ogrebu" o tuđe priloge, a ako je tako, ako njihovi prilozi ne pristignu, njegov će biti protraćen. U oba slučaja, niska verovatnoća saradnje nema nikakve veze s razmerama.

Ovi argumenti pružaju ubedljivo objašnjenje za mnoštvo teškoća s kojima se suočavaju dobrovoljne organizacije. Iako ih je veoma dobro analizirao, sam Olson smatra da veću težinu ima argument koji se odnosi na razmere. Tačno je da je u nekim slučajevima dobit svakog korisnika utoliko manja što je ukupan broj korisnika veći. Javni autoputevi i parkinzi izraziti su primeri kako gužva smanjuje uživanje. Ali ovo se ne odnosi na druge vrste javnih dobara, kao što su nacionalna odbrana, policijska zaštita, ulično osvetljenje ili sindikati koji u određenoj industriji pregovaraju u korist radnika. Možda se ne odnosi ni na obrazovanje, ako se prihvati da se koristi koje su se nagomilale u svakoj obrazovanoj osobi umnožavaju povećanim prilikama za obrazovani javni govor. Zacemento se ne odnosi na stvaranje društvenog poretka. Što je veći broj osoba koje se mogu uključiti u sistem poverenja, to više prednosti za svakoga. Ovo je najrecitiji odgovor na pitanje kako se može objasniti zajedničko delanje. Svojom tezom Olson mnogo jače podvlači probleme poverenja stvorene mogućnošću da se ljudi "grebu", a ovo se odnosi na primere koji su zaista veoma malih razmera.

Po Olsonu, problemi zajedničkog delanja, onako kako su postavljeni u teoriji racionalnog izbora, mogu se rešiti ili prinudom, ili delatnošću koja je jeftin nusproizvod preduzetničkih radnji usmerenih na koristi za probrane pojedince, ili mešavinom to dvoje. Zajednica u kojoj nema nijednog od ovih podsticaja pati od neodlučnosti i razmirica. Svaki racionalni pojedinac koji odluči da bude član, a znajući da nema sankcija koje bi se mogle primeniti protiv njega, kao i da nema nekih posebnih nagrada za javnu službu, preračunavaće se ne bi li za njega bolje bilo da dela sâm. Ako je to slučaj sa svim članovima, grupa neminovno ostaje latentna. Kao takva, može zajednički uložiti napor tokom neke kratkoročne delatnosti — skupljanja sredstava ili protesta — ali ne mnogo više od toga.

Iz svoje opšte teorije Olson je izuzeo religijske organizacije. Ali dvadeset godina kasnije očigledno je da je izuzimanje religijskih organizacija greška. Istorija religije najbolje potvrđuje Olsonovu teoriju. Gde god religijske organizacije imaju pristup moćima prinude, ili su kadre da bogatstvom ili uticajem nagrađuju svoje probrane najodanije članove, životni put njihovih religija postojan je i napredan. A gde god pomenutoga iz bilo kog razloga nema, istorija te religije istorija je neprestanog trvenja i rascola (Douglas i Wildavsky, 1982). Našem razumevanju religije ne pomaže ako je od obesvećujućeg ispitivanja štitimo povlačeći oko nje granicu smernosti. Religija uopšte ne treba da bude izuzeta.

Olson je spreman da od implikacije svoje teorije izuzme i male grupe. On razme-

rama organizacije pripisuju presudni uticaj (Chamberlin, 1982), i očekuje da na određenoj tački umanjениh razmera njegova zapažanja više ne važe. Ako treba izuzeti zajednice malih razmera, kao i religijske organizacije, onda ono što Dirkem ima da kaže nije značajno, pošto je on svoje argumente zasnivao i na jednim i na drugima.

Dalje, postoji opšte verovanje da u nečemu što se zove "zajednica" pojedinci mogu nesebično da sarađuju i grade neko zajedničko dobro. U takvoj zajednici nalozi racionalnog izbora ne važe. Ovo je izvanredno moćna emotivna zamisao.

Ovi naizgled sitni izuzeci od analitičkog ispitivanja predstavljaju neucrtanu zemlju po kojoj svako može da tumara do mile volje. Takva sloboda šteti Dirkemovom i Flekovom projektu. Izuzeci nisu ni sitni ni nevažni. Njihovo prihvatanje otupljuje snagu celog istraživanja. A posebno to što oni odvlače pažnju s Olsonovog zanimljivog i pesimističkog pojma latentne grupe. Niko ko želi da objasni zajedničko delanje ne može olako da odbaci strahovite probleme s kojima se suočava neka mala zajednica koja nastoji da opstane. Još gore, poistovećenjem izuzetih oblasti društvenog života s oblastima malim po razmerama podrazumeva se da su one u moderno doba malobrojne i beznačajne. Ali, ovo je podmuklo. Mi govorimo o sistemskim prinudama na saradnju koje važe na ogromnoj skali, od Udruženja nastavnika i roditelja do radničkih sindikata, do izbornih jedinica za parlament, i do međunarodne saradnje (Olson 1965, str. 66-131). Razmere latentnih grupa u modernom društvu su velike; posledice njiho-

vog neuspeha da se sjedine su znatne. Stoga bi trebalo da prikupimo snagu i uđemo u ograđeni zabran. Na ovome mestu religiju možemo delimično ostaviti po strani, pošto religijska organizacija sasvim očigledno ne predstavlja nikakav izuzetak od opšteg slučaja, i zato što će neke posebne stvari o religiji i svetosti biti rečene u potonjim poglavljima. Ovo je tačka u kojoj treba da se usredsredimo na dejstvo razmera.

Pogrešna argumentacija mogla bi se izraziti na sledeći način. Malenost razmera pothranjuje uzajamno poverenje; uzajamno poverenje je temelj zajednice; većina organizacija, ako nemaju temelj u koristima za probrane pojedince, otpočinju kao male zajednice pune poverenja. Tad posebna obeležja zajednice rešavaju problem kako je uopšte moguć nastanak društvenog poretka. Mnogi smatraju da se, posle početnog nastanka kroz iskustvo zajednice, ostatak društvene organizacije može objasniti složenim preplitanjem sankcija i nagrada pojedincima. Čini se da i sam Olson staje uz ovo stanovište. Postoje dve velike teškoće da se ono prihvati — empirijska i teorijska. U praksi, društva malih razmera nisu primer idealizovanog viđenja zajednice. U nekima se pothranjuje, u nekima ne pothranjuje poverenje. Zar niko ko je o ovome pisao nikad nije živio na selu? Nije pročitao nijedan roman? Pokušavao da prikupe sredstva za neki fond? Svakako, ima uspešnih zajednica, ali protivno je duhu racionalnog istraživanja odabirati samo slučajeve koji se uklapaju, a postaviti mnoge druge. Čovek bi se mogao upitati da li je ovo neki oblik ispitivanja,

ili ideologija, ili pak kvazi religijsko učenje. To će pružiti prikladan primer za skup ideja koje svoju valjanost, pa prema tome i svoju moć, više dobijaju iz prepoznatljivih primena u institucijama negoli iz snage razuma. Jer, obraćanje maloj, idealizovanoj, prisnoj zajednici nosi veliku snagu u političkoj retorici.

Majклу Tejloru (Michael Taylor) pripada velika zasluga što je društveni poredak razmatrao kao javno dobro. Isto tako, on spada u mnogobrojne koji veruju da su male zajednice oblik društva u kojem racionalni lični interes ne nalaže ishod odluka (1982). Prihvati li se samo da je zajednica dovoljno mala i dovoljno postojana, za njene se pripadnike misli da slobodno daju priloge koje bi u nekim većim i fluidnijim konglomeracijama zadržali za sebe. Ovom tvrdnjom donekle se izvrđava pitanje, pošto ostaje pitanje kako zajednica uspeva da bude postojana. Tejlor je analizirao tri vrste zajednica. Postoje moderne komune (ili hotimične zajednice), koje su proučavali mnogi. Drugo, postoje seoska društva, koja su proizvela čitavu kućnu radinost učestnosti. Treće, postoje mala društva plemenskih razmera koja su opisana u antropološkoj literaturi. Za sva tri tipa postoji tako obimna, raznovrsna dokumentacija prepuna pojedinosti, da je se većina filozofa, razumljivo, kloni, i tako ideja da se male zajednice izuzimaju iz analize racionalnog ponašanja lako ostaje neuznemirena od kritike.

Tejlor počinje time što zajednicu, kao nešto što je malih razmera, smešta na kraj kontinuuma elemenata na kojem je svaki element podložan uvećanju svojih raz-

mera. Stoga je zajednica, po definiciji, mala, interakcije se u njoj odigravaju oči u oči, a odnosi su u njoj mnogostrani. Drugo, u njoj je rasprostranjeno učestvovanje u procesima odlučivanja. Treće, članovi zajednice dele verovanja i vrednosti; najsavršeniji primer zajednice bila bi puna jednodušnost. Četvrto, zajednica se drži na okupu zahvaljujući mreži uzajamnih razmena.

Tejlor tvrdi da sve ovo čini neprimenljivim analizu racionalnog izbora.

U mnogim zajednicama malih razmera nisu potrebni nikakvi "selektivni podstreci" ili nadzori: racionalno je dobrovoljno sarađivati u proizvodnji javnog dobra kao što je društveni poredak (Tejlor 1982, str. 94).

Dalje od nezgrapne tvrdnje da se pojedinci koji bi bili sigurni da će od javnog dobra steći dobit zaista i udružuju da ga stvore, potrebno nam je da znamo koji su koraci u njihovom međusobnom pregovaranju. U svakom društvenom poretku ponaosob postoje sporna pitanja pravde i morala. Tejlor pretpostavlja da se u veoma malim zajednicama takva pitanja rešavaju uspostavljanjem ekonomske jednakosti i širokim učestvovanjem u javnim poslovima.

Da bi zadržao ovo stanovište i kad je plemensko društvo posredi, Tejlor bi morao da isključi upravljanje od strane tajnih udruženja, klika i spletkaroških skupina, što bi se svelo na proizvoljno brisanje krupnih zajednica iz njegovih primera. Da-

lje, on prećutno podrazumeva da u stvarnoj zajednici fizičke prinude nema. Zavisí od toga šta se smatra prinudnim. Osim ako se prinudi ne dà veoma usko značenje, uputno bi bilo iz ove definicije zajednice izostaviti većinu plemenskih društava malih razmera. U većini lutalačkih družina lovaca ima, istina, mnogo primera jednakosti i učestvovanja. Ali, u tim lovačkim družinama povoljne uslove za zajednički život bez prinude stvaraju drugi činioci, a ne sama malenost razmera. Raštrkanost populacije, obilje neophodnih resursa kojima se potrebe zadovoljavaju na niskoj razini, uz laku pokretljivost između družina, omogućuju da se sukob raspline kroz razdvajanje (Service, 1966; Lee i DeVore, 1968). Vrlo je verovatno da su to uslovi u kojima se, po Olsonovoj teoriji, može očekivati da će biti mnogo latentnih grupa: pojedinac nema bogzna šta da dobije ili izgubi ako ostane s grupom, lako menja stranu kojoj će iskazivati vernost, pretnjom da će se otepeti lako odoleva pokušajima prinude. Mali utrošak energije i mali napor koji pripadnici takvih grupa ulažu u prirodne resurse u svom okruženju nagoveštavaju da je potkrepljena barem teza po kojoj se, kad su uslovi tako povoljni za pojedinca, ne odmiče daleko na putu saradnje.

Dejvid Hjum je rekao da se problem zajedničkog delanja najbolje može rešiti u veoma malim zajednicama, zato što u njima postoji malo imetka oko kojeg može izbiti svađa. Ovo je, isto tako, i poen više podršci drugog argumenta: u malim zajednicama nije se uspelo sa stvaranjem mnogo vidljivih dokaza zajedničke koristi. Odmaknemo li se od posebnog slučaja pokretljivih družina lovaca, druge zajednice malih razmera ne pokazuju neki upadljiv uspeh u stvaranju društvenog poretka koji delotvorno štiti ono malo osoba i njihove skromne imetke.

U antropološkoj perspektivi, povoljni činioci imaju manje veze s razmerama, a više s proporcionalnim odnosom populacije i resursa, zajedno s mogućnošću da se potrebe zadovolje bez uvlačenja bilo koga u težak, jednoličan, dugotrajan rad koji jedne navodi na iskušenje da iznuđuju usluge od drugih. Ipak, sasvim bi pogrešno bilo uvrstiti takve zajednice u latentne grupe u Olsonovom smislu. One zapravo obrazuju trajne i delotvorne moralne zajednice. Posredi je nešto drugo, što se ne opire analizi i nema nikakve veze s razmerama, nego se previđa usled lažne uverljivosti dejstava razmera.

Pretpostavimo da se nekako ostvario jedan oblik društvenog poretka: tad na drugom stupnju Majkl Tejlor nabraja četiri načina na koje zajednica deluje da bi ga održala. Mnogi bi se autori potpisali ispod njegovog spiska. Nijedan od tih načina nije uverljiv. Prvi od tih navodno ekstraracionalnih oblika društvene kontrole zasniva se na pretnjama i ponudama. A ove su, ni manje ni više, nego obraćanje pojedinčevom ličnom interesu. Antropolozi su zapravo veoma dobro dokumentovali ovaj proces, ali njihova je analiza suviše usaglasiva s glavnim tokom teorije racionalnog izbora da bi se njome moglo opravdati izuzimanje malih zajednica od sile takvog izbora.

Često se govori da je drugi način održavanja društvenog poretka socijalizacija. Odrasli su izloženi javnom sramoćenju, a deca prolaze kroz bolne inicijacije kroz koje se obučavaju da zauzimaju ispravne stavove. Ali, pitamo se kako roditelji uopšte bivaju navedeni da dopuste da njihova deca trpe unapred propisane muke i unižavanja. Zajedničke sankcije vid su zajedničkog delanja. Povlačenje iz procesa socijalizacije još je jedan način nesaradnje. Šta se dešava kad jedna majka tvrdi da je njen sinčić suviše osetljiv ili suviše mali? Šta je zadržava da ne

povuče svoje dete, a sve ostale majke da ne povuku svoju decu u bezglavom bekstvu od socijalizacije? Ali, zar taj zajednički izbor nije upravo ono što i pokušavamo da objasnimo?

Treći način na koji se navodno održava društveni poredak u primitivnim društvima jeste održavanje kroz strukturalna obeležja tih društava. Ovo je osetljiva tačka. Pomenuta obeležja nisu specifični mehanizmi društvenog nadzora; ona se ne mogu odvojiti od onoga što se nadzire, ali obezbeđuju okosnicu za društvene nadzore. U suštini, posređuju obrasci uzajamnosti, srodstva i braka. Ovi obrasci razmene, pak, artikulacije su društvenog poretka koji je po sebi samo jedna artikulacija ponašanja, tako da se argument vrti u krugu. Može ga spasti samo izrična funkcionalistička pretpostavka o samoodržavajućem sistemu isprepletenih radnji.

Najrasprostranjenije potvrđena odlika primitivnog društva za koju se tvrdi da održava društveni poredak jeste verovanje u natprirodne sankcije, kao što su strah od veštičarenja, vradžbine, ili kazne što stižu od predaka. Ako drugi argumenti omaše, a ovim verovanjima se prepusti da ponesu glavno breme argumenta o odvajanju zajednice od ostatka društvenog ponašanja, onda se čitava argumentacija predaje iracionalnim činionicima. Ili je stvaranje zajednice nešto što samo primitivni narodi mogu da postignu, ili se takva verovanja moraju uopštiti tako da se mogu primeniti i na moderno društvo.

Ortodoksnim antropološkim tumačenjem, koje je bilo prihvaćeno sve do kraja 60-ih godina, pretpostavljao se samostabilizacioni model u kom svaka stavka verovanja igra ulogu u održavanju društvenog poretka. Neki zanimljivi preokreti u poslednjoj četvrtini veka, međutim, doveli su u sumnju postojanje tendencija koje doprinose ravnoteži u društvima koja su proučavali antropolozi. Jedan činilac je teorijski razvoj ovog predmeta i novi nalazi. Među njima, najznačajniji je rast kritičke marksističke antropologije čiji istorijski materijalizam odbacuje homeostazu koju su isticala ranija pokolenja (Abramson, 1974; Bailey i Llobera, 1981; Bloch, 1975; Friedman, 1979; Godelier, 1973; Meillassoux, 1981; Sahlins, 1976; Ter-ray, 1969). Još jedan važan činilac je kraj kolonijalizma. Još jedan, razvoj terenskog rada na Novoj Gvineji, zemlji koja pre antropološkog istraživanja nije bila kolonizovana. Sad je moguće izmaknuti se u stranu i proceniti posledice kolonijalne uprave na sve pojedinačne podstreke i na upotrebu sile.

Razume se, u kolonijanim uslovima lakše je bilo zamišljati zajednicu u kojoj nema prinude. Potčinjenim narodima više nije bilo dopušteno njihovo ranije unosno trgovanje puškama, slonovačom i robovima. Više im nije bilo dopušteno da se bore za slavu lovom na glave, ili otimeanjem stoke, i nije im više bilo dopušteno da postavljaju zasade, krađu žene ili sprovode nasilne osvete. U kolonijalnoj ekonomiji, u kojoj je jedini ekonomski podstrek za rad bio nizak prihod od useva, lako je bilo pretpostavljati da izvorna zajednica nije nudila pojedincu podstreke za zaradu. Tekuća, usavršenija antropološka dokumentacija pokazuje ta društva malih razmera kao društva koja uopšte nisu statična, niti samostabilizaciona, nego kao društva koja se neprestano grade kroz proces racionalnog cenkanja i pregovaranja. Kategorije političkoga govora, kognitivne osnove društvenog poretka, ugovorene su. Na kojoj god tački ovoga procesa antropolog škljocnuo fotoaparatom ili pritisnuo dugme kasetofona, obično može da zabeleži izvesnu privremenu ravnotežu zadovoljenja, pri kojoj svakog pojedinca začas mogu da sputaju ostali pojedinci i okruženje. Pojedinčeva analiza troškova i dobiti neumoljivo i poučno važi i za najmanje mikro-razmene, kod njih kao god i kod nas. Antropolozi proveravaju verodostojnost etnografskih izveštaja svojih kolega tako što pomno ispituju navedenu ravnotežu međusobnih razmena. Njihov dokazni materijal uništava argument o ekstraracionalnim načelima koja na nekoj nenavedenoj tački umanjnih razmera proizvode zajednicu. Baš kad prete ili nude, pojedinci, ne bi li osnažili svoje zahteve, često prizivaju moć fetiša, duhova i veštica. Proistekla kosmologija nije odvojen skup društvenih nadzora. U Dirkegovom radu čitav sistem saznanja vidi se kao zajedničko dobro koje gradi udružena zajednica. U potonjim poglavljima moramo se usredsrediti upravo na ovaj proces.

Na ovome mestu uobičajena ideja anarhijske utopijske zajednice može se odbaciti kao jedna draga iluzija. Antropološka građa iz društava malih razmera podržava najpotpunije proširenje glavne teze Menkijura Olsona, teze po kojoj se pojedinci lako odvrćaju od prilaganja zajedničkom dobru. Ne podržava njegovu tvrdnju da su u tome glavni činilac razmere. Svaki pokušaj da se dubinski ispituju temelji društvenog poretka izvodi na svetlost dana paradoksalne temelje

mišljenja. Na ovoj razini apstrakcije, greška nije upućivanje na sopstvene tvrdnje koje se vrte u krugu. Ukazujući poverenje dejstvu razmera, taj argument je skrenut s pravoga puta. Iz njega je izostavljen predašnji logični korak koji bi ga odveo pitanju kako nastaju sistemi saznanja. Ima mnogo valjanih razloga za mišljenje da je teorija racionalnog izbora nedovoljna za objašnjenje političkog ponašanja. U zajednici građana događa se nešto što teorija racionalnog izbora ne hvata. Po Dirkem-Flekovom stanovištu, greška je u tome što je prenebregnut epistemološki problem. Umesto da pretpostavi da neki sistem saznanja iznenada nastaje prirodno i lako, njihov pristup širi skepticizam povodom mogućnosti zajedničkog delanja na skepticizam povodom mogućnosti zajedničkog saznanja i zajedničkih verovanja. Ova obuhvatnija sumnja u temelje zajednice ukazuje na put do odgovora.

Kako opstaju latentne grupe

Ako malenost razmera ne pruža objašnjenje za poreklo kooperativnih zajednica, možda nešto drugo pruža. Sugerisano je nekoliko psiholoških i socioloških objašnjenja koja ne pružaju eksplicitnu podršku funkcionalističkom pristupu svojstvenom Dirkemovoj i Flekovo argumentaciji. Psihološka se objašnjenja, međutim, moraju odbaciti ako zaobilaze aksiomatski okvir u koji je postavljen problem. Stoga ćemo odbaciti svako pozivanje na procese koji ohrabruju samožrtvovanje, zato što ovo zadovoljava psihičku potrebu za održanjem samopoštovanja, ili zato što pruža zadovoljstvo u pružanju zadovoljstva drugima. Takva psihička zadovoljenja ne deluju dovoljno pouzdano da bi ponela teret objašnjenja. Ako ponekad deluju, a ponekad ne, pitanje se samo vraća u oblik upitanosti šta to stavlja u pogon javno nadahnute emotivne stavove.

Po drugom vidu objašnjenja, zajedničko delanje zavisi od složene isprepletenosti mnogostrukih međusobnih razmena, posrednih ili neposrednih. Po tvrdom obliku ovog objašnjenja, u složenom skupu odnosa u kojima mora da dela uzdajući se u druge zato što nema izbora, racionalnom su pojedincu vezane ruke. Po mekom obliku, on ima izvestan izbor, i,

opredeli li se protiv saradnje, upropastiće celu stvar. Tad stiže i odgovor, primena društvenih sankcija kojima se kažnjava nekooperativno ponašanje. Ali primena sankcija, kao što smo videli kod društava malih razmera, oblik je zajedničkog delanja, i kao takva takođe iziskuje objašnjenje. Zamerka tvrdome obliku potiče iz pojma situacije u kojoj osoba nema izbora. Svakako, moguće je, i često se dešava da je osoba pod tako snažnom prinudom da zaista nema drugog izbora osim da se povinuje. U takvom slučaju nema govora o uzajamnom poverenju, i pitanje slobodne saradnje se i ne postavlja. Kad nema izbora, izišli smo iz okvira slučaja za koji važi teorija racionalnog izbora. Štaviše, proširiti ovaj slučaj na širok opseg zajedničkog delanja puko je šeptrljanje oko problema. Time se, isto tako, predlaže neprihvatljivo gledanje na ljudsko delanje. Njime se ljudi prikazuju kao pasivni agensi koji delaju pod manje-više potpunom prinudom. Argument se oslanja na jedan oblik sociološkog determinizma koji pojedincima ne priznaje ni inicijativu ni smisao.

Delimično i zbog ovog nedostatka, sociološki je funkcionalizam u poslednjih trideset godina uživao mali ugled. U njemu nije bilo mesta za subjektivno iskustvo pojedinaca koji hoće i koji biraju. Pretpostaviti da su pojedinci zahvaćeni u zupčanike neke složene mašinerije čijoj gradnji ne doprinose znači pretpostaviti da su oni pasivni objekti, kao ovce, ili roboti. I gore, u takvoj teoriji nema prostora za objašnjenje promene, osim ako ova, kao kakva neodoljiva sila prinude, ne dolazi spolja. Morali bismo biti preterano lakoverni da bismo prihvatili da se postojanost društvenih odnosa krije u tome.

Pošto su alternativna objašnjenja tako oskudna, potrebno je pažljivije potražiti neki oblik funkcionalističkog argumenta koji izbegava pomenute zamke, a ipak udovoljava potrebama Dirkem-Flekove ideje društvene grupe koja sopstveno viđenje sveta proizvodi tako što razvija stil mišljenja koji potkrepljuje obrazac interakcije.

Džon Elster (Jon Elster) je provokativno izjavio da je u sociologiji maltene nemoguće naći ikoje slučajeve funkcionalne analize u kojima se vide sve logikom zahtevane odlike takvog objašnjenja (Elster 1983). Ovo ne zato što su sociolozi nemarni u svojim raspravama, nego zato što on veruje da

funkcionalističko objašnjenje nije primenjeno ljudskom ponašanju. Njegova argumentacija počinje pregledom vrsta objašnjenja. U oblasti fizike važe uzročna i mehanicistička objašnjenja. U oblasti biologije važe uzročna i funkcionalistička objašnjenja. Funkcionalistička objašnjenja opravdana su svepokrivajućom teorijom prirodnog odabiranja. Na ljudsko ponašanje ne može se primeniti nikakva opšta teorija ekvivalentna teoriji o biološkoj evoluciji. Iz razloga koje je jezgrovito nabrojao, ljudska bića mogu da rade stvari koje biološki organizmi ne mogu da rade: mogu da se služe strategijom čekanja, mogu da se povuku jedan korak da bi napredovala dva, a mogu da povlače i druge prikrivene poteze. Za ljudsko ponašanje isključivo je primerena ona vrsta objašnjenja koja u obzir uzima nameru. Po Elsteru, kombinacija uzročnih i intencionalističkih teorija morala bi biti dovoljna za sve što se mora objasniti u ljudskom ponašanju. Postoje uzročne teorije koje ljudska bića podržavaju svojim ponašanjem, a ipak mogu biti manje-više pogrešne. Postoje, takođe, namere i odluke ljudskih bića koje se zasnivaju na uzročnim teorijama, a te su teorije ipak manje ili više dosledne, protivrečne, ili pogrešne. Za ljudsko ponašanje isključivo je primerena ona vrsta objašnjenja koja u obzir uzima nameru, ali pošto Elster ne ostavlja mesta za samoodržavajuće procese ili za nenameravane posledice koje deluju u održavanju postojeće situacije, to kod njega nema mesta ni za Dirkemovu i Flekovu ideju društvene grupe koja nenamerno proizvodi mišljenje koje održava sopstveno postojanje.

Od velike je pomoći Elsterovo detaljno objašnjenje uslova koje ispravno vođena funkcionalna analiza mora da zadovolji. Iako se na prvi pogled čine nejasni, oni u velikoj meri razjašnjavaju sporna pitanja. Institucionalni obrazac ili obrazac ponašanja, X, može se objasniti svojom funkcijom, Y, za grupu, Z, ako, i samo ako je:

1. Y posledica X;
2. Y korisno za Z;
3. Y nenameravano u radnjama koje izvodi X;
4. Y ili uzročni odnos između X i Y neprepoznat od učesnika u Z; i
5. Y održava Z uzročnom povratnom spregom koja prolazi kroz Z.

Ovaj popis sastavljen je na osnovu kritičke analize funkcionalizma Roberta Merton (Merton, 1949) i na osnovu daljih sugestija Artura Stinchkoma (Stinchcombe, 1968, str. 82-83). Osvrnemo li se na Mertonov izvorni ogled i potonje komentare, zapanjimo se kad vidimo koliko je loših funkcionalističkih argumenata bilo u opticaju. Nikakvo čudo što se Elster osetio nateranim da uvede izvesnu metodološku opreznost. Najjuvratiji navodi potiču od antropologa; neki slikoviti primeri potiču od Karla Marksa; a neke neoprezne primedbe — od sociologa koji su bili pod uticajem strukturalnog funkcionalizma Tolkota Parsonsa. Po Elsterovom shvatanju, glavno objašnjenje za prekomernu i neopravdanu prevlast funkcionalizma u društvenim naukama je istorijsko. Nastalo je zahva-

ljujući ugledu bioloških modela primenjenih u teoriji evolucije. Elster se potrudio da istakne osnovne razlike između bioloških i socioloških funkcionalističkih objašnjenja. On, međutim, nikako ne pravi razliku između funkcionalističkih tvrdnji datih s istinskom namerom da se pruži objašnjenje, i onih koje su puka retorička razmahanost. Svi živopisni primeri koje je Merton preuzeo od antropologa pripadaju drugoj vrsti. Oni su upotrebljavani kao perjanica u naperu koji su antropolozi 50-ih godina hteli da izvrše na staromodnu etnologiju (ili nagađačku istoriju, kako su je podsmešljivo nazivali). Ne može se poreći da su oni zaista predložili jedan komičan model koji su Merton i Elster s pravom izvrgli ruglu. Po ovim antropolozima, apsolutno sve što se događa ima funkciju da održi postojanje društvenog sistema.

Elsterov metod analiziranja korak po korak odličan je za svođenje nekog argumenta na njegove najbitnije elemente. Jedan argument je išao ovako: (1) Y (veće poklanjanje pažnje proizvodnji hrane) posledica je X (magije baštovanstva); (2) Y je korisno za zajednicu, Z, koja uzima tu hranu. Pokušaj ovog funkcionalističkog objašnjenja omašuje zato što niko ne pretpostavlja da u magiji baštovanstva nema namere da se poveća zaliha hrane. Slično tome, pokazivanje da iza magije ribolova stoji namera da se popravi tehnologija izrazito je uzročno objašnjenje.

A. R. Retklif-Braunov (Radcliffe-Brown) omiljeni argument da je funkcija rituala povećanje solidarnosti mogao bi se izraziti na sledeći način:

1. Y (rodovska solidarnost) posledica je X (kulta predaka);
2. Y održava unutarjni mir i odbranu od spoljne opasnosti i stoga je dobra za vernike (Z);
3. Tvorc X ne nameravaju da njime održavaju Y;
4. Isto tako, oni ne priznaju nikakvu uzročnu vezu kojom Y održava X.

Ovaj pokušaj funkcionalističkog objašnjenja omašuje. Šta je, tačno, skrivena uzročna petlja? Ona zavisi od psiholoških činilaca (koje Retklif-Braun naziva "ritualnim stavovima"). Očekuje se da upražnjavanje ovoga kulta proizvodi vrstu emocija koja doprinosi solidarnosti. Tvrdnja o ritualu koji podstiče emocije je slaba. Zar se niko nikad nije dosađivao u crkvi? Važno je primetiti da je ovo u neposrednoj suprotnosti s Dirkemovim načelima sociološkog metoda (Dirkem, 1985). Društvene činjenice moraju se objašnjavati društvenim činjenicama. Proizvoljno uranjanje u psihološku ravan upravo je ono što je Dirkem svojim metodom i hteo da zaustavi. Pravila sopstvenog metoda Dirkem je izvrdao time što je valjanost svetog oslonio na emotivno uzbuđenje koje se pojavljuje prilikom velikih skupova. Flek je primenio doslednije načelo po kojem su preduslovi komunikacije poverenje i pouzdanje; na taj način izbegao je nedoslednost kojom se racionalnost privremeno uklanja kako bi se objasnilo poreklo racionalnog mišljenja u uzavrelim emocijama uskomešanim prilikom javnih rituala velikih razmera. Bezbednije je držati se više Dirkemovog učenja negoli njegove prakse, i bezbednije je odbaciti funkcionalističko objašnjenje zasnovano na emocijama koje održavaju funkcionisanje sistema.

Odbacivanjem uzročnih petlji koje se sastoje od emocija takođe bi se isključile mnoge čvrsto ušaćene grane sociologije. Na primer, po teoriji devijantnosti ponekad se tvrdi da odgurivanje na takozvani marginalni položaj (X) stvara emocije (Y) koje marginalizovane osobe navode na antisocijalno ponašanje; tako emocije stvaraju petlju povratne sprege kojom osvetništvo marginalizovanih pojedinaca daje zajednici (nenameravanu) korist koja se sastoji od razjašnjenih normi (Cohen, 1980). Funkcionalistički argument oslanja se na neuverljivu petlju koja povezuje socijalne i psihološke posledice. Osim toga, teško je ustvrditi da razjašnjene norme nisu bile deo nameravanog ishoda.

Pobliže ispitivanje navodnih društvenih funkcija obožavanja predaka iznosi na videlo istu slabost. Da li je pretpostavka da vernici nemaju namere da stvore društvenu solidarnost ikad bila uverljiva? Razume se da oni imaju tu nameru. Moleći se u podnožju oltara, obožavaoci predaka otvoreno izjavljuju da se preci ljute što se njihovi potomci svađaju. Oni jedni s drugima razgovaraju okolišno. Umesto rđavog i nepotpunog argumenta o skrivenim mehanizmima samoodržavanja, sad prepoznajemo dobar argument o hotimičnom naporu usmerenom na ubeđivanje. Ipak, nemamo razloga da poverujemo kako će javne izjave o solidarnosti uspeti da unaprede ubeđenost. Ako rituali ne proizvedu potrebne emocije, oni koji izvode rituale možda gube vreme. Izgleda da je tim ranim antropolozima-dirkemovcima veoma teško da pruže potpuno funkcionalističko objašnjenje. Antropolozi koje navodi Merton, i oni koji dalje navode Mertonove navode, nastojali su da religiju objasne njenim praktičnim posledicama. Avaj! Religije ne čine uvek svoje vernike odanijima njihovim vladarima, ili marljivijima u njihovim ba-

štama i čamcima, kao što ni magija ne dovodi redovno ribe u njihove mreže. Ponekad dovodi, ponekad ne. Ti su antropolozi hteli da primitivne religije optuže zbog iracionalnosti (Firth, 1938). Jedina njima zamisliva odbrana religije naroda koje su proučavali nije bila ta da je religija racionalno neshvatljiva, nego da ona ima neka uzgredna dejstva koja učvršćuju solidarnost, ulivaju hrabrost i podstiču na rad (Firth, 1940). Ti antropolozi izvlače deblji kraj u oba sveta. Ne uspevaju da dođu do čistog funkcionalističkog argumenta. Isto tako, propadaju na kritici teorije racionalnog izbora, kao što sledi.

Najbolje što Retklif-Braun uspeva da učini da bi opravdao verovanje u pretke jeste da konstruiše jedan potpuno intencionalni sistem (Retklif-Braun, 1945). On tvrdi da su vernici sarađivali kako bi stvorili nešto što svi žele, i pretpostavlja da su u tome imali uspeha. Sveštenici i vernici nastoje da urade upravo ono za šta se u Olsonovoj političkoj teoriji pretpostavlja da je nemoguće, ili bar vrlo neverovatno. Oni hoće da se angažuju u zajedničkom delanju. Oni su racionalni pojedinci, obožavaoci predaka, i svaki od njih ima sopstveni način na koji želi da drugi postupaju s njim, i na koji sam želi da postupa s drugima. Pitanje je kako oni uopšte uspevaju da stvore to zajedničko dobro — saglasnost o precima. Isto pitanje vredi i za usaglašeno verovanje u tabue, ili u magiju ribolova, u greh ili u sakramente, u jednoga Boga ili u Trojicu-u-Jednom. Kako oni ustanovljuju zajedničku crkvu s osobenim učenjima, umesto da svako izgubi sve u pogubnom lovu na jeresi? Oni su slični farmerima koji napasaju ovce na zajedničkom zemljištu. Ako svaki farmer napasa onoliko ovaca koliko hoće, zemljište će ostati golo, i svima će biti gore. U njihovom je interesu da sarađuju, ali pošto se ne mogu uzdati u svoje bližnje da će se sami ograničiti, to bi svako mogao, isto tako, i da uzima koliko može, dok može. Zbog nedostatka poverenja i nedostatka solidarnosti, takvo zemljište ostaje bez i poslednje vlati trave. U drugim kontekstima, industrijalci koji vole čist vazduh ne preuzimaju dobrovoljno troškove uvođenja čistih tehnologija. Na kućevlasnike se ne može računati da će dobrovoljno uklanjati sneg s pločnika ispred sopstvenih vrata. U pitanjima religijskog učenja, ekvivalent je kad svaki pojedinac polaže pravo na lično sporazumevanje s Bogom, i odbacu-

je učenja koja su u sukobu s verovanjima kojima on daje prednost. Logički i praktični problem — kako se ikad ostvaruje zajedničko delanje, odnosi se koliko na religiju, toliko i na druge teorije o svetu. Religija ne objašnjava. Religiju treba objasniti. Ne možemo Dirkemu i Fleku i njihovim prijateljima dopustiti da glavni problem odgurnu u stranu bez daljih opravdanja. Kao i svako drugi, tako i oni moraju da logički obrazlože svoj postupak, ili da prihvate optužbu da su mistici koji se pozivaju na iracionalno.

Primoranost da se zajednički brane ima jednu neobičnu dobru stranu. Dirkem bi mogao da izbegne pitanje zajedničkog delanja, budući da se bavio primitivnim narodima i religijom. Za ono što je govorio o tim temama nije se očekivalo da važi i kada su u pitanju svetovna verovanja u modernom svetu. Ali, kad treba razumeti naše sopstveno zajedničko delanje, Dirkem je vrbov klin. Svoju teoriju nikad nije ni pokušao da primeni na nas. Mogli bismo doći u iskušenje da zajedno s Dirkemom pretpostavimo da naučne ideje naturaju svoje dokaze našim eksperimentima. Znamo da ovo protivreči istoriji nauke i pronalaženju osobenih stilova mišljenja. Flek je bio savremeniji kad je isticao da naučna činjenica ne udara istraživače pravo među oči, i da ne iznuda njihovu saglasnost. Pokazao je da su bila potrebna četiri veka pre nego što su nauke na drugim poljima dovoljno napredovale da se može uspostaviti konačno razlikovanje raznih bolesti koje su u početku bile združene zajedno kao venerične:

Takva ušančenost mišljenja dokazuje da gradnji i učvršćenju ideje nije odvelo takozvano empirijsko posmatranje (Flek, 1935, str. 3).

Udruženi Dirkem-Flekov pristup epistemologiji sprečava da bilo nauka, bilo religija postanu suviše povlašćene. Kako nauka, tako i religija zajednički su proizvodi sveta mišljenja; i jedna i druga su malo verovatna postignuća, osim ako ne uspemo da objasnimo kako se to pojedinačni mislioci udružuju da bi stvorili neko zajedničko dobro.

Jedna od kritika na račun Olsonove argumentacije je praktični dokazni materijal koji govori da grupe koje bi, kako je Olson pokazao, trebalo da se ubroje u latentne, te da, prema tome, svoje postojanje ispoljavaju sporadično, zapravo

opstaju, i zaista stvaraju i održavaju izvesno zajedničko kulturno postignuće. Družine lovaca u Australiji, na Borneu, u Kongu ili u slivu Amazona, ubrajaju se u latentne grupe. A one su zapravo stvorile zajedničku kulturu, možda ne bogatu u materijalnim postignućima, ali kulturu koju ne treba ni odbaciti. Zahvaljujući Elsterovoj pouci iz funkcionalizma, možemo da izgradimo funkcionalističku argumentaciju u pravom dirkemovskom stilu i njome objasnimo kako to neka verovanja iskrsavaju i postaju zajednička, i time latentnim grupama omogućuju da postignu izvestan stepen zajedničke delotvornosti. Argumentacija koja sledi može se učiniti krnjom. Oslanja se na dokumentaciju o verovanju u veštičarenje i vradžbine i o sektaškim verovanjima u neku kosmičku zaveru zla, i o toj se dokumentaciju opširno raspravlja na drugome mestu (Daglas, 1963; Daglas i Vildavski, 1982; Daglas, 1986).

Prva teškoća na koju nailazi Olsonova latentna grupa jeste da njeni članovi, po definiciji, nemaju nikakvih jakih ličnih interesa da ostanu u njoj. Ako cena članstva poraste iznad očekivanih koristi, pretnja da će se povući postaje za članove veliki adut prilikom cenkanja. Takav adut oni mogu potegnuti protiv svakoga ko pokuša da od njih iščupa priloge veće od onih koje žele da daju. Svaki član koji naročito želi da latentna grupa opstane biće ranjiv pred pretnjama ostalih da će se otepeti. Zbog toga postoji tendencija da se poslovi u latentnoj grupi vode uz pomoć veta i podupiru pretnjama o povlačenju iz grupe. Vođstvo će biti slabo usled tendencije da manjina eksploatiše većinu.

Prvi korak je reformulacija ovoga u smislu funkcionalističkog objašnjenja za slabo vođstvo.

Ciklus A

1. Y (slabo vođstvo) posledica je X (uverljive pretnje o povlačenju iz Z).
2. Y je korisno za Z tako što osposobljava racionalne pojedince da odolevaju nedobrodošlim zahtevima koji se postavljaju njihovim ličnim resursima.
3. Y je nenameravano (i zapravo za osudu).
4. Y je neprepoznato kao posledica X.
5. Nevidljivom uzročnom petljom, Y (slabo vođstvo) održava X (tendenciju da se preti po-

vlačenjem) zato što sprečava razradu pravila o prinudi.

Ovim se objašnjava jedna teškoća (slabo vođstvo) koje takva grupa ima da postigne zajedničke ciljeve. S druge strane, ako se onemogućavanje prinude ubroji u postignuća, onda je njime nešto postignuto. Po Olsonu, na ovoj tački takva bi zajednica dobro učinila da ustanovi selektivne koristi za pojedince. Oni bi mogli da planiraju da postignu još mnogo drugih zajedničkih ciljeva kao nusproizvod preduzetništva rukovođenog ličnom korišću. Ovo možda naprosto nije moguće. Mnoge sekte, komune i društvene grupe u kojima su okolnosti saobražene modelu u Ciklusu A nalaze se na periferiji nekog većeg, bogatijeg društva, ili u divljini gde se preduzetništvo naprosto ne može nagraditi. U tom slučaju, pojedinci mogu povući alternativni potez koji će delovati kao jačanje osnove zajednice — i dalje delajući jedino u skladu sa samoživim pobudama. Sledećim ciklusom takođe se iznova formuliše Olsonovo objašnjenje (Olson, 1965, str. 41).

Ciklus B

1. Y (postojana i dobro ocrтана granica oko grupe) posledica je X (insistiranje na jednakosti i stopostotnom učestvovanju).
2. Y je korisno za Z (konsolidovanje članstva).
3. Y je nenameravana posledica X.
4. Y se postiže putem neopažene uzročne petlje.
5. Granica (Y) održava Z (jednakost pravila) koje je ustanovljeno da nadzire "grebatore". To što su oni postigli dovoljno zajedničkog delanja da stvore pravilo može se učiniti kao izbegavanje pitanja. Ali posredi je samo pravilo koje će svako primenjivati u sopstvenoj sebičnoj želji da ga "grebator" ne napravi budalom. To ima samouređujuće dejstvo konvencije, kao što je opisano u narednom poglavlju.

Da bi se to stopostotno učestvovanje uspešno pratilo, neophodni su kruti uslovi ulaska koji su prepreka za one koji žele da uđu. Kao ishod ovog drugog ciklusa, oštro je skresa-

na svaka mogućnost selektivnih koristi za pojedinca. Dva ciklusa, A i B, samo su izraz, na Elsterov način, Olsonovog opisa nevolja koje opsedaju latentne grupe, i rešenja koja Olson opisuje. Putem ta dva ciklusa definisana je jedna društvena grupa s tačno određenim i osobenim oblikom organizacije, a to je grupa bez moći prinude i bez selektivnih koristi materijalne vrste za pojedince. Po Olsonovoj teoriji to je samo latentna grupa. Kamen spoticanja za tu teoriju jeste to što se, po opštem iskustvu, društvene grupe koje savršeno odgovaraju tom opisu ispoljavaju sasvim stvarno i neprestano. Sad ćemo se poslužiti Elsterom da opravdamo Dirkema, Fleka, i antropologe funkcionaliste; a takođe i da dopunimo teoriju zajedničkog delanja dodajući kognitivni element koji će stabilizovati i ozakoniti društvenu grupu. Zahvaljujući jasnom opisu oblika društva, sad možemo da opišemo osobeni obrazac verovanja koja bi opravdala dva prva ciklusa koji bi se verovatno pojavili jednovremeno.

Ciklus C

1. Y (zajedničko verovanje u zaveru zla) posledica je X (uzajamnih optužbi za izdaju kao utemeljujuće načelo društva).
2. Y je korisno za Z.
3. Y je nenamerno.
4. Y se oslanja na uzročnu vezu koju članovi ne primećuju.
5. Skrivena uzročna petlja je sledeća: usled slabog vođstva, ne može se postići opšta saglasnost oko formulisanja ili primenjivanja zakona, ili kažnjavanja prestupnika (Ciklus A). Pretinja otcepljenjem može se neposredno nadzirati jakom granicom (Ciklus B), što automatski osigurava da će izlazak biti skup. Stoga je moguće samo okolišno političko delanje; otuda tendencija da se izrabljivačko ponašanje zastavi tako što će lideri frakcija na samom početku biti optuživani za principijelni nemoral. Ne postoji ništa drugo za šta bi se oni mogli optužiti, pošto nema nikakvih drugih pravila. Radnja optuživanja, X, jača verovanje, Y, u spoljnu zaveru, ali Y održava X.

Umesto da uzmemo verovanja da bismo objasnili koheziju društva, uzeli smo društvo da objasnimo verovanja, a njima je zacelo potrebno bolje objašnjenje nego što je upućivanje na stvarne kosmičke zavere i satanske opasnosti. U odličnom opisu u kom je Luis Kozer (Lewis Coser) za sekte rekao da su oblik "pohlepni institucija", pretpostavlja se da spoljne opasnosti navode sekte da od svojih članova zahtevaju svesrdnu odanost. Ali opasnosti su uvek svuda. Sva se društva suočavaju s opasnostima; nisu sva društva pohlepne ustanove, niti sva društva koja uspevaju da obavežu svoje pripadnike na odanost prepoznaju postojeće opasnosti. Ova analiza pokazuje da problem otpočinje kolebljivom odanošću, a ne spoljnom opasnošću (Kozer, 1974). **Sad** udružena grupa kao samostalni delatnik postaje verovatna. Postaje slična varalici koji primorava igrače da uzmu kartu i protiv svoje volje. Ovaj poseban tip društvene grupe misli po određenom kalupu; on ima sopstveni um. Opredeljujući se za pristupanje idealističkoj družini braće, niko se ne opredeljuje za celi paket ponašanja i verovanja. Ali, oni idu zajedno. Sva tri ciklusa kombinuju se na sledeći način:

1. Y (C, verovanje u zaveru) posledica je X (A, slaboga vođstva, i B, jake granice).
2. Y je korisno za održavanje postojanja zajednice, Z.
3. Y nije nameravano od Z, tako da protiv vernika ne stoji nikakva uvredljiva optužba za dvoličnost.
4. Uzročna veza nije primećena.
5. Y održava X time što zapravo deli zajednicu, ili vrši proterivanja kad se sumnja na izdaju, stvarajući afere ne bi li uznemirila svakog potencijalnog lidera.

Antifunkcionalistička kritika bila je korisna zato što na primedbe upućene Dirkem-Flekovom programu odgovara sa stanovišta teorije o zajedničkom izboru. Članovi latentne grupe nisu nameravali da izgrade stil mišljenja koji održava oblik organizacije: to je zajednički proizvod. Teorija o zajedničkom izboru, pak, pomogla je rehabilitaciji funkcionalizma. Uzročna petlja vodi pravo kroz organizaciju, jasno sputavajući rad-

nje njenih članova. Jedina nužna početna pretpostavka bila je minimalna — da će članovima biti drago da im zajednica opstane, a da pri tome ne odustanu od lične autonomije. U toj situaciji ograničenja mogu da otrpe samo neka rešenja. Usvajajući najlakšu strategiju, oni zajedno kreću putanjom koja se završava njihovom zajedničkom gradnjom stila mišljenja. Po opštem priznanju, taj stil uključuje i neprijatne elemente — verovanje u zloćudni i nepravični kosmos sa zlim ljudskim bićima u njihovoj sredini. Ali, kad počne da objašnjava početak društvenog poretka, čovek se ne može uvek nadati da će mu se dopasti rezultati. Osim toga, pretresanje spornih pitanja na ovaj način ne izaziva pritužbu da je cinično redukcionistički: dvoličnost nije sporno pitanje. Obrćući Olsonov argument o posledičnosti, zajedništvo u građenju stila mišljenja od svakog pripadnika sveta mišljenja prikriva posledičnost njegove sopstvene male radnje. Svako će optuživati svog suseda za izdaju i ne naslućujući da se time jača svima zajednički obrazac verovanja.

Možda je potrebna završna reč kojom bi se objasnilo zašto su u središtu ovoga poglavlja bili latentna grupa i njen stil mišljenja. Bili su zato što se u latentnosti veoma jasno koncentrišu problemi zajedničkog delanja u okvirima pretpostavki o racionalnom izboru. S jedne strane, u do kraja prinudnom društvenom sistemu, kao što je zatvor, ne bi se postavljala nikakva pitanja zajedničkog izbora. S druge strane, lako je razumeti sistem koji funkcioniše na ličnim principima rukovode-nim traženjem profita, pošto se zajedničko dobro koje proističe iz toga može pripisati nusproizvodima preduzetničke delatnosti pojedinaca. Ni u jednom slučaju nema zajednički izgrađene grupe koja se održava zahvaljujući namernim žrtvama pojedinačnih članova. Baš ovo drugo i pokreće najakutnije probleme zajedničkog delanja. Latentna grupa je najjednostavniji oblik, te je stoga pogodna kao ilustracija delovanja stila mišljenja na održavanje sistema. Ne bi, međutim, tačno bilo ako bismo rekli da tržište zavisi isključivo od samoživih pobuda pojedinaca. Postoji normativna odanost samom tržišnom sistemu, gde neophodni poverenički element održava cene i poverenje. Da bi se objasnilo zašto oblici varanja ne uništavaju tržišne procese, neophodna je ekvivalentna analiza stila mišljenja. I ponovo, u jednoj složenoj hijerarhiji, kombinacijom pri-nude, višestrukih izukrštanih veza, konvencija i ličnog interesa može se objasniti mnogo toga, ali ne i sve o odanosti pojedinca većoj grupi.

U većini oblika društava skriveni sledovi hvataju pojedince u neprimećene zamke i teraju ih da krenu putevima koje uopšte nisu odabrali. Primeri se samo gomilaju. Vrlo je upadljivo što je Elster uspeo da ih nađe onako malo. Izuzev jednog nakaznog primera iz ekonomije koji zadovoljava njegovih pet merila, i jednog iz političke nauke, on vidi samo politički predeo po kom su u neredu razbacani nepotpuni funkcionalistički argumenti. Čak i u antropologiji, u kojoj se najsrmotniji loši argumenti mogu naći samo na stupnju razmahanosti, sasvim solidan skup empirijskih istraživanja primer je dobrog funkcionalističkog objašnjenja. Pa i u knjizi Roberta Mertona, u kojoj je Elster najpre pronašao glavne pravce za svoje tvrdnje, ima dobro izvedenih funkcionalističkih objašnjenja. Na primer, Merton opisuje jednu zajednicu koja drži ključeve od kase u kojoj su sredstva za obrazovanje, a veruje u mentalnu inferiornost crnaca. Tim svojim uverenjem predstavnici zajednice pravdaju to što sprečavaju školovanje dece iz crnačkih porodica, i naivno se ushićuju kad stipendije koje su dobila njihova deca potvrđuju to njihovo uverenje, opravdavaju dodelu tih stipendija, i održavaju nadzor što ga sprovode oni sami.

Sociologiji je tako malo moguće da postoji bez funkcionalističkih arugmenata da čovek počinje sumnjičavo da gleda na antifunkcionalističku platformu. Zašto, recimo, neobuzdane izjave vodećih antropologa zauzimaju tako istaknuto mesto u Mertonovim tekstovima? Oko 1949. žestoki napad Maksa Glukmana (Gluckman, 1947) već je ozbiljno umanjio tvrdnje Malinovskog. Zašto se već diskreditovane tvrdnje Bronislava Malinovskog i A. R. Retkilif-Brauna i dalje cene u temeljnom ispitivanju? Odgovor nagoveštava način na koji se Elster koristi antropologijom; antropologija je privlačna i zabavna. Merton je u početku navodio kišni obred Hopija kao primer rituala koji obavlja latentnu društvenu funkciju buđenja emocija koje potpomažu solidarnost. Taj ples ne izaziva kišu potrebnu sasušenoj pustinji, ali služi jednoj latentnoj društvenoj funkciji. Držeći se istog argumenta i iste ilustracije, Elster dovodi u vezu kišni ples Hopija sa Trobrijandanima koji žive na plodnim, dobro navodnjenim ostrvima. Čini nam se da ne bi bilo važno ni da je doveo u vezu trobrijandansku magiju lovje-

nja ribe u okeanu s Hopijima zarobljenim duboko na kopnu. Antropologija nije važna. Nije čak ni dovoljno zanimljiva da bi se čitala. U ovoj raspravi, ona služi samo kao mamac za ozbiljniji lov, ma šta bilo posredi. Možda sam pristrasna. Možda je antropologija latentna grupa koja opstaje zahvaljujući verovanju u zaveru spolja. Jedno je sigurno, stav neprihvatanja nijednog funkcionalističkog argumenta kao valjanog za sociologiju isto je što i za čoveka da odseče svoj nos da bi napakostio svom licu. Bez funkcionalističkog oblika argumentacije ne možemo početi da objašnjavamo kako svet mišljenja gradi stil mišljenja koji kontroliše njegovo iskustvo.

Vredno je primetiti da su pojedini za koje se antropolozi strastveno zanimaju dosadne filozofije nauke. Meni, kao antropologu, detalji plemenske organizacije ne čine se po sebi dosadnijima od detalja iz istorije medicine. Uobičajeni antropološki izveštaji o preljudi i rodoskvrcu nisu neprikladniji od pojedinih o veneričnoj bolesti, niti su telesno intimniji ili odbojniji. Imena stranih naroda nije teže napisati ili izgovoriti od reči gonoreja, sifilis, meki šankr i limfogranuloma ingvinale. Filozofije nauke snalaze velike nevolje ako treba da nauče terminologiju teorije relativiteta i kvantne fizike. Ipak, oni poklanjaju sasvim malu pažnju društvenoj grupi koja je nosilac stila mišljenja.

Klasirajući otkrića u fizici ili biologiji u glavni predmet svog istraživanja, filozofi nauke već su usvojili jednu implicitnu teoriju saznanja. Posredi je čak teorija koja je proverena i odbačena na drugome mestu, u ideji o pasivnom primaocu. Implicitno, oni su potisnuli u pozadinu ideju o aktivno organizujućem umu, za koju se obično misli da je korisnija u proučavanju opažanja. Time su sebi otežali stvari. S tako izabranog polazišta oni neće biti u stanju da se izvuku iz mase pojedinih koje ih muče isto koliko i antropologe. Oba istraživanja suviše su duboko utonula u niske razine apstrakcije da bi se mogla pozabaviti Dirke-Flekovi pitanjima.

6

Institucije pamte i zaboravljaju

Školski udžbenici zastarevaju svakih deset-dvadeset godina. Potreba da budu prerađeni delimično potiče od novog naučnog rada ili dubljeg kopanja istoričara. Ali, mnogo više od toga što je nauka počela da se čini preterano religioznom ili sablažnjivo nereligioznom (Nelkin, 1977), ili od toga što istorija poslednje decenije daje neko pogrešno političko osećanje (Fitzgerald, 1979). U međuvremenu, neki slogani su postali smešni, neke reči prazne, a druge prepune, suviše nabijene okrutnostima ili gorčinom za moderno uho. Neka se imena cene mnogo više, a druga, koja se cene manje, treba izbrisati. Cilj prerade nije da se dođe do savršeno poravnate optike. Ogledalo, a to je istorija, posle prerade iskrivljuje koliko je iskrivljavalo i pre. Cilj prerade je da se iskrivljenja podese raspoloženju sadašnjeg vremena. Ali, ogledalo je jedna metafora za javno pamćenje. Tragalač za istorijskom istinom ne nastoji da dobije jasniju, čak ni laskaviju sliku sopstvenog lica. Svesno petljanje i prepravljavanje samo je mali deo oblikovanja prošlosti. Ako pobliže pogledamo gradnju prošlog vremena, otkrivamo da taj proces ima vrlo malo veze s prošlošću, a svaku vezu sa sadašnjošću. Institucije stvaraju zasenčena mesta na kojima se ništa ne može videti, niti bilo kakva pitanja postavljati. Čine da se u drugim oblastima vide tanano raspoznatljive pojedinih, koje su pomno pretražene i naređene. Istorija se pojavljuje u nenamernom obliku kao ishod praksi usmerenih na neposredne, praktične ciljeve. Posmatrati kako

te prakse uspostavljaju selektivna načela koja neke vrste zbijanja osvetljavaju a druga zamračuju, znači posmatrati kako društveni poredak djeluje na umove pojedinaca.

Za društveni poredak, javno pamćenje je sistem skladištenja. Razmišljanjem o njemu u najvećoj se mogućoj meri približavamo uslovima našeg sopstvenog mišljenja. Možemo ući u trag logičkim operacijama, ali krajnje je teško misliti kritički o njima. Da li primenjujemo iscrpni skup javnih kategorija po kojima se izvode logičke operacije? Da li su te kategorije one prave za naša pitanja? Šta znači ispravnost kategorija? A osim onih koje smo podvrgli analizi, šta reći za one koje smo izostavili? Šta o drugim društvenim porecima koji su mogli da nastanu, ali nisu? Nema načina da se neposredno suočimo s ovim pitanjima. Nerešive zagonetke možemo izbeći, a ipak dobiti odgovor ako budemo ispitali procese javnog pamćenja. U njemu su pohranjeni neki obrasci javnih zbivanja, dok su drugi odbačeni.

Pojam strukturalne amnezije prispeo je u britansku socijalnu antropologiju 1940, s objavljivanjem knjige *The Nuer* Evansa-Pričarda (Evan Pritchard). Terenski rad na kom se zasniva knjiga potiče iz ranih tridesetih. Francuska škola *L'Année Sociologique*, a naročito Halbvašov (Halbwach) rad na zajedničkom pamćenju (1950) već su upozorili antropologa na vezu između društvenog poretka i pamćenja. Naravno, tu su ranije već bili Marks i Hegel. Ne nameravam da u ovom poglavlju pretresam prethodna otkrića. Naprosto se događalo da su se, u jednom istom razdoblju, dva mislioca-savremenika okretali istom problemu, razmatrali ga na vrlo sličan način, i davali veoma uporedljiva objašnjenja. U sociologiji, jedan je Evans-Pričard, a drugi Robert Merton. Merton se pitao zašto naučnici neprestano zaboravljaju nešto što je sasvim očigledno, i zašto se toliko iznenađuju kad im se na to skrene pažnja. Ta očiglednost jeste da je nauka zajednički poduhvat. Teški problemi i dobra rešenja vukli su se zajedno stolećima, te ako neko nešto otkrije ne treba da se začudi kad sazna da nije prvi; u ovom ili onom vidu, gotovo je sigurno da je njegovo otkriće već negde zabeleženo. U dugačkom ironičnom ogledu, *Na plećima džinova (On the Shoulders of Giants)*, (1965), Merton razrađuje besmislenost pitanja ko je šta prvi rekao. Najbolje ideje i najčuveniji navodi kao da su oduvek postojali. I sam Merton, veoma daleko od polaganja pra-

va na to da je prvi, primetio je da je pre trista pedeset godina Francis Bacon skicirao hipotezu kojom bi se mogla objasniti višekratna i nezavisna ponovna otkrića neke ideje.

Antropolozi su skloni izokretanju ovog pitanja. Manje su skloni tome da se upitaju zašto ljudi zaboravljaju. Po njima, osobnost koju treba objasniti jeste pamćenje. Antropologija je nasledila starinsko merilo intelektualnog napretka zasnovano na tehnologiji rata. Po tradicionalnom viđenju, čudo je što ljudi koji od oružja imaju samo primitivne strele uopšte nešto pamte. Tehnologija i nije tako loše merilo. Postoje tehnička dostignuća koja se nisu mogla izvesti pre izumevanja diferencijalnog računa, i administrativnih podviga koji su bili nemogući pre dvojnog knjigovodstva. Preduslov za svaki osobeni oblik saznanja možda su neke osnovne tehnike razlikovanja, računanja i zadržavanja u pamćenju. Antropolozi su oduvek obraćali pažnju na raspoložive veštine brojanja. Posebno su ih očaravali narodi koji su, po svemu sudeći, dobro prolazili iako nisu bili u stanju da broje dalje od tri. Rani autori veoma su se mnogo zanimali za velike podvige pamćenja kod naroda na veoma niskom stupnju tehničkih sposobnosti. Vládalo je opšte mišljenje da je učenje napamet tajna (Bartlett, 1932, Colby i Cole, 1973). Ovo se dobro uklapalo u pretpostavku da istinski intelektualni pomaci (koji bi trebalo da vode usavršenijem naoružanju) potiču od toga što su pojedinci oslobođeni institucionalnih stega. Ali baš ova pretpostavka nosi žig teških stega, što ćemo videti u narednom poglavlju.

Prihvatimo li suprotne formulacije pitanja, upadljivo je međusobno približavanje Roberta Mertona i Evans-Pričarda povodom istog problema. Jednog je kopkalo zapažanje da se višekratna naučna otkrića neprestano zaboravljaju; drugog je kopkalo to što je od nebrojenih pokolenja predaka u pamćenju čvrsto ukotvljeno i sačuvano veoma mnogo nizova imena. Obojica su za jedinicu uzeli društveni sistem. Merton je smatrao da je sistematsko zaboravljanje nedeljivi deo organizacije nauke; Evans-Pričard je smatrao da je sistematsko pamćenje nedeljivi deo organizacije jednog pastirskog naroda u Sudanu. Isto opšte pitanje glasi: koji su naučnici, i koji preci, uspeli da budu upamćeni. Evans-Pričardova studija o tome kako su kognitivni procesi kod Nuera zaključani u njihovim društvenim ustanovama postala je klasična. U kontekstu njihove veoma jednostavne tehnologije, upadljivo je što

su oni kadri da se prisete devet do jedanaest pokolenja svojih predaka. No, pamte li oni zaista sve to, kad se bore samo s kopljima i tojagama? Bliže proučavanje pokazuje da oni više zaboravljaju nego što pamte. Nueri tvrde da se njihove lične genealogije protežu u prošlost sve do početka vremena, ali jedanaest pokolenja ne obuhvata čak ni istoriju oblasti u kojoj žive. Mnogo toga je zaboravljeno. Još jedna neobičnost je u tome što uprkos neprestanom pojavljivanju novih pokolenja, broj poznatih pratoca ostaje stalan. Negde usput sa spiska je otpalo mnogo predaka. Posle rodonačelnika plemena i njegova dva sina, četiri unuka i osam praunuka, u plemenskom pamćenju zjapi ponor u koji su strmoglavljeni mnogobrojni preci. Oni nisu zaboravljeni nasumice. Jačina i slabost sećanja oslanja se na mnemotehnički sistem, a taj sistem je čitav društveni poredak. Studija o Nuerima izrično pokazuje kako ustanove usmeravaju i kontrolišu pamćenje. Na narednim stranicama sažeto su prikazane tri knjige Evans-Pričarda (1940, 1951, 1956), koje će biti opširno analizirane u drugoj knjizi (Daglas, 1980).

Evo kako to funkcioniše. Kod Nuera, ekvivalent opšte prihvaćenog postupka ozakonjenja jeste fundamentalna jednačina: brak se ratifikuje s četrdeset grla stoke. Ako bi odstupili od te utvrđene količine, transakcije zasnovane na njenoj ispravnosti morale bi se ponovo ugovarati. Odmerena na ovoj osnovi, izračunljiva su i sva ostala prava. Da bi se procenila ispravna nadoknada za ubistvo čoveka, formula se proširuje: 1 žena i njen porod = 40 grla stoke = život 1 čoveka. Iz te osnovne formule izbija više zakonskih lažnih pretpostavki. Pod navedenim okolnostima, 1 žena = 1 muškarac, tako da se veza po ženskoj liniji može razmatrati isto kao i ona po muškoj. Rupe i džombe u genealogiji poravnavaju se tako da se u genealo-

giji na kraju pojavi neprekinuti sled muškaraca. Slična lažna pretpostavka omogućuje da se umrli računa kao zakoniti otac deteta rođenog posle njegove smrti. Pravila računanja kod Nuera omogućuju fleksibilnost bez dvosmislenosti i protivrečnosti.

Javno pamćenje Nuera ilustracija je načela koherencije: isprepletene formule ratifikacije donose uštede u kognitivnoj energiji. Ako nas zanima kako neke teorije stižu dugovečnost, Flek bi nam skrenuo pažnju na njihovu ulogu u privatnim transakcijama. Nekoliko prihvaćenih postupaka kojima pojedinac ističe svoja potraživanja pod kontrolom su znanja društva o sopstvenoj prošlosti. Brakovi kod Nuera čvrste su tačke u propisanim obrascima razmene kojima se raznovrsne transakcije razvrstavaju i sručuju u jednoobrazni tip ugovora. Nueri imaju dobar podstrek da se pojavljuju na svadbama i u javnosti pokazuju svoja tačno određena srodstva. Jer, kad odlazi na neku svadbu, Nuer ili očekuje da će dobiti kravu, ili će morati da da kravu. Oni koji su dali prilog troškovima mladoženje polagaće pravo na kravu kad se jedno pokolenje kasnije bude udavala njegova ćerka. Jedno od grla stoke razdeljene na svadbi pripada srodniku sve do petog kolena, posle čega se više ne priznaju nikakva potraživanja. Svadbe i raspodela stoke propisuju pamćenje prošlosti do oca očevog oca u svim pravcima — upečatljiv podvig pamćenja ako bi čovek morao da ga izvede sam, ali ponovljeni obrasci daju mnogo podstreka protiv zaboravljanja, i njihovo javno potvrđivanje raspodeljuje teret pamćenja. Otuda skup imena, kao što su imena oca očevog oca, njegovih sestara i njegove braće, i njihovog potomstva, neće biti izgubljen ako se ugradi u strategije za ozakonjenje ličnih potraživanja.

Teorija o tome kako treba upravljati svetom nađiveće konkurenciju ako bude više od teorije,

ako, na primer, u stvaranju javnog dobra uspe da se zauzme i podrži pojedinačne strategije. Teorija Nuera o potomstvu po očevoj liniji vrši taj posao. Porodica Nuera oslanja se na to da će muškarci obavljati pastirske poslove, a žene mlekarske; ona treba da pripada selu. Ali, setimo li se problema "grebanja" i iskušenja da se obavljanje zajedničkih zadataka prepusti svakom drugom, trebalo bi da se upitamo kako selo uspeva da regrutuje muškarce da odlaze u pljačkaške napade i da obezbeđuju odbranu? Odgovor glasi: kao nusproizvod nasleđa: mlađici mogu steći stoku koja im je potrebna za ženinbu samo ako uspeju da dokažu veze sa pravim pretkom. Nasleđe ih primorava da jasno stave do znanja svoju odanost grupi. Njihove političke koalicije zasnivaju se na načelu da pokreklo vode od četiri pokolenja od pretka-rodonačelnika, njegovih sinova, unuka i praunika, od kojih svaki osniva po jednu političku jedinicu. Taj nivo organizacije dalje podstiče njihovo pamćenje predaka. Izračunavanje političkih savezništava odozgo naniže ukotvljuje imena iz četiri do šest udaljenih pokolenja. Strategija iznošenja pojedinačnih potraživanja ukotvljuje pet najbližih pokolenja računajući odozdonaviše. Između tog odozgo naniže i odozdonaviše otvara se jaz u kojem neprestano iščekavaju uzastopna pokolenja predaka.

Ne samo što naprosto nema posebnih razloga za pamćenje nekih imena, nego protiv toga postoji i jak pritisak. Uspešna formula je grabežljivost. Već sama doslednost njene primene podaruje joj moć, a ova će progutati konkurenciju.

Ideja predaka kod Nuera ima sva ta svojstva. Iz nje korene vuče i njihovo poznavanje prirode, pošto preci sežu iz doba pre početka ljudskog društva. Ona, isto tako, dobro odgovara njihovom političkom osećanju. Nueri su žestoke pristalice jednakosti, individualizma i nezavisnosti. Uz trik s precima koji nestaju svako je

na ravnoj nozi sa svakim drugim. Njima odgovara da ne znaju nešto više o minuloj istoriji pojedinca. Da je politički sistem koji bi im odgovarao bio sistem naslednog poglavice, pamtili bi više predaka, ili bi, bolje rečeno, neki od njih pamtili više predaka. Kraljevskoj ličnosti potrebna je dugačka loza da bi dokazala svoja dinastička prava.

Evans-Pričardovi studenti razradili su predmet institucionalizovanog javnog pamćenja upoređujući društvene sklopove koji su mogli, i društvene sklopove koji nisu mogli da održavaju genealošku dubinu. Najfascinantniji deo tog istraživanja ogoljuje postupke kojima se genealoška istorija kreše, rasteže i glača (Bohannon, 1952, Barnes, 1954). Taj rani skup radova podržava jedan trend u sociologiji nauke, rad o pisanju udžbenika koji se drži Mertona kad govori o samospunjavajućim proročanstvima (1949), a Tomasa Kuna kad govori o pedagoškoj nauci (1962).

Ići korak po korak kroz ove udaljene situacije delimično je bilo važno zbog toga da bismo primetili pragmatičnu delotvornost javnog pamćenja. To bi trebalo da nam bude dovoljno da prestanemo da prizivamo neku mističku povezanost zajednica malih razmera. Zajednica funkcionise zato što transakcije održavaju ravnotežu. Sistem obračuna nadzire opasnost od "grebanja". Računi se revidiraju a dugovi naplaćuju na takav način da Bog ili priroda kažnjavaju neizvršioce bolešću ili smrću. Stil mišljenja održava svet mišljenja u kondiciji time što usmerava njegovo pamćenje.

Okrenimo se sad poslenicima fizičkih nauka u našem društvu i zapazimo njihovu nevericu kad se suoče s istorijskom činjenicom da nisu ušli u javno pamćenje. Njihovo srdito odbacivanje mogućnosti da je neki drugi naučnik možda ranije otkrio istu činjenicu, ili da je prvi razradio istu teoriju, navelo je Roberta Mertona na tanašnu sociološku analizu amnezijских slepih mrlja.

Ovo je opisano u nizu publikacija, počev od "Prioriteti u naučnom otkriću" ("Priorities in Scientific Discovery", 1957), "Jedinci i višekratnici u naučnom otkriću" ("Singletons and Multiples in Scientific Discovery", 1962) i "Otpor proučavanju višekratnih otkrića u nauci" ("Resistance to the Study of Multiple Discoveries in Science", 1963). Pitanje je zašto ista činjenica, uz hipoteze koje idu uz nju, ostaje decenijama i stolećima "u statičnom stanju, kao da je trajno osuđena na ponavljanje bez proširenja", a onda iznenada ponovo izbija na površinu.

Analiza pokazuje da astronomi, obično dobroćudni i plemeniti, besno poriču neko konvergentno ili ranije otkriće, zato što njihovim strastima upravlja način na koji je nauka organizovana. Merton povezuje emocije, kogniciju i društveni sklop u jedan sistem. U nauci, velike nagrade idu priznatim inovacijama. Pojam originalnog otkrića ugrađen je u sve oblike institucionalnog života, zajedno sa nagradama i davanjem naučnikovog imena biljkama, životinjama, merama, čak i bolestima. Interpersonalnim odnosima naučnika upravlja institucionalizovana konkurencija u kojoj svako ponešto gubi; inače velikodušne naučnike srozava njihova razorna ljutnja kad saznaju da je konkurent prvi u onome na šta su oni polagali pravo; zbunjuju se kad naiđu na neskladne činjenice koje se ne uklapaju u njihove kategorije; profesija gubi zbog praktkovanja tajnosti, koje je u protivrečnosti s intelektualnom otvorenošću; a politika nauke odvedena je na pogrešan put zbog zablude da je udvajanje nešto rasipničko i izbeživo. Pribrano se držeći podalje od suparništva, Merton pokazuje kako osobeni društveni poredak proizvodi svoje obrasce vrednosti, emotivno obavezuje svoje pripadnike, i stvara kratkovidost koja se zacelo čini neizbežnom. Pošto nije poslanik fizičkih nauka, Merton uspeva da razmišlja o njihovom društvenom poretku na način koji njima nije moguć. Pošto je opisao naočnjake koje nose, pitamo se kako ti naučnici uopšte priznaju ideju višekratnih otkrića? Čak i kad im se kaže za takva otkrića, kako ih uopšte drže na umu? Misli naučnika priklještene su zahtevnom institucijom nauke, kao što su naše priklještene drugim institucijama. Oni o tome ne mogu mirno da razmišljaju, kao što ne možemo ni mi. Potrebna nam je tehnika da bismo stajali po strani od sopstvenog društva, i da bismo mali Mertonov kibernetički model razvili u jedan veliki, s nekoliko odeljaka koji će se baviti strastima svojstvenim različitim oblicima društvene organizacije, i koji će pokazati kontrolu koju društveno potkrepljene motivacije imaju na viđenje pojedinca.

Dobrom funkcionalističkom argumentu nije potrebno da priziva neko patološko stanje da bi objasnio zaboravljanje. Godine 1957. Merton je otpor višekratnim otkrićima posmatrao kao normalnu reakciju na loše integrisane institucije. Koristeći se freudovskim terminima, on je otpor definisao kao motivisano poricanje jedne dostupne ali bolne stvarnosti. U kasnijim tekstovima, deo tog argumenta je ispušten. Poučnije bi bilo očekivati da će osobene posledice kompetitivne društvene organizacije na pamćenje biti funkcionalne, a ne disfunkcionalne. Da bi bilo koji kognitivni sistem funkcionisao, neke stvari uvek treba zaboraviti. Nema načina da se svemu poklanja puna pažnja.

Primetimo da je Merton problemu prišao zaobilazno. On ne pita "Kako ljudi razmišljaju o stegama koje društveni poredak nameće njihovom mišljenju?" On pita: "Kako ljudi bivaju sprečeni da razmišljaju? Koje su misli nemoguće?" I pokazuje da misli odbacuje sistem. To je još jedan putokaz za dobar postupak. Zaobilazni pristupi na teška pitanja mogu se formulisati tako da se

izbegne dilema koja upućuje na sebe samu. Pitajte ljude kakvu hranu jedu, i oni će vam odgovoriti ono što misle da vi mislite da oni treba da jedu. Tim nutricionista u Arizoni jednom je oponašao arheologe i informacije prikupio iz hrpa domaćeg dubreta (Rathje, 1975). Otpaci hrane pouzdanije govore o načinu ishrane nego odgovori na upitnike. Teorija socijalne devijantnosti druga je vrsta zaobilaznog pristupa kognitivnoj sociologiji: ona i ispituje otpatke. Na pozitivne tvrdnje o tome koje je ponašanje najpoštovanije može se odgovoriti s previše tumačenja. Mnogo jasniji dokazni materijal dolazi iz proučavanja odbojnosti. Pravila za izbegavanje prekora vrednog ponašanja, i kažnjavanja i pročišćenja posle neodobrenog dodira s njim, jasnija su, poznatija i lakša za iznošenje na videlo (Daglas, 1966). Sociološka teorija odbacivanja može se pouzdanije zasnovati nego sociološka teorija vrednosti, zato što su kaznene mere i zabrane koje slede za negativnim stavovima po prirodi javne. Isto vredi i za naš problem. Zamislivost društvenog poretka napadnuta je beskonačnim nazadovanjem. Institucionalni uticaji postaju očigledni kroz usredsređenje na nezamislive i bezvredne pojave, zbivanja koja možemo uočiti u istom trenutku u kojem posmatramo kako klize iz sećanja.

Kad se društveni sistem jednom zasnuje u razumu i prirodi, uštedu u kognitivnoj energiji možemo videti na primeru ulaženja u trag životnom putu uspešne teorije. Prvo, po načelu kognitivne koherencije, teorija koja treba da stekne trajno mesto na javnom repertoaru onoga što je poznato moraće da se ispreplete s postupcima koji obezbeđuju druge vrste teorija. U temelju svakog velikog kognitivnog poduhvata nalaze se neke osnovne formule, jednačine u običnoj upotrebi, i merenje od oka. U nauci, takve zajedničke tehnike validacije prenose se i u različite subdiscipline. Na primer, matematika curenja se koristi u mineralogiji i oftalmologiji. Isto tako, Nueri se koriste istom formulom i za brak i za dugove u krvi. Uklotvljenjem nekog skupa teorija u jedno polje dat je znak da to učini i neki skup drugde, ako se i on može ukotviti istim postupkom. Ovo vredi koliko za društvene, toliko i za naučne oblike validacije.

Zaboravljeni precizni i zaboravljena naučna otkrića u istom su pretincu. Naučne preteče nestaju s vidika zato što nikad nisu imali ovozemaljsku priliku da se probiju na površinu javnog

pamćenja. Zaboravljena su otkrića slična mnoštvu zaboravljenih predaka. Obrazac njihovog neuspeha nije slučajan. U strategijama validacije naučničkih tvrdnji kao glavno merilo za nagrade i položaje primenjuje se originalnost. Verovanje u prvog pronalazača nije ništa bez nagrada i slave. Običaj da se pronalazak smesta naziva po pronalazaču ogromna je prednost polaganju prava na originalnost, i smetnja činjenici da je posredi ponovno otkriće. Ono što se čini disfunkcionalnim kad razjareni naučnici javno pokazuju svoju taštinu može se uračunati u troškove održavanja trke otvorenom za brze. Ali konkurencija je, u ljudskom smislu, uvek skupa. U takvom okruženju, načelo ponovnog otkrića teško će se kvalifikovati za pamćenje. Za najveći broj iznova otkrivenih teorija ispostavlja se da izvorno nisu sazdane na tekućoj kognitivnoj infrastrukturi, tako da je ušteda energije propuštena. Kad se neko novo naučno otkriće odbaci i ostavi da do daljeg inertno leži, često je posredi baš neka ideja koja se nije po propisanoj formuli povezala s uobičajenim postupcima validacije. Najbolje izgleda na uspeh imaju suočavanje sa glavnim javnim brigama i korišćenje glavnih analogija na kojima počiva socio-kognitivni sistem.

Primera Nuera veći je doprinos socijalnoj teoriji pamćenja od primera naučnika. Institucionalizovano pamćenje Nuera pruža ne samo objašnjenje da će neki precizni biti upamćeni, nego i koji će precizni biti sačuvani za potomstvo a koji će iščeznuti, i posle koliko pokolenja će iščeznuti. Ono je ilustracija kako za tvrdnju o političkoj osećajnosti, tako i za oslanjanje na prihvaćene tehnike validacije. Eksplanatorna vrednost primera naučnika zabrinutih za ime oslanja se samo na neusaglašenost uobičajenog sistema imenovanja i stvarne situacije zajedničkog znanja. Ovim se nagoveštava da se argumentacija u ovom poglavlju suviše oslanja na egzotične primere. Osim primera naučnika, potreban je i neki drugi moderan primer kojim bi se ilustrovao uticaj šireg društvenog okruženja i postojećih tehnika validacije.

Kenet Arou (Kenneth Arrow) je opisao kako je on sam došao do otkrića jedne teškoće u pojmu društvenog blagostanja (1984). Primetimo da je to otkriće, njegova teorema nemogućnosti, i samo čamilo na polici, probudivši u dvadesetak godina zanimanje svega nekoliko osoba, a onda je iznenada postalo jedan od preovlađujućih pojmova političke nauke na za-

padu. Lični životopis Keneta Aroua počinje detinjstvom u doba depresije, studentskim zanimanjem za ekonomsko planiranje, kao i za logiku i koherentnost; privukla ga je pretpostavka teorije opšte ravnoteže po kojoj je svaka ekonomska delatnost povezana sa svakom drugom. Počeo je s matematikom mapa potrošačke ravnodušnosti, i primenio je na teoriju firme. Šta ako firma ima mnogo vlasnika umesto ciglo jednog, kao što se teorijom pretpostavlja? I ako oni, pretpostavimo, imaju različita očekivanja od budućnosti? Onda bi različiti vlasnici davali prednost različitim planovima ulaganja. Pretpostavimo da su pokušali da do odluke dođu glasanjem? Tad brzo postaje jasno da glasanje većine ne vodi nužno uređenju. Posle toga je Arou 1948. počeo da posmatra politički kontekst u kojem je glasanje većine bilo normalan način izgladivanja razlika. Za mesec dana naišao je na isto opažanje problema, koje je Dankan Blek (Duncan Black) objavio u časopisu *Journal of Political Economy* (1948). Potom ga je nešto odvelo prepoznavanju uporednosti problema u međunarodnim odnosima. Razmotrivši pod jednim zaglavljem tako širok spektar problema, od ekonomije preko nacionalne politike do međunarodne scene, mogao je da iznese pouzdano uopštenje: ni glasanje većine, ni bilo koji drugi oblik združenih preferencija, ne uspevaju da definišu uređenje. Zato je Arou formulisao uslove pod kojima je nemoguće združiti pojedinačne preferencije.

Razume se, on je posmatrao s pleća džinova. Razume se, on je izvlačio korist od postojećih matematičkih postupaka. Tajna nije u tome kako je on stigao do svoje teoreme, ili kako su on i Blek konvergirali prema njoj iste godine. Tajna za čije se komentarisanje opredelio bila je zašto su otkriće Ž. Š. de Bordaa (J. C. de Borda) iz 1781, i Kondorseova formulacija istog otkrića 1785, bili potpuno zaboravljeni (Kondorcet, 1785). Arou veli da, kad je prvi put uvideo da glasanje većine ne mora nužno voditi uređenju:

Bio sam ubeđen da ono što danas zovemo Kondorseovim paradoksom nije novo. Nisam dosta pametan kako da odredim izvor svog verovanja, sad kad poznajem prethodnu literaturu, pošto pre 1946. nikako nisam mogao videti ništa od te maglovite građe... za razliku od nekih drugih primera višekratnih otkrića, ovo me i dalje iznenađuje. Na kraju krajeva matematiku je mogao da izvede Kondorse, a slična pitanja nisu pokretana u literaturi (Arou, 1984, str. 129).

Kondorseovo otkriće ležalo je pokopano sto šezdeset godina. A onda, 1948. i 1949, pojavila su se dva Blekova članka, a 1951. i monografija Keneta Aroua.

"U vreme kad samo prvi put pisali o tome ni Blek ni ja nismo znali za prethodnu literaturu" (Arou, 1984, str. 129).

To što je Kondorseova teorija zaboravljena ne može se objasniti time što je matematički aparat koji je stajao na raspolaganju u osamnaestom veku bio nedovoljan. Objašnjenje se krije u drugačijoj klimi ideja, političkih i filozofskih, u kojoj je Kondorse razradio svoj dokaz. Po Kondorseu, predmet teorije glasanja bio je da se nađe istinsko mnjenje, pravi socijalni izbor nezavisan od želja glasača. Trebalo je da posledica odlučivanja putem glasanja bude nalaženje autoritativnog rešenja. Birači su imali zadatak da izraze do kog stepena razumeju istinu koja se traži. Kondorse je razmatrao neizvesne ishode glasanja velikog broja birača, od kojih su neki bili neznalice, ali barem sposobni da promene širok opseg iskustva, nasuprot malobrojnim stručnjacima koji su, po glavi, imali više znanja. Po njegovom otkriću, s više od dve alternative i s više od dva glasa, moguće je dobiti kružno uređenje, tako da nijedna alternativa ne može da zadovolji većinu biračkog tela.

Kad se uvidi da većina može davati prednost A nad B, i B nad C, ali C nad A, poverenje u volju nečega što se zove "većina" biva podriveno.

Ali zašto bi to otkriće uopšte bilo važno u osamnaestom veku? Teško razumljiva matematika kružnog glasanja jedva da je imala nekog značaja u zemlji u kojoj tek što nije izbila revolucija, a kasnije, u devetnaestom veku, političari koji su nastojali da prošire pravo glasa i ograniče elitističku političku kontrolu teško da će dobrodošlicom dočekati stvarnu poruku te teorije. Za one koji gaje jednostavnu veru u odluke većine to otkriće mora da je i dalje nepoželjno. Liberalna jednoglasnost zasniva se na bentamovskom načelu da je najveća sreća za najveći broj ljudi jedini merodavni ishod. Ta teorija postaje značajna za političku nauku tek krajem dvadesetog veka, kad je pravo glasa sveopšte te se ne može dalje širiti, kad je političku saglasnost, usled pluralizma, teže postići, i kad se nadugačko i naširoko raspravlja o temeljima demokratskog društva. Ako hoće da napreduje, novo otkriće mora, pre svega, biti usaglasivo s političkim i filozofskim pretpostavkama, da i ne govorimo o tome da kasnije treba da bude upamćeno. Nije dovoljno neprestano ponavljati kako je pamćenje socijalno strukturisano. Kad smo dotle stigli, treba otići i korak dalje. Sledeće je — otkriti koja svojstva institucionalnog života imaju osobene posledice na upamćivanje.

Kao što različiti tipovi društvenog sistema počivaju na osobenim tipovima analogije iz prirode, tako i sećanja treba da se razlikuju. Kao što pokazuje Mertonov primer, kompetitivni društveni sistemi su, u pogledu sećanja, slabiji od askriptivnih. To i mora tako da bude zato što kompeticija neke igrače izbacuje, a skorojeviće uzdiže na vrh, a sa svakom promenom dinastije javno pamćenje nužno se preuređuje. Nasuprot tome, složenom hijerarhijskom društvu biće neophodno da se seća mnogih referentnih tačaka iz prošlosti. Ali, spisak rodonačelnika biće dugačak samo koliko i spisak društvenih jedinica koje su oni osnovali. Mirovni ugovori biće orijentiri koji pridaju relativni status inkorporisanim neprijateljima. Dokle god postoji pritisak prema koherentnim načelima organizacije, dotle će se priče kojima se pravda prošlost integrisati i racionalizovati kao deo društvenog procesa. Koherentnost i složenost u javnom pamćenju težiće da odgovaraju koherentnosti i složenosti u ravni društva. To je mislio Halbvaš. Sledi obrnuta tvrdnja: što su društvene jedinice prostije i izdvojenije, to će jednostavnije i fragmentarnije biti javno pamćenje, s manje orijentira i manje nivoa uspona do početka vremena (Rayner, 1982). Što više društvena organizacija predstavlja latentnu grupu, svest o organizacionim problemima, o kojoj je detaljno govoreno u trećem poglavlju, to će njeni pripadnici više prizivati istoriju proganjanja i otpora. Kompetitivna društva slave svoje heroje, hijerarhija slavi svoje praoce, a sekta svoje mučenike.

9

Institucije odlučuju o životu i smrti

Odskora se u opticaju pojavila utešna, ali pogrešna ideja o institucionalnom mišljenju. Posredi je shvatanje da je mišljenje institucijâ puko rutinsko mišljenje, mišljenje na niskoj razini, iz dana u dan. Endru Šoter (Schotter), koji je ustanove veoma dobro opisao kao mašine za mišljenje, veruje da se u institucionalnu obradu ubacuju sporedne odluke, a da um pojedinca ostaje slobodan za odmeravanje važnih i teških pitanja (Šoter 1981, str. 149). Nemamo razloga da verujemo u takvu dobroćudnu slobodu. Verovatnije preovlađuje baš suprotno od toga. Pojedinač teži da važne odluke prepusti svojim ustanovama, a sâm se bakać taktikama i pojedinostima.

Da bismo to pokazali, najbolje će biti da iznova postavimo početno pitanje.

Prethodno smo isticali da je veoma malo verovatno da institucije nastaju glatko iz nagomilane pokretne sile konvergentnih interesa i neodređene mešavine prinude i konvencije. Stečeno iskustvo, međutim, govori nam da se one lako raspadaju i urušavaju. Ono što treba objasniti jeste kako institucije uopšte počinju da se stabilizuju. Postati stabilan znači ustaliti se u nekom prepoznatljivom obliku. Zapanjujuće je kako institucije lako ulaze u stabilne tipove koje uspevamo da prepoznamo u raznim dobima i u raznim okolnostima. Činjenica da možemo da govorimo o birokratiji vizantijske složenosti, ili da prepoznamo monetarne instrumente u egzotičnim oblicima, dokaz je trajnih tipova institucija. Institucionalna ekonomika sugerise zašto za racionalne pojedince određeni institucionalni oblik ima više smisla u jednom ekonomskom okruženju nego u drugom. Ne objašnjava proces kojim institucija održava sebe i okruženje toliko stabilnima da ih pojedinci koji prave racionalni izbor mogu prepoznati.

Teorija informacija posebno nam skreće pažnju na divergentne obrasce. Njome se pretpostavlja da je za svaki dati obrazac neophodna prethodno prikupljena energija. Kad se obrazac date složenosti jednom stabilizuje, on upotrebljava manje energije nego što je bilo potrebno za njegov nastanak. Na primer, toploti ispod posude s vodom potrebno je vreme da bi voda počela da struji i ključa. Ako se ubaci još energije, nju moraju da upotrebe novi obrasci složenosti. Tako, ako se poveća toplota ispod posude, sve će složeniji biti i obrazac ključanja i vrtloženja vode. Mora postojati neki način da se rasturi svaka energija koja je višak onome što je nužno za održavanje obrasca (Prigogine, 1980). Dalje od, i iznad izvesne tačke, sve veća složenost obrasca neće biti u stanju da apsorbuje dodatni unos energije, te će čitav obrazac pretrpeti korenitu promenu. Na primer, voda će se pretvoriti u paru. Pisanje o institucijama kao o složenim obrascima informacije (kao što piše Šoter), i razmišljanje o relativnoj delotvornosti njihovih kanala komunikacije (kao što razmišlja O. E. Williamson), trebalo bi da odvede razmatranju količine energije upotrebljene za gradnju određenog tipa institucije, i načina na koje se ovaj razvija u sve složenije, ili manje složene, obrasce. A odatle bi trebalo da odvede proceni obima tran-

sakcija kojima je taj obrazac u stanju da barata. Inače, teorija informacije u političkoj nauci postaje puka akademska šminka, nova omiljena metafora kojom treba da se zameni zastarela funkcionalistička metafora godina 50-ih.

Svaka institucija koja hoće da zadrži oblik treba da se ozakoni osobenim utemeljenjem u prirodi i razumu: tad svojim članovima pruža skup analogija kojima istražuje svet i opravdava prirodnost i razumnost ustanovljenih pravila, te može da zadrži prepoznatljiv trajan oblik.

Tad svaka institucija počinje da kontroliše pamćenje svojih članova; navodi ih da zaborave iskustva neusaglasiva sa slikom njene ispravnosti, i dovodi im u um zbivanja koja podržavaju viđenje prirode komplementarno s njom samom. Snabdeva ih kategorijama mišljenja, određuje uslove samopoznavanja, i utvrđuje identitete. I sve to nije dovoljno. Ona mora da, čineći načela pravde svetim, obezbedi društveno zdanje.

Ovo je Dirkemovo učenje o svetom. Sve ostale kontrole koje vrše institucije nevidljive su, ali ne i svete. Po Dirkemu, sveto se prepoznaje po sledeća tri obeležja. Prvo, ono je opasno. Ako se sveto oskvrne, dogodiće se strašne stvari; svet će se raspasti, i oskvrnitelj biti smrvljen. Drugo, svaki napad na sveto uzburkava emocije da se ustane u njegovu odbranu. Treće, ono se otvoreno priziva. Postoje svete reči i imena, sveta mesta, knjige, zastave, i totemi. Takvi simboli čine sveto opipljivim, ali nipošto ne ograničavaju njegov opseg. Ušančeno u prirodi, sveto se naglo pojavljuje s istaknutih tačaka da odbrani sve klasifikacije i teorije koje podupiru institucije. Po Dirkemu, sveto je, u suštini, artefakt društva. Ono je nužan skup konvencija koje počivaju na osobenoj podeli rada koja, razume se, proizvodi neophodnu energiju za tu vrstu sistema (Dirkem, 1893). Sveto je tačka oslonca na kojoj se uravnotežuju priroda i društvo, s tim što svako odražava ono drugo, i svako podržava ono poznato.

S ovom idejom svetoga niko nema mnogo problema. Ljudi pomišljaju na australijske toteme i sveta znamenja srednjovekovnih kraljeva. Ali, protivrečno ovome, učenje Dejvida Hjuma da je pravda veštačka vrlina zadaje mnogo muka. Ideja da je pravda nužni društveni konstrukt tačna je paralela Dirkemovoj ideji svetoga, ali Hjum jasno upućuje na nas, nas same. On našu ideju svetoga stavlja pod lupu. Naša odbram-

beni reakcija protiv Hjuma tačno je ono što bi Dirkem predskazao. Mi ne možemo da dopustimo da se naše pouke o pravdi oslanjaju na izveštačenost. Takvo je učenje nemoralno, ono je pretnja našem društvenom sistemu i svim njegovim vrednostima i klasifikacijama. Pravda je tačka koja zapečaćuje zakonitost.

Upravo iz tog razloga teško je o njoj razmišljati nepristrasno. Uprkos rasprostranjenom verovanju u gubitak tajne u moderno vreme, ideja pravde se i do dana današnjeg uporno mistifikuje i nepodložna je analizi. Ako ikad budemo hteli da mislimo protivno pritisku naših institucija, ovo je najteže mesto za takav pokušaj, jer tu je otpor najjači. Antropolozi su tu u povoljnom položaju, pošto beleže raznorazne društvene oblike od kojih se u svakome poštuje posebna ideja pravde.

Hjumova ideja veštačkih vrлина sastavni je deo njegovog programa skeptičnosti (1793, 1751). Ona je bila deo njegovog napada na sve teorije prirodnih ideja, pa bili posredi uzročnost, prirodni zakon, ili privatna svojina. Njegov radikalni konstruktivizam čini ga upravo filozofom antropologâ. Kad je reč o nalaženju logičkih sklopova u prirodi, Hjum veli da sve što uopšte u njima vidimo jesu učestalosti, a iz njih mi oblikujemo navike i očekivanja. Kad je prirodna pravda posredi, sve što uopšte znamo jeste da su nam potrebne regulisane interakcije; da bismo zadovoljili tu potrebu, razrađujemo načela. U skladu s tim, ideja pravde nije prirodna reakcija slična reakciji na neku emociju ili prohtev. Kao intelektualni sistem, ona ima neku vrstu drugorazredne prirodnosti budući da je nužan uslov ljudskoga društva. Izmišljena upravo u svrhu opravdanja i stabilizovanja institucija, ona se zasniva na konvencijama upravo u smislu u kom smo prethodno citirali Dejvida Luisa (Lewis, 1969). Stoga, ni u jednom jedinom elementu pravde nema prirodene ispravnosti: jer, da bi nešto bilo ispravno, ono zavisi od toga koliko je opšte, koliko shematski koherentno, i koliko je usklađeno s ostalim prihvaćenim opštim načelima. Pravda je manje-više zadovoljavajući intelektualni sistem oblikovan tako da obezbeđuje koordinaciju osobenog skupa institucija.

Ispostavi li se da je ovo logički nepobitno, a ipak neprihvatljivo filozofima koji su inače jaki u logici, odbićemo to kao još jedan slučaj moći svetoga da pobuđuje emotivnu odbranu. Na primer, viktorijanski filozof koji je izdao Hjumovo *Istraživanje* i *Raspravu* smesta je odbacio njegovu ideju pravde, smatrajući je za zastranjenje, začikavanje jednog *enfant terrible*. L. A. Selbi-Big (Selby-Bigge) smatra da je Hjumov argument o pravdi nezgodan, nezgrapan, nerazumljiv, i nepotreban: "Prilično je jasno da je nameravao da bude uvredljiv" (Selbi-Big, 1893, str. XXVIII).

Hjumov pristup ne dopušta nam da nekom sistemu uskratimo naziv pravde samo zato što se ne slaže s našim. Filozofi teško mogu da sve civilizacije koje prethode našoj odbace kao manjkave u pogledu moralnog prosuđivanja, a da pri tom ne ispadnu suviše pristrasni. U drugim kontekstima oni ne dopuštaju jedan drugome da se pozivaju na intuiciju ili na neopisiv osećaj ispravnosti. Kad je Herkul Poaro uhvatio groficu Rosakof s ukradenim draguljima, ona je porekla svaku intuitivnu ispravnost privatne svojine: "A ja osećam, što da ne? Zašto bi jedna osoba posedovala neku stvar više nego neka druga osoba?" (Christie, 1935). Nevolja s pokušajem da se odbrani neko nepomerljivo načelo pravde jeste ta što ne vidi svako da je neka stvar stvar koja se po sebi razume. Pravila koja se nama, ljudima modernog doba, čine čudovišno nepravedna, našim se precima nisu činila pogrešna. Ropstvo i podjarmljenost žena osetljivi su na iste argumente koje je Hjum upotrebio protiv intuitivnog prava na svojinu.

Danas vlasništvo više nije istaknuto političko pitanje. Naše su institucije usvojile jednakost kao prioritet nad prioritetima. Kako bi i bilo drugačije u društvu koje je prava na privatnu svojinu raspršilo na deoničare i osiguravajuća društva, i kreće se prema vertikalnoj organizaciji profesijâ? Vertikalni segmenti moraju da regrutuju i unapređuju talenat: njihov nužni uslov je jednakost povoljnih prilika (Perkin, 1969). Institucije iziskuju da jednakost pristupa bude inkorporisana u glavna, ozakonjujuća načela. Pomanjkanje jednakosti one koriste kao krivicu kojom delegitimišu suparničke režime. Smatraju gnusnima društva stratifikovana na horizontalne slojeve što vrhunac dostižu u vrhu piramide u sredini. A ovo je, pak, drugi način organizovanja, koji se koristi drugom energijom i osnovom za komunikacije, i ima sopstvena odgovarajuća načela ozakonjenja.

Kad god zapadne nacije kolonizuju neku drevnu civilizaciju, ovaj sukob između ideja pravde izaziva napetost. Na Baliju su holandski kolonisti našli dva već upostavljena sistema pravde: na mesnoj seoskoj razini, jednakost je podržavao stari balinežanski sistem; na drugim razinama, u zakonima se otkrivao uticaj hijerarhijskog hindu sistema. Onaj prvi je bio prihvatljiv za holandske upravljače, ovaj drugi je bio jeziv. U zakonima, osoba koja je:

počinila prekršaj protiv druge osobe, iz više kaste, dobijala je otežavajuće okolnosti, dok su u suprotnom slučaju prihvatane bile olakšavajuće okolnosti. Neki sudra koji bi ozbiljno uvredio bramana osuđivan je na smrt; od bramana koji bi uvredio sudru traženo je da plati kaznu od nekoliko novčića. Ako bi osoba iz niže kaste telesno povredila osobu iz više, to bi za ishod imalo kaznu sakaćenjem, kao što je odsecanje šaka ili stopala (Bun 1977, str. 49, navedeno iz *Encyclopedia of the Dutch East Indies*, 1917).

Džejms Bun primećuje da su ova surova i pristrasna kažnjavanja užasavala zapadne posmatrače, a takođe i da:

čitajući između redova izveštaja napisanih posle 1849, očigledno je da se nikakvim objašnjenjem o slepom tlačenju ne može objasniti podrška koju su prosti ljudi davali takvim razlikama. U stvari, niži slojevi kao da veruju da njihovi pretpostavljeni zaslužuju blaže kazne za upadljivo istovetan prestup. Holandski upravljači na Baliju možda su bili u stanju da prihvate radikalnu hijerarhiju u tituli, učenosti, mestu stanovanja, svojini, religijskim zaslugama, i tako dalje. Ali, nikad u zakonskim, pogotovu krivičnim postupcima. U sukobu dva zakonska sistema najbolje možemo da osetimo svu jetkost tog legendarnog susreta, i obostrani neuspeh razumevanja između drevnog Istoka i novoga Zapada (str. 49).

Uzmemo li da je jednakost kao prirodno pravo ili univerzalno načelo pravde i dalje najistaknutija razlika između zapadnog i mnogih drugih pravnih sistema, nije dovoljno na-prosto odbaciti sve ove druge kao očigledno nepravedne. A opet, mnogo je čuvenih filozofa koji rade baš to.

Razmotrimo pokušaj Alana Gevirta (Gewirth) da uspostavi jedno vrhunsko načelo moralnosti na koje bi se naslanjala sva ostala moralna načela, i upotrebimo ga da dokažemo da je nejednakost nepravedna. Argumentacija izložena u delu *Razum i moral (Reason and Morality*, 1978) učena je, upečatljiva, i istinski zavodljiva. Njena strategija je da se u pojmu racionalnog delatnika raspakuje ono što se zahteva logikom. Delatnici hoće da postignu svoje ciljeve; stoga, hoće slobodu delanja i blagostanje za delanje. Ta htenja prirođena su pojmu delovanja: stoga se htenja delatnika promeću u zahteve. Priznajući da su njegovi zahtevi opravdani pred svim ostalim delatnicima, racionalni delatnik mora, zarad doslednosti, priznati da su isti zahtevi drugih delatnika opravdani pred njim. Ne prepoznati šta je sadržano u racionalnom delovanju znači delati suprotno razumu. S ove logičke osnove, Gevirtova shema širi se na bitna moralna načela, uključujući i nužnu jednakost delatnika.

Uzevši za premisu želje racionalnog delatnika, Gevirt je formulisao jedan argument zasnovan na logički izvedenim htenjima i na podesnosti sličnoj onoj kojom su se koristili teolozi dvanaestog veka. Da bi zaključili pitanje da li je Devica Marija rođena bez prvobitnoga greha, najpre su predložili da bi Bog želeo da ona bude začeta bezgrešno, kao nešto što je ugrađeno u ideju Boga; drugo, potegli su argument da je Bog svemoćan, iz čega sledi da bi njemu bilo sasvim moguće da uradi šta god želi. Ovo vodi trijumfalnom zaključku da je to i uradio. Jedna izreka ističe njegovu želju: *potuit, voluit, fecit*. Druga izreka ističe podesnost sadržanu u toj logičkoj shemi: *potuit, decuit, ergo fecit*. Rečeno je da je Alan Gevirt nepropustan za standardne zamerke onotološkom argumentu o postojanju Boga (Nielsen, 1948). I on i sholastičari imaju argument koji se oslanja na raspakivanje logičkih implikacija nekih reči — šta drugo logika i može da učini? Ali, u prethodnim smo poglavljima dovoljno rekli da bismo pokazali kako je paket ideja od kojih je izgrađeno značenje neke reči po sebi proizvod institucionalnog mišljenja.

Od svojih "Načela generičke konsistencije" Gevirt očekuje ne samo da sazdaju ispravnost jednakosti, nego i da iz njih izroni pogrešnost ubistva i ropstva (1978). Ali, šta dolazi pod zaglavlje 'ubistvo'? On odgovara da ubistvo upućuje na ubijanje nevinih ljudskih bića koje kao razlog ili prirodu ima samo dobit ili zadovoljenje želje. Ali, šta spada pod zaglavlje 'nevinost'? Ako su ostale kategorije mišljenja određene kulturom, da li se krivici, nevinosti, tlačenju i prinudi može dopustiti da budu izuzeci? Kao što ističe Lena Džajusi (Jayyusi), kategorije zakona ugrađene su u normativni i moralni poredak, vezani za odgovornosti, i ugrađeni su u svakodnevni praktični poredak (Džajusi, 1984, str. 4). Dalje ona dokazuje da je, na primer, logički pogrešno izvlačenje pojmova prinude i tlačenja razrađenih na zapadu iz njihovog konteksta, i primenjivanje tih pojmova na sovjetske institucije. Upotreba reči "prinuda" pretpostavlja važnost prava čije je kršenje dato u opisu. Ako neki društveni i politički sistem uskraćuje pravo na privatnu akumulaciju kapitala, onda za subjekta lišenog onoga za šta ne postoji prethodno pravo to nije nešto tlačiteljsko ili prinudno u istom smislu kao što bi bilo negde drugde. Program za koji se Džajusi zalaže proučavaće razgovornu praksu i pravila važnosti. Velika je šteta što se taj program veoma mnogo oslanja na govor, a ne uključuje sklopove moći i obrasce interakcije. Bez te dimenzije moralna konstrukcija stavljena na verbalne pojmove ne može se pratiti unazad do nekog drugog izvora dokaza, tako da se njihovo tumačenje ne može validirati nezavisno. Džajusi pravi samo preliminarni korak prema klasifikaciji sistema katego-

rija. Potpuni zadatak bio bi istovremena klasifikacija društvenog poretka.

Bez pozivanja na religiju, intuicionizam, ili urođene ideje, vrlo je teško braniti bitno načelo pravde kao univerzalno pravilo. Brajan Bari je još jedan poznati filozof koji želi da brani načelo jednakosti, te se stoga usprotivljuje Hjumovom poimanju pravde kao veštačke vrednosti. Po Hjumovoj teoriji, potreba za pojmom pravde ukazivala bi se samo u izvesnim okolnostima. Ona se nikad ne bi ukazala u uslovima potpune udobnosti i izobilja, pošto ne bi bilo potrebe za nekim univerzalnim regulatornim načelom. Nikad se ne bi ukazala kad jedna strana ima ogromnu nadmoć, pošto moćni nisu raspoloženi da dopuste opštim načelima da utiču na njihovo delanje, koje je rukovođeno ličnim interesom. Po Hjumu, apstraktna, formalna merila pravde postižu se samo između najbližih ravnopravnih. Bari smatra da se ta merila mogu suvislo primeniti i na neravnopravne odnose, i da njihova primenljivost pokazuje da pravda počiva na načelu, a ne na konvenciji.

Kad uzmemo merila pravde oko kojih bi se složila grupa ravnopravnih, i primenimo ih da osudimo neko društvo prožeto sistematskom grupnom diskriminacijom, onda u izvesnom smislu upotrebljavamo nezavisna i spoljna merila (Bari, 1978, str. 225).

Po Bariju, ako o nemilosrdnoj eksploataciji možemo da raspravljamo u smislu

pravde, to bi bila ključna poenta protiv Hjuma. Činjenica da možemo da primenimo pojam nepravde pokazuje, po njemu, da je ideja pravde univerzalna i nezavisna od lokalnih okolnosti. Neko može, na primer, slobodno da pristane na nepravedni dogovor zato što pogrešno veruje da to zahteva pravda.

Pretpostavimo da je u nekom društvu univerzalno prihvaćeno da nekim ljudima po rođenju pripadaju ekonomske i društvene povlastice. Onda ne bi bilo sukoba oko raspodele, a ipak bismo sa sigurnošću mogli reći da je taj društveni sistem nepravedan (Bari, 1978, str. 219).

U ovim svojim shvatanjima Bari izražava ozakonjujuća načela konvencija stvorenih da održe osobeni skup institucija, i to institucija zapadnog industrijskog društva. Za nas koji smo interiorizovali pravdu tih institucija, međutim, takva nejednakost izrično je nepravedna. Što je veća diskriminacija po rođenju, i što je širi jaz između onoga što po pravu pripada različitim klasama, to više osuđujemo nejednakost toga. Ipak, ma koliko vatreno dokazivali sopstvena načela pravde, ona ostaju načela koja su nastala u poslednjih dve stotine godina, zajedno s pojavom ekonomskog sistema zasnovanog na individualnom ugovoru. Okrenuvši se iz horizontalnog obrasca integracije u vertikalni, koji se oslanja na izvlačenje nezavisnih jedinica naviše, od dna ka vrhu, čitav sistem

informisanja mora da se preoblikuje. Kad poremećaj dostigne izvesnu tačku, sklopovi koji se rasipaju više ne mogu da održe obrazac. Prvo, potrebno je preraditi temeljne analogije. Luj Dimon (Louis Dumont) je posmatrao kako se u osamnaestom veku nastojalo da se ideologiji tog veka nađe novo središte, dalje od organskih metafora. On pokazuje kako je Mendeilova (Mandeville) parabola o nezavisnim vrednim pojedinačnim pčelama bila međaš na kojem se zapadna misao odvojila od hijerarhijskih modela društva i okrenula pravdanju individualizma (Dimon 1977, str. 83-104).

Kad se promenila analogija s prirodom, prerada je bila potrebna i pravnom sistemu. Sad je on, umesto da zadržava pojedince u okvirima njihovih horizontalnih slojeva, morao da unapređuje njihovo vetikalno kretanje. Ishod je bila sakralizacija društva zasnovana na prekomernom korišćenju energije kakvom u istoriji sveta nije bilo ravna. To je društvo koje se jednakošću pojedinaca koristi da se opravda, ali kad se uporedi pravda širom sveta, njegovim sopstvenim načelima ozakonjenja postaje teško opravdati njegov ekonomski uspon i njegove napore da održi svoju neravnopravnu prednost. Možemo se pridružiti Bariju u uvređenosti, žalosti i postidečnosti zbog eksploatacije slabih. Naša ljudska osećanja ne čine ništa da pomere Hjumov argument.

Po Hjumu, veštačke vrednosti poznaju se po svojoj unutar-njoj koherenciji u okviru jednog apstraktnog sistema koji usklađuje svakodnevne interakcije u određenom društvu. Brajan Bari brani apsolutnu ideju pravde. Gde se ona može temeljiti ako ne u intuiciji? On kaže:

Ako neko može da pročita istoriju evropskih naseobina u Australiji i obe Amerike, ili istoriju crnačkog ropstva, a da ne prizna da čita istoriju čudovišne nepravde, sumnjam da će ga ubediti bilo šta što ja kažem (Bari, 1978, str. 22).

Drugim rečima, ovo osećanje krajnje je nesaopštljivo. Ako se Gevirt koristio ontološkim argumentom u korist jednakosti, Bari je u istoj stvari usvojio nešto veoma nalik opravdanju religijske istine što ga je izneo Rudolf Oto: ako čitalac nikad nije imao neko mističko iskustvo, ako nikad nije osetio *Mysterium Tremendum*, ako mu je tuđ osećaj numenalnog, on-

da, veli Oto, luteranski teolog, ništa što ja mogu da kažem neće ga ubediti: osećanje je nesaopštljivo. Hjumov odgovor primedbi grofice Rosakof, a takođe i filozofima koji imaju suprotna intuitivna saznanja, bio bi podsećanje da funkcionalisanje nekog društva zavisi od izvesnog stepena koherencije, i da koordinaciju unapređuje apstraktni zbir isprepletenih načela na kojima ono funkcioniše. Kad se jednom formuliše, varka poprima čast i poštovanje. Dirkem je morao da objasni zašto se čini da pravda, poput bršljanom obraslog zida novog univerziteta, oduvek postoji. Ona je morala da postoji odavno, pre nego što su se ljudska bića pojavila na svetu; tako se čini stara i neizmenljiva poput nekog prirodnog uređaja, izvan domašaja napada.

Na ovoj tački pitanje moralnog relativizma postaje urgentno. Da li se ovaj argument odvojio od temelja ispod sebe? Grubo rečeno, stvar je u tome što društvene institucije utiru put moralnim shvatanjima. Retko se dešava, a i teško je za pojedina da moralno stanovište odabere na individualnim racionalnim temeljima. U tom slučaju, i našim sopstvenim sudovima put su takođe utrle naše sopstvene društvene institucije. Stoga smo optuženi da nemamo načina da upoređujemo njihovu vrednost: sve što možemo da učinimo jeste da opisujemo; nikad ne možemo da tvrdimo da pravda zahteva jednakost, ili da brani privatnu svojinu, ili da prekoreva porobljavanje; sve moralne sudove sveli smo na izraze različitih društava.

Čini se da je tu izmešano nekoliko spornih pitanja. Najgora je od svega optužba da padamo u protivrečnost i apsurd. Skoro isto tako loša je ideja da bi logički usledila potpuna tolerancija prema svakom tipu ponašanja. Najmanje je štetna pomisao da se moralne ideje, pošto smo rekli da su one bitni deo društvenih institucija, ne mogu ni upoređivati ni procenjivati, ali i ovo je, takođe, netačno.

Na osnovu Hjumovih načela možemo reći da je jedan sistem pravedniji od drugog. To možemo reći povodom dve tačke optužnice, jedne logičke, i jedne praktične. Po Hjumovom učenju, pravni sistem namerno je izmišljen tako da pruža koherentna načela na kojima se može organizovati društveno ponašanje. Otuda pravne sisteme možemo da upoređujemo u pogledu njihove koherencije. Ovo je redovni zadatak istorijske pravne nauke. Sudska reforma često se pravda

na osnovu inkohherentnosti primenjenih načela. Po Hjumu, arbitrarnost poništava suštinsku svrhu pravde. Količinu arbitrarnih pravila pak možemo upoređivati. Prema tome, oko ovog spornog pitanja nema problema. Što se praktične tačke optužnice tiče, možemo početi od toga što ćemo postaviti pitanje koliko dobro pravni sistem zaista obavlja svoj zadatak, a to je da obezbeđuje apstraktna načela za regulisanje ponašanja. To bi moglo biti vrlo tajanstveno, suviše zamršeno i suviše razgranato da bi se razumelo. Da li se pravni sistem jedne zemlje, recimo neke kolonijalne sile, dovoljno tiče i konteksta nekog drugog mesta, recimo Afrike, možemo odrediti uz pomoć jednostavnih provera. Na primer, da li je tjdorski zakon koji se ticao prakse veštičarenja u Engleskoj pomagao oblasnim službenicima da se nose s optužbama za veštičarenje u Sudanu? Da li zapadni zakoni protiv dvoženstva dobro funkcionišu u regulisanju sporova između muslimanskih poligamista u Londonu? Ili, u drugačijoj vrsti praktične provere, da li je pravni sistem delotvoran? Da li su sudovi suviše udaljeni od centara populacije? Pravnici ne prestano izводе takva i druga poređenja pravnog sistema. Pri tome, nipošto nisu obavezni da primenjuju načela validacije sopstvenih institucija. Provere koherencije i nearbitrarnosti, složenosti i praktičnosti, nisu subjektivne preferencije. Objektivno proučavanje ljudskih pravnih sistema podjednako je jednostavno kao merenje dužine ljudskog stopala od pete do nožnog palca. Sistemi se mogu upoređivati kao sistemi. Jedino što nije moguće učiniti jeste izdvojiti jednu osobenu vrlinu, recimo dobrotu prema životinjama, ili starim osobama, ili jednakost, i naći način da se dokaže da je ona uvek i neizbežno ispravna i najbolja.

Na kraju, prepoznavanje društvenog porekla ideja pravde ne obavezuje nas na uzdržavanje od procenjivanja različitih sistema. Oni se mogu proceniti kao bolji ili gori prema tome koliko nam se smislenima čine njihove pretpostavke. Uzmimo da je nekim pravnim sistemom pretpostavljeno da samo trećinu stanovništva potčinjenog njegovim pravilima predstavljaju potpuna ljudska bića. S objektivnim bismo razlozima mogli pomisliti da i preostale dve trećine spadaju u ljudska bića. Na ovome bi se mestu pitanje moralnog relativizma pretopilo u pitanja o tome šta je u svetu stvarno, a šta postoji samo u iluziji. Nadam se da nema potrebe ulaziti u

raspravu o realizmu. Ono što je rečeno gore ne dovodi u sumnju postojanje objektivnih provera ispravnih i pogrešnih verzija sveta i njegovog delovanja. Na primer, zamislimo pravni sistem koji kažnjava ljude zbog onoga što su navodno uradili u snovima drugih ljudi. Ne bi teško bilo pokazati da takav sistem povlači granice odgovornosti u skladu s pogrešnom verzijom stvarnosti i pogrešnom verzijom ljudske uračunljivosti — i to toliko da se on ne bi mogao suvislo organizovati povodom bilo kog praktičnog spornog pitanja. To kakva su ljudska bića, činjenica da hodaju uspravno i da ne mogu biti na dva mesta u isto vreme, inkorporisano je kao deo svakog pravnog sistema. Neka iskustva i proučavanje životnih uslova zašli su u pozadinu mišljenja. Sve što se ovde, i kroz celu ovu knjigu tvrdi, jeste da nagomilano iskustvo sveta treba eksplicitno da inkorporiše društvenu prirodu kognicije i suđenja.

Pretpostavka kojoj se daje prednost, a kojom se podrazumeva da ljudska bića u suštini nisu društvena bića, dovoljno je snažna da nas spreči da vidimo kako se ta bića zapravo ponašaju. Šta se događa kad se ukine zakon? Da li stvari preuzima priroda? Govorili smo da je priroda određena kulturom, da su umovi pojedinaca opremljeni stavovima koje pruža kultura. I, šta se događa? Hjum je pretpostavljao da bi u gladi svak grabio ono što mu je potrebno za preživljavanje, odbacujući sve pojmove privatne svojine. Pokazivanjem da su ti pojmovi veštački on je delimično pokazivao da bi se, kad bi došlo do umiranja od gladi, merila pravde ukinula. Ostali filozofi se slažu. Ali, gladni ne ustaju i ne grabe hranu koja stoji na raspolaganju. Nije gola sila jedino što ih sprečava da opljačkaju prodavnice. U takvim krizama, u porodici ili selu niti je sasvim slučajno, niti od sile zavisi ko će gladovati i umreti, a ko jesti i živeti. Najjači i najmnogobrojniji ne uzimaju uvek sve kad naiđe tragična kriza. Istorijska pokazuje da glad ne opoziva konvencije automatski. Ona uvodi nešto kao prirodni zakon jednakih prava. Usvajajući takvu pretpostavku, mi prirodnim činimo sopstvene ideje pravičnosti; to je kao da pretpostavljamo da kad priroda preuzme stvari, onda čini ono što mi sve vreme znamo da je i trebalo činiti, to jest, raspodeljivati pravično. Krizno ponašanje zavisi od toga koji su obrasci pravde interiorizovani, koje su institucije ozakonjene.

Ponekad se izveštava o sukobu između međunarodnih organizacija koje nose pomoć i lokalnih zvaničnika. Radnici međunarodnih organizacija s industrijskog zapada pokušavaju da zalihe hrane raspodele svima jednako. Jednakost prava na opstanak načelo je koje se ne dovodi u pitanje. Oni s užasnutošću otkrivaju da ne mogu da regrutuju predstavnike lokalnih institucija koji bi im pomogli u radu. Da se hrana razdeli što je pre moguće, postojeći kanali raspodele bili bi najdelotvorniji i najprihvatljiviji za zemlju pogođenu glađu. Ali ne! Čim meštani uđu u shemu pružanja pomoći, hrana nekuda skreće. Najsiromašniji su uvek najranjiviji u slučaju gladi. Ali, hrana do njih ne stiže. Gomilanje hrane, krađa, izrabljivanje, uzajamno optuživanje i pravednički gnev deo su sumorne priče o pružanju pomoći u slučaju gladi.

Vilijem Tori je antropolog koji je proučavao reakcije na glad (Torry, 1984). On je glad posmatrao u kontekstu izolovanog sela ili pokrajine u kojima na raspolaganju nema strane pomoći. Ovo iskustvo odvelo ga je pitanju da li sudbonosna kriza izaziva krah normi. Umesto kraha, otkrio je da se zajednica prekopčava s redovnog skupa moralnih načela na svoj redovni skup vanrednih načela. Sistem vanrednog stanja nije ukidanje svih načela. Tori nije primetio krah konvencija. Baš naprotiv, vanredni sistem počinje postepenim pooštavanjem i sužavanjem uobičajenih načela raspodele. Predviđa se da neće biti dovoljno hrane za svakoga. U vanrednom sistemu počinje se davanjem nedovoljnih sledovanja siromašnima, marginalnima, politički neuspešnima. Zaštita onih na čelu, i onih koji su već povlašćeni, za ishod ima očuvanje osnovnih institucija i držanje uobičajenih kanala saobraćanja otvorenima. Posledica je održanje minimalnog nivoa operacija. Kako se kriza koju posmatra produbljuje, Tori s užasom uviđa da je očevidac sistematskog uništenja nekih kategorija ljudi. On prepoznaje one koji su predodređeni da umru od gladi — a prepoznaju to i žrtve. Putem postupaka odabiranja u redovnom društvenom sistemu on ulazi u trag tome ko će biti žrtva. Ma na čemu se zasnivala normativna načela isključenja iz povlašćenosti i sigurnosti — na rođenju, službi, polu, godinama ili određenju devijantnosti i zločina — ova redovna isključenja pokazuju ko će sa smanjivanjem resursa dobijati sve manje, i ko će na kraju biti izostavljen ili pušten da umre od gladi. Na njegovo iznenađenje, predodređene žrtve krotko prihvataju svoju sudbinu. Kada je glad prošla, neke su možda i preživеле, ali su sigurno izgubile decu i rodbinu. Tori je posmatrao kako zajednica nastavlja život. Videvši hladnokrvnu nepravdičnost onoga što se dogodilo, pitao se da li će preživeli biti kivni na svoje izrabljivače. Nisu bili. Sudbinu svojih porodica videli su kao nešto prikladno, i kao normalni deo kriznih okolnosti. Shvatali su da elita nikad nije bila u opasnosti. U stare odnose služenja ponovo su stupili zahvalno, bez negodovanja. Njihovo prihvatanje sebe kao žrtava govori Toriju da nije bio očevidac uništenja društvenog poretka, nego njegovog potvrđivanja.

Da li je ova priča jeziva? Tori se pita da li je kriza morala učinila uništenje manjim ili većim nego što bi inače bilo. To što se čini da ono ubrzava oporavak predstavlja omiljenu nedoumicu filozofa morala. Treba li da gledamo na posledice svojih opredeljenja, ili da radimo ono što je neminovno ispravno? Ako će, bude li se voda delila svima jednako, svi u čamcu za spasavanje na kraju umreti, a postoje dobri izgledi da se neki spasu ako se raspodela ograniči, šta da se radi? A ako je pravljenje izbora u redu, ko treba da se spasava? Nasledna elita? Najpametniji? Najizdržljiviji? Najslabiji?

Sa ovim problemom suočila se jedna ekipa istraživača zarobljena bez hrane u pećini. Takva je vrsta problema neresiva ako se poput kakve intelektualne zagonetke zadaje pojedincima. Prvo, slučaj je odvojen od svakog institucionalnog konteksta. Pravda nema nikakva posla s izdvojenim slučajevima. Drugo, pojedinci normalno prebacuju takve odluke institucijama. Do odgovora se ne može doći nikakvim ličnim logičnim zaključivanjem. Najtemeljnije odluke o pravdi ne donose pojedinci kao takvi, nego pojedinci koji razmišljaju u okvirima institucija, i u ime institucija. Jedini način na koji pravni sistem postoji jeste kroz svakodnevno ispunjavanje potreba institucija. Prihvati li se ovo, ispostavilo bi se da filozofi-zastupnici racionalnog izbora ne uspevaju da pod lupu stave tačku na kojoj se sprovodi racionalni izbor. Po tome argumentu, birati racionalno ne znači birati na mahove između kriza ili ličnih preferencija, nego birati neprestano između društvenih institucija. Sledi da je filozofija morala, ako ne otpočinje prinudama nad institucionalnim mišljenjem, nemoguć poduhvat. Zato nek se niko ne teši mišlju da primitivni narodi misle kroz svoje institucije, dok moderni ljudi krupne odlike donose pojedinačno. Već sama ta pomisao primer je kako se institucijama prepusti da obavljaju mišljenje.

U bogatom zapadnom industrijskom društvu, novi napredak medicine može stvoriti istu neudomicu kao što je ona koju u čamcu za spasavanje stvara glad. Danas postoji značajna literatura o reakcijama različitih zemalja na politiku izbora koju je u početku iziskivala dijaliza bubrega. Centar za veštačke bubrege u Sijetlu držao se sledećih načela:

Osoba "vredna" spasavanja života uz pomoć deficitarnog i skupog lečenja kao što je dijaliza hroničnih bolesnika ona je za koju se procenjuje da ima kvalitete kao što su pristojnost i odgovornost. Svaka prošlost u kojoj je bilo društvene devijantnosti, kao recimo zatvorska kazna, svaki nagoveštaj da je u bračnom životu te osobe bilo skandala i prekršaja, predstavljali su snažne kontraindikacije za izbor.

Kandidat s najvećom prednošću bila je osoba s postignućima dokazanim kroz marljivost i uspeh na poslu, koja ide u crkvu, pridružuje se grupama i aktivno se uključuje u poslove zajednice (Fox i Swarez, 1974, str. 247).

Pretpostavimo da je bilo previše osoba koje bi umrle zbog nedostatka mogućnosti za lečenje, tako da potreba ne bi bila diskriminativno merilo. Koja bi politika bila bolja? Između ove situacije u modernom industrijskom Sijetlu i malih, glađu pogođenih zajednica koje se bore s nečim što je formalno isti problem, postoje dve velike razlike. Prvo, Odbor u Sijetlu je bio tajan. Možda je zbog toga zaradio komentar jednog psihijatra i jednog advokata da:

Pravda zahteva pravičniji metod od razularene savesti, ugrađenih pristrasnosti, i fantazija o nekom tajnom odboru (Bari, 1978, str. 212-13).

Druugo, dijaliza bubrega bila je nov novčij izum. Zato nisu postojale ni institucije koje bi određivale prioritete. Može se pretpostaviti da je u zajednici koja se, zbog gladi, vratila svojoj prav-

di u slučaju hitnog stanja, svako interiorizovao pravila. Nešto sasvim slično odluci Odbora iz Sijetla verovatno bi se nesporno primenilo da je od bolesti bubrega oboleo predsednik Sjedinenih Država. Njega bi primili preko reda, i niko se ne bi bunio. Savest Sijetla čini se fantastičnom i razularenom zato što procene članova odbora o uspehu i skandalu niko ne prihvata kao zakonite. Šta bi bilo zaista fantastično? Možda rezervisati lečenje samo da bi se spasli životi zatvorenika osuđenih na kaznu doživotnog zatvora, tako da njihove nepotrebne smrti ne budu poraz za pravdu. Ali, šta bi se drugo moglo smatrati fantazijom u zajednici koja se složila oko zakonitosti svojih institucija?

Bilo kako bilo, zajednica može naterati predodređene žrtve da podnesu glavni udar krize, i da odluke o raspodeli razreši tako što će pustiti da izbor naprave institucije, ali samo kad im je prenela zakonitost. Nikakvo čudo što Gvido Kalabrezi (Calabresi i Babbitt, 1978, str. 36) veruje da je raspodela od strane odgovornih, pouzdanih političkih institucija nezadovoljavajuća. To je cena življenja u pluralističkom društvu u kojem je zakonitost uvek pod sumnjom.

Kad se pojedinci ne slažu oko elementarne pravde, njihov najnerješiviji sukob je sukob između institucija zasnovanih na neusaglasivim načelima. Što je sukob oštrij, to je korisnije razumevanje da najveći deo mišljenja obavljaju institucije. Opomene neće pomoći. Donošenje zakona protiv diskriminacije neće pomoći. Nije pomoglo afričkim ženama da Liga naroda donese rezolucije protiv poligamije i klitoridektomije žena. Pridikovanje protiv batinanja žena i zloupotrebe dece verovatno neće biti delotvornije od pridikovanja protiv alkohola i zloupotrebe droga, rasizma, ili seksizma. Da pomogne može samo promena institucija. Njima, a ne pojedincima, treba da se obraćamo, i to stalno, a ne samo kad je kriza.

Zato treba da se upitamo šta se dešava s diplomatijom kad u sukob stupe različiti tipovi institucija. Kad se nađe između institucija istoga tipa, zasnovanim na istim analogijama iz prirode i zapečaćenim istim idejama pravde, diplomatija ima nekih izgleda. Ali između različitih tipova institucija, diplomatija će uglavnom doživljavati neuspeh. Upozorenja će biti pogrešno shvaćana. Pozivanje na prirodu i razum, obavezna za jednu stranu, činiće se drugoj kao nešto detinjasto ili obmanjivačko.

Kad bi se jednom priznalo da krupne odluke donose ozakonjene institucije, mnogo štošta bi se promenilo. Psiholozi ne bi mogli da tvrde da je ovo proširenje kognitivnih funkcija beznačajno, i da ga treba izostaviti iz proučavanja u korist nekultivisanog perceptualnog i moralnog rasta dece. Kad bi se jednom priznalo da krupne odluke uvek uključuju etička načela, tad se filozofi ne bi usredsređivali samo na moralne nedoumice pojedinca. Majkl Sendel (Michael Sandel) je uspešno pisao protiv pristrasnosti socijalne teorije u korist neopterećenog, neistorijskog individualnog delatnika. On pokazuje kako teorija skače samoj sebi u usta ne bi li odbranila premise liberalne filozofije (Sendel, 1982). Za teoriju pravde treba naći ravnotežu između teorijâ ljudskog delovanja, s jedne strane, i teorijâ zajednica, s druge. Ako je, u teoriji pravde, takozvana zajednica takva da nikad ne prodiro u svest svojih pripadnika, ako iskustva koja pripadnici u njoj dele nisu ni od kakvog značaja za njihove potrebe niti ičim doprinose njihovom samoodređenju ili njihovim idejama zasluge, tad s tom teorijom nešto debelo nije u redu. Njeno poimanje čovekovog ja se raspada, a tok argumentacije protivreči poimanju zajednice. Sendel je ovu kritiku uperio protiv *Teorije pravde (Theory of Justice, 1971)*

Džona Rolsa, ali se ona odnosi i na mnoge tekuće rasprave o pravdi, zajednici, i čovekovom ja. Rols opisuje dve teorije zajednice, obe individualističke, od kojih nijedna nije dovoljna da odgovori običnom iskustvu ljudskog delovanja. A premise načela pravde ipak treba da "imaju *neku* sličnost sa stanjem stvorenja koja su raspoznatljivo ljudska" (Sendel, 1982, str. 43). Po prvom Rolsovom instrumentalnom izveštaju o zajednici, kooperativnim subjektima upravljaju samo ličnim interesom rukovođene pobude, a dobro zajednice sastoji se u tome da oni postignu svoje pojedinačne ciljeve. Po ovom izveštaju, sama zajednica izvan je njihovih ciljeva i interesovanja. Povodom drugog Rolsovog izveštaja, gledište koje on usvaja Sendel naziva sentimentalnim poimanjem zajednice. Zajednica delimično postoji u subjektima saradnje, pošto dopire do njihovih osećanja. U oba shvatanja pretpostavlja se da je subjekt individualizovan nezavisno od, ili pre iskustva zajednice, tako da su granice subjektovog ličnog ja utvrđene nezavisno od situacija, i verovatno se ne mogu menjati. Sendel pak traži treće shvatanje u kojem bi čovekovo ja bilo duboko prožeto zajednicom, tako da bi zajednica konstituisala čak i identitet.

Po tom tvrdom gledištu, reći da su pripadnici nekog društva omeđeni osećajem zajednice ne znači naprosto reći da velika većina njih priznaje osećanja zajedništva i teži zajedničkim ciljevima, nego, pre, da shvata sopstveni identitet... onako kako ga donekle definiše zajednica čiji je deo. Njima zajednica ne određuje samo šta *imaju* kao građani, nego i šta *jesu*, ne odnos koji su odabrali (kao u nekom dobrovoljnom udruženju), nego vezanost koju otkrivaju, ne puka osobina, nego sastavni deo njihovog identiteta. Suprotno instrumentalnom i sentimentalnom shvatanju zajednice, ovo tvrdo gledište mogli bismo opisati kao konstitutivno shvatanje (Sendel, 1982, str. 150).

Tvrdo gledište iziskuje potpuno preispitivanje rečnika i promenu pretpostavki. Umesto moralne filozofije koja polazi

od pojma ljudskog subjekta kao suverenog delatnika za kog je slobodni izbor suštinski uslov, Sendel sugerise da je ljudski delatnik u suštini onaj kom je potrebno da otkrije (ne da odabere) svoje ciljeve, a da sredstva za samootkrivanje pruža zajednica. Umesto da u središtu ima uslove izbora, jedna drugačija moralna filozofija bi se usredsređivala na uslove samopoznavanja. Za svakoga ko se zanima za Dirkeovu teoriju saznanja, ovo baca utešnu svetlost. Dirkem i Flek su mislili da je svaki tip zajednice svet mišljenja, izražen kroz sopstveni sistem mišljenja koji prodire u um članova zajednice, određuje njihovo iskustvo i uspostavlja stožerne tačke njihovog razumevanja morala. U ovom programu uvek ima nečeg sirovog i neisprobanog, te je, da bi postao prihvatljiv, potrebno suviše mnogo raditi na njemu. I pored njegove pronicljivosti i ispravnosti, čini se da je trend protiv njega suviše jak. Ali Sendel vraća program u minula doba: angažovano u samootkrivanju, tražeći od zajednice da u njoj nađe svoje ciljeve, nalazi se ljudsko biće "onako kako su ga poimali stari narodi" (Sendel, 1982, str. 22). Tradicija je stara; ovi scenariji ranije su bili skicirani u književnosti i istoriji. Samo uz namernu pristrasnost i izvanredno disciplinovan napor moguće je bilo izgraditi teoriju ljudskog ponašanja u kojoj je formalno objašnjenje rezonovanja u obzir uzimalo jedino samožive motive, i teoriju u kojoj nije bilo mogućnosti da se staranje o zajednici ili altruizam, još manje heroizam, uključe drugačije nego kao nenormalnosti. Dirkem-Flekov program ukazuje na put povratka. Bilo kako bilo, pojedinci zaista dele svoja mišljenja i zaista do izvesne mere usklađuju svoje preferencije, i nemaju drugog načina da donose krupne odluke osim u delokrugu institucija koje su izgradili.

Izvornik: Mary Douglas, *How Institutions think* (Syracuse University Press, 1986)

- 1 Institutions Cannot Have Minds of Their Own (pp 9-20)
- 2 Smallness of Scale Discounted (pp 21-30)
- 3 How Latent Groups Survive (pp 31-44)
- 6 Institutions Remember and Forget (pp 69-80)
- 9 Institutions Make Life and Death Decisions (111-128)

Abramson, A. i drugi, priređivači

1974. *Critique of Anthropology*, Alternativni dnevnik koji su objavili diplomci Univerzitetskog koledža u Londonu. London, Bellkera Press.

Arrow, Kenneth J.

1974. *The Limits of Organization*, iz Fels-predavanja o analizi javne politike. New York, Norton.

1984. *The Economics of Information*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Bailey, Anne, and Joseph Llobera, prir.

1981. *The Asiatic Mode of Production*. London, Routledge & Kegan Paul.

Barber, Bernard

1961. "Resistance by Scientists to Scientific Discovery". Science 134 (3479): 596-602. Ponovo objavljeno 1962. u *The Sociology of Science*, B. Barber and W. Hirsch, prir. New York, Free Press.

Barnes, John

1954. *Politics in a Changing Society: A Political History of the Fort Jameson Ngoni*. Oxford University Press.

Barry, Brian

1978. "Circumstances of Justice and Future Generations". U *Obligations to Future Generations*, R. I. Sikora and B. Barry, prir. Philadelphia, Temple University Press.

Bartlett, Frederick

1924. *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge University Press.

1927. *Psychology and the Soldier*. Cambridge University Press.

1932. *Remembering: an Experiment and Social Study*. Cambridge University Press.

1958. *Thinking*. New York, Basic Books.

Becker, Howard

1982. *Art Worlds*. Berkeley, University of California Press.

Black, Duncan

1948. "On the Rationale of Group Decision-Making". *Journal of Political Economy* 56 (1): 23-24.

Bloch, Maurice, prir.

1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London, Malaly Press.

Bloor, David

1976. *Knowledge and Social Imagery*. London, Routledge & Kegan Paul.

Bohannon, Laura

1952. "A Genealogical Charter". *Africa* 22 (4): 301-15.

Boon, James A.

1977. *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*. Cambridge University Press.

Broadbent, Donald E.

1970. Beleška u listu *The Times*, London. Ponovo objavljeno u *Dictionary of National Biography, 1961-70*. Oxford University Press, 1981.

Bulmer, Ralph

1967. "Why is the Cassowary not a Bird? A Problem of Zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands". *Man* (N. S.) 2: 5-25.

Calabresi, Guido, i Philip Babbitt

1978. *Tragic Choices*. New York, Norton.

Cambell, Donald

1975. "On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition". *American Psychologist* 30 (12): 1103-26

Chamberlin, John

1982. "Provision of Collective Goods as a Function of Group Size". U *Rational Man and Irrational Society?* B. Barry i R. Hardin, prir. London, Sage.

Christie, Agatha

1935. *The Labors of Hercules*. London, Greenway Edition.

Cohen, Stanley

1980. *Folks Devils and Moral Panics: the Creation of the Mods and the Rockers*. New York, St. Martin's Press.

Colby, Benjamin, i Michael Cole

1973. "Culture, Memory and Narrative". U *Modes of Thought*, R. Horton i R. Finnegan, prir., 63-91. London, Faber & Faber.

Coleman, James, E. Katz, i H. Menzel

1957. "The Diffusion of an Innovation among Physicians". *Sociometry* 20 (4), 253-70.

Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de
1785. *Essai sur l'Application de l'Analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Paris, Impr. Royale, ponovo štampano 1972, New York, Chelsea Publications.

Coser, Lewis

1974. *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. New York, The Free Press.

Cunnison, I. G.

1959. *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*. Manchester, University of Manchester Press.

De Soto, Clinton

1960. "Learning a Social Structure". U *Social Networks, a Developing Paradigm*, S. Lienhardt, prir. New York, Academy Press, 1977.

Douglas, Mary

1963. *The Lele of the Kasai*. International African Institute, Oxford University Press.

1966. *Purity and Danger; an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge & Kegan Paul.

1970. "Deciphering a Meal" i "Self-evidence". U *Implicit Meanings*. London, Routledge & Kegan Paul.

1973. *Rules and Meanings*. New York, Penguin.

1980. *Evans-Pritchard*. Brighton, Harvester Press.

1979. s Baronom Isherwoodom. *The World of Goods*. New York, Basic Books.

1968. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. New York, Basic Books.

1982. S Aaronom Wildavskim. *Risk and Culture*. Berkeley, University of California Press.

Dumont, Louis

1966. *Homo Hierarchus: le Système des Castes et ses Implications*. Paris, Gallimard.

1977. *Homo Aequalis: Génèse et Épanouissement de l'Idéologie Économique*. Paris, Gallimard.

1982. *Essais sur l'Individualisme*. Paris, Du Seuil.

Durkheim, Emile

1893. *De la Division du Travail Social: Étude sur l'Organisation des Sociétés Supérieures*. Paris, Alcan. (Prevod, 1933).

1895. *Les Règles de la Méthode Sociologique*. Paris, Alcan. (Prevod, 1938).

1897. *Le Suicide: Étude de Sociologie*. Paris, Alcan. (Prevod, 1952).

1912. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: le Système Totémique en Australie*. Paris, Alcan. (Prevod, 1915).

1903. sa M. Mossom, "De Quelques Formes Primitives de la Classification: Contribution à l'Étude des Représentations Collectives".

L'Année Sociologique 6: 1-72.

Elster, Jon

1938. *Explaining Technical Change: a Case Study in the Philosophy of Science*. Cambridge University Press.

Evans-Pritchard, Edward

1940. *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of the Nilotic People*. Oxford, The Clarendon Press.

1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford, The Clarendon Press.

1956. *Nuer Religion*. Oxford, The Clarendon Press.

Festinger, Leon, D. Carwright, K. Barber, J. Fleischl, J.**Gottshanker, A. Keyser i G. Leavitt**

1948. "A Study of a Rumor: Its Origin and Spread". *Human Relations* 1 (4): 464-86.

Firth, Raymond

1938. *Human Types*. Ponovo štampano, 1945, London, T. Nelson & Sons.

1940. *The Work of the Gods in Tikopia*. London, London School of Economics.

1968. Predgovor za *Kinship and Social Organization*, od W. H. Riversa. Ponovo štampano, 1914, London, Athlone Press.

Fitzgerald, Frances

1979. *America Revised: History Schoolbooks in the 20th Century*. Boston, Little, Brown.

Fleck, Ludwik

1935. *The Genesis and Development of a Scientific Fact*. Prevod 1979. Chicago, University of Chicago Press.

Fortes, Meyer, prir.

1949. *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*. Oxford University Press.

Foucault, Michel

1970. *The Order of Things: an Archeology of Human Sciences*. New York, Pantheon Books.

1976. *The History of Sexuality*. Prevod 1978. New York, Pantheon Books.

Fox, Renée, i Judith Swarcz

1974. *The Courage to Fail: a Social View of Organ Transplants and Dialysis*. Chicago, University of Chicago Press.

Frazer, Sir Jamse G.

1890. *The Golden Bough: a Study in Comparative Religion*. New York, Macmillan.

Friedman, Jonathan

1979. *System, Structure, and Contradiction in the Evolution of 'Asiatic' Social Formations*. Copenhagen, Nationalmuset.

Fuller, Lon

1949. "The Case of the Speluncean Explorers". *Harvard Law Review* 62: 616-45.

Gewirth, Alan

1978. *Reason and Morality*. Chicago, University of Chicago Press.

Ginsberg, Morris

1965. *On Justice in Society*. Ithaca. N. Y, Cornell University Press.

Gluckman, Max

1941. "The Economy of the Central Barotse Plain". Rhodes-Livigston Paper no. 7. Manchester, Manchester University Press.

1947. "Malinovski's Functional Analysis of Social Change".

Africa 16 (4): 103-21.

Godelier, Maurice

1973. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Prevod, 1977. Cambridge University Press.

Goodman, Nelson

1972. *Problems and Projects*. Indianapolis. Ind, Bobbs-Merrill.

1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis. Ind, Hackett-Publishing.

1983. *Fact, Fiction and Forecast*. 4. izd. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay

1981. *The Mismeasure of Man*. New York, Norton.

Greenwald, Anthony C.

1980. "The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History". *American Psychologist* 35 (7): 603-18.

Hacking, Ian

1982. "Language, Truth and Reason". *Rationality and Relativism*. Prir. Martin Hollis and Steven Lukes. Oxford, Blackwell.

1983. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. New York, Cambridge University Press.

1985. "Making Up People". In *Reconstructing Individualism*. U štampi. Stanford University Press.

Halbwachs, Maurice

1950. *La Mémoire Collective*. Paris, Press Universitaires de France.

Hardin, Russell

1982. *Collective Action*. Baltimore, John Hopkins University Press.

Horton, R. i R. Finnegan, prir.

1973. *Modes of Thought: Essay on Thinking in Western and Non-Western Societies*. London, Faber & Faber.

Hume, David

1739. *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge, prir. Rev. izd. 1958. Oxford, The Clarendon Press.

1751. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Rev. izd, 1957. New York, Liberal Arts Press.

1777. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Rev. izd, 1975. Oxford, The Clarendon Press.

James, William

1890. *The Principles of Psychology*. " vols, ponovo štamp. 1962, New York, Smith.

Jaspers, J. M. F, i C. Frazer

1981 "Attitudes and Social Representations". Poglavlje 10 u *Social Representations*, S. Moscovici i R. Farr, prir. Cambridge University Press.

Jayyusi, Lena

1984. *Categorization and the Moral Order*. London, Routledge & Kegan Paul.

Jevons, W. S.

1874. *The Principles of Science, A treatise on Logic and Scientific Method*. 3. izd, 1879. London, Macmillan.

Johnson, Hugh, prir.

1985. *World Atlas of Wine*. United Kingdom, RHS Enterprises.

Kaberry, Phyllis

1952. *Women of the Grassfields; a Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons*. London, H. M. Stationary Office.

Khare, R. S.

1985. *Culture and Democracy: Anthropological Reflections on Modern India*. Lanham, Md, University Press of America.

Klein, Melanie

1975. *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963*. London, Hogarth Press.

Khun, Thomas

1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press.
1979. Uvod u *The Genesis and Development of a Scientific Fact* od Ludwika Flecka. Chicago, University of Chicago Press.

Landau, Martin

1973. "On the Concept of a Self-Correcting Organization". *Public Administration Review* 33 (6): 533-42.

Lee, Richard, i Irven DeVore, prir.

1968. *Man the Hunter*. Chicago, Wenner-Grenn Foundation.

Lévy-Strauss, Claude

1962 (1966). *The Savage Mind*. Prevod, 1962. London, Weidenfeld and Nicolson.
1963. "The Bear and the Marber". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93 (1): 1-11.
1994. *The View From Afar*. New York, Basic Books.

Levin, Bernard

1969. *The Image and the Past*. New York, International University Press.

Lewis, David

1968. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Lloyd, Geoffrey E. R.

1966. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Macbeath, Alexander

1952. *Experiments in Living; a Study of the Nature and Foundations of Ethics or Morals in the Light of Recent Work in Social Anthropology*. London, Macmillan.

MacIntyre, Alasdair

1981. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.

Mackenzie, Donald

1980. *Statistics in Britain, 1865-1930: the Sociological Construction of Scientific Knowledge*. Edinburgh University Press.

Medin, Douglas i Marphy, G. L.

1958. "The Role of Theories in Conceptual Coherence". *Psychological Review* 92 (3): 289-315.

Meillassoux, Claude

1981. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge University Press.

Merton, Robert K.

1949. "The Self-Fulfilling Prophecy". U *Social Theory and Social Structure* 475-90. 1968. New York, The Free Press.
1957. "Priorities in Scientific Discovery: a Chapter in the Sociology of Science". *American Sociological Review* 22 (6): 635-59.
1962. "Singletons and Multiples in Scientific Discovery: a Chapter in the Sociology of Science". *Proceedings of the American Philosophical Society* 105 (5): 471-87.
1963. "Resistance to the Study of Multiple Discoveries in Science". *European Journal of Sociology* (Archives) 4 (2): 237-82.
1965. *On the Shoulder of Giants: a Shandean Postscript*. New York, Harcourt, Brace.

Mill, James

1869. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. Ponovo štamp. 1982. New York, Hildsheim.

Mill, John Stuart

1888. *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*. Ponovo štamp, 1967. London, Longmans, Green & Co.

Miller, David

1976. *Social Justice*. Oxford, The Clarendon Press.

Myers, C. S.

1911. *A Textbook of Experimental Psychology*. London, Longmans.

Needham, Rodney

1973. *Right and Left, Essays on Dual Classification*. Chicago, University of Chicago Press.

Nelkin, Dorothy

1977. *Science Textbook Controversies and the Politics of Equal Time*. Cambridge University Press.

Nelson, Benjamin

1981. *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations: Selected Writings*, Toby Huff, pri. New Jersey, Rowman & Littlefield.

Nielsen, Kai

1984. "Against Ethical Rationalism". Poglavlje u *Gewirth's Ethical Rationalism*, E. Regis Jr. pri. Chicago, University of Chicago Press.

O'Flaherty, Wendy

1984. *Dreams, Illusions and Other Realities*. Chicago, University of Chicago Press.

Olson, Mancur

1965. *The Logic of collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Perkin, Harold

1969. *Origins of Modern English Society, 1780-1880*. London, Routledge & Kegan Paul.

Prigogine, Ilya

1980. *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*. San Francisco, W. H. Freeman.

Quine, W. V.

1961. *From a Logical Point of View*, New York, Harper & Row.
1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press.

Radcliffe-Brown, A. R.

1945. "Religion and Society". U *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West, Ltd.

Rathje, William, G. G. Harrison, W. Hughes

1975. "Food Waste Behavior in an Urban Population". *Journal of Nutrition Education* 7 (1): 13-16. Oakland, Ca, Society for Nutrition Education.

Rawls, John

1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma, Belknap, Harvard University Press.

Rayner, Steve

1982. "The Perception of Time and Space in Egalitarian Sects: a Millenarian Cosmology". U *Essays in the Sociology of Perception*, M. Douglas, pri. London, Routledge & Kegan Paul.

Reddy, William

1986. "The Structure of a Cultural Crisis: Thinking about Cloth before and after the Revolution". U *Commodities and Culture: the Social Life of Things*. A. Appadurai, pri. Cambridge University Press.

Rivers, W. H. R.

1908. "A Human Experiment in Nerve Division". *Brain* 31: 323-450.
1918. *Dreams and Primitive Culture*. 2. izd, 1922. Cambridge University Press.
1920. *Instinct and the Unconscious: a Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neuroses*. Ponovo štamp, 1922. Cambridge University Press.

Rosen, Lawrence

1984. *Bargaining for Reality: the Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago, University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall

1972. *Stone Age Economics*. London, Tavistock.
1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press.

Sandel, Michael

1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.

Schelling, Thomas

1960. *The Strategy of Conflict*. New York, Oxford University Press.
1978. *Micromotives and Macrobehavior*. New York, Norton.

Schotter, Andrew

1981. *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge University Press.

Selby-Bigge, L. A.

1893. Uvod u *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* od Davida Humea (1777). 3 izd, 1975. Oxford, The Clarendon Press.

Sen, Amartya

1981. *Poverty and Famines: an Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford, The Clarendon Press.

Service, Elman

1966. *The Hunters*. (Ponovo štamp, 1977) Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.

Shapin, S i B. Barnes

1976. "Head and Hand: Rhetorical Resources in British Pedagogical Writing, 1770-1850". *Oxford Review of Education* 2 (3): 231-54.

Simon Herbert

1955. "A Behavioral Model of Rational Choice". U *Models of Thought*. New Haven, Yale University Press.

Smith, V. Kerry

1984. "A Theoretical Analysis of the 'Green Lobby'". *The American Political Science Review* 79: 132-47.

Stinchcombe, Arthur

1968. *Constructing Social Theories*. New York, Harcourt, Brace & World.

Strathern, Marilyn

1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press.

Tambiah, S. J.

1969. "Animals are Good to Think and Good to Prohibit". *Ethnology* 8 (4): 424-59.

Taylor, Michael

1982. *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge University Press.

Terray, Emmanuel

1969. *Marxism and "Primitive" Societies*, Prevod, 1972. New York, Monthly Review Press.

Torry, William

1984. "Morality and Harm: Hindu Peasant Adjustments to Famines". Izlazi 1986. u *Social Science Information*.

Trenn, Thaddeus J.

1979. Predgovor za *Genesis and Development of a Scientific Fact* od Ludwika Flecka. Chicago, University of Chicago Press.

Ward, James

1920. *Psychological Principles*. Cambridge University Press.

Weber, Max

1905. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. 1930. New York, Scribners.

Williamson, Oliver E.

1975. *Markets and Hierarchies: Analysis and Anti-Trust Implications, a Study in the Economics of Internal Organization*. New York, Free Press.

Yalow, Rosalyn

1985. "Radioactivity in the Service of Humanity". *Fordham University Quarterly* 60 (236): 5-17.